

Antiguidade  
e  
Medievalidade  
nos  
Textos

Ana Marcia Alves Siqueira  
Sílvia M. A. Siqueira  
(Organizadoras)

ed  
UECE

ANTIGUIDADE E  
MEDIEVALIDADE  
NOS TEXTOS

# UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

## **Reitor**

José Jackson Coelho Sampaio

## **Vice-Reitor**

Hidelbrando dos Santos Soares

## **Editora da UECE**

Erasmo Miessa Ruiz

## **Conselho Editorial**

Antônio Luciano Pontes  
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes  
Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso  
Francisco Horácio da Silva Frota  
Francisco Josênio Camelo Parente  
Gisafran Nazareno Mota Jucá  
José Ferreira Nunes  
Liduina Farias Almeida da Costa  
Lucili Grangeiro Cortez  
Luiz Cruz Lima  
Manfredo Ramos  
Marcelo Gurgel Carlos da Silva  
Marcony Silva Cunha  
Maria do Socorro Ferreira Osterne  
Maria Salete Bessa Jorge  
Sílvia Maria Nóbrega-Therrien

## **Conselho Consultivo**

Antônio Torres Montenegro (UFPE)  
Eliane P. Zamith Brito (FGV)  
Homero Santiago (USP)  
Ieda Maria Alves (USP)  
Manuel Domingos Neto (UFF)  
Maria do Socorro Silva Aragão (UFC)  
Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça (UNIFOR)  
Pierre Salama (Universidade de Paris VIII)  
Romeu Gomes (FIOCRUZ)  
Túlio Batista Franco (UFF)

Ana Marcia Alves Siqueira  
Silvia M. A. Siqueira  
(Organizadoras)

# ANTIGUIDADE E MEDIEVALIDADE NOS TEXTOS



## ANTIGUIDADE E MEDIEVALIDADE NOS TEXTOS

© 2013 *Copyright by* Ana Marcia Alves Siqueira, Silvia M. A. Siqueira

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Efetuada depósito legal na Biblioteca Nacional

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE

Av. Paranjana, 1700 – *Campus* do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60740-000 – Tel: (085) 3101-9893. FAX: (85) 3101-9893

Internet: [www.uece.br](http://www.uece.br) – E-mail: [eduece@uece.br](mailto:eduece@uece.br) / [editoradauece@gmail.com](mailto:editoradauece@gmail.com)

Editora filiada à



### Coordenação Editorial

Erasmus Miessa Ruiz

### Diagramação

Samuel dos Santos Rodrigues

### Capa

Samuel dos Santos Rodrigues

### Revisão de Texto

Ana Marcia Alves Siqueira

### Ficha Catalográfica

Francisco Leandro Castro Lopes CRB 3/1103

A629 Antiguidade e medievalidade nos textos / organizadoras,  
Ana Maria  
Alves Siqueira, Silvia M. A. Siqueira - Fortaleza:  
EDUECE, 2013.  
181 p.

ISBN: 978-85-7826- 191-7

1. Antiguidade. 2. Idade Média. 3. Pesquisa histórica. I.  
Ana Maria Alves Siqueira. II. Silvia M. A. Siqueira. III.  
Título.

CDD: 907.2

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....07

## PARTE 1 - ANTIGUIDADE

Messias e ascetas contra o Império e o Templo .....15  
**ANDRADE, Aíla L. Pinheiro de**

Observações histórico-religiosas sobre alguns testemunhos em língua copta relativos aos deuses egípcios e a magia .....36  
**SANZI, Ennio**

Monges, bispos e santos: João Crisóstomo e as tradições do ascetismo oriental .....78  
**SILVA, Gilvan Ventura da**

## PARTE 2 - MEDIEVALIDADE

“Sempre esto foi profetizado... Seer o mund’ assi como é miserado”. Escatologia, castidade e espiritualidade nas cantigas de escárnio, maldizer e de amor (trovadorismo português, séc. XIII) .....104  
**CARDOSO, Gleudson Passos**

Conceito de eclesia nos escritos de Bernardo de Claraval: sociedade política e sociedade espiritual na Idade Média ....121  
**MIATELLO, André Luis Pereira**

A soberba em Hieronymus Bosch: um pecado capital na formação do homem medieval .....139  
**OLIVEIRA, Terezinha e LÓDE NUNES, Meire A**

O riso no jogo e o jogo de avessos: Pero da Ponte e os *Trebelhos* de Tisso Pérez .....163  
**SODRÉ, Paulo Roberto**

**SOBRE OS AUTORES** .....179

# APRESENTAÇÃO

Este livro é resultado do **I Encontro Internacional de Estudos Multidisciplinares - Antiguidade e Medievalidade nos textos** e, sobretudo, fruto de um encontro profícuo entre professores do curso de História e do Mestrado Acadêmico em História (MAHIS) da Universidade Estadual do Ceará e professores do Departamento de Literatura do curso de Letras e da Pós-graduação em Letras (PPGLetras) da Universidade Federal do Ceará. O desejo de reunir profissionais que atuam em diferentes áreas como a História, a Literatura, a Educação e a Filosofia foi estímulo inicial, em especial, como uma oportunidade para o encontro de pessoas cujas pesquisas estão voltadas para os estudos da cultura clássica e medieval.

Possivelmente, a maior motivação tenha nascido da constatação de que no Ceará os estudos relativos à Antiguidade e ao Medievo são poucos, quase raros; entretanto, esta não foi a única. A curiosidade e o gosto por estes dois extensos períodos pode ser percebida tanto em cursos de extensão, disciplinas optativas, quanto em orientações de projetos de pesquisa de graduação e pós-graduação, além, claro, das pesquisas docentes que resultam ou resultaram em dissertações e teses nessas áreas.

Pode-se observar, pois, um grande interesse e vontade de saber e aprender entre muitos estudantes e professores de outras áreas, e, do mesmo modo, em relação a pessoas não ligadas especificamente ao mundo acadêmico, mas portadoras de uma cultura significativa nutrida por leituras de ambos os períodos.

Assim sendo, a partir de conversas e reflexões, inicialmente esporádicas, um pequeno grupo de acadêmicos das duas

universidades deixou de lado o enganoso conforto das situações estabelecidas para passar a pensar, coletivamente, um modo de alterar esta situação no contexto cearense. Passou-se a discutir quais as ações que poderiam proporcionar o diálogo e o intercâmbio entre pesquisadores e interessados no assunto, quais ações poderiam contribuir para maior visibilidade de pesquisas, pesquisadores e interessados e, principalmente, como criar estratégias que pudessem favorecer o crescimento dos estudos clássicos e medievais no Ceará.

**O I Encontro Internacional de Estudos Multidisciplinares - Antiguidade e Medievalidade nos textos** constitui, portanto, o primeiro resultado do trabalho realizado pelo grupo.

O tema do encontro privilegiou o eixo comum a diferentes áreas: os textos escritos que foram produzidos ao longo do extenso recorte temporal nomeado Antiguidade e Medievalidade. O resultado revelou-se instigante porque a reunião da Literatura, da História, da Filosofia e da Educação e suas mais diversificadas ramificações, enquanto áreas do conhecimento, possibilitam a reflexão a partir de temas comuns, entretanto, convergem para interpretações e utilizações teóricas e metodológicas diferenciadas, especialmente, quando direcionadas para o enfoque da educação. Isto porque os estudos aqui reunidos sob a perspectiva da multidisciplinaridade não buscam evitar os possíveis perigos da especialização do conhecimento, mas favorecer uma conexão entre estas áreas, em uma perspectiva interacional e especializada.

Destarte, as pesquisas de História, Filosofia, Educação e Literatura aqui reunidas, ao utilizar os códigos referenciais e instrumentos específicos de cada uma destas áreas, promovem



a troca que garante a produção do conhecimento em seu sentido pleno. Em suma, a multidisciplinaridade deste trabalho, buscando fomentar a interação, concomitantemente favoreceu o aprofundamento do que é próprio de cada área; propiciando a diversidade, mas, sobretudo, o diálogo profícuo, alicerce do desenvolvimento almejado.

Salientamos também outro aspecto importante dessa iniciativa, o estímulo proporcionado pela existência e o fortalecimento cada vez maior de pesquisas sobre Antiguidade e Idade Média em diferentes regiões do país para além dos tradicionais eixos de pesquisa como São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. cremos que essa consolidação e crescimento devem-se tanto às atividades da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais) como também ao trabalho desempenhado por grupos de pesquisadores ligados a diferentes universidades, como o Grupo do Paraná/Santa Catarina (UEM/UEL/UFSC), do Maranhão (UEMA), de Vitória da Conquista (UESB), de Goiânia (UFG), de Mato Grosso (UFMT), entre outros.

Assim, estimulados por esse objetivo, colocamos à disposição essa coletânea composta por sete trabalhos resultantes das pesquisas dos convidados palestrantes desse Primeiro Encontro, divididos em duas partes: três textos dedicados à Antiguidade e quatro ao Medieval.

Em “Messias e Ascetas contra o Império e o Templo”, Aíla Andrade traz a efervescente conjuntura social de Israel, em um panorama onde atuam diferentes tipos de messianismos com seus respectivos messias. Frutos de uma literatura de resistência composta em um longo arco temporal que convencionalmente foi designado como Segundo Templo. A autora,

apoiada em textos apócrifos judaicos e alguns manuscritos do Mar Morto, conduz-nos a um ambiente de descontentamento religioso, em especial, em relação às autoridades sacerdotais que além de suas atividades religiosas passaram a atuar também no poder político. Muitos inconformados escolheram a resistência ao poder constituído tanto em relação à autoridade religiosa quanto ao domínio estrangeiro. Fugindo para o deserto, alguns se tornaram ascetas, outros escolheram o confronto armado, fazendo assim do século I d.C. palco privilegiado para vários messias e seus respectivos movimentos.

Da Palestina, passamos a compreender um pouco mais do panorama religioso cristão, especialmente a partir de textos escritos em língua copta. Assim, em “Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze in lingua copta relative agli dèi egziani ed alla magia”, de Ennio Sanzi, traduzido por Silvia Siqueira como “Observações histórico-religiosas sobre alguns testemunhos em língua copta relativos aos deuses egípcios e a magia”, deparamo-nos com a sensibilidade religiosa do Egito copto, em especial, a religiosidade popular. O autor lança mão de uma documentação que usualmente não é utilizada por pesquisadores da História das Religiões, alguns são textos oficiais, mas também há hagiografias, textos encomiásticos, literatura mágica, etc., enfim, são documentos que testemunham a efervescência do fervor religioso do povo comum e indicam o pulsar de fenômenos como a magia e os cultos orientais. A riqueza do artigo está, sobretudo, na possibilidade de proporcionar um panorama religioso rico, múltiplo, onde a religião cristã cresce, porém, subterraneamente um aspecto pagão sobrevive, em detrimento da condução oficial.

Do ambiente da magia popular e eclética dos textos coptos, passamos para a tradição do ascetismo oriental discu-

tido por Gilvan Ventura da Silva em “Monges, bispos e santos: João Crisóstomo e as tradições do ascetismo oriental”. O pesquisador discorre sobre a peculiaridade da definição de Mundo Antigo, muito distante da ideia de queda e declínio comumente propalada pelos estudos sobre a Antiguidade. Por meio da análise da trajetória de João Crisóstomo, em especial sua ação em relação à dignidade dos monges, dos bispos e dos santos, Silva destaca um panorama inovador com a ação de vários agentes sociais e novas práticas culturais. O estudo analisa, enfim, como a emergência de características específicas da Antiguidade Tardia impulsiona e ilumina uma nova dinâmica no mundo mediterrâneo.

Finalizando os temas ligados à Antiguidade, passamos às temáticas relativas à Idade Média, iniciadas por um trabalho de investigação histórica que tem como fonte composições literárias. No texto “Sempre esto foi profetizado... Seer o mund’ assi como é miserado”. Escatologia, castidade e espiritualidade nas cantigas de escárnio, maldizer e de amor (trovadorismo português, séc. XIII), Gleudson Passos, a partir da análise de cantigas de escárnio, de maldizer e de amor, discute a conformação das ideias sobre espiritualidade, escatologia, castidade e santidade na sociedade cortês peninsular. Segundo o pesquisador, as fontes literárias trovadorescas servem como testemunho das inquietações sociais e religiosas vivenciadas pela Península Ibérica no século XIII.

Por outro lado, o ensaio “O conceito de *Ecclesia* nos escritos de Bernardo de Claraval: sociedade política e sociedade espiritual na Idade Média”, de André Miatello, ao discorrer sobre os conceitos “religião” e “política”, forjados no iluminismo francês problematiza os limites das cisões e dicotomias implementadas pelo pensamento moderno em relação à Idade Média

e alguns conceitos fundamentais desse período histórico. Mostra que política e religião são uma única realidade denominada por ele “ecclesia” ou “christianistas”, de fato um conjunto que reunia as dimensões da vida secular e da vida religiosa. Não há fronteiras definidoras e delimitadoras entre Igreja e Sociedade.

A sociedade medieval com sua face político-religiosa tem estabelecido regras de educação e de propagação de suas mensagens por diversas linguagens, constituindo a arte uma delas. Refletindo sobre a questão, em “A soberba em Hieronymus Bosch: um pecado capital na formação do homem medieval”, Terezinha Oliveira e Meire Lóde Nunes conduzem-nos, por meio de imagens artísticas e textos, a diferentes faces do mundo medieval, alertando para a estreita relação existente entre as imagens materiais e mentais, ambas resultantes da arte figurativa, possibilitando, em especial, uma reflexão sobre os diferentes tipos de textos e as múltiplas leituras que podem nos conduzir ao rico contexto medieval e suas estratégias educativas.

Além das imagens pictóricas, temos a oportunidade de apreciar outras “imagens” criadas por meio do jogo de palavras. Assim, em “O riso no Jogo e o jogo de Aversos: Pero da Ponte e os *Trebelhos* de Tisso Pérez”, Paulo Roberto Sodré, a partir da leitura crítica das orientações expressas no conjunto de leis organizado por Alfonso X, *Las siete partidas*, analisa uma cantiga satírica de temática sodomita, de Pero da Ponte, com o intuito de discutir como o jogo de palavras dessas composições poéticas “jogavam”, brincavam com o avesso - o contrário - das qualidades da pessoa visada, que pelo equívoco e avesso das colocações provocaria o riso. Proposição esta que permite pensar em outro modo de recepção das cantigas satíricas, além do já estabelecido apelo de denúncia e crítica de maus costumes estabelecido pelos estudos literários tradicionais.

Feitas as apresentações de cada um dos textos componentes da obra, temos o orgulho de convidar a comunidade acadêmica à apreciação do resultado de um trabalho pioneiro que objetiva o desenvolvimento e a manutenção dos estudos sobre Antiguidade e Medievalidade no Ceará, mas também esperamos com esta publicação contribuir para a consolidação de estudos nas áreas afins, com a esperança de que, com nossa iniciativa, muitas outras reflexões em torno desse assunto se desenvolvam para melhor descortinarmos a íntima relação que une o passado e o presente.

## **PARTE 1**

### **ANTIGUIDADE**

# MESSIAS E ASCETAS CONTRA O IMPÉRIO E O TEMPLO

ANDRADE, Aíla L. Pinheiro de

O período histórico do Segundo Templo teve seu início quando em 538 a.C., ao revogar a política de deportação, os persas permitiram aos povos anteriormente exilados pela Babilônia a reconstrução dos costumes, da religião, dos templos e das cidades. Portanto, o regime imperial da Pérsia favoreceu o reavivamento e a consolidação das tradições dos povos subjugados. Mas, desde o exílio babilônico, a dinastia davídica estava extinta e, com o retorno para a terra de Israel, o templo tornou-se o centro da autoridade civil e religiosa, pois os Sumos Sacerdotes passaram a exercer também o poder político, como representantes locais do rei da Pérsia.

Naquele contexto, a atividade dos escribas tornou-se muito importante, pois estes foram os responsáveis pela organização do povo em torno da Torah (a Lei de Moisés), que foi sancionada como lei imperial para os judeus.

Deste modo, os chefes do estado-templo judaico e seus funcionários escribas produziram a Torah como a “constituição” e as “leis” do estado-templo... Em outras palavras, assim como os governantes de outras antigas sociedades tradicionais do Oriente Próximo, os sumos sacerdotes judeus governavam seus súditos com a assistência dos funcionários escribas<sup>1</sup>.

---

1 HORSLEY, Richard A. “Grupos judeus palestinos e seus messias na tardia época do segundo templo”, *Concilium*, Petrópolis: Vozes, 1993, vol. 245, p. 26.

Enquanto durou o império persa, houve pouca coerção política e cultural sobre os judeus e estes tiveram permissão para viver segundo suas tradições religiosas, culturais e legais, sob a tutela do regime imperial. A atividade principal dos escribas era a interpretação da Torah visando a sua aplicação na vida cotidiana. Isso significa que agiam como mediadores entre os governantes (sumos sacerdotes) e o povo. Pela mediação dos escribas, foi possível controlar algumas tensões populares<sup>2</sup> provocadas pela rejeição ao domínio estrangeiro e ao pagamento de altos tributos exigidos pelo império persa.

Durante a dominação helenística (333-167 a.C) sobre os judeus, a elite sacerdotal manteve-se na mesma situação privilegiada e, além disso, outros fatores entraram em ação, padrões helenísticos gerais substituíam progressivamente a herança religiosa e cultural dos antepassados. Acrescentou-se a isso, um avanço na adesão por parte dos judeus à proposta civilizatória helenística<sup>3</sup>.

Várias cidades com administração grega foram fundadas na terra de Israel. Isso significava que a população nativa não tinha direito de cidadania. Somente as pessoas de origem grega eram cidadãs. Os judeus em geral tinham certos direitos econômicos, mas não possuíam direitos políticos. As questões religiosas dos judeus, bem como julgamentos e decisões sobre qualquer assunto, tornaram-se da competência do conselho governamental formado pela corporação aristocrática dos cidadãos<sup>4</sup>. Os sacerdotes, antes considerados como verdadeiros mediadores entre Deus e o povo e defensores tradicionais da

---

2 Esse fato é testemunhado pelo livro do Eclesiástico (ou Sirácida), na passagem 38:24 – 39:5.

3 Tal situação é mencionada no Segundo Livro dos Macabeus (2Mac) 4:7-20.

4 HORSLEY, Richard A. e John S. Hanson. *Bandits, prophets and messiahs: popular movements in the time of Jesus*, Minneapolis: Winston Press, 1985, p. 12- 14.



Torah, coligaram-se com os dominadores estrangeiros (2Mac 4:14-15).

### **Surge uma literatura de resistência**

Quando em 167 a.C. Antíoco Epífanes decretou a proibição do culto no templo e a queima dos rolos da Torah, propagando o helenismo através da coerção, alguns escribas se desvincularam do sistema do Templo e empreenderam a tarefa de manter a fé dos judeus através de uma literatura de resistência ao domínio estrangeiro<sup>5</sup>.

O veículo principal da propagação da ideologia de resistência ao helenismo foi o apocalipsismo. Houve um surto desse tipo de literatura, tendo por objetivo revelar (*apocalypsis*) o plano de Deus para libertar o povo e dar-lhe motivação para a resistência na perseguição<sup>6</sup>.

Motivados por essa literatura um grupo de rebeldes conhecidos como os macabeus ofereceu oposição ao dominador estrangeiro<sup>7</sup>, convencido de ser instrumento da *ğihad*, a guerra de Deus. E assim, místicos e piedosos se engajaram na resistência contra a perseguição religiosa e cultural, pelo martírio ou pela guerra. Esses místicos e piedosos podem ter sido influenciados pela história do Israel tribal, segundo a qual a tribo sacerdotal de Levi tinha forte conotação guerreira. Acreditava-se que, por causa do zelo extremado dos levitas pelo seu Deus, estes teriam recebido o direito do exercício da liturgia e do ensino da Torah<sup>8</sup>. Portanto, os macabeus não foram os instigadores, nem os únicos líderes da rebelião hoje conhecida como macabaica.

5 Ibidem, p. 16-18.

6 Ibidem, p. 17.

7 Ibidem, p. 19.

8 Conforme os livros bíblicos: Êxodo 32: 25-28 e Deuteronômio 33:8-10.

## Rompimento e ascetismo

No entanto, para esses escribas piedosos/místicos e zelosos da Torah a guerra macabeica não teve final feliz porque, após a vitória, Simão Macabeu realizou uma assembléia nacional que o proclamou sumo sacerdote, comandante militar e chefe político<sup>9</sup>. Esse líder pertencia a uma família sacerdotal, mas não clã sadoquita e, por isso, não poderia assumir o sumo sacerdócio como havia sido estabelecido desde o tempo do rei Salomão sobre Israel (970-931 a.C.). Então, parte da aristocracia sadoquita, para não perder completamente o poder, uniu-se ao governante e ficou conhecida como facção dos saduceus.

A situação se agravou com Alexandre Janeu (104-76 a.C.), a quem foi acrescentado também o título de rei, dando origem a uma nova dinastia, a dos asmoneus. Os piedosos, juntamente com os demais membros sadoquitas decepcionados com esses acontecimentos, retiraram-se para o deserto engajando-se numa resistência à autoridade religiosa e ao domínio estrangeiro, pelo ascetismo e em preparação para nova guerra santa. Esse grupo provavelmente formou a comunidade de Qumran.

separar-se-ão do meio da residência dos homens da iniquidade para caminhar para o deserto para abrir ali o caminho d'Aquele. Como está escrito: 'No deserto, preparai o caminho de [...], endireitar na estepe uma via para nosso Deus' (1QS VIII, 13-14)<sup>10</sup>.

---

9 HORSLEY, *Bandits*, p. 22.

10 "1Q" significa gruta 1 de Qumran; "S" é abreviatura de *Serek hayyabad* (Regra da Comunidade), em algarismos romanos está o número da coluna e em indo-arábicos o número das linhas. As reticências dentro de colchetes denotam uma lacuna no manuscrito. 1Qsa é um apêndice da Regra da Guerra sobre a comunidade do fim dos tempos. Há outro testemunho escrito desse acontecimento: "Muitos que buscavam a justiça e o direito, desceram para o deserto e aí se estabeleceram, eles, seus filhos, suas mulheres e seus rebanhos. Agravou-se o sofrimento deles" (1Mac 2:29-30).

Os qumranitas davam muita ênfase à santidade, mas não pela prática do culto, e sim através da purificação da vida (1QS IX, 3-6), por isso viviam no deserto desviando-se de qualquer proximidade com o culto corrupto exercido em Jerusalém. Acreditavam que a volta ao deserto os faria retornar às raízes profundas e originárias da fé, quando o povo de Israel ainda não havia se deixado corromper e dependia totalmente da condução de Deus (1QS VIII, 13-14).

Além disso, denunciaram enfaticamente que o “sacerdote ímpio” (*hakohen harasha*, 1QpHab VIII,8-17)<sup>11</sup> era o maior oponente do Mestre de Justiça. Em alguns textos de Qumran, o “sacerdote ímpio” pode ser entendido como uma pessoa ou como a totalidade do sacerdócio de Jerusalém (1QpHab IX,4-7). Por isso, os qumranitas esperavam um sacerdócio purificado, num templo restabelecido (CD-A III, 21-IV,9)<sup>12</sup>.

## Messias e messianismo

Foi nessa época do judaísmo do Segundo Templo que diversos grupos judeus produziram ideologias centralizadas numa figura nacional salvadora para motivar a luta pela libertação nacional, visto que Israel passava de mão em mão, de um império a outro. Quando os escritos bíblicos tardios, a literatura apócrifa judaica e os textos de Qumran são analisados com acuidade, inevitavelmente se chega à conclusão de que está nesse período da história o gérmen das expectativas messiânicas orientadas para um redentor nacional.

---

11 Talvez a afirmação “*hakohen harasha* seja um trocadilho para “*hakohen barosh*” (Sumo Sacerdote), pois a sonoridade é semelhante.

12 “pHab” significa Peshar Habakkuk, ou seja, interpretação que os membros de Qumran escreveram sobre o livro bíblico do profeta Habacuc. “CD-A” quer dizer Primeira cópia do Documento de Damasco, ou seja, aquela encontrada no Cairo. A segunda cópia foi encontrada em Qumran.

É senso comum que as teorias sobre o messias tenham surgido no reinado de Davi (1010-970 a.C.) sobre as tribos de Israel. Contudo, é necessário fazer uma distinção. O uso do termo “messias”, que significa “ungido” é usado na bíblia como um adjetivo com a função de predicativo do sujeito, por exemplo: “Davi [é] unguido do Senhor”, “Davi é meu/seu unguido”. Com isso, se queria afirmar que alguém “ungido” (messias) tinha a função de agir em nome de Deus. Esse alguém podia ser um profeta, um sacerdote ou um chefe do povo (o “juiz” e, posteriormente, o rei)<sup>13</sup>.

O termo messias (ungido) com a função sintática de substantivo (o Messias) apareceu pela primeira vez na literatura do judaísmo tardio, como termo técnico para designar “o esperado”. Isso significa que na Bíblia esse termo não tinha a conotação que posteriormente tornou-se familiarizada a judeus e cristãos. Portanto, os termos “messias” e “messiânico”, com a conotação recente, estarão mal utilizados quando aplicados aos antigos reis de Israel.

A crença em “o Messias” surgiu com o intuito de manter a fé dos judeus perante a situação de crise, quando a revelação da bondade e do poder de Deus parecia estar obscurecida pelos acontecimentos do período pós-exílico. Para manter a fidelidade do povo em tempos difíceis, os escribas recorreram principalmente ao gênero literário apocalíptico e ao destaque no Deus Criador e vencedor do mal.

Para a figura do unguido, a teologia de Israel tomou emprestado da Mesopotâmia o conceito e a forma de nomeá-lo, o vocábulo atual “messias” vem do aramaico *mashiach*, que quer dizer unguido com *m<sup>o</sup>shach* (óleo), designando o escolhido para

---

13 MOWINCKEL, Sigmund. *El que ha de Venir*. Mesianismo y Mesías, Madrid: Fax, 1975, p.8.

representar o povo diante da divindade e para, em nome do deus local, exercer o sacerdócio, o governo ou a batalha em favor do povo, tal como deveria fazer o *Lugal* mesopotâmico<sup>14</sup>.

O primeiro tipo de literatura a mencionar explicitamente o Messias, com a conotação de redentor esperado é a apocalíptica. Conforme os apocalipses judaicos, Deus mesmo está empenhado na guerra contra o mal, ou seja, na defesa dos justos. E quem não presenciasse a condenação do opressor neste mundo, restaria a fé de que isso aconteceria no combate do fim dos tempos. Foi nesse tipo de literatura que surgiu o conceito de “filho do homem” como alguém que está profundamente associado ao julgamento divino e em função da soberania ou Reino de Deus<sup>15</sup>.

Tal doutrina não teve sua origem na Bíblia. O *Atrahasis*<sup>16</sup> babilônio (filho de *Ea*), que salvou a humanidade no dilúvio, é explicitamente chamado de “filho do homem”. E o fundador da 12ª dinastia egípcia, o faraó *Amenemhet* I (de 1991 a.C. a 1962 a.C.), provavelmente foi o primeiro rei a chamar a si mesmo de “filho do homem”<sup>17</sup>.

O termo *messias*, na função de substantivo, é aplicado ao “filho do homem” no livro apócrifo intitulado de Primeiro Livro de Henoque (1En) na passagem 48,10 e 52,4. O “filho do homem” é o homem celeste primigênio, criado antes de todos os tempos e distinto do resto da criação (1En 40,5; 62,7;

---

14 Ibidem, p. 36-45. O termo sumério *LUGAL* é composto pelo substantivo *LU* “homem” e o adjetivo *GAL* “grande”.

15 HORSLEY, Grupos judeus palestinos, p. 31.

16 O termo acádio *atrahasis* significa “o mais sábio”, é usado como um nome próprio no poema épico “A Lenda de Atrahasis”, In: DALLEY, Stephanie (ed. e trad). *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 184-187.

17 PRITCHARD, James B. (ed.). *Ancient near eastern texts: relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 444.

39,6ss; 70,1), que permanece oculto e preservado para os últimos tempos (1En 48,3.6; 62,7; 2Esd 12,23; 13,26). Enfim, o “filho do homem” seria o “primeiro e o último”<sup>18</sup>, era o homem original do qual teriam sido criados as cópias (os indivíduos) e era também o ser humano no último grau de plenificação. Na literatura de Qumran as características do “filho do homem” pertencem ora a Melquisedeque ora ao arcanjo Miguel, “o príncipe de luz” e chefe do exército de anjos que vencerá o exército dos demônios na batalha final (1QM XIII,10-11; 1QS II,20-22; CD V,17-19)<sup>19</sup>.

Outro tipo de figura messiânica é designado pela expressão “filho de Davi”. As tradições do “filho de Davi” fizeram a passagem de uma ação redentora divina mediada por um ser celeste – tema da literatura apocalíptica do segundo Templo – para uma figura redentora puramente humana. Conforme Horsley, o povo de Israel “produziu várias figuras e movimentos concretos, que buscavam ativamente a libertação”<sup>20</sup>, enquanto esperavam o ser celeste mencionado na literatura apocalíptica. As tradições sobre um messias puramente humano coexistiram paralelamente com as expectativas por um messias angélico.

Histórias de heróis estavam em voga entre os movimentos populares que fizeram memória de alguns líderes de Israel, com suas façanhas relidas em vista da expectativa de que um revolucionário libertasse o povo da opressão estrangeira e, depois, reinasse conforme a justiça e o direito, ou seja, que assegurasse a realeza de Deus<sup>21</sup>. Davi tornou-se “o protótipo histó-

---

18 Cf. MOWINCKEL, *El que ha de Venir*, p.403-420 e também a p. 461, nota 255. “2Esd” é abreviatura do livro apócrifo conhecido como Segundo Livro de Esdras.

19 “1QM” designa o Pergaminho da Guerra (*Milhamah*) encontrado na gruta número 1 de Qumran.

20 HORSLEY, *Bandits*, p. 90.

21 *Ibidem*, p. 89-95

rico para os movimentos messiânicos populares subseqüentes que... deliberadamente se opunham à dominação estrangeira ou à opressão doméstica”<sup>22</sup>. A figura de Davi tornou-se notória nas tradições populares sobre a realeza, pois da mesma forma que no passado Deus havia libertado os israelitas das mãos dos filisteus por meio de Davi (2Sm 3:18; 8:1), agora um novo líder, um “filho de Davi” os livraria do domínio estrangeiro e instauraria a realeza de Deus sobre todas as nações. Isto é, Deus reinaria através do Reino de Israel e de seu messias sobre os demais povos do mundo. Durante o império romano, para que isso acontecesse bastaria se substituir o César pelo messias.

Enquanto não acontecia o Reino de Deus tão esperado, a guerrilha foi uma constante para os repatriados e durante muito tempo vários heróis judeus deram a própria vida pela causa da libertação nacional. Contudo, o libertador anunciado não havia ainda se manifestado. Era de se esperar que os ânimos não continuassem os mesmos por muito tempo. Então, os sábios judeus utilizaram um recurso hermenêutico para resgatar a dimensão messiânica militar como serviço ao povo.

Esse recurso hermenêutico configurou-se como uma nova interpretação das sagradas escrituras. Baseando-se nas antigas tradições da realeza, enfatizaram a fidelidade a Deus e resgataram a memória de todos os mártires anônimos que morreram em prol da redenção de Israel. Dessa forma, seria possível encorajar novas pessoas a arriscar a própria vida para defender a nação contra a dominação estrangeira<sup>23</sup>. O resultado foi a elaboração de novas interpretações da doutrina sobre o messias com as alterações exigidas pela demanda de atualização<sup>24</sup>.

---

22 Ibidem.

23 SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998, p. 81-82.

24 Ibidem, p.68-69.

A remissão messiânica agora era entendida como um processo no qual o herói, mesmo que fosse morto em batalha, simbolizaria a esperança imortal de redenção. A morte do herói foi compreendida como uma fase preliminar necessária, considerada como anúncio da proximidade do Reino de Deus e da chegada do redentor final. Uma fase a ser continuada por outros movimentos que lutariam pela mesma causa até a consumação da plena redenção<sup>25</sup>. E assim surgiu a doutrina de um precursor do redentor definitivo. Tal precursor daria a própria vida num confronto militar em prol da libertação nacional e da instauração do Reino de Deus sobre todas as nações.

O Talmud da Babilônia<sup>26</sup>, comentando um texto do profeta Zacarias, formulou uma doutrina sobre o descendente escatológico de José (filho do patriarca Jacó) como sendo aquele que sofreria a morte durante um combate contra as nações. O tratado *Sukkah* do Talmud da Babilônia é a fonte mais importante sobre o messias “filho de José” ou o “messias sofredor”.

Qual é a causa do luto mencionado em Zc 12:12? Rabi Dosa e os rabinos sustentaram que a causa é a morte do Messias, o Filho de José (isto é, ‘o precursor do Messias filho de Davi’)... A explicação de que a causa é a morte do messias filho de José está de acordo com o versículo bíblico: ‘e eles olharão para aquele que eles transpassaram, o lamentarão como se fosse a lamentação de um filho único; eles o chorarão como se chora um primogênito (Zc 12,10)’ (Suk 52a).

---

25 Cf. *Ibidem*, p. 84-86.

26 O Talmud da Babilônia é um conjunto de 63 tratados compilados pelos sábios judeus e que versam sobre vários temas, organizados em seis ordens (grupos de assuntos). O tratado *Sukkah* significa literalmente “tenda”. Esse tratado pertence à ordem Mo’ed (sobre as festas litúrgicas) e diz respeito à festa das Tendias (cabanas ou tabernáculos) que celebra a colheita do outono, conforme o livro do Levítico 23:39-43 e celebra a realeza de Deus sobre todas as nações.



Conforme Scardelai, o texto do tratado *Sukkah*, apesar de ter adquirido sua forma redacional numa época posterior, reflete uma crença judaica que remonta a um período muito antigo, transmitida oralmente através de diversas gerações<sup>27</sup>.

Ainda de acordo com o tratado *Sukkah*, o “filho de Davi” virá como redentor final e o “filho de José”, depois de ressuscitado, será seu vice-rei (Suk 52a). A harmonia e a cooperação entre o “filho de Davi” e o “filho de José” significam a total unidade de Israel, removendo a rivalidade histórica entre as tribos de Judá e de José (Isaías 11:13).

Além do que foi exposto acima, ainda se pode encontrar outras expectativas a respeito do messias. Partindo de uma visão catastrófica do futuro, acreditava-se que os últimos dias teriam as mesmas características que a época de Noé, personagem central do mito do dilúvio<sup>28</sup>. Segundo a hermenêutica dos samaritanos<sup>29</sup>, Deus **não** teria ordenado a Noé construir **uma arca** (*tevah*), mas sim exortar o povo a **um arrependimento** (aramaico *tuvaḥ*). Dessa forma, os samaritanos mantinham uma tradição sobre um messias do fim dos tempos, intitulado *taev* que significa “aquele que retorna para Deus” ou “aquele que faz [o povo] arrepender-se”.

Nesse sentido, a função principal desse messias *taev* seria a de preparar Israel para a redenção definitiva, levando o povo a uma condição adequada para a vinda do redentor final, pois se Israel **se arrependesse** ou retornasse para Deus desencadearia

---

27 SCARDELAI, p. 73.

28 Cf. MEAD, George Robert Stow . “John the Baptizer and Christian Origins”, In: *The Gnostic John the Baptizer: selections from the Mandaean John-book, together with studies on John and Christian origins, the Slavonic Josephus' account of John and Jesus, and John and the Fourth Gospel poem*, Londres: J.M. Watkins, 1924, p. 21-22.

29 Descendentes de José (ou das 10 tribos) miscigenados com outros cinco povos durante a dominação assíria sobre a região da Samaria.

a vinda do messias definitivo e seria redimido imediatamente. O termo grego *baptismós* (imersão) que aparece no Novo Testamento para se referir à atividade de João Batista às margens do rio Jordão, corresponde ao termo hebraico *teshuvah* (que significa literalmente retorno, **arrependimento**) e era usado para nomear o ritual de mergulho em águas correntes feito por judeus que haviam sido expulsos ou rompido com sinagoga e que desejavam voltar a ser membros o judaísmo<sup>30</sup>. O messias *taev* receberia um espírito de profecia e sabedoria, semelhante ao de Moisés, que o capacitaria para a missão de preparar o povo para os tempos finais.

Quando o *taev* crescer, a integridade dele será revelada. O Senhor o chamará e lhe ensinará as suas leis, lhe dará uma nova Escritura e o vestirá com a profecia<sup>31</sup>.

A expectativa por uma catástrofe da natureza no fim dos tempos povoava o imaginário da época do Segundo Templo. Três possibilidades de destruição estavam previstas para os últimos dias. O mundo se encontraria sob as forças das águas em um dilúvio ou estaria à mercê de um cataclisma provocado por um vento tempestuoso ou ainda pereceria sob um fogo devorador vindo do céu<sup>32</sup>. Os antigos mitos cosmogônicos foram relidos em perspectivas futuras e deram origem a teorias segundo as quais a humanidade inteira seria destruída se não seguisse as instruções exatas dadas por Deus ao messias *taev*. A proximidade do reino de Deus era a proximidade do fim dos tempos. É compreensível que tanto João Batista quanto Jesus pregaram o arrependimento por causa da proximidade do reino de Deus.

30 “apareceu João Batista no deserto, pregando **batismo** de **arrependimento** para remissão de pecados” (Evangelho de Marcos 1:4)

31 BLACK, Matthew. *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, Chico: Scholars Press, 1983, p. 159.

32 MEAD, p. 23.

Ainda a respeito da vinda de um profeta houve também releituras escatológicas dos cânticos de Isaías sobre o “Servo do Senhor”. A expressão “Servo do Senhor” aplica-se, no Antigo Testamento, antes de tudo e principalmente, aos profetas, pois o termo *m<sup>e</sup>vasser* que significa “aquele que carrega boas notícias” (Isaías 41:27) vem do acádio *mu<sup>v</sup>vassiru* e era usado para nomear os videntes<sup>33</sup>. Sua capacidade de prever o futuro é mencionada nos textos de Qumran, na *Regra da Guerra* quando afirma que os messias são “videntes de coisas decretadas” (1QM XI, 7-8).

A missão do Servo estaria para além das fronteiras de Israel, pois é dito que estabelecerá a justiça às ilhas que esperam a Torah (Isaías 42:4; 51:4). Ele será um mestre (rabino) cujo ensino ajudará os desanimados (Isaías 50:4) e iluminará os que caminham nas trevas (Isaías 50:10). A respeito do messias “Servo” (rabino) temos o seguinte texto, tomado de uma coleção de poesias, conhecida como Salmos de Salomão, datada provavelmente da segunda metade do século I a.C:

Seu rei é o Senhor, ele [o messias] fundou sua forte esperança em Deus. Terá misericórdia para com todas as nações que reverenciam sua presença. Golpeará a Terra com a palavra de sua boca para sempre (Isaías 11:4); abençoará o povo do Senhor com sabedoria e alegria... sábio e inteligente no seu conselho, com força e justiça (PsSal XVII, 31-32. 34-37)<sup>34</sup>.

No texto acima, o ungido é apresentado como um mestre de sabedoria que regerá o mundo pela força de sua palavra e não precisará de aparato bélico como um líder militar<sup>35</sup>.

33 MOWINCKEL, p. 238-246.

34 Para maiores detalhes ver DAVENPORT, Gene L. “The Anointed of the Lord in Psalms of Solomon 17”. In: COLLINS, John Joseph e George W. E. NICKELSBURG (ed). *Ideal figures in ancient Judaism: profiles and paradigms*, Chico: Scholars Press, 1980, p. 67-92.

35 “Não colocará sua confiança nos cavalos, nos cavaleiros e no arco, não ajuntará reservas

Mas o papel deste é muito superior ao de um caudilho da nação restaurada, já que se põe em relevo seu ministério sacerdotal como intercessor entre Deus e o ser humano, porquanto a morte do Servo se torna uma oferta pelo pecado. Além da necessidade da reconciliação entre o povo e Deus, outra idéia fundamental presente no texto de Isaías é a figura de um mediador capaz de realizar essa reconciliação conforme uma correta purificação dos pecados (expição)<sup>36</sup>. Embora uma expiação substitutiva (vicária) mediante o sofrimento já fosse considerada, ainda não havia nenhuma idéia de que o sofrimento em si mesmo pudesse redimir.

A expectativa por um messias sacerdotal já tinha sido mencionada nas sagradas escrituras a respeito de Melquisedeque (Salmo 110:4) e Finéias (Números 25:10ss). Mas foi em Qumran que essa doutrina tomou corpo. Os documentos do Mar Morto indicam que o messias sacerdotal teria um lugar proeminente com relação a outras figuras messiânicas (1QS IX,11; CD-A XII,23; XIV, 19; XIX, 10.21).

Qumran também tendia para uma interpretação espiritual do sacrifício (CD XI,18-21), pois acreditava na “oblação dos lábios” (oração) e na perfeição da conduta como sendo semelhantes ao sacrifício de animais e à oferta voluntária (1QS IX, 3-6). Com isso, os qumranitas mostravam uma oposição entre os sacrifícios no Templo e o sacrifício espiritual, ou seja, a obediência à vontade de Deus (1QS IX, 4-5).

Em suma, Qumran destacou três figuras messiânicas, o Profeta, o Messias sacerdote e o Messias rei (1QS IX,10-11). Acredita-se que aquela comunidade encontrou no seu funda-

---

de ouro e prata para fazer a guerra; nem colocará sua esperança no número (de soldados) para a batalha” (PsSal XVII, 36).

36 MOWINCKEL, p. 263.

dor o Profeta esperado. Restava agora a vinda dos dois Messias. O pesquisador K. Kuhn<sup>37</sup> conclui da leitura de 1Qsa II,11-22 que: (1) o Messias Sumo sacerdote seria o chefe do povo inteiro de Israel; (2) o Messias rei seria o líder político, subordinado ao primeiro.

### **Alguns exemplos do século I d.C.**

O historiador judeu helenista Flávio Josefo (37-100 d.C.) menciona vários pretendentes a messias. Embora os critérios da obra de Josefo não possam ser definidos como dotados de objetividade científica, não se pode deixar de considerar seus escritos como testemunhas de uma época, tomamos aqui mais precisamente a menção a fatos ocorridos no período que vai do ano 4 a.C. até o final do primeiro século da era comum.

Os candidatos a messias que constam nos textos de Josefo parecem ser reflexos da literatura de resistência que expomos acima. A maioria deles surgiu após a morte de Herodes Magno (73 a.C. a 4 a.C.), quando várias revoltas estouraram antes que Arquelau (23 a.C. a 18 d.C.), filho e sucessor de Herodes, pudesse consolidar-se no trono.

Um exemplo disso é Judas, conhecido como “filho de Ezequias”. Conforme Josefo, Ezequias tinha sido capturado, a muito custo, quando Herodes ainda vivia. Judas tomou para si a luta que o pai havia iniciado. Reuniu um bando em Séforis (na Galiléia) e assaltou o palácio real daquela cidade para roubar armas e dinheiro (em 4 a.C.). Josefo o define como sendo “ambicioso da dignidade real” (Ant. Jud. XVII, 271-272; Bell. Jud.

---

37 Cf. KUHN, Karl Georg. “The Two Messiahs of Aaron and Israel”. In: STENDAHL, Krister e James H. CHARLESWORTH (ed.). *The Scrolls and the New Testament*. New York: Crossroad, 1992, p. 54-64.

VII, 56)<sup>38</sup>. Provavelmente o bando de Judas foi dizimado pelas tropas de Públio Quintílio Varo (46 a.C. a 9 d.C.) quando este saiu em socorro a Arquelau.

Outro levante, ainda por volta de 4 a.C., foi liderada por Simão de Peréia (distrito a oriente do rio Jordão), que segundo o texto de Flávio Josefo, tinha sido servo do rei Herodes. Esse pretendente a messias foi aclamado rei pelos seguidores dele e chegou a usar um diadema real. Ele queimou o palácio de Jericó (a noroeste do rio Jordão) e saqueou os tesouros que ali estavam. Depois de um conflito duradouro, o bando de Simão foi finalmente derrotado e seu líder decapitado enquanto fugia das tropas romanas (Ant. Jud. XVII, 273-276).

Ainda durante as revoltas do início do reinado de Arquelau surgiu um rebelde conhecido como Atronges. Conforme Josefo, Atronges não passava de um simples pastor de rebanhos, mas à maneira de Davi quis usufruir a realeza. Um bando numeroso se uniu a ele e o declarou rei. O bando tornou-se temido por causa da ferocidade com que tratava os inimigos. O número de adeptos de Atronges aumentava diretamente proporcional às baixas sofridas pelas tropas romanas e reais (Ant. Jud. XVII, 278-284). Foi finalmente dizimado por Gratus, antigo oficial de Herodes, e comandante da infantaria real.

Em seguida, foi a vez de Judas, o galileu (6 d.C), que surgiu quando Arquelau foi destituído da realeza pelos romanos por causa da incapacidade deste para resolver os conflitos políticos. Para Josefo, Judas foi o fundador da seita judaica dos zelotes (Ant. Jud. XVIII, 23). O contexto do surgimento da revolta foram os novos tributos decretados por Roma como castigo ao povo que apoiava os insurrectos e também com o

<sup>38</sup> Usamos as abreviaturas: Ant Jud para *Antiquitates Judaicae* (Antiguidades judaicas) e Bell Jud para *Bellum judaicum* (Guerra dos Judeus)

propósito de esfriar os ânimos acirrados. A resposta de Judas foi uma convocação nacional para a luta pela libertação do jugo romano sobre os judeus (Ant. Jud. XVIII, 1-23). Josefo não menciona o fim de Judas, mas o livro bíblico Atos dos Apóstolos (em 5:37) assegura que foi morto e que seus seguidores se dispersaram. Jacó e Simão, filhos de Judas, tentaram retomar a luta, mas foram crucificados (Ant. Jud. XX,102).

Quase na segunda metade do século I d.C., por volta do ano 36, surgiu um samaritano que assegurou revelar ao seu povo a localização dos utensílios sagrados escondidos por Moisés no monte Garizim. Os planos deste pretenso messias foram frustrados quando o procurador romano Pôncio Pilatos (26-36 d.C.) enviou tropas para dispersar a turba (Ant. Jud. XVIII, 85-87).

E em 45 d.C. apareceu Teudas autoproclamando-se “o profeta” (um título messiânico) e se propondo a liderar os judeus numa renovação religiosa e política. Esse messias garantiu que, à imitação de Moisés, iria dividir as águas do rio Jordão para dar passagem a seus seguidores. O procurador romano na Judéia enviou um destacamento de cavalaria que matou a muitos e capturou Teudas, que foi decapitado e teve a cabeça exposta em Jerusalém (Ant. Jud XX, 97-98; Atos dos Apóstolos 5:36).

Outro candidato a messias, desta vez vindo do Egito, apareceu durante o governo de Marco Antônio Felix (de 52 a 60 d. C.), se autointitulava “enviado de Deus” e conseguiu muitos seguidores. Levou uma multidão para o Monte das Oliveiras e prometeu que faria com que as muralhas de Jerusalém se derretessem dando lugar à sua entrada triunfal na cidade do rei Davi. Esse messias tomou literalmente o texto bíblico do

profeta Zacarias 14:4<sup>39</sup>. O messias profeta e a multidão que o seguia foram exterminados pelos legionários romanos sob as ordens de Felix (Ant. Jud. XX, 169-171; Bell. Jud. II, 259-263). Conforme o texto bíblico dos Atos dos Apóstolos 21:38<sup>40</sup>, Paulo de Tarso foi confundido com esse messias.

Na segunda metade do século I d.C., estourou a revolta judaica contra Roma, dessa vez a luta não era mais direcionada a reis locais, mas ao império. Por aquela ocasião, um neto de Judas Galileu, chamado Menahem, em 66 d.C., reuniu um bando e conquistou a fortaleza de Massada<sup>41</sup> que Herodes Magno mandara construir para lhe servir de refúgio à espera de socorro militar dos romanos caso tivesse que fugir dos judeus. Menahem tomou posse do arsenal da fortaleza e distribuiu as armas que ali estavam para a população. Regressou a Jerusalém, capturou o palácio do governo e ordenou a execução do sumo sacerdote Ananias (Bell. Jud. 433-441). Mas Eleazar, filho do sumo sacerdote assassinado, juntou alguns homens e caíram sobre Menahem e sua guarda pessoal (Bell. Jud. II, 442-448).

Depois desses acontecimentos, outro messias surgiu no cenário, desta feita, João de Giscala, inimigo pessoal de Josefo (Bell. Jud. 585-619). As primeiras atividades de João contra o império levaram Tito, filho mais velho do imperador Vespasiano (39 d.C. - 81 d.C.), a sitiá-lo Giscala (cidade da Galiléia) em 67 d.C., mas o rebelde conseguiu fugir para Jerusalém onde se aliou a Eleazar, traindo-o em seguida e tornando-se autoridade

---

39 "Naquele dia, os seus pés se firmarão sobre o monte das Oliveiras, que está defronte de Jerusalém a oriente; o monte das Oliveiras se partirá ao meio, de leste a oeste, e haverá um vale muito grande; metade do monte se apartará para o norte, e a outra metade, para o sul".

40 "Não és tu, porventura, o egípcio que, há tempos, sublevo e conduziu ao deserto quatro mil sicários?"

41 Construída sobre um monte a uma altura de 400 metros na costa ocidental do Mar Morto.



máxima naquela cidade (Bell. Jud. IV, 503). João cunhou moedas de prata com a inscrição “liberdade de Sião”. Depois João foi suplantado pelo novo líder que despontava naquele cenário histórico com maiores feitos e seguidores. João foi finalmente condenado à prisão perpétua quando as tropas romanas retomaram Jerusalém em 70 d.C. (Bell. Jud. VII, 118).

O último líder da revolta judaica antes da destruição do Templo no ano 70 d.C. foi Simão bar Giora, natural de Gerasa, cidade a meio caminho entre o mar Morto e o mar da Galiléia. Giora em aramaico significa “prosélito” (convertido ao judaísmo), “bar giora” quer dizer “filho do prosélito”. Em 66 d.C., na batalha de Bet-Horom (entre a planície marítima e o território montanhoso, a noroeste de Jerusalém) infligiu grande derrota às tropas romanas e refugiou-se na fortaleza de Massada (Bell. Jud. IV, 503-508).

Simão foi conquistando territórios aos poucos e finalmente chegou a Jerusalém, tendo o acesso à cidade facilitado pelos descontentes com João de Giscala (Bell. Jud. IV, 574-577). A partir daí, assumiu o comando geral da revolta judaica. Seu exército possuía cerca de 15 mil homens, e ele ficou conhecido por sua excepcional bravura. Quando as tropas romanas conquistaram Jerusalém, bar Giora foi tratado como chefe principal dos rebeldes e foi conduzido à capital do império sob torturas e humilhações. Foi executado durante a festa em honra a Vespasiano (69-79 d. C) e Tito para celebrar a vitória (Bell. Jud. VII, 155).

João Batista e Jesus de Nazaré também fazem parte desse contexto histórico e foram influenciados pelos acontecimentos da época. Ambos foram executados pelos representantes do poder político. Herodes Antipas (4 a.C. a 39 d.C.) mandou

decapitar João e Pôncio Pilatos ordenou a crucifixação de Jesus. Os seguidores desses dois mártires os tinham por messias. Os grupos formados pelos adeptos tanto de um quanto de outro continuam a existir, mesmo após as execuções de seus líderes. João e Jesus não foram estudados neste texto porque as informações que dispomos sobre ambos estão consideravelmente marcadas pelas interpretações cristãs, mais apropriadas para um estudo de teologia e não para uma abordagem realizada segundo os critérios das ciências modernas.

## **Conclusão**

Esses fatos testemunham a luta de um povo pela liberdade. Revelam que o desejo de sacudir o jugo que os dominadores estrangeiros impuseram sobre ele é motivado pela fé em um Deus nacional e libertador. Contudo, os longos anos de combate travado em nome da fé não teriam sido possíveis se os sábios, escribas e piedosos não tivessem produzido uma ideologia de resistência veiculada através de um sem número de escritos, muitos deles ainda perdidos ou destruídos pelo tempo, mas que ao longo dos períodos históricos fizeram seu papel de reinterpretar e atualizar o cerne de uma religião.

## **Outras Referências:**

ALAND, Kurt & NESTLE, Erwin. (ed). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Bibelgesellschaft, 1993, 27a ed.

CALÉS, Mario (ed). *El Talmud de Babilonia* (edición bilingüe). Buenos Aires: Abraham J. Weiss, 1964, 17 v.

CHARLESWORTH, James Hamilton (ed). *The Old Testament pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1985, 2 v.

DALLEY (ed. e trad). *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. New York: Oxford University Press, 1991.

EISENMAN, Robert H. & ROBINSON, James McConkey. *Dead Sea scrolls: a facsimile edition of the Dead Sea scrolls*. Washington: Biblical Archaeology Society, 1991, 2 v.

ELLIGER, Karl. & RUDOLPH, Wilhelm. (ed). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Bibelgesellschaft, 1990. Fourth Corrected Edition.

JOSEFO, Flavio. *Obras completas* (edición bilingüe). Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961.

# OBSERVAÇÕES HISTÓRICO- RELIGIOSAS SOBRE ALGUNS TESTEMUNHOS EM LÍNGUA COPTA RELATIVOS AOS DEUSES EGÍPCIOS E A MAGIA<sup>1</sup>

SANZI, ENNIO

*Hugoni Bianchi  
et Ioanni Carolo Montesi  
magistris carissimis  
sacrum*

O *specimen* dos testemunhos abaixo analisados consiste no fato de que foram redigidos para serem apresentados em ocasiões de leituras públicas endereçadas aos fiéis declarados do cristianismo. Além disso, o fato de a língua de tais testemunhos ser o copto, permite “restringir” o destinatário àquele egípcio provavelmente não bilíngüe, ou pelo menos, não mais bilíngüe.

---

1 Esta contribuição representa uma parte substancial da nossa intervenção apresentada no “I Encontro Internacional de Estudos Multidisciplinares: Antiguidade e Medievalidade nos textos”, realizado nos dias 10, 11 e 12 de agosto de 2011, na Universidade Federal do Ceará e na Universidade Estadual do Ceará. Agradecemos de coração as Professoras Ana Márcia Alves Siqueira e Sílvia M. Alves Siqueira pelo convite para participar dos trabalhos de um encontro de estudos tão estimulante; à Amiga Sílvia, em particular, nossa gratidão por traduzir o texto da apresentação.

O objetivo específico das páginas que se seguem é aquele de chamar a atenção dos historiadores das religiões sobre o aporte que textos elaborados nas assim ditas “línguas orientais”, fontes muito freqüentemente negligenciadas nos estudos da área, poderiam garantir no estudo de dois fenômenos específicos da Antiguidade Tardia, qual sejam, a magia e os cultos orientais.

Para a ocasião considera-se fontes “sinodais” ou “pseudo-sinodais”, hagiográficas e encomiásticas; tem-se em conta tanto as semelhanças quanto as diferenças que reciprocamente as caracterizam. Tudo isso, segundo um modo de entender a história das religiões repetidamente teorizado e magistralmente exemplificado por Ugo Bianchi<sup>2</sup>. Quando possível não se hesitou em considerar fontes de natureza análoga tanto em latim quanto em grego. Naturalmente é imprescindível confrontar os testemunhos oferecidos pelas produções, mais ou menos “ortodoxa” com os dados fornecidos pela chamada literatura mágica.

Um paladino do Egito cristão é sem dúvida o bispo Atanásio. Em uma fragmentária hagiografia copta a ele dedicada, conservada no Museu Egípcio de Torino, lê-se as seguintes afirmações:

ΠΑΙ ΒΕ ΠΕΤΝΑΤΟΛΜΑ Νῆ† ΜΠCΩΜΑ  
 ΜΝ ΠΕCΝΟϞ ΜΠΕΧ̄C ΝΟΥΜΑϞΟC  
 ΕϞΡ̄ΝΟΒΕ ΕϞΤ̄ΝΤΩΝ ΓΑΡ ΕΙΟΥΔΑC.  
 ΠΕΤΜΜΑϞ ΓΑΡ ΝΤΑϞΡ̄ ΠΕΝΤΑϞΑΑϞ  
 ΑϞΠΑΡΑΔΙΔΟΥ ΜΠΕΝΧΟΕΙC ΠΕΧ̄C  
 ΕΤΟΙΧ ΝΖΕΝΡΩΜΕ ΝΡΕϞΡ̄ΝΟΒΕ ΝΟΥCΟΠ  
 ΑΥΩ ΝΤΕΡΕϞΕΙΜΕ ΕΠΕΝΤΑϞΑΑϞ  
 ΑϞΚΡΙΝΕ ΜΜΟϞ ΟΥΑΑϞ ΧΕ ΝῆΜΠΨΑ’  
 ΑΝ ΜΠΩΝῆ. ΑΥΩ ΑϞΘΒ̄Τῆ ΑϞΜΟΥ. ΠΑΪ  
 ΔΕ ΖΟΥ ΕΖΟΥΘ̄ ΕΝΔΑΙΜΩΝ’ ΕΥΡΕϞΧΙ’  
 ῶΜ ΠCΩΜΑ ΜΠΕΧ̄C. ΝΔΑΙΜΟΝΙΟΝ ΓΑΡ  
 ΑΥ(C////) ΠCΩΤΗΡ ΑΥΩ ΕΒΟΛ (Χ////)  
 . . ΚΠΕ ΠΕΧ̄C ΠΕΤΟΥΑΑΒ ΝΤΕ (ΠΝΟΥ)  
 ΤΕ. ΑΥΩ ΝΤΕΡΕϞΕΠΙΤΙΜΑ ΝΑϞ ΜΠΟΥΑΝ  
 . . . ΓΕ ΝΑϞ ΠΜΑϞΟC ΔΕ ΑϞCΟΥΩΝῆ  
 ΑϞΧΙΨΚΑΚ ΕΖΡΑΪ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΟΝ ΧΕ  
 CΩΤῆ ΕΡΟΪ ΠΑΪ ΔΕ ΜΜΑΤΕ ΑΝ. ΑΛΛΑ

<sup>2</sup> Cfr. Casadio 2002 (com ampla bibliografia); Sanzi 2004a; Sanzi 2006.

ψαφβοολεϛ    ἸΟΥΖΒCΩ    ἸCΟΟ  
 ἸῆΠΕΙΘΕ    ἸΝΙΒΑΛΖΗΤ'    ΨΑΝΤΟΥῤ  
 NIBOTE. ETBE ΠΑΙ' (20)ΟΥ ἸΖΟΥḪ (X)  
 E ἸῆΜΠCΑ AN ἸΒCΩK ΕΖΟΥΝ ΕΠΩΝῆ.  
 ΑΥΩ ΝΕΤΒΗΚ ἸῆΚΩ ἸΜΟΟΥ AN CΜΟΤῆ  
 ΒΕ ΕΨΑΧΕ ἸῆΝ ΟΥΡΕCΨῆCΕ ΕΙΔΩΛΟΝ  
 ΕΖΟΥΟ ΕΨΑΧΕ ἸῆΝ ΜΑΓΟC<sup>3</sup>

Não obstante a fragmentação de algumas passagens, este trecho revela-se, de qualquer modo, interessante para a imposição explícita nos debates dos cristãos para evitar qualquer tipo de relação com os magos; além disso, o fato que se intime a não entregar o corpo e o sangue de Cristo pode fazer pensar também em um envolvimento do clero. Certamente, estabelece-se uma classificação de maldade na qual o mago, que conhece o demônio e o obriga a realizar *solicitações* ilegítimas, além de ser pior que o simples idólatra, ele é como os próprios demônios que invoca. Será interessante notar que a palavra citada no nosso texto para indicar a relação que se instaura entre o mago e as potências invocadas seja **CΩῤῄ**, daquele os paralelos gregos são ἀκούειν, εἰσακούειν e ἑπακούειν<sup>4</sup>.

Um papiro, conservado no Instituto de Papirologia da Università Statale di Milano (P.Mil. Vogl. Copto 16) conservou a seguinte fórmula (fig. 1):

<sup>3</sup> Rossi 1884, p. 95: “Aquele que ousará e dará o corpo e o sangue de Cristo a um mago peca e se faz símile a Judas. De fato aquele que feito isto que fez entregou o nosso Senhor Jesus Cristo na mão dos homens pecadores uma vez, e tendo reconhecido o que fez julgou a sim mesmo a não ser mais digno de viver, e pendurou-se e morreu. Este, por sua vez, é mais malvado dos demônios, profanadores do corpo de Cristo. Realmente, os demônios (*vacat*) Cristo o santo de Deus. E sendo repreendido (*vacat*) o mago o conhece e grita para o demônio: escuta-me! Não apenas isso, mas cinja-se de uma veste (*vacat*) para persuadir os simples a cometer coisas abomináveis. Por isso é enormemente mau e indigno de vir à vida (*vacat*) É mais fácil falar com um idólatra do que falar com um mago.

<sup>4</sup> Crum 1939, 363b-364a.

†ΕΠΙΚ[ΑΛ]Ι ΝΜΟΚ ΠΡΑΒΑΩΘ | ΠΑΙ  
 ΕΘ[Ι]ΜΟΟΣ ΖΗΤΕΥΧΗ ΝΝΒΟΜ | ΤΗΡΟΥ  
 †ε : ΝΕΚΜΟΡΦΥ †εραναω | ΕΡΟΚ  
 ΝΠΕΚΜΝΤΙΒ ΝΖΑΡΜΑ || (5) ΕΚΤΑΛΛΗΟΥ  
 ΕΧΩΟΥ ΣΩΤΜ ΕΡΟΙ | ΑΒΡΑ †ΕΠΙ  
 ΝΜΟΚ ΝΠΟΟΥ ΧΕ ΑΝΟΚ | Δ Δ ΚΟΧ †ε  
 ΘΩΡΑΘ †ε ΛΑΕΛΑΜΘ |  
 †ε ΩΡΩΜΑΗ[Λ] : †ε ΘΑΡΑΒΧ : †ε |  
 ΛΑΘΑΘ †ε ΝΙΗΛ : ΚΑΡΑΘΘΘ : †ε  
 || (10) ΑΚΡΑΜΑΧ[ΑΜ]ΑΡΙ †ε ΑΡΙΩΜΑ  
 †ε | ΚΟΡΑΝΙΗΛ †ε ΒΩΡΑΒΩΗΛ †ε |  
 ΣΟΥΧΩΡΑΒΘ †ε ΚΟΥΗΛ †ε | ΣΑΡΑΜΙΗΛ  
 †ε ΣΑΗ[Λ] ΝΕΖΣΕ Ν[Ι]ΜΩΤΝ ΧΕΚΑΣ  
 ΕΤΕΤ[Ν]ΕΕΙ ΨΑΡΟΙ || (15) ΜΠΟΟΥ ΒΑΛ Π  
 ΑΓΓ[Ε]ΛΟ[Σ] ΠΑ†[Ι]ΜΟΣ ΝΖΗΤΝ ΖΑΜΗ[Ν +/-  
 3] †ω[Ε]Ω  
 ΝΠΕΝΙΠΕ ΠΑΝΙ [ . . ] ΝΚΩΤΖ | ΚΟΧ  
 ΕΤΙ ΕΤΙ ΤΑΧΥ Β : ΖΗΒΟΜ | ΔΣΩΤΩΘ  
 : ΔΜΙΩΗΛ : ΒΩΧΟΧ *karachteres*, *seriaçðes*  
 vocálicas e desenho<sup>5</sup>

5 Pernigotti 1993, 99-106: “Eu te invoco, o Prabaoth que estás acima das orações de todas as potências. Eu invoco as tuas formas, eu juro a ti por todos os doze carros sobre os quais estás colocado. Escuta-me, Abra, eu te invoco hoje, eu NN. Koch. invoco Thorath, eu invoco Laelamth, eu invoco Oromael, eu invoco Tarabch, eu invoco Lathath, eu invoco Niel, Korathoth, eu invoco Akramach[am]ari, eu invoco Arioma, eu invoco Koraniel, eu invoco Boraboel, eu invoco Suchorabth, eu invoco Kuel, eu invoco Saramiel, eu invoco Sael: Levantes para vir a mim hoje (e de hoje) depois. O anjo ignominioso está entre nós. Amén. Eu invoco (?) de ferro, Paniol (?) de fogo. Koch. Agora agora, rápido rápido, na potência de Asototh, Amioel, Bochoch”.





Nesse encantamento é evidente como o uso de  $\text{C}\overline{\omega\text{T}\overline{\text{M}}}$  seja totalmente equivalente às maneiras vituperadas por Atanásio.

Existe, todavia, outro gênero de encantamentos sobrevivido ao heróico bispo em relação ao qual ele deveria sentir-se ainda mais preocupado. Referimo-nos aqueles encantamentos onde elementos ortodoxos da religião cristã e elementos “ortodoxos” da magia convivem naturalmente.

A tal propósito será suficiente citar um passo claramente iatromágico conservado na Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin e datado entre o VIII e o IX sec. d.C.:

$\text{EIC PATHP ZAGIOS EIC ZYIOS ZAGIO[C]}$   
 $\overline{\text{AMHN EIC PNEUMA NZAGIOS AMHN IC}}$   
 $\overline{\text{AMHN | PCWTHP AMHN CABA\omega\theta AMHN}}$   
 $\overline{\text{†ΠΑΡΑΚΑΛΕΙ ΜΜΟΚ CWTM̄ EPOI ZN̄}}$   
 $\overline{\text{NEKMHT\psi E | NEZTE\psi PET\psi\omega\omega\text{PT}}}$   
 $\overline{\text{PNOYT NME PNOYT NNEOY\text{OY}\omega\text{EIN}}}$   
 $\overline{\text{PNOYT NE MPTH\epsilon MN PKAZ | ΠΧΟΕΙC}}$   
 $\overline{\text{PNOYT ΠΠΑΝΤ ΠΙΩΤ ΝΠΝΧΟΕΙC IC}}$   
 $\overline{\text{[Π]ε \overline{\chi\text{C}} ΠΑΙ ΕΤΟΥΑΑΖΕΡΑΤΟΥ ΕΡΟ\psi}}$   
 $\parallel (5) \overline{\text{NBI NEKEREVIN MN NESERAFIN}}$   
 $\overline{\text{ERE\text{OY}\omega\text{N NIM CT\omega\text{T} ZHT\psi EY\text{Z}\gamma\text{MNEYE}}}$   
 $\overline{\text{| ΡΟ\psi ΕΥCΜΟΥ ΕΡΟ\psi ΕΥCΜΟΥ ΕΡΟ\psi}}$   
 $\overline{\text{ΕΥΧ\omega ΜΜΟC ΧΕ ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC}}$   
 $\overline{\text{| ΚΥΡΙΟC CABA\omega\theta ΠΛΗΡΟC ΟΥΡΑΝΟC}}$   
 $\overline{\text{ΚΥΕΙ ΚΥΤΟC ΑΓΙΟC ΤΟΞΟC ΟΥ|Ε}}$   
 $\overline{\text{ΑΛΕΘΟC ΠΝΟΥΤ ΠΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ ΤΠΕ}}$   
 $\overline{\text{MN PKAZ MEZ EBOΛ ZM ΠΕΚ|ΕΟΟΥ}}$   
 $\overline{\text{CWTM̄ EPOI ΝΠΡΟΥ ΑΝΟΚ Π|ψ|ΗΡΕ}}$   
 $\overline{\text{NME\psi E NIM †C\text{O}\overline{\text{ΠC}} \parallel (10) ΜΜΟΚ ΕΖΡΑΙ}}$   
 $\overline{\text{ΕΧΝ ΠΙΝΗΡΠ (i.e. ΠΙΗΡΠ) MN ΠΙΕΒΙ\omega ΠΑΙ}}$   
 $\overline{\text{ΕΤΚΕΡΑ ZN̄ ΟΥΜΟΟΥ ΕΤ|ZN ΠΙΑΠΟΤ ΕΤ}}$   
 $\overline{\text{ΜΠΑΕΜΤΟ ΕΒΟΛ ΧΕΚΑΑC ΕΚΕCΜΟΥ}}$   
 $\overline{\text{ΕΡΟ\psi | ZN̄ΠΕCΜΟΥ ΕΤZN̄ ΤΠΕ (N̄ΤΠΕ)}}$

ΠΕΚΜΑΝΩΠΕ ΕΤΟΥΑΑΒ ΝΒΩΠΕ  
 | ΝΑΪ ΝΟΥΠ̄Ν̄Α ΕΒΟΜΒΟΜ Μ̄Ν ΟΥΝΟΒ  
 Ν̄ΖΡΟΟΥ ΕΦΕΦΟΤΠ (i.e. ΕΦΟΤΠ) ΑΩ  
 | ΕΦΖΟΛΒ Ν̄ΘΕ ΝΟΥΕΒΙΩ ΝΑΤΑΚΤΩΜ  
 (i.e. ἄτακτο") Ν̄ΤΕ ΠΑΛΑΣΣΟΟΥ ΤΝ  
 || (15) ΝΒ ΜΕΛΕΤΑ ΚΑΛΟΣ ΝΑΖΡΟ  
 ΝΕΖΟΟΥΤ Μ̄Ν ΝΕΖΙΟΜΕ Μ̄Ν ΝΕΩΗΡΕ  
 | ΤΗΡΟΥ ΝΣΩΠ ΖΙΤ̄Ν ΠΕΚΝΟΒ ΝΡΑΝ  
 ΕΤΟΥΑΑΒ Μ̄Ν ΖΝΚΕΡΑΝ ΝΝΑ<Τ>|ΧΟΟΥ  
 ΕΖΡΑΙ ΕΧΩΦ ΕΤΕ ΝΑΙ ΝΕ ΑΛΑΦΑΒΗ  
 ΗΦΟΥΑΥΣΑΗΝΟΥΩΦ|ΚΑΑΦΦΗΚΩΦ  
 †ΤΑΡΚΟ ΜΩΤΝ Ν̄ΝΕΤΝΡΑΝ Μ̄Ν  
 ΝΕΤΝΒΟΜ | Μ̄Ν ΝΕΤ̄ΝΦΥΛΑΚΤΗΡΙΟΝ  
 ΧΕΚΑΑΣ ΕΤΕΤΝΕΝΕΡΓΙ Ν̄ΝΕΤ̄Ν||<sup>(20)</sup>  
 ΒΟΜ ΕΖΡΑΙ ΕΧΩΦ ΝΒΙΡΕ ΝΑΙ  
 ΝΟΥΠΕΤΝΑΝΟΥΦ ΑΧΝ ΛΑΑΥ Ν̄ΠΕΘΟΟΥ  
 | ΑΛΛΑ ΕΥΠΕΤΝΑΝΟΥΦ ΝΑΪ ΕΙΩΑΝΣΩ  
 ΕΒΟΛ Ν̄Ν̄ΖΗΤΦ | Ν̄ΦΩΠΕ ΕΦΧΟΣΕ  
 ΖΝ ΠΑΛΑΣ Ν̄ΘΕ ΝΟΥΣΑΛΠΙΞ ΕΦΖΟΛΒ  
 | Ζ̄Ν ΡΩΙ Ν̄ΘΕ ΝΟΥΕΒΙΩ ΝΑΤΑΚΤΩΝ  
 ΝΦΤΑΩΩΪ Ν̄ΠΕ|ΣΟΥΩ Μ̄Ν ΠΗΡΠ Μ̄Ν  
 ΠΝΕΖ Μ̄Ν ΘΕΣΒΩ ΝΣΕΩΧ̄Ν Ν̄||<sup>(25)</sup>ΖΗΤ Ν̄ΓΙ  
 ΜΑΓΙΑ ΝΙΜ ΖΙΦΑΡΜ|Α|ΓΙΑ ΝΙΜ ΩΑΕΝΕΖ  
 Ν̄ΓΤΜ|ΧΙΤΝ ΕΖΟΥΝ ΕΠΙΣΡΑΣΜΟΣ . . . .  
 ΑΛΛΑ Ν̄Ν̄ΚΝΑΖ (i.e. Ν̄ΚΝΑΖ) Μ̄Ν | ΕΒΟΛ  
 ΖΙΤΝ ΠΠΩΝΕΡΟΣ ΝΒΩΩ ΕΒ̄Μ̄Ν ΕΒΟΛ  
 ΕΖΡΑΪ Ν̄|ΖΗΤ̄Ν Ν̄ΒΪ ΠΕΚΠ̄Ν̄Α ΕΤΟΥΑΑΒ  
 ΩΑ ΕΝΕΖ ΕΝΕΝΕΖ ΑΜΗΝΙ | ΠΟΣ ΠΡΗ  
 ΕΜΘΟΙ ΕΒΕΜΟΡ . . ΕΒΟΛ ΝΘΜΑΪ Ζ̄Ν  
 ΟΥΕΟΟΥ Μ̄Ν || (30) ΟΥΧΑΡΙΣ ΝΣΕΩΩΠΕ  
 ΝΕΖΟΟΥ ΤΗΡΟΥ Ν̄ΠΑΩΝΖ ΕΣΕΩΩΠΕ  
 ΤΑΧΗ | ΤΑΧΗ

De maneira incompleta seguem a receita, o ritual e os nomes dos mártires de Sebaste<sup>6</sup>.

6 Beltz 1983, 68-70: "Um pai santo, (amén)! Um Cristo santo, amén! Um Espírito santo, amén! Jesus, amén! Salvador, amén! Sabaoth, amén! Eu te invoco! Escutai-me na tua graça! Ele é o verdadeiro Deus, o Deus da luz, o Deus do céu e da terra, Senhor, Deus,



útil à nossa pesquisa acompanhado pelo respectivo trecho em grego. Assim em copto:

ΟΥΣΑΩ Η Ζ̄Ν ΟΥΛΩΚ̄Σ Ν̄ΧΑΤΦΕ  
ΕΤ̄ΜΒΩΚ ΕΡΑΤ̄Γ̄ Ν̄ΡΕΦΜΟΥΤΕ . ΟΥΔΕ  
ΕΤ̄ΜΧ(Ι) ΦΥΛΑΚΤΗΡ(ΙΟΝ) ΟΥΔΕ  
ΕΤ̄ΜΡ̄ΠΕΡΙΚΕΘΕΡΕΙΝ ΟΥΔΕ ΕΤ̄ΜΡ̄ΒΕ  
. ΟΥΔΕ Ν̄ΤΟΚ ΝΑΥ ΕΤ̄ΜΑΑΥ ΟΥΔΕ  
Ν̄ΣΕΤ̄ΜΑΑΥ ΝΑΚ ΕΒΟΛ Ζ̄ΙΤ̄Ν ΚΕΟΥΑ  
. Π̄ΣΩΜΑ ΔΕ Ζ̄ΑΡΕΖ ΕΡΟΦ ΕΒΟΛΖ̄Ν  
CΩΩΦ ΝΙΜ . Μ̄Ν ΧΩΖ̄Μ ΝΙΜ<sup>8</sup>.

Assim em grego:

μη μαγεύειν, μη φαρμακεύειν, μηδὲ ἄλλω  
ταυῖτα συμπράττειν ἐπὶ νόσῳ ἢ πάθει  
ἢ ἀλγίματι ἢ δήγματι. Μὴ ἀπέρχεσθαι  
πρὸς ἐπαιδὸν, μήτε φυλακτῆρια ἑαυτῶ  
περιτιθέναι, μήτε περικαθαίρειν, μήτε  
μὴν σε ταυῖτα ποιεῖν, μήτε ὑπὸ ἄλλων  
σοι ταυῖτα γενέσθαι. τὸ σῶμα φυλάττειν  
ἀπὸ πάσῃ αἰσχροτήτος καὶ ἀσελγείᾳ<sup>9</sup>.

Confrontando o texto copto com aquele grego, se esclarecerá como no primeiro o lema grego δηῖγμα, isto é “mordida”, tenha se tornado ΟΥΛΩΚ̄Σ Ν̄ΧΑΤΦΕ, isto é “mordida de um réptil”.

Esta especificação encontra um eco interessante em P. Yale n. inv. 1702. Trata-se de um papiro quadrado de 22.5 cm. de lado, escrito apenas sob o anverso e datado entre o fim do

8 Rossi 1987, 9: “Para uma ferida ou uma mordedura de répteis não ir aos encantadores, não receber amuletos, não submeter-se a abluções mágicas. Guarda-te de fazer estas coisas, e não permitir que outros as façam a ti. Tem o corpo puro de cada poluição e de cada sujeira”.

9 Batiffol 1887, 11: “Não usar artes mágicas, não praticar encantamentos, não fazer tais coisas junto de outros na eventualidade de uma doença, ou de um desastre, ou de uma dor ou de uma mordedura. Não recorrer ao feitiço, não cingir-te com os filactérios, não purificar-te, não fazer todas essas coisas nem as mesmas sejam feitas de outros para ti. (É necessário) manter o corpo afastado de cada torpeza e de (cada) impudência”.

VI e o início do VII séc.; originariamente era dobrado 6 vezes horizontalmente e 2 verticalmente para ser usado como amuleto (fig. 2). Na parte superior o noto quadrado mágico *alpha* e aquele ainda mais famoso que *sator* acompanhados pelas *voces* e *nomina magica*. Na parte inferior se lê:

ΤΑΥΧΠΟ ΝΠΕΧΣ ΟΥΧΟΥΤ ΨΙΣ |  
 ΝΧΑΙΑΖΚ. ΑΦΕΙ ΕΑΦΑΖ ΕΠΕΧΗΤ | ΕΧΜ  
 ΠΚΑΖ. ΑΦΕΠΙΤΙΜΕ ΝΗΧΑΤΤΒΕ | ΝΙΜ  
 ΡΕΦΝΕΧΜΑΤΟΥ. ΠΖΗΒΕΣ | ΝΑΟΥΕΡΗΤΕ  
 ΠΕ ΠΕΚΩΑΧΕ ΠΧΟΕΙΣ | ΑΥΩ ΠΟΥΟΕΙΝ  
 ΠΕ ΤΑΖΙΗ<sup>10</sup>.



(fig. 2)

10 Parassoglu 1974: “Cristo nasceu em 29 Choiak. Ele vem descendo verso o baixo sobre a terra. Puniu todas as serpentes todos os que lançam venenos. A lâmpada para os meus pés é a tua palavra, senhor, e a luz é a minha via”.

Nesse encantamento se recorda o nascimento de Cristo ocorrido em 25 dezembro – data aceita pela igreja de Alexandria em 430 a.C. – é evidente a mescla entre elementos próprios da magia e citações bíblicas explícitas como Mc. 16, 17-18; Lc. 10, 19; Ps. 118, 105. De certo, se poderá colher uma assonância entre o papiro mágico e a *notula* nicena em copto, ao se colocar a devida atenção sobre o fato que enquanto o primeiro é uma testemunha da difusão dos amuletos voltados a inutilizar o perigo de ser mordido pelas serpentes, a segunda condena particularmente esse tipo de escamotagem.

Dois papiros gregos mais ou menos contemporâneos ao testemunho copto há pouco mencionado demonstram a difusão desse tipo de filactério. O primeiro é um papiro conservado na Biblioteca da Università de Oslo e datado do V séc. d.C:

ΧΜΓ / 'Ωρ 'Ωρ φωρ φωρ, 'Ιάω, Καβαώθ,  
 'Αδωναί, 'Ελωέ, Καλαμαν Ταρχ[ει· / δέννω  
 σε, σκορπίε 'Αρτεμίειε, τιε', διαφύλαξον  
 τὸν οἶκον του"τον / μετὰ τω" ἐνοικούντων  
 ἀπὸ παντὸς κακου", ἀπὸ βασκοσύνης // (5)  
 πάσης ἀερίνων πνευμάτων καὶ ἀνθρωπίνου  
 ὀφθαλμοῦ" / καὶ πόνου δεινου" [καὶ]  
 δήγματος σκορπίου καὶ ὄφρω, διὰ τὸ /  
 ὄνομα του" ὑψίστου θεου" ναιακ μελι ζ'  
 ξυρουρο αααααα / Βαινωωωωχ μαριι ιι  
 λ ηναγ κορη· φύλαξον, κύριε, υἱὲ του"  
 / Δαυῖδ κατὰ σάρκα, ὁ τεχθεῖς ἐκ τη"ς  
 ἀγίας παρθένου // (10) Μαρίας, ἄγιε,  
 ὑψιστε θεέ, ἐξ ἀγίου πνεύματος. δόξα  
 σοι, / οὐράνιε βασιλευ". ἀμήν. Α + Ω Ψ  
 Α + Ω ΙΧΘΥC<sup>11</sup>.

11 PGM II, 190-191: "Maria dá à luz Cristo! Hórus, Hórus, Hórus, Hórus, Iao, Sabaoth, Adonai, Eloë, Salaman, Tarchei, ligo ti, escorpião, artemisio, 315 vezes, protege esta casa com os habitantes de cada mal, de cada ação invejosa dos espíritos do ar e do mal olhado e de qualquer doença e de qualquer mordida de escorpião e de serpente, no nome do

O segundo é um papiro de Oxirinco datado entre o V e o VI séc. d.C.:

τὴν θύραν, τὴν Ἀφροδίτην / φροδιτην  
ροδιτην οδιτην / διτην ιτην την ην  
«» Ὠρ Ὠρ / φωρ φωρ, Ἰάω Καβάωθ,  
'Αδονέ, // δένο σε, σκορπίε Ἀρτερήσιε· /  
ἀπάλλαξον τὸν οἶκον τοῦτον ἀπὸ παντὸς  
έρπετου" / καὶ] πράγματος, ταχύ, ταχύ. /  
ὁ ἄγιος Φωκαῖος ὧδέ ἐστιν // Φ[α]μενωθ ιγ  
' , ἰνδ(ικτιωνος) τρίτης<sup>12</sup>.

Nesses testemunhos é evidente a mescla de elementos da religião pagã e daquela cristã, todos fundidos em uma única re-significação mágica. Por enquanto ao lado de Afrodite e de Hórus notamos a invocação de Deus de Israel e o nome de Cristo ligado à partenogênese, a questão mais interessante é a re-invocação de S. Foca e a indicação da data de 13 Phamenoth (i.e. 5 março Juliano), particularmente o dia no qual o *Martyrologion* de S. Jerônimo comemora o martírio do santo ocorrido em Antioquia. E, particularmente sobre este santo merecem ser mencionadas as palavras de Gregório de Tours:

*Focas quoque martyr, et ipse his martyribus regione conjunctus, apud Syriam requiescit; qui post multas, quas pro nomine Redemptoris est passus iniurias, qualiter de antiquo illo serpente triumphaverit, hodieque populus declaratur. Denique si in quempiam in his locis coluber morsum stringens venena diffuderit, extemplo qui percussus est, ut januam atrii quo martyr quiescit, attigerit, conpresso tumore, evacuata virtute veneni, salvatur...*

---

deus altíssimo *voces magicæ* guarda, Senhor, filho de Davi segundo a carne, nato da santa virgem Maria, santo, altíssimo deus, do Espírito Santo, Senhor do céu, amén! *Alpha crux omega, chrismon, alpha crux omega, ichtys.*"

12 P.Oxyr. 1060: "A porta, Afrodite, *voces magicæ*, Hórus, Hórus, Hórus, Hórus, Iao, Sabaoth, Adonai, ligo ti, escorpião artemisio, livre esta casa de cada réptil e de cada ação (mágica), rápido rápido. O santo Foca está aqui. O 13 Phamenoth, terceira indicação".

*nec umquam ob hoc virus obire hominem fas est, si sacrum limen fide plenus attigerit*<sup>13</sup>.

Também o culto dos santos, em suma, tem lugar “*logico more*” no fenômeno da re-significação mágica.

Documentos redigidos seja em *Old Coptic* que em copto *simpliciter* deixaram testemunhas dignas de nota em relação a sobrevivência de divindades como Ísis, Osíris e Hórus, envolvidas para fins nem sempre diversos daqueles da sensibilidade religiosa dos seus devotos fervorosos tão presentes na *oikoumene* helenístico-romano. Às vezes, tal tipo de documentação permite conhecer *historiolae* relativas as nossas divindades que teriam permanecidos de outro modo desconhecidas. Não é raro o fato de que nesses encantamentos convivam elementos das religiões tradicionais ao lado de assuntos do cristianismo já religião oficial; tudo devidamente encerrado por fórmulas mágicas como palíndromos, *karachteres* e *nomina magica*.

Um encantamento redigido sobre um papiro encontrado em Luxor em 1887 e proveniente, talvez, de Tebas, mescla elementos do ciclo mitológico isiaco com elementos mutuados da bíblia apócrifa. O encantamento, através da ajuda de um demônio (Afboure), serve para curar a insônia; nisso se acena o ciclo mitológico relativo à Isis, Nefti e Hórus, e, no mesmo tempo, o noto episódio do sono de Abimelec:

---

13 Greg. Tur. *Libr. mir I De glor. mart.*, 99 (i.e. PL LXXI, 791): “Também o mártir vêm da mesma região daqueles mártires (i.e. Cosme e Damião), repousa na Síria. Ainda hoje o povo pode ver como, depois de ter sofrido numerosas injúrias pelo nome do Redentor, ele triunfou sobre esta antiga serpente. Porque se nessas regiões uma serpente mordeu alguém e inoculou-lhe veneno, quando este toca a porta do átrio onde está sepultado o mártir, o inchaço se reduz, o efeito do veneno desaparece e a pessoa volta-se em boa suade ... É impossível que um homem morra por este veneno se, cheio de fé, toca o delimitado espaço sagrado.



αφβοϋρε αφβοϋρε εις παπατ ἄνοϋβ  
 ἄτοοτκ εχοοϋκ μπαζωβ κναει  
 αει επωωτ | κνα ἄμοσ ετβε παϊ  
 εκχοοϋτ επμοοϋ ταπακωϋ ἀπρειο  
 ταιει νπῆλγζζε | ἄπε ἄπειχοοϋκ  
 ἄσα ναϊ ἄπειζαβκ νσα νικοοϋε  
 εναχοοϋκ εζοϋν ενιμ | πωη ἄνιμ χε  
 εκαν τκιτε αχωϋ ἄν πφινηβ ψαντε  
 πρη ἄποϋσι ει εζραι || (5) χε πραν  
 μμητ παπληϋ πε αχε εκσε τε τβᾶ  
 (i.e. ται) ῥ(ε)βθωτε ταϊ (i.e. τε) ταϊ  
 σντε ἄσωνε | ετμοοϋκ ἄηητ εταϋπε  
 ἄηητ εταψωε εζραι ζατπε μν πκαζ  
 ετῆμ πνοϋν | χε εκζωρ πωηρε  
 ἄνεσσε αϋν ο νοϋζισε σοϋοϋε ἄμοϋ  
 αζρωτατς | εκκωτε απρη εχαλαϋ  
 [ε]κωτε αποοζ εχαλαϋ ἄτμητε  
 ἄτπε ετῆμμοϋτ ἄτμητε ἄτπε  
 εκσε | ἄν ϥ(ε)βθωτε σντε ἄσωνε  
 ετμοοϋκζ ἄηητ εταϋπε ἄηητ || (10)  
 ετῆμ πνοϋν χε ἄτοκ πε αζ ἄτοκ  
 πε αβρασαζ παγγιλοσ | ετμοοσ  
 ζιχμ πωηη μπαρατοιοσ εταζζε  
 ἄτκιτε ζη αβιμελεχ ἄςζβϋτη νεμ  
 πε εκαειν τκιτε εκἄν νιμ πωη νιμ  
 ετη ετη ταχη ταχη<sup>14</sup>.

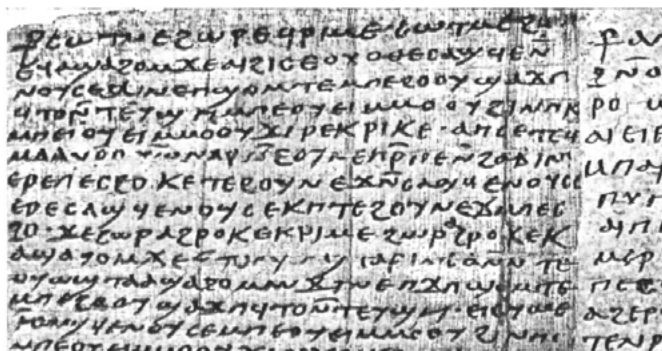
14 Beltz 1983, 61-63: “(da 1ª a 4ª linha é o diálogo entre o mago e o demônio) “Afboure, Afboure!” Eis, a taça de ouro na tua mão”. “Quando eu te envio para um trabalho meu tu deves ir e para uma tarefa minha tu deves cumpri-la”. “Se tu me envias na água, eu a atinjo, se (me mandas) ao rio, eu pego a lama”. “Não, eu não te mando com esta intenção, eu não te envio para um outro encargo. Eu te mando de NN filho de N, tu deves conduzir o sono sobre ele, e um sono leve, até quando não surja o sol de Chusis.” (fim do diálogo) Di! O verdadeiro nome é Papeu. Esta é Ísis, esta é Nephthys, as duas irmãs, que estão aflitas, que sofrem que erraram pelo o céu e a terra, que estão no abismo. Di! Veja Hórus o filho de Ísis estava triste. Ela está distante dele ..., desde quando voltou-se na direção do sol, (ela se) voltou na direção da lua, para confinar-os no meio do céu, as Plêiades, no meio do céu. Ísis e Nephthys são as duas irmãs que ficam aflitas, que sofrem, que estão no abismo. Di! Tu és Ax, tu és Abrasax, o anjo que se senta sob a árvore do Paraíso, que enviou o sono sobre Abimelec por setenta e cinco anos. Tu deves fazer adormecer N filho de N, agora, agora, rápido, rápido”.

Depois de um rápido diálogo entre o mago e um demônio chamado Afboure (i.e. ele dormiu) passa-se à pronúncia do nome de potência. Segue um rápido aceno sobre as peregrinações de Ísis e de sua irmã Nephthys até o abismo, e à tristeza de Hórus deixado só. Enfim se invoca Abrasax para que faça descender sobre o destinatário do encantamento um sono igual aquele de Abimelec.

Ainda, outro papiro mágico mistura elementos ligados ao ciclo mitológico de Ísis e Hórus com o episódio de Abimelec (fig. 3):

† CWTM EZWP EQPIME CWTM EZWP |  
 EQWAZOM XE AIZICE OYΘ ECAWQE  
 N|NOYCE XIN EPWOMTE MPEZOY  
 WA XP|PTO NTEYWH MPE OYEI  
 MMOY ZINHB || (5) MPEI OYEI MMOY  
 XIREKRIKE A HCE TEQ|MMAY POPY NAQ  
 NZOYN EPPTPE NZABIN | EPE PECZO  
 KET EZOYN EXN CAWQE NOYCE |  
 EPE CAWQE NOYCE KHT EZOYN EXM  
 PECZO XE ZWP AZPOK EKPIME ZWP  
 AZPOK EK|| (10) WAZOM XE NTEOYAW  
 TAPIME AN NTE|OYAW TAAWAZOM  
 AN XIN EPWOMTE | MPEZOY WA  
 XPPTO NTEYWH EIOYΘ | ECAWQE  
 NOYCE MPE OYEI MMOY ZINHQ |  
 MPE OYEI MMOY XIREKRIKE KAEI  
 MPE|KBNT| || (15) MPEKBINE MPARAN XI  
 NAK NOYAPOTZ| | OYWHM MOY EIE  
 OYKO|YI NNI|BE EIE NNIBE NPWK EI|E|  
 NNIQE N|WANTK| | NΓMOYTE EPECHT  
 EXWOU XE PKEXΠ[...] | ΠΑΓΓΕΛΟC  
 CNAΥ NTAYOYAZ ETOTOY AY|Z|INHQ  
 || (20) EXN AQTIMELEX NYBE CNOOC  
 EN|POMTE| | OYAZ ETOTTHYTN EZPAI

ΕΧΜ ΔΔ ΝΤΕΤ|Ν||ΖΡΟΥ ΕΧΝ ΤΓΑΠΕ  
 ΝΘΕ ΝΟΥΚΟΤ ΝΣΙΚΕ ΕΧΝ ΝΓ|ΒΑΛ ΝΘΕ  
 ΝΟΥΒΟΟΥΝΕ ΝΨΩ ΨΑΝ†ΧΩΚ ΕΒΟΛ |  
 ΜΠΑΝΤΗΜΑ ΤΑΕΙΡΕ ΜΠΟΥΩΨ ΜΠΑΖΗΤ  
 || (25) ΕΤΙ ΕΤΙ ΤΑΧΗ ΤΑΧΗ<sup>15</sup>.



(fig. 3)

É interessante notar como o Abimelec aqui nomeado seja aquele dos apócrifos *Paralipômenos de Jeremias* e da *História do cativo babilônio* que dormiu durante todo o período do cativo babilônio<sup>16</sup>, enquanto a invocação voltada para os anjos de estar sobre a cabeça do destinatário do encantamento como uma pedra de moinho possa enviar mais uma vez para

15 Kropp 1930-1931, I, 11-12: “Escutais Hórus que chora, escutais Hórus que suspira: “Eu sofri, desejando (?) sete jovens mulheres da terceira hora do dia até a quarta hora da noite; nenhuma delas dormiu, nenhuma delas cochilou”. Ísis sua mãe respondeu a ele de dentro do templo de Abido, enquanto seu vulto estava voltado em direção das setes jovens mulheres: “Hórus, por que choras? Hórus por que suspiras?”. “Tu queres que eu não chora, tu queres que eu não suspira da terceira hora do dia até a quarta hora da noite desejando (?) sete jovens mulheres, (e) nenhuma delas dormiu, nenhuma delas cochilou?”. “Se você não me encontrou, se não encontrou o meu nome, pega para ti uma taça com um pouco de água, ou um sopro leve, seja da tua boca, seja do seu nariz, e recita sobre eles: « PKECHP [...] ». Vocês dois anjos que repetidamente fizeram cair um sono sobre Abimelech por setenta e dois anos, repetis (o), sobre NN fortemente em sua cabeça como uma roda de moinho, sobre seus olhos como um saco de areia, afim de que não seja realizado o meu desejo e não tenha seguido a vontade do meu coração. Agora, agora! Rápido, rápido!”.

16 Cfr. Piovaneli 1999.

Abimelec filho de Gedeão recordado na Bíblia (Js 9,53; 2 Sam 11, 21) morto por uma roda de pedra de moinho jogada sobre sua cabeça.

Outro testemunho digno de nota é fornecido por um encantamento erótico paragógico conservado na Universidade de Yale, n. inv. 4932 de época não definida com segurança, porém certamente muito antiga:

† ΠΝΕΖ ΠΝΕΖ ΠΝΕΖ . ΠΝΕΖ ΕΤΟΥΑΑΒ  
 | ΠΝΕΖ ΕΤΖΑΤΕ ΕΒΟΛ ΖΑ ΠΕΘΡΟΝΟC  
 ΝΙΑΩ | CΑΒΑΩΘ . ΠΝΕΖ Ν̄ΤΑ ΗCΕ ΤΑΖCΦ  
 ΝΚΕ|ΕC ΝΕΥCΙΡ . †ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ ΠΝΕΖ  
 . ΠΡΗ Μ||<sup>(5)</sup>ΠΟΟΖ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ . ΝCΙΟΥ  
 ΝΤΠΕ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ | . Ν̄ΡΕΦΠΩΩΝ  
 ΜΠΡΗ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ | †ΟΥΩΩ ΕΧΟΟΥΚ  
 ΕΚΕΒΩΚ . ΤΑΝΤΚ ΝΓ|ΕΙΝΕ ΔΔ ΕΡΑΤ  
 ΑΝΟΚ ΔΔ ΝΓΤΡΕΠΑΜΗ | Ω|ΩΠΕ| ΖΜ  
 ΠΕCΖΗΤ Ν̄ΤΕ ΠΩC ΩΩΠΕ ΖΜ ΠΩΙ ||  
 (10) [ΝΘΕ] ΝΟΥCΩΝ ΜΝ ΟΥCΩΝΕ . Μ̄Ν  
 ΟΥΛΑΒΟΙ | [†ΟΥ|ΩΩ Ε†ΧΙ ΝΕCΩΗΡΕ  
 . ΑΙΟ ΑΙΟ †||ΠΑΡΑ|ΚΑ ΜΜΟΚ ΠΕΤΕΡΕ  
 ΧΩΩ ΖΝ ΤΠΕ | ΕΡΕ ΡΑΤΩ ΖΜ ΠΝΟΥΝ ΕΡΕ  
 ΖΗ ΜΜΟΦ ΟΝ ΖΑ | ΝΕCΕΟΟΥ ΕΡΕ ΠΑΖΟΥ  
 ΜΜΟΦ ΟΝ ΖΑ ΔΡΑΚΩ || (15) ΠΕΤΕΡΕ ΤΠΕ  
 ΤΗ Ν̄ΚΑΚΙ ΝΙΜ ΑΩΕ Ν̄Ν|ΑΖΡΑΦ| (seguem 5  
 linhas, de qualquer modo lacunosas)<sup>17</sup>

17 Worrell 1935, p. 184-187: “Óleo, óleo, óleo, santo óleo, óleo que escorre debaixo do trono de Iahvé Sabaoth, óleo com o qual Ísis ungiu os ossos de Osíris. Te invoco, óleo. O sol e a lua te invocam. As estrelas do céu te invocam. Os servidores do sol te invocam. Quero dizer-te para ir. Que eu possa conduzir-te e que tus possas conduzir NN ao meu pé (i.e. para mim), eu NN. Que tu possas fazer de modo que o meu amor esteja em seu coração, que o seu (amor) esteja no meu como um irmão e uma irmã e um *laboi* (i.e. leoa?, urso?). Eu desejo ter seus filhos (i.e. ter com elas vários filhos). Verdaderamente verdadeiramente eu invoco te, aquele que tem a cabeça no céu, enquanto o seu pé está no abismo“ (o restante é de difícil tradução).

Nesse caso é evidente como o amor sincero do homem encontre conforto e esperança no mito de Ísis e Osíris e como o encantamento, sem esquecer a *potestas* de Iahvé Sabaoth, procure quase uma legitimação no amor dos esposos-irmãos do mito.

Parece interessante notar como em todos os papiros até aqui apresentados não tenha aparecido Serápis. A questão poderia parecer pelo menos insólita se pensássemos no acontecido conhecido pela divindade ptolemaica durante o primeiro e o segundo helenismo. Na realidade pode-se propor uma hipótese para justificar tal lacuna particularmente referindo-se à literatura copta sobre os mártires e os santos. Essa, como é sabido, distingue-se em martirologios (para a maior parte das narrativas), homílias (para a maior parte das discursivas) e encômios (orações para os santos que encontram lugar em grandes partes do texto narrativo).

Diferentemente do mundo da magia, aquele da hagiografia e da homilética reserva um lugar para Serápis. Mas de qual tipo de lugar se trata? Consideramos, em seguida, alguns textos úteis nesse sentido.

Se lêem os mais antigos atos e paixões dos mártires<sup>18</sup>, aquilo que surpreende é o fato que neles foi reservado somente pouquíssimo espaço para os nomes das divindades pagãs ou para a magia.

Nada pode ser realmente individuado no *Martyrium Polycarpi*, nas *Acta Iustini*, no *Martyrium Lugdunensium*, nas *Acta Martyrum Scilitanorum*, nos *Acta Maximiliani*, no *Testamentum XL martyrum*. Bem pouco nos textos seguintes:

---

18 Bastiaensen – Hilhorst – Kortekaas – Orbán, van Assendelft 1990 (para os títulos e os textos em seguida analisados fez-se referência a esta edição).

- a) *Martyrium Carpi* (16-17) diz-se que os deuses são um produto das mãos do homem e quando emitem oráculos o fazem apenas porque o demônio precede os fatos e por meio deles os anuncia.
- b) *Passio Perpetuae et Felicitatis*: na visão de Perpétua o demônio assume o aspecto de um *Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis* (10, 6); o tribuno dá ouvidos aos *homines vanissimi* e acredita que os cristãos podem sair do cárcere graças aos *incantationes aliquae magicae* (16, 2); no dia do suplício os pagãos queriam que os cristãos, homens e mulheres, endossassem respectivamente, o hábito dos sacerdotes de Saturno e as vestes das iniciadas de Ceres (18, 4).
- c) *Martyrium Pionii*: referência genérica aos ídolos, também relativamente ao problema dos lapsi (4, 9-10); nega-se a acusação de necromancia dirigida aos cristãos segundo a qual Cristo teria ressuscitado graças a operações mágicas (13, 8), a resposta, também relativamente à re-invocação do episódio bíblico da pitonisa interpelada por Saul, é inequívoca: "παντὶ τῷ ἀποστάτῃ γενομένῳ θεοῦ" οἱ τῆς ἀποστασίας" παρέπονται ἄγγελοι, καὶ παντὶ φαρμακῷ" καὶ μάγῳ καὶ γοῆτι καὶ μάντει διαβολικῶν ὑπουργῶν"σι λειτουργοί" (14, 9)<sup>19</sup>; o pró-cônsul equipara Deus a Zeus, do momento que Zeus é o soberano de todos os deuses (19, 13).
- d) *Acta Cypriani*: o pró-cônsul proíbe os cristãos de reunir-se em qualquer lugar e de não entrar nos cemitérios (1, 7).
- e) *Acta Philaeae*: em resposta a Culciano, Filea responde que Cristo "*Homo similis nobis, sed spiritus divinus erat in eo; et in spiritu virtutes, signa et prodigia faciebat* (rec. lat. 5)<sup>20</sup>.

19 "Os anjos da apostasia seguem de perto qualquer um que tenha se tornado apostata de Deus, e na qualidade de servidores diabólicos atuam com vantagem de todo encantador, mago, bruxo e adivinho".

20 "Um homem simile a nós, mas o espírito divino estava nele; e graças as *virtutes* do espírito operava signos e prodígios".

Como é bem conhecido, trata-se para além dos textos redigidos num período muito próximo aos eventos que lembram; isto faz crer, portanto, que a reconstrução dos fatos narrados seja substancialmente fidedigna<sup>21</sup>.

Ao fim de nossa investigação, mais ricas de testemunhas revelam-se as vidas dos santos. Já a *Vita Antonii*<sup>22</sup>, o grande monge egípcio, é de fato, prenúncio de uma série de testemunhas dignas de nota. Dentre as quais merecem serem recordadas pelo menos as seguintes:

- a) os demônios, graças à sua extraordinária mobilidade, estão em grau de prever a cheia do Nilo (32,1) – trata-se de um evidente chamamento às cerimônias religiosas voltadas à assegurar a benevolência dos deuses egípcios relacionados a cheia do Nilo, elemento essencial para a vida da região –;
- b) pelo mesmo motivo, além do que uma excepcional experiência devida ao fato de ser imortais, tem uma aparente capacidade oracular (33,1-5);
- c) faz-se um aceno, ainda que como um *j'accuse*, sobre as peregrinações de Ísis e Osíris, as ciladas de Tifão, à fuga de Kronos e à sua paidofagia assim como ao parricídio por este cometido (75 2);
- d) critica-se tanto a mitologia quanto à relativa interpretação alegórica, segundo a qual Demeter é a Terra, Hefesto o Fogo, Era o Ar, Apolo o Sol, Ártemis a Lua, Poseidon o Mar (76, 2);
- e) assevera-se que a cruz expulsa o demônios, e que onde há o sinal da cruz a magia dos pagãos se enfraquece e os sortilégios perdem a sua eficácia (78, 4-5);

---

21 Cfr. Bastiaensen – Hilhorst – Kortekaas – Orbán – van Assendelft 1990, part. IX-L (com bibliografia).

22 Cfr. Mohrmann – Bartelink 1987.

f) se deixássemos a palavra para Antônio o escutaríamos esbravejar:

*Ubi sunt maleficiae vestrae? Ubi sunt divinationes vestrae? Ubi sunt preces Aegyptiorum? Ubi sunt phantasiae magorum? Quando ista definierunt aut infirmata sunt? Nonne ex eo facta est Christi crux? Quis ergo dignus est irrisionis, crux aut quae evacuantur ab ea manifestantur infirma esse? (79, 1-2)<sup>23</sup>;*

g) enfim, declara-se que os silogismos, como qualquer outra *ars* inclusive a magia explicitamente citada, não estão em grau de curar os endemoninhados, coisa na qual, ao contrário, consegue-se invocando Cristo e fazendo sobre o possuído o sinal da cruz.

Ainda mais interessante a este propósito revela-se a *Vita Hilarionis*<sup>24</sup>:

a) subitamente fazem atestações explícitas do deus Marnas (8, 5; 11, 1)<sup>25</sup>;

b) um cristão criador de cavalos deve levar os seus animais para competir na corrida em honra ao deus e, ao fim de se defender de um adversário que se vale de um *maleficus*, recorre à Hilarião. O santo, inclinado pela insistência do homem e dos seus confrades, concede à ele o seu copo de terracota cheio de água. Com este o criador de cavalos asperge o estábulo, os aurigas, o carro e as cancelas do recinto. Na largada os cavalos animados pela aspersão com a água do santo voam, aqueles do adversário pagão permanecem imóveis (11, 1-13)<sup>26</sup>;

23 “Onde estão os vossos sortilégios? Onde estão os vossos oráculos? Onde estão as fórmulas mágicas dos egípcios? Onde as fantasmagorias dos magos? Quando terminaram ou foram enfraquecidas essas coisas? Não talvez desde quando existe a cruz de Cristo? Quem é ainda digno de ser burlado a cruz ou as coisas que ficam vazias graças a ela e revelam a própria fraqueza?”

24 Cfr. Mohrmann – Bastiaensen – Smith 1983.

25 Trata-se de uma divindade muito importante da cidade de Gaza cujo culto a imperatriz Eudóxia tentou extirpar em 406 destruindo o templo a ele dedicado.

26 É notado como a magia pudesse ser usada com o fim de ver triunfar a própria *factio*, cfr. *DT* 286.



- c) estamos ainda em Gaza. Um jovem, enamorado perdidamente por uma virgem de Deus, compreendida a impossibilidade de ser correspondido, recolhe-se em Mênfis no Egito para aprender as artes mágicas. Depois de um ano de aprendizado com os sacerdotes de Esculápio<sup>27</sup>, volta para Gaza e soterra sob a soleira da casa da moça certas palavras estranhas e figuras bizarras esculpidas em uma lâmina de bronze de Chipre. A virgem enlouquece: o amor imposto a ela muda em loucura. Portanto, é conduzida pelos pais até o eremitério de São Hilarião. Vendo o santo, o demônio que a possui exclama: “*Vim sustinui, invitus abductus sum; quam bene Memphi somniis homines deludebam! O cruces, o tormenta, quae patior! Exire me cogis et ligatus subter limen tenero. Non exeo nisi me adulescens, qui tenet, dimiserit*”<sup>28</sup>. O santo o zomba: “*Grandis fortitudo tua qui licio et lamina strictus teneris*”<sup>29</sup>, depois purifica a virgem antes que seja encontrada a lâmina, de modo que não pareça que a retirada do demônio se deve-se apenas a remoção do encantamento. (12, 1-10);
- d) no ponto de ser afastado do corpo que ocupa graças aos exorcismos de Hilarião, um demônio alega a própria justificação as diversas circunstâncias em ocasiões as quais se atuam as *incantationes* e as constrições exercidas sobre ele pelas *artes magicae* (13, 9);
- e) Hilarião é chamado mago pela sua providência (23, 5).

E ainda, muitas hagiografias coptas reservam largo espaço para a magia. Seria suficiente ler rapidamente os atos

---

27 Na realidade, trata-se do antigo deus egípcio Imuthes cujo culto não estava alienado da ação mágica e da oniromancia.

28 12, 5-6: “Subi violência, fui levado contra a minha vontade; como enganava bem, em Mênfis, os homens com os meus sonhos! Ai! cruces, ai! tormentos que soffro! Me constrixe a sair, e sou tido aprisionado sob o limiar. Não saio, se não me deixares partir o jovem que me tem”.

29 12, 7: “Grande, verdadeiramente, è a tua força, se és tido apertado por um laço e por uma lâmina!”.

dos mártires do Egito cotejados pelo Hyvernat<sup>30</sup> para observar imediatamente como, de um lado, a magia é trazida à baila muitas vezes e, de outro, como os deuses do paganismo comparecem freqüentemente (também se nem sempre com uma cognição precisa de causa – mas talvez é apenas aparência -) e, finalmente, como seja Apolo a se ver reservada uma *positio princeps*. Não resenharemos sistematicamente todos os textos recolhidos pelo estudioso, mas nos limitaremos aqueles mais úteis para a nossa pesquisa voltada para individuar pelo menos a sobrevivência de elementos do Egito pagão no Egito cristão.

No martírio de S. Macário de Antioquia não causa estranheza encontrar-se diante de Apolo no senso acima recordado<sup>31</sup>. Aquilo que mais interessa, ao contrário, é que imediatamente (ao menos a partir do final das primeiras palavras do texto conservado) o procurador reprova assim um homem que abraçou o cristianismo:

ΜΠΕΚΝΑΥ ΝΘΟΚ ΕΒΙΚΤΟΡ, ΠΩΗΡΙ  
 ΝΡΩΜΑΝΟC ΠΙCΤΡΑΤΗΛΑΤΗC ΦΑΙ  
 ΕΤΑΡΧΩ ΝCΩC ΜΠΕCΩΟΥ ΝΕΜ  
 ΝΕCΖΥΠΑΡΧΩΝΤΑ ΤΗΡΟΥ ΕΘΒΕ  
 ΝΕCΜΑΓΙΑ ΟΥΟZ ΑCΩΠΙ ΖΕΝ ΟΥΝΙΩ†  
 ΝΕΞΩΡΙCΤΙΑ ΕΘΒΕ ΠΑΙ ΡΑΝ ΧΕ ΙΗC  
 ΟΥΟZ ΜΠΕCΧΕΜΧΟΜ ΝΝΑΖΜΕC  
 ΕΒΟΛΖΕΝ ΝΑΧΙΧ †ΝΟΥ ΧΕ ΑΜΟΥ  
 ΝΤΕΚΕΡΘΥCΙΑ ΝΝΙΝΟΥ† ΠΙΑΠΩΛΛΟΝ  
 ΝΕΜ ΠΙΗΡΑΚΛΗC<sup>32</sup>.

30 Hyvernat 1886.

31 O texto em nossa posse data de 634 da era dos mártires (i.e. 918 d.C.).

32 Hyvernat 1886, 40: “Não és tu Vittore, filho de Romano, o stratelate, aquele que abandonou a sua glória e todos os seus bens pelas suas magias (i.e. as magias realizadas por Apa Macario); ele (i.e. Apa Macario) encontrou-se em um duro exílio pela causa do nom de Jesus, e ele não pôde liberar-se das nossas mãos. Ora, portanto venha, sacrifica aos deuses Apolo e Héracles”.

Neste trecho é evidente como Apa Macário seja considerado pelo governador um mago que utiliza o nome de Jesus *magico more*; a ineficácia de tais ações mágicas, então, seria atestada particularmente pelo fato que o próprio Apa Macário, depois de um duro exílio, é preso pela justiça secular.

Os fatos acontecem em Alexandria, e também não há a menção dos grandes deuses citadinos. Por outro lado é também verdade que Apolo, deus curador e vaticinador, mais que Zeus, deus sumo, poderia ser chamado em causa própria por tais atribuições que o aproximam de Serápis. Mas esta permanece ainda uma hipótese. Em todo caso o famoso ídolo sanguinário Khotos, cujo cruel culto destruído por Apa Macário, é dito “arce-estrategista do ar e irmão de Apolo” (Johnson 1980, p. 29 inglês); e o *osireion* de Abydos com o conexo santuário oracular de Bes não interromperá suas funções se não no VI sec. d.C.<sup>33</sup>. Além disso, se Heródoto refere que “» Ωρον τὸν Ὀσίριο” παιᾶδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἑλληνας ὀνομάζουσι”<sup>34</sup>, Giovanni Nikiou no *Chronikon* menciona que “Osíris é chamado Apolo pelos Gregos”<sup>35</sup>. De fato, se Apolo é nomeado no Martírio de S. Eusebio<sup>36</sup>, no Martírio de SS. Pirou e Atun<sup>37</sup>, no Martírio de Apa Didimo<sup>38</sup> e no Martírio de S. Apa Sarapammone<sup>39</sup>, para Serápis há lugar no Martírio de S. Apa Ari onde Armênio, em um contexto alexandrino, intima o mártir:

---

33 Piankoff 1960.

34 II, 144, 2: “Os Gregos chamam Apolo Hórus, o filho de Osíres”.

35 Zotenberg 1883, 245-246.

36 Hyvernat 1886, 15, 30.

37 Hyvernat 1886, 135, 140, 141, 143, 153, 156, 160.

38 Hyvernat 1886, 284, 298.

39 Hyvernat 1886, 306, 307, 308, 315, 320, 321.

†ΝΟΥ ΧΕ ΧΩ Ν̄CΩΚ Ν̄ΤΑΙ ΠΛΑΝΗ  
 ΘΩΤ̄Ν̄ΖΗΤ Ε̄ΘΡΕΚΨΕΜΨΙ Ν̄ΝΙΝΟΥ†  
 ΟΥΟΖ Ν̄ΤΕΚΕΡ Ε̄ΒΟΛ Ε̄ΝΙΤΙΜΩΡῙΑ  
 ΝΕΜ ΤΑΠΥΛΗ Ν̄ΝΙΒΑCΑΝΟC Μ̄ΜΟΝ ΨΕ  
 ΠΙΝΙΩ† Ν̄ΝΟΥ† ΠΙCΕΡΑΠΙC ΝΕΜ ΠΟΥΧΑΙ  
 Ν̄ΝΙΟΥΡΩΟΥ (ΧΕ) †ΝΑΘΡΕ ΝΙΟΥΖΩΡ  
 ΝΕΜ ΝΙΖΑΛΑ† Ν̄ΤΕ ΤΦΕ ΟΥΩΜ  
 Ν̄ΝΕΚΑΦΟῩΙ ΜΕΝΕΝCΩC Ν̄ΤΑΧΟΛΚ(Κ)  
 ΖΕΝ ΠΙΠΕΛΑΓΟC Ν̄ΤΕ ΦΙΟΜ<sup>40</sup>.

O fato de se encontrar em um contexto alexandrino poderia deixar entrever qualquer circunstância maior em relação à menção de Serápis; certamente, deste deus atesta-se a preeminência e este fato, talvez, poderia estar ligado a uma memória local.

A mesma hipótese, então, poderia ser sustentada para a seguinte passagem do martírio de Filemone<sup>41</sup>; dessa vez é Arriano que diz:

CΩΤΜ ΘΕ ΝCΩ Ω ΦΙΛΗΜΟΝ ΝΤΝ|Τ|  
 ΩΟΥΝ ΝΓΡΘΥCΙΑ ΝΤΝΡΑΨΕ ΝΜΜΑΚ ΑΝΟΚ  
 ΜΝ ΤΤΑΞΙC ΤΗΡC. ΝΤΝΤΩΟΥΝ ΝΤΝΒΩΚ  
 ΕΤCΙΟΟΥΝ ΝΤΝΧΩΚΜ ΖΙ ΟΥCΟΠ ΜΝΝ|CΑ  
 ΝΑΙ| ΝΤΝΒΩΚ ΕΠCΕΡΑΠΙΝ ΝΤΝΝΟΧΝ  
 ΝΤΝΑΡΙCΤΑ ΕΡΕ ΠΕΝΖΗΤ ΡΑΨΕ  
 ΝΜΜΑΚ<sup>42</sup>.

A componente mágica, ao contrário, está sistematicamente presente na coletânea de Hyvernat: os vários magistrados de turno, vendo o mártir sair praticamente ileso dos di-

40 Hyvernat 1886, 211: “Ora, portanto, abandona este erro e decide-te a servir os deuses, com o fim de escapar dos suplícios e das torturas as quais estás ameaçado. Por outro lado, para Serápis, o grande deus, e pela saúde dos reis, eu darei as tuas carnes em alimento para os cães e para os pássaros do céu; e depois te farei precipitar entre as ondas do mar”.

41 Cfr. Sanzi 2004b.

42 “Dá-me atenção, Filemone! Levantemo-nos e sacrificamos de modo à alegrar-nos com ti, eu e toda a corte. Levantemo-nos e vamos às termas e banhemo-nos todos juntos; depois vamos para Serápis e colocuemo-nos a comer. Assim o nosso coração poderá alegrar contigo”.

versos suplícios, os quais de vez em vez o tinham condenado, não sabem fazer outro que o mover contra acusação de ser um mago como justificação “lógica” de milagre ao qual haviam involuntariamente presenciado.

Um outro trecho do Martírio de S. Macário de Antioquia revela-se, de qualquer modo, interessante para o testemunho de sobrevivências específicas ligadas ao mundo da adivinhação astrológica.

O santo, depois que ressuscitou, dirige-se à cidade de Pachtí, depara-se em um funeral e ressuscita o falecido no nome do Senhor Jesus seguido por uma profissão de fé e da lembrança do milagre do filho da viúva de Naim. O ressuscitado joga-se aos pés do santo e declara ter sido salvo do inferno:

ἄΝΟΚ ΓΑΡ ἄΝΟΚ ΟΥΡΩΜΙ ΕΙΩΜΩΙ Ν̄ΝΙ  
ΙΔΩΛΟΝ ἘΤΑΪ ΔΕ ΕΙΝΑΜΟΥ ΑῩΙ Ν̄ΩΙ  
Ν̄ΧΕ ΖΑΝ ΔΕΚΑΝΟΣ ἘΡΕ ΝΟΥΖΟ ΝΕΜ  
ΝΟΥΜΟΡΦΗ ΨΕΒΙΗΟΥΤ ἘΝΟΥἘΡΗΟΥ  
ΖΑΝΟΥΟΝ Ν̄ΖΟ Ν̄ΘΗΡΙΟΝ ΖΑΝΟΥΟΝ  
Ν̄ΖΟ Ν̄ΔΡΑΚΩΝ ΖΑΝΟΥΟΝ Ν̄ΖΟ Μ̄ΜΟῩΙ  
ΖΑΝΟΥΟΝ Ν̄ΖΟ Ν̄ΕΜCΑΖ ΝΕΜ ΖΟ  
Ν̄ΛΑΒΟΙ<sup>43</sup>.

As tábuas astrológicas de Grand permitem estabelecer uma comparação imediata entre os decanos há pouco recordados e aqueles “oficiais” da astrologia (fig. 4): deuses egípcios, às vezes, teriomórficos prepostos aos diversas décadas dos 12 signos do zodíaco<sup>44</sup>.

43 Hyvernât 1886, 56-57: “Eu, particularmente eu, eram um homem idólatra. Quando chegou o momento da morte fui perseguido (opp. perseguido) por varios Decanos de aspecto e formas diversas. Uns tinham o viso de besta feroz, os outros de serpente, alguns de leões, outros ainda de crocodilo ou de urso”.

44 Cf. Abry 1993 J.H. Abry (ed.), *Les Tablettes Astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*. Actes de la table-ronde du 18 Mars 1992, Lyon 1993.



(fig. 4)

A semelhança é muito aproximada para acreditar que se trate de uma simples recordação de natureza literária; além do mais, seria melhor reter que tais divindades astrológicas não deviam estar completamente caídas no esquecimento no Egito copto.

Restam para apresentar os últimos dois textos: o martírio de Apa Epima e o encômio dos SS. Pietro e Paolo atribuído a Severiano di Gabala.

O martírio de Epima, perdido no original grego, sobreviveu seja em boairico e em saídico; esta última versão parece estar mais próxima da original. O colofão diz que o manuscrito foi redigido no ano de 606 da era dos mártires (i.e. 890) e depositado no monastério do arcanjo Miguel em Phantouu no Fayum<sup>45</sup>.

O texto abre-se com a apostasia de Diocleciano causada pela traição de um bispo por causa do amor da própria avidez; o imperador, depois de matá-lo, faz fundir o ouro sequestrado para produzir setenta estátuas que chama deuses:

ΠΥΩΡΠ̄ ΑΓΜΟΥΤΕ ΕΡΟΘ ΧΕ  
ΠΑΠΟΛΛΩΝ Μ̄Ν ΠΖΕΟΣ ΑΥΩ ΠΣΕΡΑΠΙΣ  
ΜΝ ΤΑΘΥΝΑ ΜΝ ΤΑΡΤΕΜΙΣ ΜΝ ΠΣΕΕΠΕ  
Ν̄ΝΝΟΥΤΕ ΤΗΡΟΥ ΚΑΤΑ ΝΕΥΡΑΝ<sup>46</sup>.

Nessa sequência também a *positio princeps* trata de Apolo e apenas aqui, no nosso texto, temos uma menção de Serapis; o deus délfico, ao contrário, será chamado em causa nove vezes. Além disso, é particularmente este deus que aparece em sonho ao recente apostata para lhe pedir para destruir as igrejas, impedir as ofertas dos cristãos, queimar seus livros e obrigá-los a adorar os deuses<sup>47</sup>.

No entanto faz a sua comparsa Epima que, várias vezes, graças ao sinal da cruz e a ajuda dos arcanjos Miguel e Gabriel, consegue sair ileso das torturas sofridas; cada vez, o magistrado do turno o acusa de magia. Conduzido à Alexandria e

---

45 Cfr. Mina 1937

46 Mina 1937, 1: “O primeiro o chamou Apolo e Zeus, Serápis, Atena, Artêmis e todos os outros deuses segundo o nome deles”. Mereceria um aprofundamento que não é possível fazer nesta sede, o fato de que apenas para Serápis tenha sido reservada a conjunção copulativa no momento de introduzi-lo na lista dos deuses apenas mencionada.

47 Notáveis as assonâncias com a legislação anti-pagã do *Codex Theodosianus*. Cfr. Magnou-Nortier 2002.

detido na prisão, libera um homem possuído por um demônio; este último, ao abandonar o corpo no qual reside, declara o próprio medo em relação ao arcanjo Miguel protetor invencível do santo:

ΠΕΠΡΟΣΘΗΡΟΣ ΔΕ ΕΤΚΗ ΕΖΡΑΙ ΕΧΜ̄  
 ΠΕΨΥΤΕΚΟ. ΝΤΕΡΦΝΑΥ ΕΤΝΟΘ̄ ΝΒΟΜ̄  
 ΝΤΑΣΨΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΙΤΜ̄ ΠΖΑΓΙΟΣ  
 ΑΠΑ ΕΠΙΜΑ. ΝΤΟΦ ΖΩΩΦ ΝΕΟΥΝΤΑΦ  
 ΜΜΑΥ ΝΟΥΨΕΕΡΕ ΜΜΟΝΟΓΕΝΗΣ.  
 ΕΣΕΕΤ. ΕΑΣΠΩΖ ΕΠΕΣΕΒΟΤ ΜΜΙΣΕ.  
 ΝΕΑΣΕΙ ΕΖΡΑΙ ΕΠΕΣΜΕΖΨΟΜΝΤ̄ ΝΖΟΟΥ  
 ΕΣΤ̄ΝΑΑΚΕ. ΕΑ ΠΕΣΨΗΡΕ ΣΨΨΤ̄  
 ΝΖΗΤ̄Σ. Α ΠΕΣΕΙΩΤ ΕΙΝΕ ΝΟΥΜΗΨΕ  
 ΝΣΑΕΙΝ. ΜΝ̄ ΟΥΜΗΨΕ ΝΕΖΟΡΓΙΣΤΗΣ.  
 ΖΙ ΡΕΦΜΟΥΤΕ. ΜΠΟΥΕΨΩΒΜ̄ΒΟΜ̄  
 ΕΘΕΡΑΠΕΥΕ ΜΜΟΣ. ΝΤΕΡΕ ΠΕΣΕΙΩΤ  
 ΝΑΥ ΕΠΕΝΤΑΨΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΦ  
 ΜΠΖΑΓΙΟΣ ΑΠΑ ΕΠΙΜΑ. ΑΦΒΩΚ ΨΑΡΟΦ  
 ΑΦΝΟΥΧ̄Φ ΕΠΕΣΗΤ ΖΑ ΝΕΦΟΥΕΡΗΤΕ.  
 ΑΦΠΑΡΑΚΑΛΕΙ ΜΜΟΦ ΧΕΚΑΣ  
 ΕΦΕΘΕΡΑΠΕΥΕ ΝΤΕΨΨΕΕΡΕ. ΠΕΧΕ  
 ΠΖΑΓΙΟΣ ΑΠΑ ΕΠΙΜΑ ΝΑΦ · ΧΕ ΑΝΙΝΕ ΝΑΙ  
 ΝΟΥΨΗΜ̄ ΝΝΕΖ. ΤΑΨΛΗΛ ΕΧΩΦ ΤΑΤΡΕ  
 ΠΕΟΟΥ ΜΠΠΝΟΥΤΕ ΟΥΩΝΖ̄ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤ̄Σ.  
 ΠΑΝΙΕΟΟΥ ΤΗΡΟΥ. ΠΑΝΙΒΟΜ̄ ΤΗΡΟΥ. Α  
 ΠΕΣΙΩΤ ΕΙΝΕ ΜΠΠΗΖ. ΖΝ ΟΥΒΕΠΗ  
 ΜΠΖΑΓΙΟΣ ΑΠΑ ΕΠΙΜΑ. ΑΦΨΛΗΛ ΕΖΡΑΙ  
 ΕΧΩΦ. ΑΥΤΩΖ̄ ΝΤΨΕΕΡΕ ΨΗΜ̄ ΝΖΗΤ̄Φ.  
 ΝΤΕΥΝΟΥ ΑΣΜΙΣΕ ΝΟΥΨΗΡΕ ΝΖΟΟΥΤ.  
 ΑΥΜΟΥΤΕ ΕΠΕΦΡΑΝ ΧΕ ΕΠΙΜΑ. ΚΑΤΑ  
 ΠΡΑΝ ΜΠΔΙΚΑΙΟΣ<sup>48</sup>.

48 Mina 37, 14: “Então o porteiro que era preposto na prisão, quando viu o grande milagre acontecido graças ao santo Apa Epima tinha uma filha única que estava grávida. Ela, estando no mês de parir, chegou ao terceiro dia de dores e seu filho ficava obstruído dentro dela. Seu pai fez chegar uma multidão de médicos e uma multidão de exorcistas e de magos, mas eles não puderam curá-la. Quando, então, seu pai tinha visto aquilo que aconteceu graças ao S. Apa Epima, e foi encontrá-lo, se jogou aos seus pés e pediu para



Este confronto entre a ineficiência da magia e a eficácia dos milagres repetido tantas vezes no texto hagiográfico faz pensar que os ouvintes do mesmo não fossem completamente estranhos aos *milieux* mágicos<sup>49</sup>.

Por outro lado, várias vezes Epima incriminado de ser um mago não hesitará em rejeitar a acusação e declarar que as obras de magia a ele atribuídas não são tais, mas milagres operados em nome do Senhor Jesus Cristo. Diante do magistrado alexandrino Armênio que move uma acusação do gênero, o santo, não apenas relembra o conhecido episódio do mago Astratolé (que uma vez entrado no abismo, para fugir dos demônios assassinos dos quais havia sido presa salvou-se invocando Jesus e declarando-se pronto para ser martirizado), mas sobretudo assevera:

ΤΑΡΕΚΕΙΜΕ ΜΕΝ ΝΑΚ. Ω ΖΑΡΜΕΝΙΟΣ  
ΠΚΩΜΙΣ. ΧΕ ΜΝ̄ ΝΟΥΤΕ ΕΟῩΝ ΒΟΜ  
ΜΜΟQ ΝΘΕ ΜΠΑΠΝΟΥΤΕ ΠΕΧ̄C ΙC. Ν̄ΤΟQ  
ΠΕΤΝΑΒΩΛ ΕΒΟΛ Ν̄ΝΕΦΑΡΜΑΓΙΑ ΤΗΡΟΥ.  
ΜΝ̄ ΝΕΜΕΕΥΕ ΤΗΡΟΥ ΜΠΑΔΙΑΒΟΛΟΣ. ΝΑΙ  
Ν̄ΤΑΦΕΡΖΙΚ ΕΝΕΡΟΜΕ ΤΗΡΟΥ<sup>50</sup>.

Segue o duro confronto entre o santo e o magistrado que, diante da enésima falência da tortura aplicada, exclama:

---

curar a sua filha. O S. Apa Epima disse-lhe: “Traga-me um pouco de óleo afim de que eu reze sobre ele, afim de que eu faça aparecer nele a glória de Dio, aquele a que pertencem todas estas glórias e todos estes milagres”. O pai levou o óleo com pressa a S. Apa Epima. Ele rezou sobre o óleo e a jovem filha se ungiu com ele. Rapidamente ela pariu um menino que se chamou Epima como o nome do justo”.

49 Cfr. *supra*, nota 17.

50 Mina 1937, 19: “E é porque tu conheças, ou *comes* Armenio, que não há um deus que tenha poderes como o meu deus, Jesus Cristo; é ele que destruirá todas as obras de magia e todos os pensamentos do diabo com os quais ele encanta todos os homens”.

ΕΙΣ ΖΗΗΤΕ †ΩΡΚ̄ ΝΗΤἼ ΧΕ ΝΕΡΕ  
 ΠΕΦΝΟΥΤΕ Ο ΝΟΥΝΑΜ ΝΤΒΙΧ ΣΝΤΕ.  
 Ν̄ΝΑΕΩΝΑΖΜΕΦ ΑΝ ΕΒΟΛΖἼ ΝΑΒΙΧ.  
 ΖΩΛΟC ΡΟ ΑΙCΩΤἼ. ΧΕ ΜΑΓΙΑ ΝΙΜ  
 ΝΨΑΓΑΛΥ ΖἼ ΠΕΙΡΑΝ ΕΤΕΦΟΝΟΜΑΖΕ  
 Μ̄ΜΟΦ. ΠΛΗΝ ΨΕ ΤΤΥΧΗ Ν̄ΝΕΝΧΙCCOΥΕ  
 ΝΕΡΨΟΥ. ΜἼ ΠΕΟΟΥ Μ̄ΠΑΠΩΛΛΟΝ  
 ΠΝΟΒ̄ Ν̄ΝΟΥΤΕ<sup>51</sup>.

O santo repreende asperamente Armênio e lhe prediz um iminente mutismo como consequência da blasfêmia há pouco pronunciada; de tal mutismo será curado pelo próprio Apa Epima.

Entre torturas indizíveis e salvações miraculosas a história prossegue até o corte da cabeça do santo, porém não antes que este tenha atirado por terra a estátua de Apolo e com ele também o governador, além do mais espancando-o.

Enfim, o encômio dos SS. Pietro e Paolo atribuído a Severiano de Gabala. Contrariamente ao que sustentado pela tradição, o encômio considerado não é uma tradução do grego nem é obra de Severiano di Gabala; este faz parte dos conhecidos ciclos e seria datado entre o VII e VIII séc. d.C.<sup>52</sup>

Não obstante o título e o fato de que o encômio tenha um pouco de espaço para todos os apóstolos<sup>53</sup>, aquele reservado a Marcos é considerável. Depois de ter entrado em Alexandria “reino de Satanás” e haver convertido um sapateiro de nome

51 Mina 1937, 21: “Eis! Eu vos juro que também se o seu deus fosse destro nas duas mãos, ele não poderá salvá-lo das minhas mãos; somente, eu entendi dizer que toda sorte de magia se fazia para o nome que invoca. Todavia para a Fortuna dos nossos senhores os reis e para a glória de Apolo, o grande deus, eu tentarei ainda uma vez afim de constatar o poder do seu deus porque é potente Apolo o grande deus”.

52 Cfr. Depuydt 1993, I, 85-130.

53 Comparadas as pedras duras segundo o texto recordado por Ezequiel; na realidade um elenco de pedras há em Ex. 28, 17-20, 39, 10-13 e na Apocalipse(?) 21, 19-21.

Aniano, o apóstolo vai morar perto dele, faz alguns milagres, nomeia-o bispo e se afasta da cidade depois de ter convertido um grande número de pessoas e ter escrito para eles o Evangelho. Depois volta à Alexandria ainda hóspede de Aniano, cura os doentes, expulsa os demônios e conquista uma fama tal que os pagãos o tiram à força e o atiram na prisão: é 29 Barmudah (i.e. 24 abril juliano). O santo, então, é arrastado pelas ruas da cidade que ficam banhadas pelo seu sangue, fato que se revelará salvífico para a própria Alexandria.

ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΠΖΩΒ ΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΧΕ  
 ΟΥΜΗΗΨΕ ΝCΟΠ ΑΠΔΙΑΒΟΛΟC ΟΥΩΨ  
 ΕΠΡΟΗΛΘΕ ΖΝ ΠΟΛΙC ΡΑΚΟΤΕ ΑΨΩ  
 ΜΠΕΡΕΨΩΒΜΒΟΜ ΕΤΒΕ ΠΕCΝΟΨ  
 ΜΜΑΡΚΟC ΠΕΥΑΓΓΕΛΙCΤΗC ΕΤΟΥΥΑΒ  
 ΑCΨΩΠΤΕ ΔΕ ΜΝΝCΑ ΤΡΕΥΕΡ ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ  
 ΝΑΨ ΑΨΟΤΠΨ ΕΖΟΥΝ ΨΑ ΠΕΨΡΑCΤΕ  
 ΕΖΤΟΟΥΕ ΝΑΛΚΗ ΜΠΑΡΜΟΥΤΕ  
 ΜΠΜΕΖΖΟΟΥCΝΑΨ ΜΠΕΥΕΙΔΩΟΛΟΝ  
 ΠΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΨ ΧΕ ΠCΕΡΑΠΙΝ  
 ΠΖΑΝΑΒΗΘ (i.e. ΠΖΟ ΜΒΗΘ?)<sup>54</sup>

O santo, portanto, é trazido para fora da prisão, içado sobre o quádruplo ingresso monumental da cidade e deixado cair. A seguir a inevitável fratura do crânio, S. Marcos morre. Enca-deia-se, portanto, uma briga entre cristãos e pagãos, os últimos levaram a pior. A revolta é acalmada com a intervenção do bispo Aniano que convida os seus confrades a esperar para ver os milagres que se realizarão naqueles lugares onde o sangue de

54 Depuydt 1993, 127: “Além do mais, é sabido que o diabo nutre freqüentemente o desejo de desfilar em parada na cidade de Alexandria e ele não prevaleceu graças ao sangue de Marcos o evangelista santo. Aconteceu que depois que eles fizeram todas essas coisas a ele, e o aprisionaram até o dia seguinte, até a manhã do último dia do mês de Pharmouthi (árabe Barmudah), o segundo dia do ídolo deles, aquele que é chamado de Serápis, o rosto de falcão(?)”.

Para a proposta de solução “rosto de falcão” cfr. Crum 1939, 48b.

Marcos foi vertido (é o último dia do mês de Barmudah). O dia posterior (i.e. o primeiro dia do mês de Pachon):

ΖΤΤΟΥΕ ΔΕ ΜΠΕΦΡΑΣΤΕ... ΤΟΤΕ  
ΑΓΕΙΝΕ ΜΠΕΥΕΙΔΩΛΟΝ ΑΥΚΑΑΦ ΖΑ  
ΠΤ<ΕΤ>ΡΑΠΥΛΟΝ ΠΜΑ ΝΤΑΥΖΩΤΒ  
ΜΠΖΑΓΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ... ΝΤΕΥΝΟΥ  
ΝΤΑΥΤΑΖΟ ΕΡΑΤΦ ΜΠΕΥΕΙΔΩΛΟΝ  
ΖΑ ΠΤΕΤΡΑΠΕΛΟΝ ΑΤΕΝΕΡΓΙΑ  
ΜΠΔΙΑΒΟΛΟΣ ΕΤΒΑΛΩΟΥ ΕΡΟΦ ΩΨ  
ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΝΟΒ ΝΖΡΟΟΥ ΕΦΖΑ ΖΟΤΕ  
ΑΣΕΙ ΕΒΟΛ ΝΘΗ ΝΟΥΨΑΦ ΝΚΩΖΤ  
ΑΣΨΩΤ ΕΣΩΨ ΕΒΟΛ ΕΣΧΩ ΜΜΟΣ  
ΧΕ ΜΝ ΒΟΜ ΜΜΟΙ ΕΑΝΕΧΕ ΝΚΕΣΟΠ ΖΝ  
ΤΕΙΠΟΛΙΣ ΕΤΒΕ ΠΕΣΝΟΦ ΜΠΔΙΚΑΙΟΣ  
ΜΑΡΚΟΣ ΝΤΑΦΤΩΒΕ ΕΖΟΥΝ ΕΠΕΙΜΑ  
ΑΥΩ ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΧΕ ΑΝΟΚ ΑΛΛΑ ΝΚΕΠ̄Ν̄Α  
ΤΗΡΟΥ ΕΤΖΝ ΤΕΙΠΟΛΙΣ ΑΥΟΥΩ ΕΥΠΗΤ  
ΕΒΟΛ ΖΝ ΝΕΥΕΙΔΩΛΟΝ ΤΗΡΟΥ ΕΤΒΕ  
ΠΕΣΝΟΦ ΜΠΕΙΡΩΜΕ ΝΔΙΚΑΙΟΣ ΕΤΜΜΑΥ  
ΕΠΕΙΔΗ ΠΕΝΤΑΦΤΑΜΙΕ ΠΕΝΕΙΩΤ  
ΤΗΡΝ ΧΙΝΝΨΩΡΠ ΝΤΟΦ ΠΕΤΝΟΥΧΕ  
ΜΜΟΝ ΕΒΟΛ ΝΑΙ ΔΕ ΝΤΕΡΕ ΤΕΝΕΡΓΙΑ  
ΧΟΟΥ ΑΥΛΟ ΕΥΣΩΤΜ ΕΡΟΣ ΜΜΗΨΕ  
ΔΕ ΤΗΡΟΥ ΑΥΣΩΤΜ ΕΝΑΙ ΑΥΩ ΑΥΩΨ  
ΕΒΟΛ ΝΒΙ ΑΨΟΜΝΤ ΝΤΒΑ ΜΨΥΧΗ  
ΕΥΧΩ ΜΜΟΣ ΧΕ ΜΝ ΝΟΥΤΕ ΝΣΑ ΙC  
ΠΕΧC ΠΝΟΥΤΕ ΜΠΕΙΡΩΜΕ ΝΔΙΚΑΙΟΣ  
ΧΕ ΜΑΡΚΟΣ ΖΕΝΚΟΟΥΕ ΔΕ ΝΕΥΨΙΝΕ  
ΜΠΕΙΔΩΛΟΝ ΝΤΟΦ ΔΕ ΜΠΕΦΡ ΟΥΩ  
ΝΑΥ ΝΚΕΣΟΠ<sup>55</sup>.

55 Depuydt 1993, 129: "A alba do dia seguinte ... então eles prenderam o ídolo deles e colocaram-no sob o quádruplo ingresso, o lugar no qual eles mataram S. Marcos... no momento em que eles erigiram o ídolo deles sob o quádruplo ingresso, a força do diabo que morava nele gritou com uma voz enorme e assustadora e vem para fora com uma chama de fogo e correu fora gritando e dizendo: "Eu não posso estar ainda nessa cidade porque o sangue de Marcos o justo está aqui e não apenas eu só mas todos os outros espíritos que estavam nessa cidade fugiram dos seus ídolos por causa do sangue desse homem justo (dizendo) – Em reverência daquele que criou o pai de todos nós desde o início, é ele que nos

Enfim Marcos é sepultado na casa de Aniano, e essa servirá de igreja enquanto não for construído o *martyrion*.

É interessante notar como no nosso texto, datado entre o VII e o VIII século, verificam-se coincidências dignas de observação: a primeira é que desta vez o deus pagão protagonista é Serápis, a segunda é que no último dia de Barmudah, particularmente em Alexandria havia efetivamente lugar uma grande festa em honra de Serápis<sup>56</sup>.

Poderia-se dizer que sendo o dia 25 de abril dedicado a S. Marcos esta sobreposição atestada pelo *encomium* poderia ser de todo causal, mas é mais fácil supor que uma qualquer recordação das grandes celebrações em honra ao deus pagão continuasse a sobreviver; por outro lado, as estruturas do serapeu, ainda que transformadas em igreja, permaneciam também de pé. Além disso, o fato que o Serápis do nosso texto tenha o rosto de falcão, prerrogativa de Hórus, poderia explicar-se não apenas como uma ruína do autor ditada por reminiscências literárias confusas, mas também com o fato de que repetidamente, nas hagiografias, os deuses pagãos são comparados aos animais se não rebaixados explicitamente ao nível desses.

Ademais, precisa sublinhar que o demônio que morava na estátua do deus abandone a própria “habitação” proclamando em voz alta a superioridade do sangue do mártir em relação a própria *creaturalis potestas*; ao lado dessa constatação, precisa ainda evidenciar como o passo fecha-se descrevendo os pagãos recrudescentes que diante da aclamação dos *neo* convertidos

---

manda embora”. Quando a força do diabo havia dito essas coisas, eles interromperam e escutá-lo. Mas todas as multidões escutaram estas coisas e 30.000 almas gritaram dizendo: «Não há outro deus além de Jesus Cristo, o deus desse homem justo, Marcos». Outros, ao contrário, interrogavam o ídolo, mas este não respondeu nunca mais a eles”.

56 Cfr. Perpillou-Thomas 1993, part. 129 ss.

continuam sem sucesso a interrogar o ídolo que, inevitavelmente, permanece mudo. Também este sublinhado da dimensão “fática” de Serápis poderia não ser causal. É nota, de fato, a prerrogativa oracular do deus alexandrino. Dois papiros de Oxirincos datados em torno de 200 d.C. transmitiram alguns pedidos oraculares endereçados a Serápis apelidado não casualmente com o título de *megas*, rezado como divindade oracular e invocado como Zeus e Hélios. No primeiro lê-se: Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ | Σεραυρ[ι]δι καὶ τοιῶνδε | ζυνναοῖς. εἰρωτᾷ / | Νίκη εἰς ἐμὴν φέρει | μοι ἀγαθὰ παρὰ Τασαρ[α] πίωνος ὄν | ἔχει δουλόν Καραπίωνα τὸν κατὰ Γαίωνα. | [του]τό μοι δός<sup>57</sup>; no segundo: [Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ | Σεραυρ[ι]δι [καὶ] τοιῶνδε | ζυνναοῖς ἑξοῖς] ἀξιῶ Μένανδρον | [εἰ] δέδοταί μοι γαμηῖαι. | [του]τό μοι δός<sup>58</sup>. O Egito cristão continuará a exercitar este *habitus*. Por exemplo, São Colluto, arce-atra do corpo e da alma<sup>59</sup>, repetidamente responderá à perguntas plenas de esperança dos seus fiéis através das *sortes a* ele endereçadas; trata-se dos assim ditos bilhetes oraculares<sup>60</sup> onde é fácil ler pedidos como os seguintes:

ΠΝΟΥΤΕ ΝΠΑΧΟΕΙΣ ΠΖΑΓΙΟΣ |  
 ΚΟΛΛΟΥΘΕ ΠΣΑΕΙΝ ΕΜΕ ΕΨΩΠΕ |  
 ΚΚ<Ε>ΛΕΥΕ ΤΑΧΩΚΜ ΕΡΑΤ ΕΙ ΑΝΙ  
 | ΤΙΜΙΤΤΑΚΙΝ ΝΑΙ ΕΒΟΛ†<sup>61</sup>; e ainda:  
 “ΠΝΟΥΤΕ ΝΠΖΑΓΙΟΣ ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ |  
 ΕΨΩΠΕ ΠΕΚΤΩΨ | ΤΑΚΑ ΤΑΨΕΕΡΕ

57 P.Oxy. 8, 1149: A Zeus Helios grande Serápis e aos deuses *sunnaoi* Nike pede se é conveniente para ela (no texto: para mim) comprar de Tasarapione o seu escravo Sarapione (dito) também Gaio, dá-me isto (folheto)."

58 P.Oxy. 9, 1213: "A Zeus Helios grande Serápis e aos deuses *sunnaoi* Menandro pede se é conveniente para ele (no texto: para mim) casar-se, dá-me este (folheto)"

59 Cfr. Sanzi 2008.

60 Cfr. Papini 1992.

61 Donadoni 1964: "Deus do meu Senhor, são Colluto o verdadeiro médico, se tu ordenas que eu lave o meu pé, então extraia para mim este folheto".

Sem dúvida o fato que a lembrança de Serápis em Alexandria não tenha sido totalmente esquecida não obstante o zelo destruidor do bispo Teófilo pode-se facilmente deduzir da *História da igreja de Alexandria*:

ΕΙΩΑΝΘΝ ΛΑΔΥ ΜΠΑΡΡΗΧΙΑ ΖΑΖΤΜ  
ΠΝΟΥΤΕ ΠΕΧΡΙΣΤΟΣ, ΝΉΝΑΛΟ ΑΝ  
ΕΙΠΑΖΤ ΖΑ ΝΟΥΕΡΗΤΕ ΜΠΣΩΤΗΡ  
ΨΑΝΤΨΤΗΝΝΟΟΥ ΝΨΤΟΜ ΜΠΡΟ  
ΜΠΕΣΕΡΑΠΙΝ. ΠΕΚΛΗΡΟΣ ΔΕ ΝΡΑΚΟΤΕ  
ΠΕΤΡ ΜΝΤΡΕ ΧΕ ΜΠΑΤΕ ΣΑΨΨ ΝΖΟΟΥ  
ΟΥΕΙΝΕ ΖΜ ΠΕΦΧΩΚ ΕΒΟΛ, ΑΦΧΟΟΥ  
ΝΘΙ ΚΩΒΙΑΝΟΣ, ΑΦΑΠΟΚΟΛΛΑ ΜΠΡΟ  
ΜΠΜΑ ΝΝΕΙΔΩΛΟΝ ΕΤΜΜΑΥ<sup>63</sup>.

Resta a perguntar como um Serápis assim importante em Alexandria não tenha tido muito espaço nas hagiografias coptas. Muitas vezes sustentou-se que os egípcios não teriam nunca aceito de bom grado o domínio daqueles que as fontes coptas chamam genericamente os Helenos e que teriam, ao contrário, aceitado rapidamente o cristianismo também como reação ao domínio estrangeiro. Esta impermeabilidade em relação aos elementos externos dominadores poderia, pelo menos em parte, explicar a presença de Serápis em fontes estritamente ligadas a Alexandria e a sua ausência em outras que não co-

62 Papini 1985, part. 249-250: “Deus de São Coluto, se queres que eu coloque minha filha no teu *topos* [i.e. lugar de culto, igreja, monastério etc.] o teu desejo será assim segundo a sua vontade”.

63 Orlandi 1968-1970, II, 12 = V, 83: (Está falando Atanásio no momento da sua morte:) “«Se encontrarei uma qualquer liberdade de palavra diante de Deus o Cristo, não hesitarei em me prostrar diante dos pés do Salvador, até que ele não enviará qualquer um e fechará a boca de Serápis». O clero de Alexandria è testemunho que não havia ainda transcorrido sete dias da sua morte quando Gioviano enviou alguém e selou a porta do templo dos ídolos”. (aFapokolla é preferido a aFapoxala).

locavam a mesma cidade como o fulcro dos acontecimentos narrados. E que Serápis não tenha penetrado profundamente no território egípcio nos sugere também uma representação das divindades egípcias em um papiro de Tebnytis do segundo século (fig. 5); aqui não se propõe a tríade alexandrina Serápis, Ísis e Hórus, mas uma outra composta por Hórus, Ísis Thermuthis e Apis cuja relação com Osíris é notória<sup>64</sup>.



(fig. 5)

Em todo caso, como e onde a antiga religião seja sobrevivida é difícil dizer, a parte situações “localizáveis” com precisão como aquela dos Blemmes e dos Nobados em File; todavia, não é abstruso acreditar que os vestígios de uma monumentalidade e de uma tradição imponente não deixasse de todo indiferentes os cristãos do Egito, não obstante a transformação dos templos em igrejas<sup>65</sup>. Mais difícil é conseguir a compreender as modalidades segundo as quais tal religião antiga pôde sobreviver. Os testemunhos analisados parecem deixar inclinar-se, à luz da vitória esmagadora de Apolo sobre Serápis, para a hipótese de um recorde genérico ligado a divindades oraculares

64 Botti 1957.

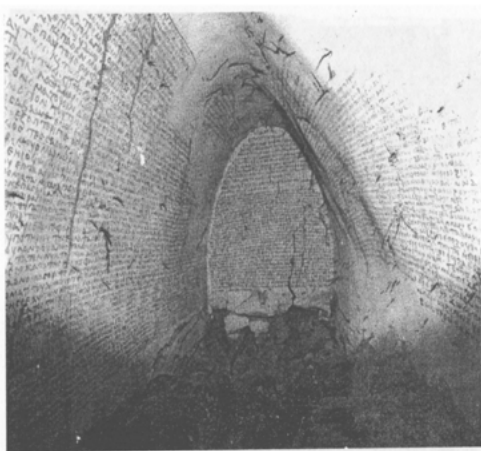
65 Cfr. Hahn – Emmel – Gotter 2008 (com ampla bibliografia).



e auxiliadoras em geral. Todavia, alguns testemunhos, como o êncomio dos SS. Pedro e Paulo, se compreendem melhor se atentivamente colocados num contexto re-construído historicamente e livre da puras idealizações.

Vida longa teve a magia. A sua capacidade proteiforme permitiu a ela se reforçar trazendo nova linfa particular da nova religião que também a havia condenado asperamente já nos mais antigos livros das Sagradas Escrituras<sup>66</sup>.

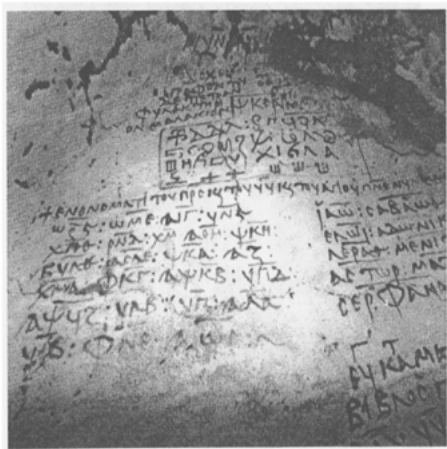
Além disso, a missão polaca que atuou no deserto nubiano escavando entre as ruínas do monastério da Santa Trindade, cujo maior desenvolvimento coincide com o século X, encontrou uma cripta (fig. 6) cujos muros estão praticamente cobertos por inscrições não apenas mutuadas pelas sagradas escrituras mas também pela literatura mágica<sup>67</sup>.



---

66 Cfr. Sanzi (in stampa).

67 Cfr. Jakobielski 1995



(fig. 6)

## Referências:

ABRY, J.H. (ed.). Les Tablettes Astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine. *Actes de la table-ronde du 18 Mars 1992*, Lyon 1993.

BASTIAENSEN, A.A.R.; HILHORST, KORTEKAAS, A. G.A.A.; ORBÁN, A.P. M.M. ASSENDELFT, van (edd.), *Atti e passioni dei martiri*<sup>2</sup>. Fondazione Lorenzo Valla 1990. BATIFFOL, P. *Didascalica CCCXVIII patrum pseudoepigrapha*, Parisiis.

BELTZ, W. Die koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin. *Archiv für Papyrusforschung* XXIX. (1983), 59-86.

BOTTI, G. 1451. Divinità egizie con caricatura d'adorante. in V. Bortoletti (ed.), *Papiri greci e latini*. XIV, nn. 1371-1452, Firenze 1957, 174-177.

CASADIO, G. (ed.), *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*. Roma 2002. CRUM, W.E. *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.

DEPUYDT, L. (ed.). *Encomiastica from the Pierpoint Morgan Librar.* CSCO 544-545, *Scriptores Coptici* 47-48, Lovanii 1993.

DONADONI, S. Due testi oracolari copti. In: AA.VV., *Syntelesia V. Arangio Ruiz*. Napoli 1964, 286 ss.

DONADONI, S. *Cultura dell'Antico Egitto*. Scritti di Sergio F. Donadoni. Roma 1989), 531 ss.

HAHN, J. S.; EMMEL, U. G.(edd.). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. RGRW 163, Leiden – Boston 2008.

HYVERNAT, H. *Les actes des martyrs de l'Egypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia*. volume I, Paris 1886.

JAKOBIELSKY, S. Monastery of the Holy Trinity at Old Dongola – A Short Archeological Report. In: STAROWIEYSKY, M. (ed.). *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium Held in Cracow-Tyniec*. 16-19th Novembre 1994, Cracow 1995, 35-46.

JOHNSON, D.W. *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkwow Attributed to Dioscorus of Alexandria*. CSCO 415-416, *Scriptores Coptici* 41-42, Lovanii 1980.

KROPP, A.M. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. 3 voll., Bruxelles 1930-1931.

MAGNOU-NORTIER, E. *Le code théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Age*. Paris 2002.

MINA. *Le martyre d'Apa Epima*. Le Caire, 1937.

MOHRMANN, Ch.; BASTIAENSEN, A.A.R.; SMITH, J.W. (edd.). *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*<sup>2</sup>. Fondazione Lorenzo Valla, 1983.

MOHRMANN, Ch.; BARTELINK, G.J.M. (edd.). *Vita di Anotnio*<sup>4</sup>. Fondazione Lorenzo Valla, 1987.

ORLANDI, T. (ed.). *Storia della Chiesa di Alessandria*. Milano – Varese 1968-1970, 2 voll.

PAPINI, L. *Biglietti oracolari in copto dalla necropoli di Antinoe*. in T. Orlandi T., F. Wisse (edd.). *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*. Roma, 22-26 September 1980, Roma 1985, 245-256.

PAPINI, L. Domande oracolari: elenco delle attestazioni in greco e in copto. *Analecta Papyrologica IV* (1992) 21-28.

PARASSOGLU, G.M. A Christian Amulet Against Snakebite. *Studia Papyrologica XIII*. 2 (1974), 107-110.

PERNIGOTTI, S. *Una rilettura del P.Mil. Vogl. Copto 16*, “Aegyptus” LXXIII, 1-2 (1993), 93-126.

PERPILLOU-THOMAS, F. *Fêtes d’Égypte ptolémaïque et romaine d’après la documentation papyrologique grecque*. Lovanii, 1993.

PGM: K. Preisendanz (ed.), *Papyri Magicae Graecae*<sup>3</sup>. Leipzig 1972-74 (ed. or. 3 voll.; le tavole del III volume forse sono andate distrutte nel 1944).

PIANKOFF, A. The Osireion of Seti I at Abydos During the Greco-Roman Period and the Christian occupation. *Bulletin del Société d’Archéologie Copte XV* (1960), 125-150.

PIOVANELLI, P. (ed.). Paralipomeni di Geremia, Storia della cattività babilonese. in P. Sacchi (ed.). *Gli Apocrifi dell’Antico Testamento*. Torino – Brescia 1999, vol. III, 235-382.

ROSSI, F. *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo egizio di Torino con traduzione italiana e note*. Torino, 1884.

ROSSI, F. *I martirii di Gioore, Heraei, Epimaco e Ptolomeo con altri frammenti trascritti e tradotti dai papiri copti*. Torino, 1887.

SANZI, E.(a). Universale concreto, analogia, idiografia, procedimento induttivo: i fondamenti della Storia delle religioni nella metodologia di Ugo Bianchi. *Annals of the Sergiu Al-George Institute VI-VIII* (1997-1999) [2004], pp. 39-46.

SANZI, E. (b). Magia e Culti orientali III. Sui cenni a Serapide, ad Iside (?) ed alla magia nel martirio greco e copto di Filemone a confronto con alcune fonti iconografiche, letterarie e papiracee. in L.H. Martin, P. Pachis (ed.). *Hellenisation, Empire and Globalisation: Lessons from Antiquity. Acts of the Panel Held during the 3rd Congress of the European Association for the Study of Religion, Bergen, Norway. 8-10 May 2003, Thessaloniki 2004*, 209-234 (ripubblicato con ampliamenti in E. Sanzi, C. Sfameni, *Magia e Culti orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità*. Cosenza, 2009, 179-198).

SANZI, E. The History of Religions in Italy During the Past Century: Raffaele Pettazzoni and Ugo Bianchi. *Annals of the Sergiu Al-George Institute, IX-XI* (2000-2002) [2006], 229-344.

SANZI, E. Il santo martire Colluto: archiatra del corpo e dell'anima. Osservazioni storico-religiose su alcune testimonianze copte. in E. dal Covolo, G. Sfameni Gasparro (edd). *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgia nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*. *Atti del Convegno internazionale, Accademia di Studi mediterranei*. Agrigento, 20-21 novembre 2006, Roma 2008, 189-202.

SANZI, E. Magia e Culti orientali VIII. Un itinerario storico-religioso al seguito del Serapide di Origene e delle magganei'ai di Tolomeo. in *Actas Congreso internacional de Historia de las Religiones. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*. Palma 13-15 octubre 2005, Palma de Mallorca (in stampa).

WORRELL, W.H. Coptic Magical and Medical Texts. *Orientalia IV*. 1 (1935), 1-38; 184-194.

ZOTENBERG 1883: H. Zotenberg (ed.), *Chronique de Jean, l'évêque de Nikiou. Texte éthiopien*. Paris 1883.

# MONGES, BISPOS E SANTOS: JOÃO CRISÓSTOMO E AS TRADIÇÕES DO ASCETISMO ORIENTAL

SILVA, Gilvan Ventura da

## A ascensão dos homens divinos

Ao contrário do que outrora se afirmava e, devemos acrescentar, ainda se afirma, em particular na literatura didática e nas obras de divulgação elaboradas sem acompanhamento especializado, os séculos IV e V não representam um momento de ruína, de colapso ou decadência, mas sim uma fase de transição entre duas civilizações, a antiga e a medieval, que, embora guardem entre si inúmeras semelhanças, nem por isso deixam de exibir um *ethos* próprio. No entanto, a definição daquilo que é “clássico”, ou seja, peculiar à cultura grecorromana em oposição a um estilo de vida claramente “medieval”, ou seja, marcado já por uma inequívoca influência judaico-cristã e germânica, não é uma das operações teóricas mais simples de se realizar, uma vez que a passagem da Antiguidade à Idade Média não ocorreu de modo abrupto, imediato, mas foi o resultado de séculos de transformação das antigas estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais vigentes na sociedade romana, de maneira que, ao fim e ao cabo, teremos a emergência de uma nova civilização. Em termos temporais, os historiadores tendem a localizar esse processo de transição entre os séculos III e VI, denominando-o “Antiguidade Tardia” com o propósito de neutralizar o juízo de valor negativo que por séculos se impôs

à fase final do Império. O fim do Mundo Antigo, longe de assinalar um esgotamento qualquer, seria antes caracterizado por um surto de inovações, com o surgimento ou consolidação de novos atores sociais, de novas instituições e práticas culturais responsáveis por conferir uma nova dinâmica ao mundo mediterrâneo.

Uma das inovações mais lembradas quando se trata de destacar a criatividade própria da Antiguidade Tardia é o cristianismo, um credo que por séculos ocupou, no Império Romano, uma posição marginal e subalterna, mas que a partir de 312, com o domínio de Constantino sobre o Ocidente, adquire uma visibilidade e um impacto social sem precedentes, com realce para a elaboração de uma arquitetura cristã da qual nos dão testemunho as igrejas, os *martyira* (túmulos dos mártires), os albergues e os hospitais. Não é necessário, entretanto, aguardarmos a ascensão de Constantino para vermos o cristianismo interferindo na cosmovisão e no ritmo cotidiano das populações do Império. A presença cristã, tanto nas zonas urbanas quanto nas zonas rurais, discreta no início da era imperial, se torna, ao longo do século III, cada vez mais ostensiva, em boa parte por intermédio da vigorosa atuação de líderes religiosos excepcionais que ao adquirirem prestígio e notoriedade em virtude da sua devoção incondicional à fé cristã, se tornarão baluartes de uma crença que, pouco a pouco, vai angariando novos adeptos e assumindo uma dimensão institucional, a despeito das severas medidas tomadas pelo governo romano com a finalidade de coibir a sua expansão, como demonstram as perseguições deflagradas por Décio (249), Valeriano (257-260) e Diocleciano (305-311).

O século III, momento de aguda crise política que por pouco não resultou no colapso do Império, representa um divi-

sor de águas no que diz respeito à maneira pela qual os homens da Antiguidade concebiam a relação com o mundo sobrenatural. Conforme assinala Peter Brown (1984, p. 78 e ss.), por muito tempo o contato com o divino foi marcado pelo “paradigma da fronteira aberta”, de modo que o acesso aos deuses e demais entidades (*daimones*, gênios, anjos) não dependia, a princípio, de intermediários, como revela a atenção dispensada pelo homem antigo às visões oníricas. No século III, todavia, observa-se uma mutação gradual desse paradigma, com o surgimento de personagens investidas de uma autoridade inédita em assuntos religiosos advinda, na maioria dos casos, da adoção de um estilo de vida incomum calcado num autocontrole extremo sobre o corpo e a mente. Doravante, veremos se multiplicar, e isso tanto em meios cristãos quanto entre pagãos e judeus, os assim denominados *theioi andrés*, ou seja, os “homens divinos”, que se convertem em interlocutores privilegiados das divindades, passando então a assistir as suas comunidades em termos espirituais e materiais. Os homens divinos serão conhecidos como exímios taumaturgos, como agentes capazes de realizar toda sorte de maravilhas, curando os doentes, praticando exorcismos e desfazendo sortilégios, além de serem convocados a arbitrar disputas e a intervir em favor dos indivíduos ou das coletividades urbanas e rurais, que a eles recorriam como intercessores junto às autoridades imperiais. Uma das características mais proeminentes da Antiguidade Tardia será justamente a importância crescente depositada nesses agentes espirituais que eram os homens divinos.

Num contexto propriamente cristão, é possível reconhecer nos mártires e confessores (os que sofreram as atrocidades do martírio, mas lograram sobreviver) uma categoria à parte dentro das congregações. Os mártires e confessores,



tendo suportado os rigores do suplício em nome da crença que professavam, revestiam um notável carisma, o que parecia exprimir uma alteração da sua própria natureza. Elevando-se acima dos mortais comuns, aspiravam a atualizar, por meio do seu sofrimento, a paixão de Cristo, não sendo por acaso que a gênese do culto aos santos, indivíduos alçados pela piedade popular a modelos de perfeição, repousa justamente na devoção em torno das relíquias dos mártires que tem início no final da década de 160, quando os restos mortais de Policarpo de Esmirna, supliciado na fogueira, se tornam objeto de veneração popular (RAPP, 2008, p. 558). Não obstante a importância dos mártires e confessores para reforçar a concepção segundo a qual há indivíduos que, por se disporem a suportar com determinação os mais cruéis tormentos (exposição às feras, ferimentos com metal incandescente, mutilação), adquirem uma aura de sacralidade que os aproxima de Deus, os homens divinos cristãos por excelência serão os monges, uma linhagem particular de ascetas que surgirá em meados do século III e que desempenhará um papel fundamental dentro do amplo processo de cristianização verificado ao longo da Antiguidade Tardia, num momento em que a conversão da Igreja em uma instituição social é uma realidade praticamente irreversível. De fato, a adesão de Constantino ao cristianismo havia anunciado uma nova era para os cristãos, que de perseguidos se tornam colaboradores ativos do poder imperial, passando a gozar de inúmeros privilégios. Considerando-se que, na Antiguidade Tardia, a Parúsia, o retorno de Cristo, não configura mais um acontecimento iminente, os monges, na condição de herdeiros diretos do carisma outrora reservado aos mártires e confessores, se distinguem como eficazes instrumentos da cristianização, pretendendo, com o seu exemplo, edificar um mundo que julgavam corrompido.

## Os antecedentes do movimento monástico

Tanto a experiência dos monges quanto a dos mártires são derivações do ascetismo cristão, cujas raízes remontam às culturas judaica, persa e mesmo grecorromana. As manifestações ascéticas (do grego *askesis*, treinamento ou exercício) foram, desde o início, mais acentuadas na parte oriental do Império, com destaque para o Egito, a Síria-Palestina, a Mesopotâmia e a Ásia Menor, nas quais vemos florescer de quando em quando correntes mais ou menos esotéricas que apregoam a necessidade de reclusão diante do mundo, de imersão numa vida de penitência e oração como a única maneira possível de expiação das fragilidades do corpo e de elevação da alma, conforme uma concepção dualista que, com maior ou menor intensidade, encontraremos mais tarde no movimento monástico. É preciso certamente localizar em meios judaicos a irrupção de um fenômeno religioso de orientação dualista e rigorista cujos contornos são bastante imprecisos e cuja trajetória até hoje divide os especialistas: o gnosticismo, que começa a se formar nas franjas do judaísmo após o retorno do Cativo da Babilônia (ou seja, após 538/537 a.C.) e que, no futuro, receberá o influxo das culturas helenística e persa. Os gnósticos compartilhavam uma visão profundamente pessimista do mundo, julgando que a criação era o resultado da ação de um demiurgo perverso que teria aprisionado a centelha divina no invólucro corporal, razão pela qual a encarnação seria, antes e acima de tudo, um castigo infligido à humanidade pelo demiurgo. A única alternativa para restituir ao homem a sua condição divina seria fazer com que ele tomasse consciência de quem era e para onde deveria retornar, ou seja, que ele alcançasse a iluminação interior, a *gnose*. Qualificando a existência como um equívoco, os gnósticos investiam num rígido ascetismo que condenava

a sexualidade e o matrimônio e que advogava um regime de privação e de aviltamento do corpo a fim de neutralizar a ação maléfica do demiurgo. Para tanto, contavam com o auxílio do Salvador, enviado à terra com a missão de recordar aos homens a centelha espiritual que conservavam dentro de si e que deveriam recuperar na jornada rumo à redenção (PIÑERO, 2002, p. 173). Substratos do rigorismo gnóstico serão perceptíveis em diversas manifestações ascéticas a partir da era helenística, bem como no cristianismo da idade imperial, o que não deve nos causar estranheza, uma vez que este é uma religião gerada no interior do judaísmo, não podendo, portanto, permanecer refratário às doutrinas gnósticas.

Em meados do século II temos notícia da existência, nas proximidades do Mar Morto, de comunidades judaicas formadas pelos essênios, celibatários que adotavam o regime de propriedade coletiva. Vivendo à margem da sociedade tradicional, os essênios observavam um código de conduta próprio que incluía um sistema de provas para os candidatos a ingresso e o voto de silêncio acerca dos procedimentos da seita. Assim como os gnósticos, também nutriam uma visão dualista e pessimista do mundo, pois Israel, segundo eles, encontrava-se dividido, por predestinação, em dois grupos: os “eleitos” e as “crianças das trevas”, reservando-se ao primeiro a salvação e ao segundo a destruição quando do Juízo Final (WERBLOWSKY & WIGODER, 1997, p. 234-235). Um pouco depois, por volta do século I, vemos a irrupção de outra seita de inspiração judaica às margens do lago Mareótis, em Alexandria: a dos terapeutas (curadores), cujos membros, reclusos em celas individuais, se dedicavam à meditação e ao estudo das Escrituras. Adeptos de uma severa dieta composta por sal, ervas e água, alguns terapeutas se alimentavam apenas duas

vezes por semana. Muito embora a afirmação de Eusébio de Cesareia, um autor do século III, segundo a qual os terapeutas seriam seguidores de Jesus não mereça crédito, não resta dúvida de que a seita exerceu influência sobre o cristianismo nascente, contribuindo para reforçar o sentimento de que se fazia urgente uma reforma moral e social capaz de por fim às injustiças e desigualdades correntes (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 11). De modo geral, o mesmo sentimento subjaz à pregação de Jesus, que em diversas passagens dos Evangelhos exorta discípulos e fieis a abandonar tudo o que se conecta com o mundo, isto é, as práticas e os valores próprios das culturas grecorromana e judaica, para dedicar-se à pregação e à caridade. Jesus pregava uma vida de renúncia aos prazeres sensoriais e às formas tradicionais de sociabilidade como um mecanismo de purificação, de superação dos erros pretéritos e de ingresso em uma nova realidade, descrita como o Reino de Deus. Desse ponto de vista, sua pregação não comporta nada de revolucionário, encontrando-se antes em sintonia com um amplo movimento religioso e filosófico que prescrevia o autocontrole, a contenção dos desejos corporais e a renúncia às frivolidades da existência como um meio de proporcionar a serenidade, a paz interior e a indiferença diante dos contratemplos de um mundo transitório e falível que ameaçavam corromper a nobreza do espírito. O cristianismo, de fato, será influenciado não apenas pelo gnosticismo nas suas múltiplas vertentes, mas também pelos sistemas filosóficos da época imperial, em particular o estoicismo e o neoplatonismo, que recomendavam a moderação diante dos prazeres e o isolamento do filósofo como uma via de acesso à fonte da sabedoria. Autores como Clemente de Alexandria e Orígenes, os pioneiros na formulação de uma justificativa teológica para o ascetismo cristão, se apropriaram de diversos ar-

gumentos desenvolvidos pelos filósofos grecorromanos, ao passo que a própria vida do monge foi, em diversas circunstâncias, equiparada à do filósofo (RUBENSON, 2008, p. 639-640).

A despeito desses empréstimos e assimilações, cumpre notar que os cristãos foram responsáveis por conferir ao ascetismo uma difusão extraordinária, produzindo-se uma abundante literatura cujos temas centrais eram, num primeiro momento, a continência, o celibato e a rejeição aos hábitos e comportamentos tidos como “mundanos”. A estes logo será acrescida a exigência de reclusão do asceta, num processo que conduzirá ao surgimento de uma categoria que Liebeschuetz (2011) intitula “cristãos de tempo integral”, ou seja, devotos que, mesmo à margem da hierarquia eclesiástica, não desejavam ser confundidos com os leigos comuns, esforçando-se por adquirir um status superior por meio de práticas ascéticas que, supunham, seriam capazes de lhes conferir uma posição privilegiada na economia da salvação. Como dissemos, é nas províncias orientais do Império Romano que as concepções cristãs de contenção do corpo e de ruptura com as convenções sociais adquirem maior organicidade. Na Síria e na Mesopotâmia já ouvimos falar, em meados do século II, de um movimento conhecido como *enkratismo* (do grego *enkrateia*, continência). Repartindo-se em múltiplas correntes, algumas das quais de origem gnóstica, o enkratismo se caracterizava por uma rejeição extrema ao casamento e à procriação e pela abstenção de carne e vinho (BROWN, 1990, p. 86). Taciano, um autor cristão do século II incluído entre os Padres Apologistas, é considerado o “patriarca dos enkratistas”. De origem sírio-mesopotâmica, Taciano recebeu uma formação grega, tendo privado, durante certo tempo, da companhia de Justino Mártir, de quem se considerava discípulo. Após a morte do mestre, ocorrida

no final da década de 160, se filia ao encratismo, formulando uma concepção cada vez mais pessimista acerca da origem do gênero humano, sem dúvida por conta da familiaridade com as teses gnósticas. Em sua obra *A perfeição segundo o Salvador*, um tratado cujo texto se perdeu e do qual conhecemos alguns detalhes graças à refutação elaborada por Clemente de Alexandria, Taciano defendia o argumento segundo o qual apenas o celibato seria capaz de propiciar a união do homem com Deus, ao passo que o matrimônio era tido como uma invenção demoníaca. O modelo ascético proposto por Taciano era o de Cristo, virgem e continente. Suas ideias auxiliaram na conformação do movimento encratista, difundindo-se pelas regiões da Síria, Cilícia, Písídia e outras. Dentre suas obras, o *Diatessaron*, uma síntese dos quatro evangelhos, foi particularmente influente, impondo-se como o texto de referência da igreja de Edessa (BERARDINO, 2002). Muito embora as modalidades mais radicais do encratismo, em virtude do dualismo extremo, tenham sido amiúde condenadas pelas autoridades eclesiásticas, que não julgavam correto desprezar a Criação, um ato excepcional da bondade divina, as tradições encratistas permanecerão solidamente enraizadas na cosmovisão cristã, sendo recuperadas e reelaboradas por intermédio do monacato, um movimento que colocará à disposição da Igreja um extenso contingente de líderes carismáticos. Associados aos bispos, os monges terão uma atuação decisiva na ambiciosa campanha de cristianização do Império Romano deflagrada pela hierarquia eclesiástica a partir de 312.

### **Os monges entre a vida ascética e o episcopado**

O movimento monástico, uma criação simultânea dos cristãos do Egito e da Síria-Palestina, tem como principal ca-

racterística a busca de elevação espiritual, de ingresso do indivíduo num estado de paz e de invulnerabilidade, o que seria alcançado por meio de uma rigorosa disciplina que incluía a mortificação do corpo e a privação dos prazeres sensoriais e da rejeição às convenções sociais e atividades ordinárias, o que por vezes levava o asceta a se isolar em lugares de difícil acesso. Embora Narciso, bispo de Jerusalém que, em finais do século II, abandona a sua sé e se refugia no deserto em busca de uma “vida filosófica”, isto é, uma vida de contemplação e de autoconhecimento, seja considerado o precursor dos monges, os especialistas são unânimes em situar a irrupção do movimento monástico na 2ª metade do século III. Já o emprego do termo *monachos* (aquele que vive só, monge) para designar o celibatário que opta por exercitar a sua devoção de modo particular, seguindo uma rotina contrária às normas tradicionais de convívio, se difunde apenas no século IV, aparecendo pela primeira vez num papiro egípcio datado de 323. Segundo Rubenson (2008, p. 638), o emprego de *monachos* como um vocábulo padrão para designar a ampla variedade de ascetas que, no século IV, povoavam os territórios orientais indica a necessidade de se estabelecer uma distinção entre os leigos comuns e aqueles que renunciaram ao mundo, constituindo um indício do rápido sucesso alcançado pelo movimento. Não obstante alguns autores, no passado, terem acentuado a fuga do mundo como um traço distintivo do monacato, é necessário mencionar que o isolamento do monge nunca foi absoluto, pois os mais antigos relatos dos quais dispomos nos falam de monges que praticavam o ascetismo sem abandonar o perímetro urbano. Mesmo aqueles que se refugiaram na solidão dos desertos ou das montanhas conservaram vínculos estreitos com as comunidades vizinhas. Hábeis tecelões, os monges costumavam vender sua produção

no mercado local, contribuindo assim para o incremento das relações comerciais na região em que viviam. Além disso, as celas e mosteiros cedo se converteram num sítio de peregrinação para devotos em busca de bênçãos, curas e conselhos sobre problemas do cotidiano, o que naturalmente rompia com o desejo de isolamento nutrido pelo asceta.

Em face da diversidade de experiências monásticas, Rubenson (2008, p. 642-646) propõe uma tipologia dos monges conforme os locais por eles habitados bastante útil para se compreender as distintas nuances do movimento: a) monges unidos a uma igreja ou santuário. Essa é a modalidade mais antiga de monacato que conhecemos. Os ascetas costumavam ser professores, virgens e viúvas que, com autorização do bispo, cumpriam funções na congregação, permanecendo assim integrados às redes de sociabilidade urbanas. Na medida em que os ascetas masculinos são descritos como *monachoi* nas fontes, isso nos sugere que o seu modo de vida já fosse considerado distinto dos demais cristãos; b) monges que integravam uma família. Nesse caso, o proprietário (ou, melhor dizendo, a proprietária, pois cabia em geral às mulheres a iniciativa) transformava a sua residência em um mosteiro, iniciando os demais membros da casa no regime monástico. Bastante comum entre os aristocratas do século IV, os mosteiros domésticos tenderam a desaparecer no século V por iniciativa dos bispos, que não toleravam a coabitação de homens e mulheres, um costume tido como indecoroso; c) monges itinerantes, sem pouso fixo. Com exceção do Egito, esta modalidade parece ter sido a mais comum nos territórios da Síria, Palestina, Mesopotâmia e Ásia Menor. Exibindo uma notável independência diante do clero local, os monges itinerantes serão de quando em quando denunciados como hereges nos concílios da Antiguidade Tardia. Mesmo



com a insistente campanha movida contra eles pelo episcopado, permanecerão ativos até o século VII; d) eremitas reclusos em celas, tanto na zona urbana quanto na zona rural. A principal justificativa para o isolamento do monge era a necessidade de evitar o assédio da população. Na Síria, uma variante do eremitismo era constituída pelos ascetas que não se ocultavam numa cela, mas se refugiavam no alto das árvores (dendritas) ou se postavam em colunas (estilitas); f) monges que viviam em celas ou cavernas, na companhia de um ou dois discípulos. Estes são os anacoretas (do grego *anachoresis*, ato de retirar-se), uma das principais modalidades do monacato egípcio cuja origem se confunde com a biografia de Antônio, um camponês abastado da região do Delta do Nilo que por volta de 270 distribuiu todos os seus bens aos pobres e se retirou para os limites da aldeia. O principal traço distintivo da anacorese é a sua dimensão pedagógica, pois os monges se especializam em formar discípulos, o que sugere certa continuidade com a tradição filosófica antiga; g) monges que residiam em mosteiros amüde cercados por muralhas e observavam uma regra de comportamento explicitamente formulada. Eram ditos cenobitas (do latim *coenobium*, convento). Esse modelo de vida monástica, ao que parece, foi instituído por Pacômio na região de Tabenisi, no Alto Egito, por volta de 320, tornando-se com o tempo predominante em todo o Império. O êxito do monacato cenobita talvez se deva ao fato de este conjugar elementos provenientes dos mosteiros domésticos (a solidariedade entre os monges) e da anacorese (ênfase no estudo e no ensino). Seja como for, o importante é registrar que com o cenobitismo já nos encontramos numa fase em que o movimento monástico tende a se alojar em uma instituição cujos pilares são o estudo das Escrituras e da regra comunitária, o trabalho coletivo e a liderança de uma autoridade que é porta-voz dos monges.

Alocados nas categorias acima descritas, os monges se tornaram, na Antiguidade Tardia, figuras familiares às comunidades rurais e urbanas do Mediterrâneo oriental. Seu estilo de vida logo se expandiu para os territórios ocidentais, de maneira que, no início da Idade Média, o monacato, especialmente aquele exercido em mosteiros com base numa regra, já era um acontecimento recorrente nos reinos germânicos e na sociedade bizantina. O sucesso do movimento monástico pode ser avaliado tanto pela sua rápida expansão como pela quantidade de candidatos que atraiu, embora não tenhamos condições de estabelecer cifras precisas em função do caráter lacunar de nossas fontes. Estima-se, contudo, que as montanhas da Nitria, próximas a Alexandria, tenham abrigado, no século IV, cerca de cinco mil anacoretas (ROUSSELLE, 1984, p. 183). Diversos fatores podem explicar esse sucesso. A princípio, devemos mencionar o fato de que, entre os monges, era possível encontrar indivíduos oriundos de todas as camadas da sociedade romana tardia, como criminosos, pobres iletrados, camponeses remediados, veteranos de guerra, aristocratas locais (decuriões) e membros da elite imperial. Muito embora um *topos* literário explorado pelos autores que se dedicaram a exaltar as virtudes do ascetismo, como Atanásio de Alexandria e João Crisóstomo, estabeleça uma oposição entre cultura erudita e despojamento monástico, os monges não eram, em sua maioria, camponeses iletrados. Além disso, convém recordar que anacoretas e cenobitas, as duas principais modalidades de monges, investiam boa parte do seu tempo no estudo dos textos bíblicos, o que exigia uma formação educacional mínima (MARAVAL, 1995, p. 723). Em todo caso, o movimento monástico, sendo o resultado de um “chamado” espiritual à prática do rigorismo disponível a qualquer um, independente da condição social e mesmo

do sexo, pois desde o início as mulheres também se fizeram monjas, foi amplo o suficiente para permitir o engajamento de todos os estratos sociais, não permanecendo restrito a um único segmento, o que poderia ter conduzido em médio prazo ao seu esgotamento. Outro fator decisivo para o sucesso do monacato talvez tenha sido, como argumentam alguns autores, a atmosfera de misticismo própria da Antiguidade Tardia. Num momento em que o beneplácito imperial fazia da Igreja uma instituição com interesses temporais cada vez mais nítidos, como se comprova pelo rápido incremento do patrimônio eclesiástico, uma parcela dos fieis pode ter desejado reviver o fervor espiritual dos mártires por intermédio do ascetismo monástico, tornando-se então lugar comum as analogias entre martírio e monacato (MARKUS, 1997, p. 80). Um terceiro fator, que não deve ser desprezado, é a situação de crise econômica que atinge o Império Romano na sua fase final. Diante de um endividamento crescente por conta das exigências do fisco, camponeses e decuriões certamente vislumbraram no monacato uma atraente oportunidade de se evadirem das suas responsabilidades tributárias. Fugindo para o deserto ou para as montanhas e ingressando na vida monástica, o contribuinte insolvente podia ao mesmo tempo colocar-se fora do alcance dos funcionários imperiais e satisfazer as suas aspirações religiosas. Por último, mas não menos importante, é certamente a adoção de um novo modelo de relações com o sobrenatural que converte o monge em um “homem divino”, ou seja, em um líder espiritual dotado de extensos poderes taumatúrgicos e respeitado pela sua sabedoria, como mencionamos mais acima. Os monges seriam, assim, em certo sentido, fruto das precárias condições sociais da Antiguidade Tardia, cujas populações reclamam a intercessão providencial de agentes humanos excepcionais – vivos ou

mortos, é bom que se diga – capazes de trazer alento e conforto às aflições humanas. As mesmas habilidades que em vida qualificam um homem divino o acompanham na morte, fazendo dele um santo, numa linha evidente de continuidade entre os dois planos.

O monacato, uma das diversas manifestações da piedade popular cristã na Antiguidade Tardia, foi um movimento que, no início, se desenvolveu à revelia da hierarquia sacerdotal. Todavia, a excelente receptividade ao movimento logo desperta a atenção das autoridades episcopais, que se esforçam por estabilizar dentro das estruturas eclesiásticas contingentes crescentes de monges que se multiplicam por todo o Império (MARAVAL, 1995, p. 730). Durante muito tempo prevaleceu, em termos historiográficos, uma interpretação formulada pelos pesquisadores alemães de filiação protestante segundo a qual monacato e episcopado, ascetismo e ofício religioso, seriam realidades incompatíveis, uma pertencendo à esfera espiritual e a outra à esfera secular. Como evidência dessa oposição, costuma-se evocar algumas passagens extraídas da documentação nas quais monges convidados a revestir o cargo de bispos teriam aceito a contragosto a indicação ou mesmo declinado. No entanto, conforme salienta Claudia Rapp (2005, p. 136 e ss.), a resistência dos monges em ingressar na carreira sacerdotal deve ser compreendida como uma forma protocolar de expressão de humildade e prudência, ou seja, como uma maneira de o interessado se declarar indigno do cargo que se encontra prestes a assumir. Além disso, estudos recentes têm enfatizado a existência, desde meados do século IV, de um esforço do episcopado para se apropriar do carisma monástico em prol da Igreja. Começando com Atanásio de Alexandria, os bispos implementarão uma política de recrutamento dos monges com

o propósito não apenas de os manter sob controle, mas também de aprimorar o nível de comprometimento espiritual do clero. Sem dúvida, desde o início os monges disputaram com os bispos em prestígio e popularidade devido, por um lado, às proezas corporais das quais eram capazes e, por outro, ao exercício do ensino e da pregação, atividades reservadas à elite episcopal, de maneira que se observa, nos primeiros tempos, uma relação não muito amistosa entre os padres do deserto e o clero. Na 2ª metade do século IV, entretanto, esse mal-estar inicial parece ter sido superado em favor dos bispos, pois muitos deles são egressos dos círculos monásticos, adotando-se inclusive a prática de se conferir um episcopado honorífico aos monges em reconhecimento às suas qualidades superiores. Por essa época, os autores cristãos começam a reproduzir, nas biografias e hagiografias, um modelo de narrativa que aproxima a vida de Moisés da dos bispos, sem dúvida com o objetivo de compatibilizar as carreiras monástica e episcopal. Após receberem uma instrução formal grecorromana, os bispos cumpririam um período de formação religiosa no deserto ou em outro ambiente monástico para depois se dedicarem ao serviço da congregação. Uma evidência suplementar de que monacato e episcopado não eram, em absoluto, excludentes provém de inscrições nas quais vemos os envolvidos se apresentarem ao mesmo tempo como clérigos e monges. A esse respeito, a carreira de João Crisóstomo, o mais célebre orador cristão da Antiguidade, representa um notável exemplo da associação entre vida monástica e vida clerical que se estabelece no Oriente.

### **João Crisóstomo e o ascetismo sírio**

João Crisóstomo é originário de Antioquia, a metrópole da província da Síria, tendo nascido entre 345 e 350. Seu pai,

Secundo, era um funcionário do escritório do *magister militum per Orientem*, um comandante militar de alto escalão, razão pela qual podemos supor que pertencesse a uma família de posses. Órfão de pai muito cedo, João foi criado pela mãe, Antusa, uma cristã que desejava ver seu filho ingressar na administração imperial, talvez ocupando o cargo de advogado. No entanto, após ter completado, por volta dos 18 anos, a sua formação educacional na escola de Libânio, o mais célebre rétor de língua grega do final da Antiguidade, recebe o batismo, decidindo então abraçar a vida religiosa. À época da infância e juventude de João, o monacato sírio já contava décadas de existência. Não obstante o fato de que, em virtude da distribuição desigual das nossas fontes, o monacato egípcio tenha recebido maior atenção por parte dos pesquisadores, distorção responsável por nos transmitir a falsa ideia de que o Egito seria a matriz do movimento monástico, o monacato sírio é tão antigo quanto o egípcio, tendo surgido de modo independente. Por esse motivo, o monacato sírio apresenta algumas particularidades que o distanciam, ao menos num primeiro momento, do seu congêneres egípcio, e que exercem uma notável influência sobre a visão de mundo e a carreira de João Crisóstomo.

O movimento monástico nos territórios da Síria-Mesopotâmia tem como precursores, ao que tudo indica, os “Filhos e Filhas do Pacto”, associações de acentuada tendência encratista que prosperam em meados do século III nas cidades de Edessa e Nísibis, entre o Eufrates e o Tigre, e daí se expandem para os territórios adjacentes. Os “Filhos do Pacto” são homens e mulheres que, pelo batismo, se dedicam ao serviço das igrejas locais, auxiliando nas cerimônias litúrgicas e executando diversos serviços eclesiais. Celibatários, fazem igualmente voto de pobreza. Das suas fileiras são por vezes retirados bispos,

presbíteros e diáconos (MARAVAL, 1995, p., 732). Podemos dizer que os “Filhos e Filhas do Pacto” constituem uma experiência rigorista protomonástica que, no futuro, será absorvida pelo monacato. Contemporâneo a essas associações, nas quais predomina a solidariedade comunitária, vemos surgir também, na Síria-Mesopotâmia, um monacato solitário e errante que se revelará mais duradouro. Nesse caso, destaca-se a figura do eremita que, vivendo a céu aberto no deserto ou na montanha, alimentava-se de frutas e raízes e vestia-se com roupas confeccionadas com folhas ou palha trançada. Segundo uma tradição transmitida por Teodoreto de Ciro, os precursores do monacato sírio teriam sido Tiago de Nísibis e Juliano Saba, atuantes nas primeiras décadas do século IV (RUBENSON, 2008, p. 656). Juliano Saba, um arameu de Osroene, teria sido o responsável pela fundação da primeira comunidade monástica na fronteira com a Mesopotâmia. Em seguida, o monacato teria se difundido pelos territórios sírios, instalando-se nas principais cidades, como Antioquia, Apameia e Bereia. Por volta de 370, quando João opta por seguir a carreira religiosa, os ascetas, muitos deles provenientes da região do Eufrates, já haviam se fixado em todas as montanhas da Síria (BROWN, 1990, p. 254).

Em comparação ao monacato egípcio, o sírio exibe algumas peculiaridades notáveis. Do ponto de vista da composição social, os monges da Síria provêm, em sua maioria, das áreas rurais, sendo recrutados entre as camadas mais humildes da população. Falantes do siríaco, esses monges adotam, no início, a anacorese. Muitos deles são pregadores que se deslocam de uma localidade à outra anunciando a iminente reforma espiritual da sociedade, no que reclamam uma autoridade apostólica. Esse caráter nômade permanecerá, até pelo menos o século V,

uma especificidade do monacato sírio, assim como a ênfase na autoflagelação. Os anacoretas sírios eram célebres por impor a si mesmos penalidades extremas, como o uso de correntes de ferro, cujo peso deformava seus corpos a ponto de lhes conferir uma aparência aterradora. Outra maneira de fustigar o corpo era expor-se ao relento, no alto de uma árvore ou de uma coluna, enfrentando o sol, a chuva, os pássaros e os insetos. A justificativa para práticas como essas era a adesão dos monges a um dualismo extremo que exigia o aniquilamento do corpo em prol da elevação da alma. O monge sírio, na ânsia de se igualar aos anjos, seres superiores na escala da Criação e, portanto, mais próximos da divindade judaico-cristã, era um especialista em sublimar a fome, o frio e a dor (FESTUGIÈRE, 1959, p. 293). Ao contrário do Egito, onde desde cedo os monges se reúnem em comunidades organizadas com base numa regra, na Síria não constatamos a adesão a normas estritas de convívio em mosteiros nem a fundação de ordens monásticas propriamente ditas (RUBENSON, 2008, p. 664). A rigor, até o século V não prevalece, na Síria, a distinção clássica entre anacorese e cenobitismo, encontrando-se o neófito livre para escolher a modalidade de vida ascética que julgasse mais conveniente, fosse sozinho, na companhia de um círculo de amigos, na sua própria residência, nos limites da cidade ou na solidão das montanhas (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 102). Devido a essa relativa “frouxidão” institucional e ao apego à oração incessante é que os monges sírios costumavam evitar o trabalho, dependendo assim da caridade pública para se manter. Somente nas últimas décadas do século IV é que vemos o surgimento de mosteiros nos territórios sírios, os quais já apresentam uma organização mais complexa. Referindo-se em mais de uma ocasião a esses mosteiros, João Crisóstomo sugere aos seus ovinos visitá-los e assisti-los.



É nesse cenário, eivado de um intenso rigorismo, que João Crisóstomo decide se tornar monge. Sua primeira experiência nesse sentido foi o ingresso, com mais dois companheiros, Teodoro e Máximo, numa escola ascética (*asketerion*) liderada por Diodoro, mais tarde bispo de Tarso, e Cartério, uma personagem da qual nada sabemos além do nome. Diodoro havia obtido autorização para manter a sua escola em função das rudes provas corporais impostas a si mesmo e que terminaram por comprometer a sua saúde (KELLY, 1995, p. 19). Não sabemos ao certo a rotina de funcionamento do *asketerion*, nem o currículo adotado, mas tudo leva a crer que se tratasse de uma instituição de ensino na qual os alunos, após um juramento inicial de renúncia ao casamento, eram treinados em disciplina corporal e na leitura e interpretação das Escrituras, sem, contudo, permanecerem em regime de internato, como ocorria nos mosteiros, pois sabemos que por essa época João vivia ainda em casa, com sua mãe. Seja como for, os alunos do *asketerion*, inscritos numa lista oficial (*katalogos*), se viam como integrantes de uma autêntica confraria, tratando-se como “irmãos”. Mesmo não sendo o *asketerion* um mosteiro urbano, os seus membros eram denominados *monachoi*, monges, pelos contemporâneos, pois já demonstravam um zelo espiritual acima da média. Ao que parece, a organização do *asketerion* se assemelhava, em muitos aspectos, às comunidades de Filhos e Filhas do Pacto às quais aludimos, pois a escola congregava jovens devotos que, mesmo exercendo o ascetismo, não buscavam a reclusão, colocando-se antes a serviço da igreja sob a supervisão do bispo, o que é confirmado pelos acontecimentos que marcam os anos de juventude de João Crisóstomo. De fato, ao mesmo tempo em que cumpria sua formação teológica e espiritual no *asketerion*, João permanecia vinculado a Melécio, de maneira que,

ao fim de três anos, ingressa na carreira sacerdotal na condição de leitor (*anagnoste*), o primeiro passo rumo à ordenação como presbítero, recebendo a incumbência de ler trechos das Escrituras durante os serviços religiosos (BAUR, 1959, p. 98). Sua permanência no cargo, entretanto, é efêmera, pois logo João se retira para os Montes Sílpios, uma cadeia de montanhas que ladeavam a região oriental de Antioquia, com o propósito de se unir aos anacoretas. As razões dessa retirada, ocorrida por volta de 371/372, não são muito claras. Kelly (1995, p. 28) afirma que João teria sido impelido a deixar a cidade por três razões: a tentativa de alguns setores da congregação antioquina de ordená-lo sacerdote, ideia que o desagradava; a necessidade de controlar seus impulsos sexuais, que o atormentavam, e o recrudescimento da hostilidade de Valente contra os nicenos, o que acarreta, em 371, o exílio de Melécio. Embora os motivos apresentados pelo autor sejam plausíveis, não devemos perder de vista o fato de que João Crisóstomo já demonstrava, desde a sua passagem pelo *asketerion*, uma forte inclinação para a vida monástica, pois teria cogitado dividir com um amigo um alojamento no qual ambos pudessem seguir mais de perto a rotina dos monges. O plano, no entanto, teria sido abandonado a pedido de Antusa, temerosa de perder a companhia do filho (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 128).

João permaneceu seis anos nos Montes Sílpios. Os primeiros quatro anos sob a supervisão de um monge sírio, que o treinou nas técnicas de mortificação, e os dois anos seguintes internado numa caverna, na mais completa reclusão, orando noite e dia. Vivendo em condições precárias e submetido a duras privações, João terminou por colocar em risco a própria saúde, o que teria determinado o seu retorno a Antioquia. As verdadeiras motivações desse retorno são até hoje discutidas

pelos especialistas, pois a descida de João dos Montes Sílpios coincide com o fim do exílio de Melécio logo após a morte de Valente, massacrado pelos godos em 378. De volta à cidade, João retoma suas funções como leitor. Entre 380 e 381 é promovido a diácono e em 386, sob o episcopado de Flaviano, sucessor de Melécio, é ordenado presbítero, quando então recebe autorização para pregar. João logo se distingue como o principal orador da congregação de Antioquia, reunindo multidões que lotavam a *Domus Aurea* para ouvir suas homilias. O talento oratório de João foi sem dúvida determinante para que, em 397, fosse escolhido pelo imperador Arcádio para suceder Nectário à frente da sé de Constantinopla. Com essa nomeação, João havia atingido um dos postos mais cobiçados da hierarquia episcopal: o de bispo da Capital do Império do Oriente. Sua passagem por Constantinopla, no entanto, foi simplesmente desastrosa. Refratário a qualquer demonstração de opulência e dotado de uma excessiva liberdade de expressão, João não tardou a angariar inimigos, dentre os quais se encontravam o próprio imperador e a imperatriz, Eudóxia. Muito embora boa parte dos percalços vividos por João se deva a seu caráter irascível e pouco afeito à conciliação, é necessário ponderar o peso da sua formação monástica nas decisões que, como bispo, foi levado a tomar, pois mesmo tendo renunciado à solidão dos Montes Sílpios, jamais negou o fascínio que sentia pelo ascetismo.

Na gestão do episcopado de Constantinopla, um dos mais turbulentos do Império, João se pautou desde o início pela austeridade, despojamento e recato, uma herança evidente dos anos vividos como anacoreta. Conta-se que João costumava exigir dos seus sacerdotes uma disciplina severa, tendo expulso muitos das fileiras do clero. No âmbito da administração

financeira, interveio de maneira enérgica, controlando diretamente a arrecadação e as despesas dos fundos eclesiásticos. João suprimiu os gastos supérfluos com a manutenção da residência episcopal e transferiu o excedente assim obtido para o serviço dos doentes, construindo novos hospitais. Além disso, aboliu os banquetes eclesiásticos e vendeu as pedras de mármore compradas por Nectário para decorar a Igreja de Santa Anastácia. Em seguida, reformou a ordem das viúvas, empreendendo uma investigação para detectar aquelas cujo comportamento não era compatível com as exigências da sua posição, a quem recomendou evitar os banhos públicos e observar jejuns mais rigorosos. Todas essas ações, trazidas, em 404, como denúncias perante o Concílio do Carvalho, responsável por depor João Crisóstomo, se deveram, em última análise, a uma compreensão muito particular que João possuía acerca das prerrogativas episcopais. Mesmo ocupando o cargo de bispo, João se via como um monge, pautando-se pelos valores ascéticos na gestão da sua sé. Morto em 407, no exílio, sua fama como orador, como asceta e como um líder religioso profundamente comprometido com a reforma moral do seu mundo atravessou as gerações. Em 428, ao ter a sua memória solenemente celebrada numa liturgia oficiada por Nestório, seu conterrâneo, que ocupava à época o bispado de Constantinopla, João Crisóstomo alcança a santidade, estatuto que é confirmado uma década depois, em 438, por ocasião do traslado das suas relíquias para a Capital. Depositadas no mausoléu dos Santos Apóstolos ao lado de Arcádio e Eudóxia, as relíquias ficarão expostas à adoração pública até 1204, quando os venezianos que integravam a Quarta Cruzada as removem para a Basílica de São Pedro, em Roma, onde hoje repousam (KELLY, 1998, p. 290). João Crisóstomo, ao revestir sucessivamente a dignidade dos mon-

ges, dos bispos e dos santos, é assim um agente histórico que, ao longo da sua biografia, realiza uma síntese dos principais papéis religiosos que um cristão poderia desempenhar na Antiguidade Tardia.

### Referências:

BAUR, C. *John Chrysostom and his time*. Westminster: The Newman Press, 1959.

BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BROWN, P. *Genèse de l'Antiquité Tardive*. Paris: Gallimard, 1984.

BROWN, P. *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FESTUGIÈRE, A. J. *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris: E. de Boccard, 1959.

KELLY, J. N. D. *Golden Mouth; the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*. London: Duckworth, 1995.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose & John Chrysostom: clerics between desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MARAVAL, P. Le monachisme oriental. In: MAYEUR, J. et al. *Histoire du Christianisme*. T. 2. Paris: Desclée, 1995, p. 719-745.

PIÑERO, A. *O outro Jesus*. São Paulo: Mercuryo, 2002.

MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

RAPP, C. Saints and holy men. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *The Cambridge history of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 548-566.v. 2.

RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

ROUSSELLE, A. *Pornéia: sexualidade e amor no Mundo Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RUBENSON, S. Asceticism and monasticism, I: Eastern. In: In: NOBLE, T.; SMITH, J. (Ed.) *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 637-668.

WERBLOWSKY, R. J. Z. ; WIGODER, G. *The Oxford dictionary of the Jewish religion*. New York: Oxford University Press, 1997.

## **PARTE 2**

# **MEDIEVALIDADE**

**“SEMPRE ESTO FOI PROFETIZADO...  
SEER O MUND’ ASSI COMO É  
MIZERADO”. ESCATOLOGIA,  
CASTIDADE E ESPIRITUALIDADE NAS  
CANTIGAS DE ESCÁRNIO, MALDIZER  
E DE AMOR (TROVADORISMO  
PORTUGUÊS, SÉC. XIII)<sup>1\*</sup>**

**CARDOSO, Gleudson Passos**

**Espiritualidade, Morte e Desejo no Ocidente Medieval**

A Idade Média foi o período responsável pela construção da espiritualidade cristã no Ocidente, com suas representações e práticas. A oposição entre “Deus” e “Diabo” (“bem” e “mau”) foi erigida ao longo dos séculos, desde o final da Antiguidade Clássica até a Alta Idade Média (séc. II - IX), a princípio, pelo exemplo dos mártires, a conversão dos “pagãos”, a implantação de sedes da Igreja cristã e, posteriormente, pelas atividades religiosas e a disciplina nos mosteiros. Invasões e guerras eram constantes na vida das sociedades ocidentais daqueles tempos. As pestes e a fome também alimentavam a imagem tétrica de futuro. A crença do fim da humanidade estava presente, reforçada nos discursos dos clérigos do período. Entre os séculos XII e XIII ficou em evidência o discurso da “guerra entre a luz

---

1 \* Este artigo foi possível também pelo estímulo de Zenaide Lobo e Zuleika Guerriere, alunas do Curso de História da Universidade Estadual do Ceará, que, durante a realização dos seminários de Espiritualidade e Sexualidade na disciplina de História Medieval (semestre 2011.1), demonstraram interesse sobre a bibliografia indicada naquela ocasião.



e as trevas”, reforçado pela ação dos teólogos em divulgar suas teses e reforçar os dogmas cristãos (HILL, 2009).

Teólogos como o Monge Graciano, Bispo Huguccio (séc. XII), São Tomáz de Aquino e S. Alberto Magno (séc. XIII), entre outros, difundiram posturas em suas teses e tratados canônicos que afirmaram entre os cristãos o sentimento de culpa por todas as lástimas que aconteceram naquele período. Apenas com o arrependimento, a confissão dos pecados, a adoção de uma vida casta e a busca pela santidade poderia redimir homens e mulheres perante a ira divina. Entre os comportamentos que levariam a humanidade à perdição estava a “luxúria”. Para conter os pecados da carne, textos como o *Decretum* de Burchard de Worms (séc. XI) e as *Sumae Confessorum* (Concílio Lateranense, séc. XIII) foram produzidos, não apenas como manuais de penitências, mas, verdadeiros instrumentos que orientaram as práticas e posturas, elaborando representações consentidas pela Igreja perante o amor, o sexo e a sexualidade no Ocidente medieval por muito tempo (RICHARDS, 1993). O desejo sexual, o pecado carnal e a morte estiveram juntos nas representações dos teólogos do período, assim como a redenção da humanidade pelo paradoxo destas práticas pecaminosas: a castidade, a resignação, a renúncia aos prazeres mundanos e, por fim, a redenção espiritual.

Cuidar da espiritualidade e orientar os cristãos pelos caminhos da “salvação” tornou-se uma diretriz para os teólogos e clérigos do período. As teses de S. Paulo apóstolo, minuciosamente descrevendo as posturas a serem adotadas, bem como aquelas que deveriam ser erradicadas do seio da cristandade tornaram-se, em grande medida, o principal *repertório de leituras* na evangelização e doutrinação dos que ainda viviam em pecado. Neste sentido, o que estivesse relacionado ao paganis-

mo, aos comportamentos e às posturas indesejáveis pelos clérigos, levaria a crer que as guerras, pestes e os fenômenos naturais que atentavam contra a “normalidade” da natureza, entre outros eventos, seriam manifestações punitivas de Deus sobre a vida pecaminosa dos homens.

Segundo Jeffrey Richards (1993), os teólogos à época entenderam que o homem possui necessidades físicas enquanto a mulher tem a carnalidade bestial que lhe é natural. Para o homem, por ser “superior” e ter o controle sobre suas emoções e sensações, a contenção própria era sua aliada. Segundo Ronald Vainfas (1992), a literatura canônica dedicada aos homens desse período era feita por homens que relatavam como venciam ou eram vencidos pelo desejo. Diferente das mulheres, para os homens não era importante a virgindade, mas a castidade, a abnegação de seus desejos. A mulher não podia tê-los, o homem tinha que vencê-los para se tornar puro. Portanto, o controle advinha de si mesmo e não de manuais e literatura conselheira. Pressupõe-se então que houvesse flexibilidade maior por parte dos homens em relação à sexualidade. Mas, a busca pela salvação e pela rendição espiritual cabia a todos, independente da condição masculina ou feminina.

De modo geral, parte dos acontecimentos que abalaram a ordem social pregada pela Igreja esteve também relacionada às heresias do período: o Islã e o Judaísmo, presentes em territórios cristãos e, no seio da própria cristandade, a heresia dos cátaros e dos valdenses. Num momento em que a imagem da Igreja se empenhava pelo domínio da imagem de Deus, o “senhor dos senhores”, bem como, confirmação dos dogmas anunciados e a obediência a eles, coube aos clérigos e aos “verdadeiros” cristãos assumirem a manutenção dos seus princípios. Para obter a salvação, os cristãos precisavam combater as heresias,

se afastar da onipresença do Diabo e sua legião de anjos caídos que tentavam os cristãos com as concupiscências, bem como, buscar a Deus através de ações e pensamentos em prol da santificação do corpo, da alma e do espírito (LE GOFF, 2007).

Entendia-se que a presença do Diabo era real frente aos humanos e suas tentações eram fortes. Assim, instalou-se o medo e foi neste sentimento que a Igreja Católica se fortaleceu no início da Baixa idade Média. Os manuais e tratados teólogos afirmavam que o Demônio tentava aos homens e estes, sendo fracos, precisavam de uma força superior. Logo, Cristo desceria para ajudá-los, para livrá-los das tentações do Demônio, em que este perderia suas forças diante da misericórdia divina, porém, Satã continuava sendo um forte oponente.

Ao longo do tempo, os manuais teológicos atribuíram que ao poder do Diabo um avanço e, de igual modo, um respeito imensurável dos homens que o temiam. A partir do século XIII, os manuais penitenciais favoreceram que o Diabo ganhasse as almas dos homens em troca de satisfazer seus desejos mais diversos. Isso mostra a grandeza e a complexidade que a figura demoníaca assumiu na Idade Média, capaz de dar aos homens aquilo que Deus não conseguia realizar em relação aos seus desejos e de castigá-los de forma mais intensa e dolorosa. Diante deste “crescimento” das manifestações diabólicas surgiu a *demonologia*: um conhecimento racional, que buscava definir os perfis e diagnosticar as mais variadas presenças do Demônio na sociedade. Essa nova “ciência” tinha o intuito de ajudar os cristãos a reconhecer o Satanás, bem como as suas atividades para que os cristãos pudessem evitá-lo. Cada vez mais o homem percebia sua fragilidade diante das artimanhas dos entes malignos, amplamente difundidos no mundo natural e nas coletividades humanas (NOGUEIRA, 1986).

Os homens não eram aterrorizados somente pelo Diabo. O medo da vinda do Anticristo e de todos os terrores que ele provocaria também figurou o imaginário cristão do período. Antagônico a Cristo, este ser traria guerras, fome, pragas, destruição, e era assim, mais um tormento aos cristãos. Alguns chegaram a relacionar a própria figura do Diabo com o Anticristo. De todo modo, era um ser humano possuído por ele: um líder herege, um rei ou um nobre excomungado e, até mesmo, alguém dentro da própria Igreja com idéias e práticas duvidosas. Em meio à histeria, a Igreja já não conseguia trazer quietude, pois, o medo e a angústia do futuro se apossaram dos corações dos homens e mulheres do período.

A Idade Média foi responsável por multiplicar e definir essas imagens diabólicas que seriam passadas doravante ao mundo ocidental. Válido salientar que episódios como as “guerras-santas” (Reconquista Ibérica, Cruzadas), crises no sistema feudal, crescimento das cidades, formação dos primeiros Estados Monárquicos, surgimento de ordens religiosas encabeçadas por leigos, reaquecimento comercial e urbano, a expressão de novas camadas sociais em evidência (burgueses, artesãos), as primeiras revoltas camponesas, entre outros acontecimentos, ajudaram a alimentar no imaginário escatológico e milenarista cristão a idéia de “final dos tempos” (RICHARDS, 1993).

Como bem mostrou Jeffrey Richards (1993), segundo os teólogos do período, as manifestações do mal estiveram presentes de forma generalizada em toda sociedade medievá. No entanto, alguns comportamentos e práticas deixavam em evidência a sua atuação entre os cristãos. Em boa medida, essas ações estiveram relacionadas a grupos sociais indesejados pela ordem social vigente, orientada pelas lucubrações dos teólogos e clérigos em geral. As mulheres, os homossexuais, os leprosos,

as prostitutas carregaram consigo as “marcas do pecado”, a saber, a tentação (Eva), a sodomia, a impureza e a luxúria, entre outros males do corpo e do espírito. Os hereges também fizeram parte deste grupo de indesejáveis e, de modo singular, eles carregaram a imagem da contradição, da negação, da blasfêmia e da rebeldia perante os dogmas da Igreja. A guerra, a peste e a morte seriam os diademas em evidência no decurso das guerras, conflitos religiosos e transformações no período.

Esse imaginário configurado pela Igreja na porção meridional da Europa logo atingiu a outras regiões que, de igual modo, vivenciaram conflitos e abalos de ordem religiosa, social e política. Na Península Ibérica, o contexto da guerra da “Reconquista”, que já dava indícios no século VIII, mas, se efetivou no século XII, evidenciava a tomada dos territórios ibéricos outrora regidos pelos “infiéis” islâmicos. Os reinos cristãos avançavam frente às tentativas de recomposição das antigas taifas, por parte de agressivos focos de resistência moura. Naquela porção da Europa, a Igreja recrudescer o apelo em nome da manutenção da porção ibérica para a Cristandade. A sociedade da época foi amplamente marcada por essas tensões, envolvendo disputas políticas e o imaginário da “guerra-santa” que sedimentou a espiritualidade daqueles cristãos.

Nas cortes daquela região, a vida palaciana conviveu diretamente com a imagem das batalhas sangrentas, a presença dos clérigos, os atritos destes com alguns nobres e a afirmação da fé cristã. A “heresia” mulçumana deveria ser combatida pelas armas e pelos dogmas da Igreja, aspectos que ajudaram a ambientar o imaginário cristão ancorado na fé, castidade, santidade e beligerância, fortemente presente no universo das cortes ibéricas. Estas cultivaram as artes como forma de requinte e distinção social e, como bem apontou Segismundo

Spina (2006), o cancionero português, destaque na vida palaciana, foi atingido por essas representações. Nos primórdios da Literatura Portuguesa as armas e as artes fizeram parte dos atributos dos “guerreiros-cantores” que exercitavam a poética juntamente com as atividades belicosas (SPINA, 2006).

### **Espiritualidade Cristã nas Cantigas de Escárnio e Maldizer**

Assim como outras manifestações nas artes do período, o cancionero português foi bastante influenciado pela espiritualidade medieva. Nas cortes ibéricas, a arte do *trobar* contagiava guerreiros-poetas, jograis e *segréis* (trovadores de baixa ascendência nobre) a comporem seus poemas enamorados, apaixonados, bem como, versos alusivos à fé cristã, aos afetos e também aos desafetos. Assim foram elaborados as principais obras do cancionero português, as cantigas de amor, cantigas de amigo, cantigas de escárnio e de mal-dizer. Destas últimas, nas cantigas de escárnio estiveram mescladas à “sátira”, enquanto *campo semântico* deste gênero. Em boa medida, a inserção deste texto na *cultura letrada* palaciana faz lembrar o papel do “bufão” de Mikhail Bakhtin (1987: 04 – 07 e 1990), aquele sujeito que transita entre a vida cotidiana, a corte e os as festas profanas. O espaço de atuação de suas práticas (rir, esnober, depreciar, denunciar, perder a compostura etc) era um território permissivo, pois, se entendia como sendo a loucura. Do mais humilde camponês ao nobre mais portentoso, as palavras do bufão a eles dirigidas eram, relativamente, toleradas.

No entanto, para os demais indivíduos, tais práticas ficaram sob os olhos das estruturas de poder à época. Como bem mostrou o próprio Bakhtin, a Igreja e o Estado possuíam mecanismos para comedir o riso e “levá-lo a sério”. No tocante ao ambiente cortesão ibérico, em sua análise sobre a

sátira galego-portuguesa Paulo Roberto Sodré (2010) apresentou as preocupações de Afonso X, o “rei-sábio”, em relação aos “assuntos literários”. Na sua corte bem diversificada, composta de colaboradores judeus, mouros e cristãos, foram inevitáveis os desafetos provocados por diferentes fatores, que iam desde as diferenças relacionadas aos credos ali existentes, bem como as previsíveis disputas e bajulações típicas da vida palaciana. Desta feita, *Las Siete Partidas* foram leis amplas em aspectos jurídicos, morais, científicos, literários, publicadas pelo Rei Afonso X, que, segundo Sodré, no tocante ao aspecto literário, foi prevista a regulação das formas de pronunciar, declamar e referir-se a um “desafeto” em sua sátira ou poesia de escárnio.

No entanto, ao que parece, em algumas ocasiões as sugestões feitas pelas recomendações peninsulares de *Las Siete Partidas* apresentaram êxito de modo parcial. Ao que foi constatado nos versos de D. João Soares Coelho, nobre que esteve pelas cortes portuguesas de Sancho II e Afonso III, bem como dos palácios de Leão, Castela e dos salões provençais, a polidez em relação a alguém com quem manteve um desafeto (provavelmente da corte de Sancho II, de onde D. Soares rompeu relações) foi sutilmente preservada. Entretanto, a aspereza veio à tona quando se leva em conta às alusões à espiritualidade daquele período.

Joan Fernandes, o mund' é torvado  
e, de pran, cuidamos que quer fir:  
veemo'l'emperador levantado  
contra Roma e tártaros viir,  
e ar veemos aqui don pedir  
Joan Fernandes, o mouro cruzado.

E sempre esto foi profetizado  
par dez e cinco sinaes da fin,  
seer o mund' assi como é, miserado  
e ar tornar-s' o mouro pelegrin:  
Joan Fernandes, creed' est a mim  
que são home bem leterado.

E, se non foss' o Antecristo nado,  
non haveria esto que aven,  
nen fiava o senhor no malado,  
nem o malado eno senhor ren,  
nen ar iria a Jerusalém  
Joan Fernandes, o non bautizado  
(Apud SPINA, 2006, 72-73).

As passagens no texto revelam a aproximação entre mencionado Joan Fernandes e o Rei de Portugal, muito provável ser D. Sancho II que, assim como o seu avô, Sancho I, e o seu pai, Afonso II, também havia sido excomungado pelo papado, em virtude do apoio que a cúria romana deu aos reinos de Leão e Castela que não reconheciam a autonomia política de Portugal, ao contrário do reino de Leão. As retaliações que alguns dos reis portugueses do século XII e XIII fizeram aos clérigos, bem como, a troca de hostilidades entre o rei e os clérigos (bispos e deões) foram comuns naquele período, o que por sua vez não impediu os lusitanos de afirmarem o cristianismo como fé, uma vez que esta os legitimava contra seus adversários mouros.

Mas, de volta ao poema supracitado, é notória às alusões ao apaniguado do rei português com expressões relacionadas à espiritualidade e ao imaginário cristão à época. A heresia está presente em seu escárnio (“mouro cruzado”, “mouro pelegrin”),



assim como as representações do “Anticristo” e do “pagão” (“non bautizado”), entre outras. Este texto é interessante para entender as tensões que existiram, tanto no ambiente da vida palaciana, quanto entre os reinos peninsulares que disputavam entre si o reconhecimento e a notoriedade das conquistas territoriais, tendo em destaque o esforço de autonomia política por parte da nobreza de Portugal, sobretudo, dos descendentes de D. Afonso Henriques (Afonso I).

A trova de Airas Nunes, “de Santiago” é uma sátira que traz à tona as preocupações inerentes ao papel da Igreja no mundo ibérico. Airas Nunes era clérigo e recebeu forte influência da poesia provençal, conforme ficou evidenciado em seu ritmo e musicalidade. Nos versos abaixo, a espiritualidade medieval se faz presente, a destacar um elemento típico de outros poemas de sua autoria: a visão do “homem-comum”, do cristão simples, da visão popular que, muitas vezes, ficou atônita em meio às contendas entre clérigos, nobres e outros estamentos sociais.

Porque no mundo mengou a verdade,  
Punhei um dia de ir a buscar  
E u por ela fui a preguntar  
Disseron todos: “alhur lá buscade,  
Ca de tal guisa se foi a perder  
Que non podemos em novas haver,  
Nen já non anda na irmandade”

Nos moesteiros dos frades regrados  
A demandei e disseron-m’ assi:  
“non busquedes vós a verdad’ aqui,  
Ca muitos anos havemos passados  
Que nos morou nosco, per boa fé,

Nen sabemos ond' ela agora este  
E d' al havemos maiores cuidados”.

E em Cistel, u verdade soia  
Sempre morar, disseron-me que non  
Morava i, havia gran sazon,  
Nen frade d'i já a non conhocia,  
Nen o abade outro si estar  
Sol non queria que foss' i pousar,  
E anda já fora da abadia.

En Santiago seend' albergado,  
En mia pousada chegaron romeus  
Preguntei-os e disseron: “par Deus,  
Muito levade-lo caminh' errado,  
Ca, se verdade quisedes achar,  
Outro caminho conven a buscar,  
Ca non saben aqui d'ela mandado”  
(Apud SPINA, 2006, 74-75).

Esta sátira apresenta um conteúdo denso em relação à busca pela “verdade”. Em meio a tantos desatinos, querelas envolvendo a nobreza, o rei, as ordens militares, os bispos peninsulares e a cúria romana, deixaram, certamente, confusos os cristãos ibéricos que ficavam à procura de um “caminho”, uma razão, uma orientação. A poderosa ordem monástica dos cistercienses (que teve grande influência ali nos séculos XII e XIII), juntamente com a fé dos peregrinos de Santiago de Compostela é colocada em discussão pela verve de Airas Nunes, o que demonstra certo desconforto vivenciado nas comunidades cristãs da Península Ibérica naquele período.

Em textos do cancionero medieval português, identificados nas cantigas de escárnio e mal-dizer, bem como as sátiras, percebe-se diferentes elementos da espiritualidade medieval. Envolvido pela atmosfera religiosa do período, no ambiente das cortes, onde o trovadorismo foi frutífero, testemunhou a composição de algumas trovas dedicadas aos desafetos e às inquietações sociais e religiosas que a Península Ibérica vivenciava naquele momento. Em outras manifestações do Cancioneiro Medieval Português, a espiritualidade cristã e seus desdobramentos apontaram para elementos distintos, presentes no ambiente palaciano e no cotidiano das cortes, como poderão ser percebidos a seguir.

### **Escatologia, Castidade e Santidade nas Cantigas de Amor**

Entre os gêneros da poesia trovadoresca de Portugal do século XIII, as “cantigas de amor” ocuparam um espaço notório. Como se constata em outros territórios onde o trovadorismo se manifestou, era comum entre os guerreiros-poetas, jograis e *segréis* (nobres desqualificados, de linhagem bastarda) declamarem o seu amor por uma donzela das cortes lusitanas (Guimarães, Coimbra e Leiria foram as primeiras). Assim como a verve da poesia provençal, nos textos poéticos de época não é difícil perceber a influência dos manuais canônicos e penitenciais sobre a lira dos trovadores – produto da bricolagem de *repertórios de leituras* e experiências sociais.

Grande parte dos versos trovadorescos traz a idéia de um amor casto, puro desvinculado dos prazeres carnavais. Estes se confundem com o desejo eminente do amor proibido, geralmente, destinado a uma donzela já sob o enlace matrimonial ou prometida para outro nobre. Para fugir do pecado, a morte aparecia como solução remediável. Essa trama que envolveu

amor proibido, paixões secretas e desejos contidos estiveram entre outros “pecados prescritos” sob a ótica dos clérigos: o adultério, a fornicação e a excitação sexual – práticas, comportamentos e “impulsos carnavais” que precisavam ser contidos e erradicados entre os cristãos.

Na poesia de Bernal de Bonaval (séc. XIII) o amor e a escatologia estiveram presentes em alguns versos. Pertencente às cortes de D. Fernando III e D. Afonso X, o possível envolvimento ou admiração deste poeta com alguma dama pertencente àquele círculo aristocrático o permitiu a composição marcada pelas posturas canônicas do período em relação ao amor e à sensualidade, tendo por solução de uma inquietude amorosa a morte como o seu eminente desfecho.

A dona que eu am’ e tenho por Senhor  
amostrade-mh-a a Deus, se vos em prazer for,  
se non dade-mh-a morte.

A que tenh’ eu por lume d’estes olhos meus  
e por que choran sempr’ amostrade-mh-a Deus,  
se non dade-mh-a morte.

Essa que Vós fazestes melhor parecer  
de quantas sei, ay Deus, fazede-mh-a veer,  
se non dade-mh-a morte.

Ay Deus, que mh-a fazestes mais ca min amar,  
mostrade-mh-a hu possa com ela falar,  
se non dade-mh-a morte

(Apud ANTOLOGIA DOS TEXTOS  
MEDIEVAIS, 1961).

De acordo com o que é percebido, somente com o consentimento de Deus é permitido a realização do amor. Caso contrário, que venha a morte, não apenas como a solução remediável ao desejo reprimido, mas, como a resposta para desejar, ver, possuir, olhar ou falar com quem aos olhos da amada com o consentimento de Deus não será possível ou mesmo permitido.

Como já foi observado, o homem medievo deveria conter os seus impulsos por meios próprios, sem carecer de um aconselhamento ou orientação de manual de penitência, a fim de que sua virtuosidade pudesse manter-se resguardada do pecado e das demais fraquezas da carne. Já em relação à mulher, a pureza e a castidade deveriam se espelhar no exemplo da Virgem Maria, a Mãe de Cristo, como forma de atingir a santidade. É do rei Afonso X, “o sábio”, rei de Leão e de Castela, que escreveu em português-galaico, mecena do trovador Bernal de Bonaval, a autoria das *Cantigas de Santa Maria*, uma das obras mais fecundas do cancionero português medieval. No texto a seguir, a distinção entre Eva e Maria deixou em evidência as representações do feminino que coube a cada uma dessas mulheres naquele período.

Esta é de loor de santa  
Maria do departamento  
que há entre Av'  
e Eva.

Entre Av' e Eva  
gran departiment'há.

Cá Eva nos tolheu

o Parais' e deus,  
Ave nos i meteu;  
porend', amigos meus,  
entre Av' e Eva  
gran departiment' há.

Eva nos foi deitar  
do dem, em as prison,  
et Ave em sacar,  
et por esta razon,  
entre Av' e Eva  
gran departiment' há.

Eva nos fez perder  
amor de Deus e bem,  
e pois Ave haver  
no-lo fez; e poren:  
entre Av' e Eva  
gran departiment' há.

Eva nos encerrou  
os céus sem chave,  
e Maria britou as portas per Ave.  
entre Av' e Eva  
gran departiment' há.

D. Afonso destaca o paradoxo entre Maria e Eva. Essa ambigüidade entre “perdição” e “salvação”, “prisão” e “libertação”, “pecado” e “santidade” compõe o conjunto de imagens recorrentes sobre as representações do feminino na Idade Média. Como foi percebido, o investimento dos teólogos sobre o con-

trole da mulher foi marcante naquele período, com suas teses e manuais. Os párocos reproduziram tais discursos e ajudaram a difundir posturas e práticas de controle entre os cristãos de diferentes estratos da sociedade.

De acordo com o que foi observado, a Europa do século XIII foi marcada por esses *repertórios de leitura* que levaram preocupações em torno das posturas sociais relacionadas ao amor e à sexualidade. A Península Ibérica não foi eximida desta realidade. Assim como entre outros segmentos sociais, o círculo aristocrático das cortes portuguesas foi envolvido por esses discursos em torno da castidade e das práticas pecaminosas. As guerras travadas entre mouros e cristãos ajudaram a alimentar o imaginário escatológico permeado pelo prazer, a dor, a condenação e a santificação, em que a qualquer custo era preciso afirmar a fé cristã, juntamente com seus dogmas e princípios. Os estigmas e as imperfeições que foram produzidas pelos teólogos do período estiveram presentes na arte do versejar com a sátira e o escárnio do cancionero português medieval. De igual modo, produto da vida palaciana e do ambiente cortesão, as cantigas de amor do cancionero português deram testemunho desta bricolagem de textos, teses, idéias e temores do imaginário cristão medieval no trovadorismo lusitano.

### **Referências:**

ANTOLOGIA DE TEXTOS MEDIEVAIS. Seleção, Introdução e Notas José Pereira Tavares. 2ª Ed. - Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1961.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento : o contexto de François Rabelais* - São Paulo : HUCITEC\ Brasília : Universidade de Brasília, 1987.

\_\_\_\_\_. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance* - São Paulo: HUCITEC, 1990.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo* - São Paulo: Rosard, 2008

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média* - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão* - São Paulo: Editora Ática, 1986.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Tradução: Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

SODRÉ, Paulo Roberto. *O Riso no Jogo e o Jogo no Riso na Sátira Galego-Portuguesa*. Vitória: UDUFES, 2010.

SPINA, Segismundo. *Presença da Literatura Portuguesa. Era Medieval*. 11ª ed. Vol. 1. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor e desejo no Ocidente Cristão*. 2ª Ed. - São Paulo: Editora Ática, 1992.



# CONCEITO DE *ECCLESIA* NOS ESCRITOS DE BERNARDO DE CLARAVAL: SOCIEDADE POLÍTICA E SOCIEDADE ESPIRITUAL NA IDADE MÉDIA

MIATELLO, André Luis Pereira

É comum pensarmos que política e religião ou, se quisermos, Igreja e Estado sejam ou representem entidades separadas e autonônomas em todo o tempo e lugar. Sem nos darmos conta, tomamos como natural e universal um conceito de “religião” e de “política” que foi forjado apenas no século XVIII francês e que, portanto, é completamente estranho à própria história ocidental antes desse período. O propósito desta conferência é problematizar os limites das cisões e dicotomias que o pensamento erudito moderno instaurou em nossa maneira de ler e escrever a história: durante a Idade Média, política e religião não constituem duas entidades, mas uma só, mescladas numa realidade social chamada *ecclesia* ou *christianitas* (cristandade) que, a uma só vez, agregava as dimensões da vida secular (chamada pelos modernos de laica) e da vida religiosa (chamada pelos modernos de eclesiástica). Dizer que, na Idade Média, a Igreja dominava a sociedade é ignorar que o próprio conceito de sociedade, na Idade Média, só fazia sentido enquanto plenamente redutível ao conceito de *ecclesia* (Igreja, em latim).

Para entendermos isso, gostaria de propor o exemplo de Bernardo de Claraval (1090-1153), um monge cuja figura domina, por assim dizer, o cenário histórico do século XII.

Entender a compreensão mística que Bernardo elaborou para explicar o problema da Igreja pode parecer assunto socialmente irrelevante; contudo, quando olhamos para a história medieval desprovidos dos óculos do mundo moderno, com sua filosofia liberal e seu racionalismo secularizado, vislumbramos uma realidade social bem diferente do que estamos acostumados a pensar. O conceito teológico de *ecclesia* rege as demais formas de expressão eclesial, como a política, por exemplo.

De um lado, a Igreja bernardiana se apresenta como “o conjunto dos homens que buscam a Deus e que vivenciam o drama e as lutas da santidade”<sup>1</sup>, o que nos faz pensar que seu conceito de Igreja não a isola do número de seus membros, como a eclesiologia escolástica posterior tenderá a fazer, mas, ao contrário, ele o supõe e o exige: a Igreja é a multidão dos fiéis que estão unidos a Deus. Por outro lado, essa Igreja não é uma mera sociedade política, ainda que espiritualizada, que se constitui pela conjunção de homens vivos (*polis*), pois, segundo ele, a Igreja existe atemporalmente.

Aqui é preciso algum cuidado: o abade de Claraval distingue três planos de existência: a predestinação (que acontece antes do tempo – *ante tempora est*), a criação (que começa junto com o tempo – *cum tempore*) e a inspiração (que se dá no tempo – *in tempore*, quando e onde Deus quer). No plano da predestinação, os anjos e os homens justos (os eleitos) já eram pensados por Deus; isso faz com que a Igreja, composta por todos os eleitos (*ecclesia electorum*) que Deus destinou antes

1 CONGAR, Yves. *Igreja e papado: perspectivas históricas*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 193.

da criação do mundo, já existisse em Deus<sup>2</sup>. Portanto, seu “aparecimento” no tempo não foi sua criação, mas sua descoberta (*inventio*). Se antes da vinda de Cristo ninguém ainda tinha visto a Igreja, isso se deve ao fato de que todos possuíam os olhos marcados pelo pecado, isto é, pela característica principal do homem terreno: embora já existisse, ela não podia ser vista. Apenas o homem nascido sem pecado é que seria capaz de dar-lhe a conhecer: Jesus Cristo<sup>3</sup>. O abade de Claraval sustenta ainda que a Igreja estava oculta de duas maneiras: “oculta no seio da feliz predestinação e oculta na massa da infeliz condenação”<sup>4</sup>, uma, antes do tempo, e outra, no tempo. Daí que Bernardo, ao conceber a Igreja desde seu aspecto místico, a veja como o *sacramentum magnum* da salvação e, sobretudo, como a esposa de Cristo.

Baseado na autoridade de Paulo, na epístola aos Efésios (5, 32), Bernardo contempla o “santo e casto casamento de Cristo e da Igreja” que teria acontecido antes do começo dos séculos: nesse matrimônio místico, tomam parte Deus, os anjos e os homens. Deus, porque, sendo pai, não deixaria de se envolver no casamento de seu filho; os homens, porque, sendo criaturas de Deus, ele quis fazer-lhes o bem associando-os à sua obra, uma vez que “o trabalhador é digno de seu salário”; os anjos, para que fizessem bem aos homens e esses os amassem.

2 “De certo, segundo a predestinação, nunca houve momento em que a Igreja dos eleitos não existiu em Deus”; [*Sane secundum praedestinationem nunquam Ecclesia electorum penes Deum non fuit*]. In: BERNARDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS. “Sermones in Cantica Cantorum”, LXXVIII, 3. In: *Patrologia Latina*. Vol 183, col. 0785-1198A. Col. 1160B.

3 Id., 4, col. 1160C-1160D: “(...) eo quod non agnosceretur, imagine terrestri hominis adumbrata, et aperta mortis caligine. Sine quo profecto generalis velamine confusionis nemo filiorum hominum intravit hanc vitam, uno sane excepto, qui ingreditur sine macula: Emmanuel is est (...)”.

4 Id., col. 1161A: “(...) Ecclesia, nec sic tamen a creatura ulla inveniri poterat vel agnosci, miro utroque modo interim latens et intra gremium beatæ praedestinationis, et intra massam miseræ damnationis”.

O binômio “anjos-homens” é aqui fundamental: entre eles se estabelece uma relação amorosa que confere significado à construção cosmológica de são Bernardo. Os anjos formam uma verdadeira cidade (*civitas angelorum*) de onde os demônios foram expulsos. Além disso, os anjos amam os homens de tal forma que serão estes que irão preencher o lugar daqueles anjos que decaíram da graça<sup>5</sup>; essa união amorosa entre homens e anjos faz surgir o que Bernardo chama de “reino da caridade” (*regnum charitatis*) o qual é regido pelas leis do amor, uma vez que a criatura angélica e a criatura humana foram *predestinadas* a reinarem juntas pelo amor que sentem mutuamente e pelo amor que ambas sentem por Deus<sup>6</sup>.

No plano mental de uma sociedade mística, Bernardo concebe a Igreja precedendo o tempo da queda adâmica, logo, formada por santos e justos (os eleitos); estes são aqueles que amam a Deus e que se comprazem em estar com ele. Os ímpios, ao contrário, são aqueles que não amam a Deus e que, portanto, não fazem parte da *ecclesia*. Os pecadores só farão parte da Igreja desde o ponto de vista da inspiração *in tempore*, como adiante ficará claro.

Ora, o desvelamento da *Ecclesia* “no tempo” ocorreu pela ação carismática do Espírito Santo (*inspiratio*) que suscitou pregadores e preparou os corações dos ouvintes para aceitarem a mensagem anunciada: foi o Espírito que capacitou os espíritos humanos para acolherem o Evangelho. Por sua vez, os pregadores não teriam tido nenhum sucesso na empreitada se

---

5 Id., 1, col. 1159C-1159D: *Angelorum autem cum ad salutem humani generis ministerio utitur, nonne facit ut ab hominibus angeli diligantur? Nam quia ab angelis homines diligantur, inde vel maxime adverti potest, quod antiqua suae civitatis damna ex hominibus resarcitum iri angeli non ignorant*”.

6 Ibid.: *“Nec aliis profecto legibus regnum charitatis regi decebat, quam piis ipsorum qui pariter regnaturi sunt, mutuisque amoribus, et puris affectionibus in invicem, et in Deum”*.

a graça não os tivesse precedido. Assim, se “o povo das nações, com toda a facilidade, se converte para o Senhor”, se “as tribos e línguas acorrem para a unidade da fé e os confins da terra se ajuntam numa só mãe católica” é porque reconheceram, no tempo, a esposa oculta na predestinação eterna<sup>7</sup>.

Ora, o plano da “predestinação” é ontologicamente diverso do plano da “inspiração”. O homem, após a queda, perdeu sua justiça, sua liberdade e inocência: não sendo mais santo, passou a possuir uma “carne de pecado”. Cristo, ao se fazer homem, padeceu por todos, isto é, “pelos eleitos e pelos malvados, sem distinção, porque todos pecaram e por isso trazem a marca de sua vergonha”<sup>8</sup>. É desse ponto de vista que se pode dizer que a *ecclesia electorum* comporta também pecadores: Deus concede, por meio de sua graça, que muitos se convertam por ela. No *Sermão XXV sobre o Cântico dos Cânticos*, Bernardo propõe que a Igreja-esposa “chama de *filhas de Jerusalém* aquelas [almas] que, mesmo sendo maldosas e maldizentes, ela engloba para que, com palavra branda, unja os murmurantes, sossegue a comção e cure a inveja”<sup>9</sup>. Desse modo, não é num sentido fraco que os pecadores fazem parte da Igreja; estes, junto com os justos, frequentam os mesmos sacramentos, ainda que os pecadores os recebam com indiferença, confessam uma comum profissão de fé, mantêm com os fiéis ao menos uma sociedade

7 Id., 5, col. 1161B: “*Frustra vigilans laborasset in praedicado, si non haec gratia praecessisset. Nunc vero videntes velociter currere verbum, et populos nationum ad Dominum in omni facilitate converti, concurrere in unitatem fidei tribus et linguis, atque in unam colligi matrem catholicam terminos terrae; cognoverunt de divitiis gratiae, quae a saeculis absconditae tenebantur in abdito praedestinationis aeternae, et gavisus sunt eam se invenisse, quam ante saecula Dominus elegerat in sponsam sibi*”.

8 Id., 4, col. 1160D: “*De caetero unus omnibus per omnia introitus est, electis dico et reprobis. Non enim est distinctio. Omnes peccaverunt, et omnes caputium [alias, pileum] suae verecundiae portant*”.

9 Id., XXV, 2, col. 0899D: “*Haec igitur ratio cur sponsa filias Jerusalem dicat eas ipsas, quas malevolas sustinet atque maledicas: videlicet ut in blando sermone deliniant murmurantes, commotionem sedet, sanet livorem*”.

corporal e, com eles, têm esperança na salvação futura, a qual ninguém deve ter por certa e nem dela deve se desesperar enquanto estiver nessa vida<sup>10</sup>.

Salta aos olhos o fato de Bernardo, após todo esse trajeto figurativo em busca da Igreja, não ter recorrido nenhuma vez à clássica concepção paulina de Igreja como corpo místico de Cristo<sup>11</sup>. Deveras, o cisterciense prefere explorar todos os níveis da relação sponsal que ele crê existir entre Cristo, esposo, e a Igreja, esposa. No *Sermão V na Dedicção da Igreja* de Claraval, podemos ler que Bernardo propõe quatro figuras simultâneas de Igreja: “casa” de Deus, “templo”, “cidade do Rei eterno” e “esposa de Cristo”. Porque relacionadas a Deus, de quem elas recebem a própria subsistência, as quatro formas de Igreja denunciam que ela é santa. Porque Deus é seu único administrador (*paterfamilias*), a Igreja é sua casa; porque é o lugar de sua morada, ela é seu templo; porque seu rei é Cristo e sua lei é o amor, ela é sua cidade, e porque dela se agradou desde toda a eternidade, ela é sua esposa<sup>12</sup>.

Contudo, gostaria de me ater à figura da “cidade santa” que, segundo o *Livro do Apocalipse* (capítulo 21, 2), era “a nova

10 Ibid.: “*Sive enim propter sacramenta Ecclesiae, quae indifferenter quidem cum bonis suscipiunt; sive propter fidei aequae communem confessionem, sive ob fidelium corporalem saltem societatem, seu etiam propter spem futurae salutis, a qua omnino non sunt, quandiu hic vivunt, vel tales desperandae, quantumlibet vivant desperare; non incongrue filiae Jerusalem nominantur*”. Sobre o pertencimento dos pecadores à Igreja, ver CONGAR, Yves. *Igreja e Papado*, op. cit., p. 139.

11 A figura social do “corpo de Cristo” aparecerá na obra bernardiana quando se falar de “povo cristão” que é entendido como o todo do qual o clero e os leigos formam as duas partes. Essa mesma realidade se subdivide ainda em reino e sacerdócio, como à frente se verá.

12 BERNARDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS. “Sermo V in dedicatione Ecclesiae ‘De gemina consideratione sui’”. *Patrologia Latina*. Vol. 183. Col. 1078-1082B. Col. 1078B: “*An vero domum Dei sanctam esse quis dubitet, de qua legitur: ‘Domum tuam decet sanctitudo?’ (Sl 92, 5). Sic et sanctum est templum ejus, mirabile in aequitate (Sl 64, 5, 6): sed et civitatem sanctam Joannes sese vidisse testatur: ‘Vidi, inquit, sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de coelo a Deo, paratam tanquam sponsam, ornatam viro suo’ (Ap 21, 2)*”.

Jerusalém, que, vindo de Deus, descia do céu, preparada como uma esposa que se adorna para seu esposo”. Bernardo não tem dúvidas de que esta cidade é a própria Igreja mística que, a uma só vez é cidade e esposa, predestinada desde antes da criação do mundo. No sermão LXXVIII sobre o Cântico, o abade de Claraval havia escrito que anjos e homens formam um “reino da caridade” e que os homens estão destinados a substituir os demônios na “cidade dos anjos”. Aquela cidade angélica é o reino da caridade que, por sua vez, é a Igreja-esposa. Da cidade dos anjos, os demônios caíram, enquanto esta, como nova Jerusalém, desce de junto de Deus para o tempo, oculta até que Cristo a faça aparecer. A cidade do Apocalipse é simultaneamente cidade e templo: se é templo, tem que ter santidade; se é cidade, tem que ter paz. A paz faculta aos homens uma vida fraterna, inclusive irmana os homens e os anjos; é ela que edifica a “nova Jerusalém”, cujo nome significa “visão de paz”. Daí que Bernardo recorre a conceitos agostinianos para explicar esta misteriosa sociedade: a multidão de homens que tiver sido congregada sem a aliança da paz, sem a observância da lei, sem a disciplina e sem governo (*regimen*) não passa de uma turba, não forma um povo; portanto, não é cidade, mas confusão, imagem verdadeira de Babilônia, a antítese de Jerusalém<sup>13</sup>.

Uma cidade regida pela lei da caridade: tal é o vínculo que une os homens entre si e os homens com os anjos. Para o monge cisterciense, a resposta não podia ser outra. Deus, contemplado em sua essência mesma, é uno e trino: a unidade da trindade é assegurada pelo amor. Isso quer dizer que a própria intimidade divina é governada por uma lei e, por causa disso, a sociedade dos predestinados não escapa à regra. Embora já es-

13 Id, op. cit., col. 1081D: “*Ubi enim sine foedere pacis, sine observantia legis, sine disciplina et regimine acephala multitudo congregata fuerit, non populus, sed turba vocatur: non est civitas, sed confusio; Babylonem exhibet, de Jerusalem habet nihil*”.

teja evidente que esta “caridade” de que fala Bernardo é virtude teologal e não apenas qualidade ou acidente, isto é, extrínseca a Deus, há que se notar a dimensão moral dessa relação: onde há amor, não há vício; onde não há vício, não há nada de impuro porque há Deus. Se há Deus, então, a sociedade regida pela lei do amor não pode ser outra senão aquela que goza da própria fruição de Deus<sup>14</sup>.

Aparentemente simples, o pensamento bernardiano acerca da caridade como fruição de Deus precisa ser entendido na ótica sócio-eclesial que o mesmo autor o propõe. Escrevendo a Guigo, prior do mosteiro cartusiano, Bernardo diz que:

Há pessoas que confessam a Deus porque é poderoso, outras porque ele é bom para com elas e outras porque ele é bom em si mesmo. As primeiras são escravas, pois se movem por temor; as segundas são mercenárias, porque se movem por cobiça; as terceiras são filhas, porque se confiam ao pai. Assim, as que temem e as que cobiçam agem pensando em si mesmas; a caridade só existe no filho que não procura aquilo que é seu<sup>15</sup>.

Embora só os filhos sejam regidos pela caridade, os escravos e os mercenários, segundo o abade, também conhecem a lei, não a de Deus, mas aquela que eles mesmos fizeram para si. Os escravos temem, não amam; os mercenários amam, mas apenas o próprio proveito. A lei da caridade funciona apenas nos filhos que agem desinteressadamente. Assim, quem não aceita a vontade de Deus se subtrai à lei divina (o amor) e cria

---

14 Id., “Epistola XI ad Guigonem priorem et caeteros cartusiae majores religiosos”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 182. Col. 0067-0662A. Col. 0111B.

15 “*Est qui confitetur Domino, quoniam potens est, et est qui confitetur, quoniam sibi bonus est; et item qui confitetur, quoniam simpliciter bonus est. Primus servus est, et timet sibi; secundus mercenarius est, et cupit sibi; tertius filius, et defert patri. Itaque et qui timet, et qui cupit, uterque pro se agunt; sola quae in filio est caritas, non quaerit quae sua sunt* (1Cor 13, 5). Id., op. cit., col. 0111A.



a sua própria lei. Apesar disso, a lei da caridade (*lex charitatis*) torna leve e suave as leis dos escravos e dos mercenários, o que quer dizer que ela não suprime as demais leis, antes, as aperfeiçoa<sup>16</sup>. No contexto eclesial que nos importa reconhecer aqui, a presença das leis qualitativamente inferiores que carecem do amor para melhorarem nos remete àquela realidade peregrina da *ecclesia* que, enquanto situada no tempo, acolhe em seu seio santos e pecadores que convivem em sociedade *corporal*, vale dizer, em uma espécie de semi-sociedade, tendo em vista que a verdadeira convivência social se estabelece apenas na plenitude da caridade, da qual os pecadores, “escravos” e “mercenários”, não conseguem fazer uma autêntica experiência senão pela transformação moral e pela concordância das vontades: esta concordância é imprescindível, já que se trata de amar “desinteressadamente”. A plenitude da caridade, como vimos, só acontece entre os predestinados e os anjos no “reino da caridade”, onde todos querem a mesma coisa. Apesar disso, a “semi-sociedade” de santos e pecadores tem por escopo permitir, por meio da comum observância da lei do amor, que também os pecadores se beneficiem do convívio com os santos, isso porque “a caridade aperfeiçoa”<sup>17</sup>.

16 “A lei da caridade, portanto, é boa e suave; ela não só é leve e suave, mas também torna suportáveis e leves as leis dos escravos e mercenários; por isso, não as destrói, mas faz com que se cumpra, como diz o Senhor: ‘não vim revogar a lei, mas cumprir-la’. Modera aquela [a dos escravos], ordena esta [a dos mercenários] e torna leve a ambas. Nunca será uma caridade sem temor, mas será casto; jamais sem a cobiça, mas ao menos será ordenada. A caridade aperfeiçoa a lei dos escravos, infundindo-lhe devoção; aperfeiçoa a do mercenário, pondo ordem à cupidez. Assim, a devoção misturada com o temor não o anula, mas o torna casto”; [*Bona itaque lex caritas et suavis, quae non solum leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mercenariorum leges portabiles ac leves reddit, quas utique non destruit, sed facit ut impleantur, dicente Domino: ‘non veni legem solvere, sed adimplere’. Illam temperat, istam ordinat, utramque levigat. Numquam erit caritas sine timore, sed casto; numquam sine cupiditate, sed ordinata. Implet ergo caritas legem servi, cum infundit devotio-nem; implet et mercenarii, cum ordinat cupiditatem. Porro timori permixta devotio ipsum non annullat, sed castificat*”. Id., op. cit., col. 0113B.

17 Reconheço que esta explicação do funcionamento “social” do amor em são Bernardo ainda é insuficiente para que se entenda a profundidade e complexidade de seu modelo.

No estágio atual de peregrinação, a Igreja não escapa a certa ambiguidade: ela é “esposa adornada”, isto é, sua beleza não lhe pertence, lhe é atribuída. Podemos dizer que a Igreja, tanto quanto a alma, considerada em si e por si mesma, é repleta de defeitos, mas, considerada em Deus, ela é seu tesouro<sup>18</sup>. Essa ambiguidade fica patente ainda quando Bernardo, considerando que Cristo, segundo a humanidade, possuía dupla origem [real e sacerdotal], aplica essa cristologia ao seu modelo eclesiológico. Se Cristo é rei e sacerdote e, “na pessoa do Senhor” (*in persona Domini*), ambas as origens estavam “amigavelmente” unidas, a Igreja-esposa, como “povo cristão” e “corpo de Cristo”, não pode quebrar essa união. O abade cisterciense expôs essa teoria na carta que escreveu ao rei Conrado III (1146), pela qual propõe uma assimilação entre Igreja e Cristo, entre reino e sacerdócio. Enquanto Bernardo queria entender o sentido eclesial da “dupla origem” de Cristo, Pedro Damiano, quase um século antes, pensava algo parecido ao explicar as relações eclesiais da cristologia da “dupla natureza”. A diferença

Basta lembrar que o autor compôs um tratado chamado *De diligendo Deo*, onde expôs sua doutrina mística acerca da caridade.

18 Que no pensamento de São Bernardo, a “amada” do Cântico dos Cânticos seja a alma e esta seja comparável à Igreja, e vice-versa, fica patente no Sermão LXI *In Cantica Cantorum*, onde escreve: “(...) quando pensais nesses amantes não convém julgar que se trate de um homem e uma mulher, mas do Verbo e da alma, ou, o que é igual, de Cristo e da Igreja (...)” [“(...) et cum ipsos cogitatis amantes, non virum et feminam, sed Verbum et animam sentiat oportet. Et si Christum et Ecclesiam dixerō, idem est (...)”]. Além disso, toda a estrutura do sermão V, a começar pelo seu título (*De gemina consideratione sui*) nos permite fazer essa associação: “Se a olho com atenção, consoante ao que ela é em si e por si, nada posso perceber mais verdadeiro do que ser ela reduzida ao nada. De que modo é necessário contar cada uma de suas misérias, quanto é ela carregada de pecados, obscurecida pelas trevas, enlaçada de engodos, brotando concupcências (...). Ó Pai das misericórdias, ó Pai dos miseráveis, por que depositas sobre eles [os homens] o teu coração? Eu sei, eu sei: onde está o teu tesouro ali está o teu coração. Como podemos ser nada se somos o teu tesouro?” [“*Si ipsam, prout in se est et ex se, juxta rei veritatem intueor, nihil de ea verius sentire possum, quam ad nihilum esse redactam. Quid modo necesse est singulas ejus misérias numerare, quam sit onerata peccatis, offusa tenebris, irretita illecebris, pruriens concupiscentiis (...). O Pater misericordiam! O Pater miserorum! Quid apponis erga eos cor tuum? Scio, scio: ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum. Quomodo ergo nihil sumus, si thesaurus tuus sumus?*”]. Id., “Sermo V in dedicatione Ecclesiae”, op. cit., col. 1079B-1079C.

entre a leitura bernardiana e aquela do monge camaldulense reside no fato de que Bernardo prefere associar a unidade do reino e do sacerdócio à humanidade de Cristo, não sobrepondo o segundo ao primeiro, como fizera Damião ao atribuir a realeza à humanidade e o sacerdócio à divindade.

O reino e o sacerdócio não puderam estar unidos ou aliados de maneira mais doce, amigável e inteiramente vantajosa do que quando ambos se encontraram na pessoa do Senhor, posto que ele, oriundo de duas tribos, foi para nós, segundo a carne, sumo sacerdote e rei. E não somente isso, mas também ele uniu e fundiu essas duas coisas no seu corpo, que é o povo cristão, do qual é a cabeça, de modo que essa raça de homens é chamada, segundo a palavra apostólica, linhagem eleita e sacerdócio real<sup>19</sup>.

A opção de Bernardo corresponde bem à lógica esponsal de sua eclesiologia: se Cristo foi constituído por Deus sacerdote e rei, segundo a carne, “que o homem não separe o que Deus uniu”, isto é, que não haja divórcio entre ambos os poderes no seio do povo cristão, vale dizer, da Igreja-esposa. Estes poderes, diferentes entre si, para além da união que os caracteriza, devem se ajudar, defender e carregar mutuamente os fardos.

Não venha à minha alma o conselho daqueles que dizem que a paz e a liberdade das igrejas prejudicam o império ou a prosperidade do império prejudica a exaltação das igrejas. Deus não os criou [sacerdócio e império] para a sua destruição, mas edificação<sup>20</sup>.

---

19 Id., “Epistola CCXLIV ad Conradum regem Romanorum”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 182. Col. 0067-0662A. Col. 0441A: “*Nec dulcius, nec amabilius, sed nec artius omnino regnum sacerdotiumque coniungi seu complantari in invicem potuerunt, quam ut in persona Domini ambo haec pariter convenirent, utpote qui factus est nobis ex utraque tribu secundum carnem summus et Sacerdos et Rex. Non solum autem, sed et commiscuit ea nihilominus ac confederavit in suo corpore, quod est populus christianus, ipse caput illius, ita ut hoc genus hominum apostolica voce genus electum, regale sacerdotium appeletur*”.

20 Ibid.: “*Non veniat anima mea in consilium eorum qui dicunt, vel imperio pacem et libertatem ecclesiarum, vel ecclesiis prosperitatem et exaltationem imperii nocituram. Non enim utriusque intitutor Deus in destructionem ea connexuit, sed in aedificationem*”.

Convém observar que o cisterciense não fala em “Igreja”, mas em igrejas, e não opõe Igreja e império. Ao contrário, a “Igreja”, associada “à pessoa do Senhor”, se perfaz na harmonia recíproca entre a origem sacerdotal e a real: ambas formam o Cristo, por conseguinte, reino e sacerdócio formam a Igreja. O reino precisa do sacerdócio, e este não pode dispensar aquele: a glória de um supõe o engrandecimento do outro e vice-versa. Dessa unidade indivisa, surge a concepção ministerial do poder que, se já era comum aos pensadores do agostinistas, em Bernardo de Claraval alcançou níveis apoteóticos.

No caso, a hierarquia clerical ocupa um posto privilegiado no interior da *Ecclesia* porquanto os fundamentos do poder e seu destino último ultrapassam os liames temporais e reenvidiam para a dimensão escatológica que não se alcança sem a mediação sacramental, atributo dos clérigos. Bernardo defende ainda que o ápice da hierarquia clerical é o sumo pontífice que, sendo maior que os bispos na dignidade e na cura pastoral, pode dispor deles segundo as necessidades da Igreja. E não só isso, o papa, como sucessor de Pedro, tem em suas mãos o controle das duas espadas, a espiritual e a material: a pregação e a coerção física, respectivamente. Uma e outra estão em seu poder, segundo o testemunho evangélico, mas, enquanto a espada espiritual lhe cabe por natureza, a outra ele administra de modo indireto, confiando-a aos cavaleiros, sob a guia do imperador.

Até aqui Bernardo se manteve na linha da política gregoriana que marcou todo o século XI. Contudo, sua preocupação hierocrática não pode ser confundida com a proposição de uma ditadura papal. O abade, escrevendo a Eugênio III, ex-monge cisterciense eleito bispo de Roma, lembra-lhe que o cargo pontifício é herança de São Pedro e não do imperador

Constantino<sup>21</sup>. O que quer dizer que, tanto quanto Pedro, o papa precisa despojar-se das vãs insígnias do poder para revestir-se da pureza da fé. Portanto, o papa é pastor e ministro, não senhor (*dominus*), pelo que lhe cabe pastorear e não dominar<sup>22</sup>. Assim, em relação ao ofício papal, toda demonstração de opulência e todo gesto de dominação são apenas temporariamente tolerados, enquanto o que se espera é que o papa se ocupe do cuidado das almas e as salve.

Disso resulta que o papa, como pastor da Igreja universal, não deve possuir apenas a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), mas também a da justiça<sup>23</sup>. Sobre isso, Bernardo reivindica o conceito antigo de justiça que determina que se dê a cada qual o que lhe cabe; desse modo, o cisterciense estipula três critérios de ação que, segundo ele, beneficiam o exercício do ministério papal, são estes os critérios da liceidade (é lícito?), da conveniência (convém?) e da utilidade (aproveita?). Assim é que a “filosofia cristã” (*philosophia christiana*) tem por certo que para uma dada ação ser conveniente deve ser lícita e útil, e assim sucessivamente. O papa, portanto, mesmo sendo o “governador do mundo inteiro”, não age em descompasso das condições ministeriais de seu dever.

21 Id., “De Consideratione Libri quinque ad Eugenium Tertium”. *Patrologia Latina*. Vol. 182. Col. 0727-0808A. Liber IV, 6, col. 0776B: “*In his successisti, non Petro, sed Constantino*”.

22 Id., op. cit., Liber II, 9, col. 0747A-0747B: “Não podemos negar que foste feito superior, contudo, de todas as maneiras, devemos entender por que foste colocado acima. Penso que não seja para dominar. Sobre isso, ouviu o Profeta, ele que de maneira semelhante foi elevado: ‘para que arranques e destruas, arrases e derrubes, edifiques e plantes’ (Jr 1, 10). Soa como fausto qualquer um desses verbos? Com eles se expressa que o trabalho espiritual se parece mais com o que faz o trabalhador braçal. E ainda que pensemos que somos muito elevados, creiamos que nos foi imposto um ministério e não um domínio”; [“*Factum superiorem dissimulare nequimus; sed enim ad quid, omnimodis attendendum. Non enim ad dominandum opinor. Nam et Propheta, cum similiter levaretur, audivit: ‘ut evellas et destruas, et disperdas et dissipes, et aedifices et plantes’. Quid horum fastum sonat? Rusticani magis sudoris schemate quodam labor spiritualis expressus est. Et nos multum sentiamus de nobis, impositum senserimus ministerium, non dominium datum*”].

23 Cf. Id., op. cit., Liber III, 14, col. 0766C.

Os critérios que parecem cercar a plenipotência papal apontam para uma noção de poder que nos remete a Gregório Magno: “não vos julgueis felizes por presidirdes; em verdade, julgai-vos infelizes se não fordes úteis”<sup>24</sup>. A acepção do verbo latino *prosum* [ser útil] também comporta o sentido de *servir* que, por sua vez, se conecta à concepção ministerial de poder que o abade de Claraval propunha ao papa, aos bispos e aos monges. “Para poderdes governar com segurança, deveis submeter-vos sem recusa. Recusar a submissão torna indigno aquele que exerce a prelatura”<sup>25</sup>. Tendo em conta que o abade acredita que o poder ensoberbece e o orgulho mata a vida da alma, todo o cuidado com a humildade parece pouco e, nesse pormenor, Bernardo encontra respaldo na Escritura que diz: “Puseram-te como presidente? Não te envaideças, mas sê com os convivas como um dentre eles” (Eccl 32, 1), ou ainda, “o maior entre vós seja como o menor, e o que governa como aquele que serve” (Lc 22, 26).

Em suma, os clérigos não possuem o *dominium*, mas o *ministerium*; porque são “médicos e não senhores”, preparam o remédio da alma e não a vingança<sup>26</sup>. Esta ideia de poder ministerial está longe de obrigar apenas aos homens da Igreja. Bernardo sabia que as referências bíblicas mobilizadas por ele não se circunscreviam ao ambiente eclesiástico exclusivo, mas aplicavam-se ao âmbito da fé. Por isso, os verdadeiros senhores (*domini*), o braço armado da Igreja-esposa, não escapam à regra

24 Id., “De moribus et officio episcoporum sive Tractatus seu Epistola XLII ad Henricum archiepiscopum senonensem”. *Patrologia Latina*. Vol. 182. Col. 0807-0834A. Cap. VIII, 30, col. 0829A: “*Non vos ergo felicem, quia praestitis, sed si non prodestis, infelicem putate*”.

25 Id., op. cit., 31: “*Ut autem secure praeesse possitis, subesse et vos, si cui debetis, non dedignemini. Dedignatio quippe subiunctionis, praelationis reddit indignum*”.

26 Id., “Sermones in Cantica Canticatorum”, op. cit., Sermo XXV, 2, col. 0899D: “*(...) medicos se, et non dominos agnoscentes, parant confestim adversus phrenesim animae, non vindictam, sed medicinam*”.

do serviço, pois “o reino terreno deve servir fielmente e obedecer humildemente o Rei dos céus”<sup>27</sup>. E não só isso, o rei terreno, ao colocar seu reino a serviço do Rei celeste, recebe dele um reino futuro se souber administrar com justiça e sabedoria<sup>28</sup>. A justiça de que fala o abade inclui o assentimento do rei aos cânones da fé, como se pode constatar em outros pensadores eclesiásticos: o monarca desempenha seu ofício protegendo a Igreja, esposa de Cristo, rei dos céus. Quando aquele se nega a proteger a Esposa, e mais, quando a ofende, trata como opositor não o bispo, mas o “Senhor do paraíso”, que negará o reino eterno ao rei infiel. Donde o exercício do poder político implica o comprometimento moral cristão de respeitar o território alheio, proteger as igrejas, as casas, os pobres e evitar homicídios<sup>29</sup>.

Não raro, os posicionamentos de São Bernardo com relação à “doutrina dos dois gládios” são interpretados pela moderna historiografia como avais da teocracia papal<sup>30</sup>. Como

27 Id., “Epistola XCII ad Henricum Regem Anglorum”, *Patrologia Latina*, vol. 183, col. 0224C: “Bernardo, abade do dito mosteiro de Claraval, ao ilustre rei dos Anglos, Henrique, que com seu reino terreno deve servir fielmente e obedecer humildemente ao Rei dos céus”; [*“Henrico, illustri Anglorum regi, Bernardus, abbas dictus de Claravalle: caelorum Regi de terreno regno servire fideliter et humiliter oboedire”*].

28 Id., “Epistola XLV ad Ludovicum Regem Francorum”, op. cit., col. 0150A: “O Rei do céu e da terra vos deu, na terra, um reino, e vos dará outro no céu, se vos esforçardes por administrar com justiça e sabedoria esse reino que recebestes”; [*“Rex caeli et terrae regnum vobis in terra donavit, donaturus et in caelo, si id quod accepistis iuste et sapienter administrare studueritis”*].

29 Id., “Epistola XCVII ad ducem Conradum”, op. cit., col. 0230A: “Se começares invadir a terra alheia, destruir as igrejas, incendiar as casas, expulsar os pobres, perpetrar homicídios, derramar sangue humano, não há dúvida de que irritarás gravemente e tornarás teu adversário o Pai dos órfãos e o juiz das viúvas”; [*“Si super hoc alienam pergis invadere terram, ecclesias destruere, incendere domos, exulare pauperes, homicidia perpetrare, et humanum fundere sanguinem, non est dubium, quin graviter irrites adversum te Patrem orphanorum et Iudicem viduarum”*].

30 Sobre isso, veja-se SOUZA, José Antônio e BARBOSA, João. *O reino de Deus e o reino dos homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 69. CONGAR, Yves. *Igreja e papado*, op. cit., p. 178-179.

explicam Souza e Barbosa, esse procedimento historiográfico se justifica na medida em que os escritores políticos, defensores da supremacia eclesiástica subsequentes ao abade de Claraval, foram buscar nele respaldo para as ideias hierocráticas; nesse caso, os historiadores atribuem a São Bernardo uma postura que não é propriamente dele, mas dos hierocratas dos séculos XIII e XIV. Por isso, concordo com os autores citados quando eles minimizam a suposta abrangência da supremacia papal em São Bernardo; veja-se, por exemplo, o caso do *De consideratione* que não foi escrito para defender a proeminência do papa no corpo político da cristandade, mas delinear seu devido campo de atuação. Portanto, a obra parece mais estabelecer os marcos que restringem o poder papal ao âmbito do serviço do que fazer-lhe apologia.

Vimos que no capítulo sexto do segundo livro da referida obra, Bernardo reconhece que o papa tem *ministerium, non dominium* e que, por conseguinte, exerce seu trabalho *factitando, non imperando* [fazendo, não mandando]. O que não quer dizer que o papa não tenha *potestas*, ele o tem, mas de um modo específico. O capítulo sexto do livro primeiro é sintomático: “tendes vosso poder [o papa] sobre os pecados, não sobre as propriedades; por causa daqueles e não destas é que recebestes a chave do reino dos céus para que sejam excluídos os prevaricadores, não os proprietários”. Portanto, a “dignidade” e o “poder” [*potestas*] do papa se mostram maiores que o poder dos governantes seculares ao “perdoar pecados” do que ao “dividir os edifícios”: um é atributo do sacerdote, o outro, dos príncipes e reis da terra. Bernardo, com isso, convida o pontífice a não se intrometer “na seara alheia”, a não “lançar a sua foice numa messe que não lhe pertence”, não porque o papa, como ele escreve, não seja digno desse trabalho; ao contrário, esse trabalho



é que não é digno do ofício dele, pois os reis cuidam das coisas de baixo, enquanto o papa, das de cima<sup>31</sup>.

A eclesiologia de são Bernardo nos levou para terrenos bastante íngrimes: uma extrema concepção mística da Igreja e uma firme postura ministerial do poder. Talvez seja excessivo lembrar que o abade de Claraval, a par de seu ímpeto reformador, foi um arguto difusor do monaquismo cisterciense. Bernardo pensava e agia como um monge; por isso, não estranha que ele quisesse fazer do mundo um mosteiro, pois, para ele, a cidade era o conjunto de almas unidas pelo amor, cuja lei rege as ações na unanimidade das vontades: o mosteiro constituía o protótipo terreno dessa experiência celeste, donde nada mais justo que esse modelo pudesse seduzir todos os âmbitos da vida social.

## Referências:

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS. “Sermones in Cantica Cantorum”, LXXVIII, 3. In: *Patrologia Latina*. Vol 183, col. 0785-1198A.

\_\_\_\_\_. “Sermo V in dedicatione Ecclesiae ‘De gemina consideratione sui’”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 183, col. 1078-1082B.

\_\_\_\_\_. “Epistola XI ad Guigonem priorem et caeteros cartusiae majores religiosos”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 182, col. 0067-0662A.

\_\_\_\_\_. “De moribus et officio episcoporum sive Tractatus seu Epistola XLII ad Henricum archiepiscopum senonensem”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 182, col. 0807-0834A.

---

31 A interpretação eclesiológica de Yves CONGAR sobre essa passagem do *De Consideratione* avaliza minha posição de que Bernardo não pode ser contado entre os hierocratas, pois como ele escreve, citando Jourdain, “Bernardo fala e age como se o poder temporal do papa não existesse” (op. cit., p. 205).

\_\_\_\_\_. “Epistola XCII ad Henricum Regem Anglorum”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 183, col. 0224C.

\_\_\_\_\_. “Epistola XLV ad Ludovicum Regem Francorum”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 183, col. 0150<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. “Epistola XCVII ad duces Conradum”. In: *Patrologia Latina*. Vol. 183, col. 0230A.

CONGAR, Yves. *Igreja e papado: perspectivas históricas*. São Paulo: Loyola, 1997.

SOUZA, José Antônio e BARBOSA, João. *O reino de Deus e o reino dos homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

# A SOBERBA EM HIERONYMUS BOSCH: UM PECADO CAPITAL NA FORMAÇÃO DO HOMEM MEDIEVAL

OLIVEIRA, Terezinha  
LÓDE NUNES, Meire A.

## Introdução

Dentre as várias manifestações que fazem parte do processo de desenvolvimento humano, destacamos a arte, um tema que desperta muitas discussões e controvérsias, principalmente quando se trata de sua finalidade. Entendendo que a arte, como linguagem humana, acompanha as mudanças históricas e, conseqüentemente, a forma de viver em sociedade, assim a utilizamos como uma fonte de pesquisa para verificar como nela se expressa a mentalidade do homem no período da Baixa Idade Média.

Delimitamos nossa proposta de estudo em obras do pintor Hieronymus Bosch, que viveu no final do século XV e início do XVI na cidade de s'Hertogenbosch, nos Países Baixos. Essa opção deve-se ao fato de que, nas obras desse artista, a temática do pecado é bastante comum, o que nos induz a considerá-lo um homem preocupado com os vícios de sua sociedade. É o que nos informam vários historiadores da arte que abordaram os trabalhos desse pintor, Gombrich (2007), por exemplo, afirma que Bosch ficou famoso por sua preocupação em retratar os vícios humanos.

Nossa análise é dirigida pelo olhar da História da Educação. Pensando a educação como um elemento de formação do homem em sociedade, iremos analisar a questão do pecado, não pelo ângulo religioso, mas por sua função no processo de regulação social. Essa fundamentação nos é fornecida por Tomás de Aquino, cujo posicionamento a respeito do pecado pode ser observado na análise de Oliveira (2004, p. 101): “[...] não podemos negar que, ao discutir o pecado da perspectiva da razão, do bem comum e, por conseguinte, como uma forma de ordenamento social, Aquino apresenta uma proposta para a sociedade laica de sua época”. Aceitando essa premissa e orientando-nos pela ideia de que, ao expressar o *modus vivendi* dos homens por meio da representação dos pecados capitais, Bosch expõe os vícios humanos e, por conseguinte, os processos educativos, desenvolvemos a análise iconográfica do pecado da soberba. De acordo com escritos de Tomás de Aquino, no medievo este vício era considerado ‘megacapital’, por propiciar o surgimento de outros, motivo pela qual justificamos nossa opção.

Em relação à análise iconográfica, afirmamos que o uso de imagens como fonte de pesquisa é considerado pertinente por vários autores, a exemplo de Francastel, Vovelle, Burke, Panofsky. Quanto à **apropriação da iconografia pela história**, Vovelle (1997, p. 15) afirma que “[...] a iconografia se articula de fato à história e, especificamente, à história do sentimento religioso”. Entretanto, Ginzburg (1989, p. 44), nos alerta para o fato de que “[...] cada elemento iconográfico é polivalente e, por conseguinte, pode dar margem a uma série de significações”, cada intérprete poderá observá-los por caminhos diferentes. Em razão das várias possibilidades de abordagens, a especificidade das fontes imagéticas pode ser entendida como

uma qualidade, mas também pode levar o pesquisador a sérios equívocos.

Segundo o autor, é o contexto que decide e, por isso, destaca a necessidade de se introduzir, nos estudos, elementos de controle externos às criações artísticas, a exemplo da análise comparativa de outras obras do artista ou sobre as temáticas que foram produzidas no mesmo período. Seguindo essa indicação metodológica nos fundamentaremos na imagem da soberba na obra *Os sete pecados mortais e os quatro novíssimos do homem* e outra, possível obra de Bosch<sup>1</sup>, *Os sete pecados mortais numa pele do globo terrestre*. Sob a influência das indicações metodológicas de Ginzburg (1989), visualizamos a necessidade de, primeiramente, apresentarmos algumas informações sobre o artista e sua obra antes de desenvolvermos as reflexões sobre a leitura dos símbolos contidos nas obras de Bosch.

### **Algumas considerações sobre Hieronymus Bosch**

Hieronymos Bosch não nos legou muitas referências sobre sua vida. As informações sobre o artista e suas obras são escassas, o que se sabe é que muitos de seus trabalhos foram encomendados pela Confraria de Nossa Senhora. O pai de Bosch, Antonius Van Aken, que também era pintor, prestava à confraria muitos serviços, sendo provável que seus filhos tenham participado de alguns deles. Posteriormente, isso teria levado Bosch a realizar trabalhos para a mesma confraria.

O nome Hieronymus Bosch aparece apenas a partir de 1480-81 nos documentos da confraria, quando

---

1 Além do tampo de mesa, é provável que Bosch tenha pintado *Os sete pecados numa pele do globo terrestre*, mas deve ter-se perdido, a exemplo de muitas outras de suas criações. Leite (1956) menciona que a imagem que temos deve ter sido reproduzida por algum artista posterior a Bosch. O autor afirma que não faltaram artistas que copiaram os símbolos de Bosch e que, inclusive assinaram nas obras o nome do mestre Jheronimus Bosch

esta lhe começou a encomendar frequentemente trabalhos. Entre eles contam-se vários projectos, como, por exemplo, em 1493-94, o de um vitral para a decoração da nova capela, em 1511-12 para um crucifixo, em 1512-13 para um candelabro. (BOSING, 2006, p. 14).

Assim como Bosing, Cruz (2004, p.18) também afirma que Bosch fez trabalhos para a confraria. Segundo ela, “Diversos documentos referem-se ao facto de a ele ter sido pagas várias quantidades de dinheiro por trabalhos que lhe foram encomendados”. Essas informações são importantes para entendermos que suas obras tinham como destino os ambientes religiosos e, conseqüentemente, suas mensagens deveriam possibilitar uma educação fundada na filosofia cristã medieval. Embora as encomendas devessem atender aos objetivos dos patrocinadores, o que seria um obstáculo para a livre criação de alguns artistas, acredita-se que, no caso de Bosch, esse fato não comprometeu seu trabalho. Aparentemente, “[...] a evolução da sua execução técnica se relaciona com a procura de uma necessidade religiosa. Ele era, sem duvida, intensamente religioso”. (CRUZ, 2004, p. 56).

Apesar dessa vinculação religiosa, Bosch vivenciou uma das características do Renascimento, que é a secularização. Ao lado da Igreja, os artistas ganharam outros mecenas. Cruz (2004, p. 39) faz a seguinte afirmação a este respeito: “É possível que Bosch tenha pintado para uma audiência deleitada pelas suas obras, e que de bom grado lhe tenha comissionado vários trabalhos”. Contudo o problema permanece! Os registros que comprovam o destino secular das obras de Bosch são quase inexistentes e, quando são encontrados não são claros! É o que observa Hitner (1998),

[...] consta que em 1504 o pintor foi comissionado para pintar o *Julgamento Final* (hoje em Viena) para Felipe, o Belo. Este dado, segundo o Pe. Gerlach, foi descoberto por Pinchart em Lille, muito embora o texto desta fatura esteja citado literalmente e até mesmo com um número de referência dos arquivos do departamento do Norte, exatamente como Pinchart o publicou, ou seja, de maneira truncada e incompleta. (HITNER, 1998, p. 26).

Salienta-se o que foi afirmado a respeito do destino das obras de Bosch: as informações são escassas e pouco esclarecedoras. Contudo, podemos deduzir que sua clientela, de forma geral, era aquela interessada em obras voltadas para a reflexão moral e religiosa. Essa hipótese é originária da informação de que Bosch viveu um período de contradições: ao mesmo tempo em que a secularização se efetivava, o pensamento religioso era cada vez mais vivo. Os atos públicos de luxúria alternavam-se com a devoção e a crença em Deus. Verificamos esse fato quando encontramos informações sobre a conduta de Felipe (1419 – 1467), O Bom, que detinha o poder sob os Países Baixos no período em que Bosch nasceu:

A coexistência da devoção e da mundanidade na mesma pessoa era uma das características do Duque Felipe, o Bom. ‘O duque, famoso pela sua *moult belle compagnie* de bastardos, suas festas extravagantes, sua política ambiciosa, e ainda pelo seu orgulho não menos violento que o seu temperamento era, ao mesmo tempo, profundo devoto. Tinha o costume de permanecer no oratório depois da missa durante muito tempo, e de ficar a pão e água quatro dias por semana. (HITNER, 1998, p. 18)

Assim, mesmo que Bosch tenha vivido essas contradições, a seqüência de imprecisões com relação à sua clientela leva-nos a seguir o que nos parece mais próximo do real: a hipótese de que as obras de Bosch se destinavam aos que se in-

teressavam em disseminar os princípios morais presentes. Essa hipótese parece estar de acordo com o fato de que podemos seguir dois caminhos ao estudar Bosch: o popular e o eclesiástico. Bosing (2006, p. 9), valendo-se das investigações realizadas pelo flamengo Dirk Bax, confirma essa possibilidade: “[...] devia-se, sobretudo procurar as fontes de Bosch nas doutrinas eclesiásticas e na linguagem e nos costumes populares do seu tempo”. Reconhecendo essas duas possibilidades, optamos por trabalhar com os delineamentos eclesiásticos, devido os laços do pintor e de sua família com a Confraria de Nossa Senhora.

As contradições que caracterizam o final da Idade Média situam-nos em outra encruzilhada: o homem medieval vivia um embate entre o desespero e a alegria, entre o medo e a ternura; portanto, o que contemplar nas obras de Bosch? A solução reside na opção anterior, ou seja, na possibilidade de analisar suas obras sob a perspectiva das orientações eclesiásticas. Concordamos, portanto, com Hitner (1989, p. 20), para quem “A tristeza ocupava relevância no espírito pois, para o homem medieval, a alma trazia a marca do pecado e este provocava nela as devidas câimbras do remorso”.

A visão pessimista que caracteriza a Baixa Idade Média é tema de várias obras, uma das mais importantes é de Delumeau (2003): *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. O autor menciona, inclusive, que a ideia de uma Renascença totalmente otimista merece ser repensada. Delumeau (2003) justifica seu pensamento com a ideia de que a nostalgia e a loucura eram indicadoras da presença do pessimismo no renascimento: “Concomitantemente com a nostalgia da época de ouro, a predileção pelos temas – aparentados um com o outro – da loucura e do ‘mundo invertido’ constitui outra indicação sobre o pessimismo da Renascença” (DELUMEAU 2003, p.



238). Também Huizinga, em *Declínio da Idade Média*, colabora para a construção desse contexto de angústias no final da Idade Média. Essa contextualização pode explicar a descrição que os historiadores de arte fazem das obras de Bosch.

Talvez tenha sido o conteúdo presente nas obras de Bosch que fascinou Felipe II, o maior colecionador de suas obras, pois ele também tinha uma visão um tanto pessimista de sua sociedade: “A Cristandade vai de mal a pior: essa era também a opinião de Felipe II e de seus conselheiros nos Países Baixos que, em 1560, proibiram as canções, farsas, baladas e comédias tratando mais ou menos de religião”. (DELUMEAU, 2003, p. 225). Ainda esclarecemos quanto ao nosso recorte para a análise da imagem, ressaltamos que é considerada, por nós, como um registro dos múltiplos significados possíveis naquele contexto histórico. Assim, julgamos que uma mesma imagem pode gerar novos enfoques e significados, e isso é possível justamente pelo caráter visual, não textual, das peças. Nosso interesse pelos símbolos existentes nas pinturas de Bosch tem o sentido de refinar nossa percepção, de forma a mostrarmos que a arte pode sensibilizar a ponto de participar do processo de educação do homem. Sintetizamos, então, nossas intenções com as palavras de Baxandall (2006, p.162): “[...] Explicar uma intenção não é contar o que se passou na cabeça do pintor, mas elaborar uma análise sobre seus fins e meios, os quais são inferidos com base na observação da relação entre o objeto e **algumas circunstâncias identificáveis**”. (BAXANDALL, 2006, p.162, grifo nosso).

## A soberba na obra de Bosch

*Os Sete Pecados Mortais e os Quatro Novíssimos do Homem* atualmente está exposto no Museu do Prado, em Madri,

é considerado por Leite como a única pintura em um móvel na história da pintura dos Países Baixos. Bosing, ao comentar o quadro dos sete pecados, chama a atenção para a disposição dos pecados capitais em círculo, o qual é comparado ao olho de Deus:

[...] de cuja pupila Cristo se ergue do sarcófago mostrando as chagas ao observador. À volta da pupila estão escritas as palavras: ‘Cave cave deus videt’ – ‘Cuidado, cuidado, o senhor vê’; mas o que Deus vê reflete-se no círculo exterior. (BOSING, 2006, p.25)



Figura 1: Os Sete Pecados Mortais e os Quatro Novíssimos do Homem

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hieronymus\\_Bosch-\\_The\\_Seven\\_Deadly\\_Sins\\_and\\_the\\_Four\\_Last\\_Things.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hieronymus_Bosch-_The_Seven_Deadly_Sins_and_the_Four_Last_Things.JPG)

Bosing (2006, p. 26) afirma que “É de supor que o tampo de mesa do Prado servia de incentivo à meditação, nomeada-

mente, ao exame de consciência intensivo que todos os bons cristãos deveriam fazer antes da confissão”. O exame de consciência era muito incentivado nesse período: “No curso da história cristã, exame de consciência de um lado, severidade para com o homem e o mundo de outro lado, apoiaram-se um no outro, reforçaram um o outro”. (DELUMEAU 2003, p.19). Portanto, ao observarmos a pintura de Bosch, a qual originalmente constituía o tampo de uma mesa e assim condicionava quem se sentava à sua frente a observá-la, podemos compreender o que leva Bosing a elaborar o pensamento de que o pintor propiciou o exame de consciência. A obra é composta de elementos que abarcavam a vida do homem medieval: a religião representada pela imagem de Cristo e os sete pecados capitais que permeiam a vida terrena e após a morte, simbolizada pelos quatro novíssimos do homem<sup>2</sup> - a Morte, o Juízo Final, o Céu e o Inferno. Assim, a mente do homem esta refletida em uma mesa.

A pintura é organizada em círculos. Em um pequeno círculo no centro, encontra-se Cristo; à sua volta, os sete pecados capitais formam um círculo maior em torno do central e, nos cantos da mesa, o círculo da morte, o do Juízo Final, o do Céu e o do Inferno. Essa disposição dos pecados não era inédita, acredita-se que essa formação representava os pecados abarcando toda a extensão do mundo. Os pecados estão unidos em um círculo evidenciando o centro, Cristo, que pode ser entendido como o ponto central, simbolizando a origem e o fim. Chevalier explica a simbologia do círculo, mas para isso também relaciona o significado do ponto, como podemos verificar no seguinte excerto:

---

<sup>2</sup> Essas quatro pinturas não serão discutidas neste momento, pois, além de serem temas de grande complexidade, sua abordagem fugiria de nossa delimitação, que se restringe aos pecados capitais.

Em primeiro lugar, o círculo é um ponto estendido; participa da perfeição do ponto. Por conseguinte, o ponto e o círculo possuem propriedades simbólicas comuns: perfeição, homogeneidade, **ausência de divisão ou divisão...** O círculo pode ainda simbolizar não mais as perfeições ocultas do ponto primordial, mas os efeitos criados; noutras palavras, pode simbolizar o mundo, quando distingue de seu principio [...]. (CHEVALIER 2003, p. 250).

Assim, na pintura de Bosch, Deus, representado pelo filho, prevalece como o ponto de origem do mundo, o qual está perfeitamente circundado pelas imperfeições humanas. Essa imagem central da pintura reforça o pensamento do homem pecador, impuro, pois Cristo, “[.] pelo seu calvário, sua agonia e sua crucificação, [...] representa as consequências do pecado, das paixões, da perversão da natureza humana”. (CHEVALIER 2003, p. 304). Referindo-se especificamente ao ponto, o autor interpreta-o também como fim de todas as coisas. O homem origina-se do centro e a ele deve retornar.

Sobre a temática dos sete pecados mortais, sabe-se que era muito comum nesse período, quando o pensamento do homem era conduzido por um ideal de felicidade após a morte. A recompensa, identificada como a vida eterna no Reino dos Céus, somente seria atribuída àqueles que tivessem uma vida terrena condizente com os preceitos de Deus; os pecados seriam os obstáculos a ser vencidos pelos homens. O homem medievo vivia, nesse momento, em uma constante aflição, em um estado de tristeza generalizada, de falta de esperança.

O sentimento geral de insegurança causado pelas guerras, pela ameaça das campanhas dos malfeitores, pela falta de confiança na justiça, era ainda por cima agravado pela obsessão da proximidade do fim do mundo, pelo medo do inferno, das bruxas e dos demônios. O pano de fundo de todos os modos de vida

parecia negro. Por toda a parte as chamas do ódio se alteiam e a injustiça reina. Satã cobre com as suas asas sombrias a Terra triste. (HUIZINGA S/D, p. 30).

A aproximação do dia do Juízo Final, que obcecava a todos porque, nesse momento, cada qual seria julgado de acordo com seus atos, era um fator que contribuía para a propagação do tema dos sete pecados capitais. “Certamente a humanidade nova resgatada pelo sacrifício de Jesus só atingira sua plena estatura no final dos tempos” (DELUMEAU 2003, p. 24). Para a realização de um julgamento e, conseqüentemente, condenação ou absolvição é necessário o estabelecimento de critérios, os quais nesse caso, são os pecados.

Nessa perspectiva, entre os critérios para o julgamento final representados por Bosch, destacamos a soberba que o pintor expressa por meio de uma cena que se constrói com a autocontemplação de uma mulher diante de um espelho. Seus gestos indicam que ela está preocupada em arrumar um ornamento, um chapéu. O chapéu, dentre seus vários significados, pode corresponder a um acessório que indica altivez, como nos mostra Chevalier (2003, p. 232), que o relaciona a “[...] coroa, signo do poder, da soberania [...]”. De forma semelhante a Chevalier, Calanca (2008) apresenta o chapéu como um acessório que fazia parte da indumentária feminina do final da Idade Média e representava autoridade.



Figura 2: Os Sete Pecados Mortais e os Quatro Novísimos do Homem (detalhe: Soberba)

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hieronymus\\_Bosch\\_-\\_The\\_Seven\\_Deadly\\_Sins\\_and\\_the\\_Four\\_Last\\_Things.JPG](http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hieronymus_Bosch_-_The_Seven_Deadly_Sins_and_the_Four_Last_Things.JPG)

Com base nessas informações iniciais, entendemos que a ideia central da pintura da soberba é a valorização excessiva da aparência, que se relaciona ao desejo de superioridade. Conforme a própria definição apresentada por Tomás de Aquino

(2004, p. 80): “[...] o excesso é o vício da soberba [*superbia*], que, como o próprio nome indica, é superar [*superbire*], a própria medida no desejo de superioridade”. Esse pecado é entendido como uma raiz de outros pecados. Por esse fato, Lauand (2004) explica que a soberba é, para Tomás de Aquino, um pecado ‘megacapital’, portando ele deixa fora da série dos pecados capitais, preferindo colocar a vaidade, por ser o mais próximo da soberba.

[...] a soberba geralmente considerada como a mãe de todos os pecados e, em dependência dela, se situam os sete vícios capitais, dentre os quais a vaidade é o que lhe é mais próximo: pois esta visa manifestar a excelência pretendida pela soberba e, portanto, todas as filhas da vaidade têm afinidade com a soberba (De malo 9,3 ad 1 apud LAUAND, 2004, p. 68 )

De acordo com Tomás de Aquino (2004, p. 83), a vaidade está ligada à glória, ou melhor, à vanglória. Por sua vez, a glória se relaciona ao esplendor da evidência, que proporciona a alguma coisa notoriedade e brilho “[...] assim, a glória implica uma certa manifestação de alguém no bem. Quando porém, o que se manifesta é o mal, aí não se trata de glória, mas de ignomínia”. Por meio das reflexões apresentadas por Tomás de Aquino, podemos entender que o pecado da vaidade se concretiza quando alguém manifesta seus bens sem que o seja com um fim útil, para o bem comum, mas sim, pelo prazer de tornar públicas sua excelência, suas posses, sua beleza aparente.

Bosch constrói a representação do conceito de soberba pela vaidade. Compõe um cenário que compartilha a ostentação de uma boa aparência pessoal e de um ambiente requintado, bem ornamentado, composto por moveis e objetos compatíveis, com o gosto pela riqueza que o período da Baixa Idade Média cultivava. Podemos observar a presença de um vaso com

flores, vários objetos sobre um armário, cujos detalhes não podem ser visualizados em sua totalidade porque a mulher está em sua frente.

Essa minuciosa descrição pode ter sido possibilitada por meio das características da arte nesse período, lembrando que Jan Van Eyck foi o artista flamengo que mais se destacou na arte de detalhar o real. Dessa forma, Bosch, em consonância com as características da arte de seu tempo, consegue fazer uma descrição pormenorizada de um requintado ambiente e proporciona a compreensão de uma situação de contemplação e ostentação da beleza e da riqueza.

Além da ambientação, Bosch fornece outros indicadores do pecado, os quais podem ser verificados pelo exame pormenorizado de alguns recortes de cena. Começamos pela composição do primeiro plano: uma mulher que se contempla em frente ao espelho. O espelho, por si só, é um objeto relacionado com a vaidade, pois possibilita ao homem a admiração do seu próprio reflexo. Em *Os sete Pecados Mortais e os quatro novíssimos do homem*, a ação da contemplação é conduzida por um demônio que, ao segurar o espelho para que a mulher se olhe, personifica a presença do mal e reforça a ideia de que, quando o homem esta focando apenas os interesses terrenos, ele transgride os limites da razão, caminho que leva ao pecado.

Conforme Chevalier (2003, p. 337), o diabo tem por objetivo tirar do homem a graça de Deus para dominá-lo e, assim, ele simbolizaria “[...] as forças que perturbam, inspiram cuidados, enfraquecem a consciência e fazem-na voltar-se para o indeterminado e para o ambivalente: centro de noite, por oposição a Deus, centro de luz”.



Na pintura, a mulher conduzida pelo demônio, encontra-se imersa em seu pecado e não submete suas vontades à razão, que poderia levá-la a uma atitude mais comedida. Essa falta de razão pode ser relacionada ao adorno que ela contempla no espelho: o chapéu. Este, para Chevalier, também pode ser relacionado com o pensamento, que, no caso, se deixa conduzir pela vaidade até atingir o pecado da soberba.

O personagem que sustenta a ação, o demônio, fornece-nos ainda outra reflexão, que se relaciona com sua aparência. Seu rosto tem um formato muito semelhante ao de um lobo ou raposa. O focinho, muito alongado, e os dentes, bem visíveis, são muito semelhantes aos desses animais, levando-nos a estabelecer essa identificação.

Ao associarmos a aparência do demônio com a do lobo, o que nos parece mais adequado, tomamos um animal que também tem um simbolismo dúbio, positivo e negativo. Segundo Chevalier, a simbologia positiva do lobo decorre do fato de que ele enxerga à noite e, assim, pode ser símbolo de luz. Contudo, esse animal tem também um aspecto infernal, que “Parece ter ficado dominante no folclore europeu, como atesta, por exemplo, o conto do *Chapeuzinho Vermelho*” (CHEVALIER 2003, p. 556). O autor fornece-nos ainda outra indicação da ligação do animal com o mal: é com a pele de lobo que se reveste o senhor dos Infernos: Hades. Assim, Bosch coloca em cena um demônio com a aparência de um lobo, que instiga o pecado da vaidade, e o destaca com um ornamento de cabeça, que, como já foi mencionado, era compatível com o padrão de beleza da época.

Por outro lado, se quisermos associar a aparência do demônio com a da raposa, a reflexão não segue caminhos contraditórios, pois esse animal simboliza esperteza e audácia embora

seja, ao mesmo tempo, um animal medroso e destruidor. Essas qualidades representariam, segundo Chevalier, as contradições humanas: “Refletindo como um espelho as contradições humanas, a raposa poderia ser considerada como um duplo da consciência humana”. (CHEVALIER, 2003, p. 770).

Continuando a análise, observamos, em segundo plano, um personagem dentro de outro cômodo da casa, do lado direito da imagem ao fundo de uma porta. A luminosidade desse cômodo é muito fraca, pois, para clarear a cena, Bosch utiliza apenas um fogo aceso próximo ao chão e uma vela na parede logo acima, na mesma direção. Essa parede, que não está completa no cenário, pode ser mais visualizada na representação da acídia, parte em que Bosch deixa o ambiente mais claro e faz a parede aparecer totalmente. A falta de luz, que impossibilita uma análise mais detalhada desse outro cômodo, pode ser atribuída ao desejo de representar um ambiente compatível com o mal, com as ‘trevas’, no qual os pecados reinam. Essa ideia surge em razão da presença de um pequeno animal na porta que divide os dois ambientes. De acordo com suas características, ele pertence à família dos roedores, podendo ser um rato. Esse animal, entendido como uma criatura temível e até mesmo infernal, frequentemente é associado à serpente e à toupeira. Para Chevalier, o rato é:

[...] tido como impuro, que escava as entranhas da terra, tem uma conotação fálica e anal, que o liga à noção de riqueza, de dinheiro. É o que faz com que seja frequentemente considerado como uma imagem da avareza, da cupidez, da atividade noturna e clandestina [...]. (CHEVALIER, 2003, p. 770).

O rato aparece como mediador dos dois ambientes, ou dos dois mundos. O animal disseminador de pestes observa,

atentamente, a proliferação dos pecados na superfície da terra. Apesar da dificuldade de visualização, identificamos a imagem de um jovem compartilhando o mesmo espaço do rato. Essa identificação é possível porque suas roupas apresentam características das vestimentas masculinas medievais, além de seus cabelos estarem soltos e à mostra, fato que, nesse período, não era aceitável para as mulheres.

Por meio da presença de um jovem e de uma mulher na composição da soberba, Bosch contextualiza a crítica que existia na Baixa Idade Média. Segundo Nery (2003, p. 56), “Mulheres e jovens formam uma dupla quanto aos ‘pecados’ e às ‘obstinações’”. Nesse caso, considerando a altivez da postura do jovem e também o negro de seu casaco, entendemos que essa relação é possível. A cor negra enquadra-se perfeitamente nesse ambiente devido às suas significações, ou seja, indica uma ligação com o mal e, ao mesmo tempo, um refinamento, como fica claro na seguinte passagem

O preto, o inverso do branco, é a cor da noite e da escuridão. Por milhares de anos representou a tristeza, o pecado e a morte. É a cor tradicionalmente do luto, e na mitologia clássica a própria Morte aparece em uma veste preta de zibelina. Outra antiga associação é ao ascetismo religioso e secular, com a negação simbólica da vida sexual: monges e sovinas, sacerdotes e *scholars* com frequência usam preto. Assim como o branco, é associado ao sobrenatural, mas com os poderes das trevas, e não da luz. As Fúrias, as três deusas vingadoras do drama grego, (p.200) sempre se vestem de preto, assim como as feiticeiras, os magos e outros praticantes da magia negra. Assim como o branco sugere inocência, o preto sugere sofisticação – que, afinal, muitas vezes consiste no conhecimento ou experiência do lado obscuro da vida (o mal, a infelicidade e a morte. (LURIE, 1997, p. 200-201).

O autor informa que, mesmo que a cor tenha sido associada a questões sinistras, o fato é que as roupas pretas fizeram parte da moda desde o século XIV. Dessa forma, podemos entender o jovem como um homem vaidoso que se veste conforme o costume requintado da época. Ao mencionarmos o costume e o gosto que direcionam a forma das vestimentas, entramos em uma questão que consideramos importante para a análise da vaidade, que é a moda.

A moda, termo que surgiu no final da Idade Média, é um elemento importante para os estudos históricos, demonstra a capacidade que o costume tem de produzir valores sociais, já que é um “[...] fenômeno social da mudança cíclica dos costumes e dos hábitos, das escolhas e dos gostos, coletivamente válido e tornado quase obrigatório”. (CALANCA 2008, p. 12). A menção à moda, nesse período, não significa intenção de estudá-la, mas apenas de fazer algumas observações acerca dos elementos que a compõem, principalmente o vestuário, já que estes se fazem presentes nas pinturas de Bosch.

Nesse sentido, a primeira observação que fazemos acerca do vestuário é fundamentada na informação de que somente a partir do século XIV evidencia-se uma indumentária diferente para homens e mulheres. Durante muito tempo, no medievo, os dois sexos usavam um ‘camisolão’ quase idênticos. Nery (2003, p. 72) nos informa que foi somente em meados do século XV que “[...] se descobriu que a vestimenta podia ser usada intencionalmente, tanto para o exibicionismo do corpo como para o seu encobrimento”. A autora esclarece que, a partir desse momento, as roupas femininas tornaram-se mais aderentes ao corpo, evidenciando o colo, cintura e os seios, por meio de um decote mais profundo.

Esse novo costume de se vestir pode ser observado na mulher que se contempla ao espelho (fig.2): o vestido é constituído de uma grande quantidade de tecido que vai até o chão, tal como as túnicas de outrora, mas o tronco tem um corte mais justo e apresenta, ainda, um cinto, que auxilia a evidenciar as formas femininas.

Na imagem da soberba em *Os sete pecados mortais numa pele do globo terrestre*, (fig.3), podemos observar de forma mais precisa a descrição do costume e das vestimentas femininas. A representação do pecado é composta de forma similar à do tampo de mesa dos *Sete pecados mortais e os quatro novíssimos do homem* (fig. 2). A temática central também contém a imagem de uma mulher que se olha ao espelho, porém sem a presença do demônio. O tronco de seu vestido é perfeitamente aderente, ressaltando os seios e deixando o colo à mostra. Essas características, juntamente com as mangas do vestido, correspondem à seguinte descrição de Nery (2003, p. 72):

No final do século XV, o excesso era moda, começando pelos recortes das beiras de todas as roupas, da cabeça aos pés, pelo uso de muitos guizos pendurados nos cintos e boldriés, pelas saias dos *houppelandes*<sup>3</sup> e pelas mangas tão compridas que se arrastavam pelo chão [...]

---

3 Termo para beca, capa ou jaqueta bem amplas masculinas ou femininas. Idade Média Gótica (NERY, 2003, p. 286)



Figura 3: Os Sete Pecados Mortais numa pele do globo terrestre – (detalhe: Soberba)

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Follower\\_of\\_Jheronimus\\_Bosch\\_015.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Follower_of_Jheronimus_Bosch_015.jpg)

A autora destaca também que os vestidos tinham as saias muito largas nas extremidades, chegando a ter até cinco metros. Mesmo quando a mulher (fig. 3) está sentada, podemos observar a quantidade de tecido que se acumula em sua volta, o que confirma que o artista estava retratando uma pessoa que se importava com sua aparência, conforme os ditames sociais do final do medievo. Nota-se ainda que esse vestido traz, entre os seios, um adereço que parece muito com uma pérola. Esse detalhe expressa a ostentação do luxo, caracterizado pelo gosto do brilho e pedras.

[...] os homens e as mulheres da Baixa Idade Média conferem dignidade e valor ao prazer do luxo, à curiosidade e à admiração por tudo aquilo que brilha. Mais precisamente, o prazer do refinamento e o cuidado com a elegância aparecem com a paixão dos jovens, vividos não somente com euforia, mas também com ansiedade e preocupação [...]. (NERY, 2003, p. 53)

Bosch, entendido como crítico social poderia estar se referindo às Leis Suntuárias<sup>4</sup>, cuja finalidade era regular o uso de roupas e ornamentos, assim como festas, banquetes e funerais. Calanca esclarece que, a partir século XIII, devido à expansão comercial, foi possível mais pessoas viverem luxuosamente. Portanto, é possível que a crítica a essa prática tenha se intensificado. “[...] Os legisladores não se referem apenas a caudas e guirlandas, mas arrolam modelos e objetos preciosos muito requintados, como bordados, cintos, botões, pérolas, corais, madreperolas e esmaltes”. (CALANCA, 2008, p. 47)

Assim, por meio de um baú que se encontra cheio de jóias e adereços e da simbologia da pérola, que pode passar despercebidamente aos olhos dos menos atentos, Bosch poderia estar reforçando a crítica do luxo e da elegância. Esse

4 São leis editadas com o objetivo de regular o luxo e os gastos imoderados. Podemos entender melhor a imposição das Leis Suntuárias por meio do comentário de José Rivair Macedo no texto *os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV*: “ Na Idade Média a roupa exteriorizava a ordem estabelecida. Romper com tal imagem implicava em suscitar escândalo e em tornar-se estranho ao grupo que os indivíduos pertenciam, podendo os transgressores virem a ser reprovados ou condenados. Isto explica que os códigos de vestuário tenham ocupado lugar em leis promulgadas pelo menos desde o século XIII, e que se estenderam até o século XVIII, visando controlar o luxo e a ostentação indevida – as leis suntuárias. O intento desta legislação era, ao mesmo tempo, uniformizar e desuniformizar os indivíduos, quer dizer, aproximar os iguais e distanciar os diferentes. Jesus Lalinde Abadia leu atentamente a legislação suntuária produzida na Espanha, constatando pelo menos quatro formas de discriminação através do vestuário: 1) o luxo estamental (determinação de certas vestimentas exclusivas da aristocracia); 2) o privilégio familiar; 3) o uniforme profissional (vestimentas próprias de alguns segmentos da sociedade, como os clérigos, os militares, os magistrados); 4) o distintivo infamante (destinado a marcar a separação de minorias étnico-religiosas, minorias sexuais, doentes e marginais)”. O artigo completo pode ser encontrado em: <http://www.pem.ifcs.ufjf.br/sinais.pdf>

objeto está presente em ambas as representações da soberba. O baú, que é tratado por Chevalier como sinônimo de cofre, tem seu simbolismo constituído por dois elementos “[...] o fato de nele se depositar um Tesouro material ou espiritual; e o fato de que a abertura do cofre seja o equivalente de uma revelação”. (CHEVALIER 2003, p. 262). Assim, o baú aberto, bem como todos os símbolos que Bosch retrata nos detalhes da soberba expressaria a vaidade que alimenta a alma humana.

### **Considerações Finais**

Para concluir nossa análise, salientamos que nas duas representações da soberba, a efetivação do pecado é conduzida por um mulher, que tende a se preocupar excessivamente com a vaidade. A figura masculina aparece na cena, mas com uma distância que a faz passar quase despercebida. Essa observação nos possibilita inferir que Bosch estava atento a distinção entre os desvios de comportamento habitualmente masculinos e femininos, ele nos leva a entender que a educação comportamental difundida em suas obras tinha destinações diferentes. Os homens deveriam ficar mais atentos aos comportamentos induzidos pela acídia, gula, avareza, inveja e ira, ao passo que o maior vício das mulheres relacionava-se à soberba. Derivado do excesso de zelo com a aparência, esse comportamento era considerado um dos instigadores da luxúria, uma vez que a beleza feminina podia ser entendida como uma forma de indução ao pecado. Tanto homens como mulheres deviam se resguardar da luxúria, pois, de todos os pecados que Bosch pinta, esse é o que aparece mais próximo nos dois sexos.

Assim, por meio da análise iconografia podemos entender que Bosch conseguia, de forma incomparável com os demais artistas de seu tempo, criar uma arte com um conte-



údo moralizador de acordo com a doutrina religiosa cristã. Este conteúdo moralizante, que consideramos como aspecto educativo, instigava o apreciador a refletir sobre o comportamento dos homens em um momento em que os valores morais estavam sendo questionados. Bosch pode ser comparado a um mestre/professor que mostra a seus alunos os comportamentos que causam a danação da alma e dessa forma atua na educação/formação do homem medieval.

## Referências

BAXANDALL, M. *Padrões de intenção a explicação histórica dos quadros*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

BOSING, W. *Hieronymus Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno*. [S.I.]: Paisagem, 2006.

BOSCH, H. *Os Sete Pecados Mortais e os Quatro Novíssimos do Homem*. Madrid: Museu do Prado. Óleo sobre madeira, 120x150 cm. Disponível em: [http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hieronymus\\_Bosch-\\_The\\_Seven\\_Deadly\\_Sins\\_and\\_the\\_Four\\_Last\\_Things](http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Hieronymus_Bosch-_The_Seven_Deadly_Sins_and_the_Four_Last_Things). JP. Acesso em: 25/01/2010

\_\_\_\_\_. *Os sete pecados mortais numa pele do globo terrestre*. Genebra: Fondation des Beaux – Arts. Óleo sobre madeira, 86x56 cm. Disponível em: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Follower\\_of\\_Jheronimus\\_Bosch\\_015.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Follower_of_Jheronimus_Bosch_015.jpg). Acesso em: 25/01/2010

CALANCA, D.; AMBROSIO, R. *História social da moda*. São Paulo: Senac São Paulo, 2008.

CHEVALIER, J. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2003.

CRUZ, A (trad.). *Hieronymus Bosch*. Lisboa: Lisma, 2004.

DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: Edusc, 2003. Vol. I.

FRANCASTEL, P. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

GINZBURG, C. *Indagações sobre Piero: o Batismo, o Ciclo de Arezzo, a Flagelação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GROMBRICH, E.H. *A história da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2007.

HITNER, S. D. A. C. *Jheronimus Bosch e "As tentações de Santo Antônio"*: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand – MASP. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, 1998.

HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulisseia, S/D.

LAUAND, L. J. (trad. Estudos introdutórios); TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o saber (De magistro), os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LURIE, A.; BORGES, A. L. D. *A linguagem das roupas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LEITE, J.R.T. *Jheronimus Bosch*. Rio de Janeiro: Ministério da educação e Cultura, 1956.

\_\_\_\_\_. *Os Sete Pecados Mortais numa pele do Globo Terrestre*. [Mensagem pessoal]. Mensagem recebida por meirelode@hotmail.com. Acesso: em 12/01/2010.

NERY, Marie Louise. *A evolução da indumentária: subsídios para criação de figurino*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2003.

OLIVEIRA, T. *A Razão e o Pecado em Tomás de Aquino*. In: Revista Cesumar, Maringá, v. 9, n. 1, 2004. p. 88-102.

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o saber (De magistro), os sete pecados capitais*. Trad. e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VOVELLE, M. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

# O RISO NO JOGO E O JOGO DE AVESSOS: PERO DA PONTE E OS *TREBELHOS DE TISSO PÉREZ*<sup>1</sup>

**SODRÉ, Paulo Roberto**

[...] no es juego donde hombre no ríe, pues sin falta el juego con alegría se debe hacer, y no con saña ni con tristeza. Por esto quien se sabe guardar de palabras excessivas y desapuestas, y usa de estas que dicho hemos en esta ley, es llamado palaciano.

Alfonso X, el Sábio

(Las siete partidas. Partida II, tít. 9, ley 30)

Nestes últimos anos tenho procurado me convencer, por meio do estudo de fontes primárias como as cantigas satíricas galego-portuguesas, o tratado poético anônimo, *Arte de trovar*, e os códigos jurídicos do período de Afonso X, o Sábio, *Las siete partidas*, todas do século XIII e XIV, de que a sátira produzida pelos trovadores é menos plana do que os estudos em geral procuram demonstrar. Dividindo-a em produções meramente lúdicas ou moralistas, isto é, simplesmente sublimes, quando refletem temas éticos, ou irrelevantes, quando se reduzem a circunstâncias jocosas, a fortuna crítica tende ainda a considerar a sátira como documento histórico e social.

---

1 Este trabalho é resultado parcial do Projeto O jogo satírico e o *jugar de palabras* nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas (século XIII), inscrito na PRPPG/Ufes. Na segunda parte deste estudo, revisam-se conceitos e análises de nosso artigo “Pero da Ponte e os *trebelhos* de Tisso Pérez: entre o *retraer* e o *difamar*”, publicado em CONGRESSO DE ESTUDOS LITERÁRIOS. MULTITEORIAS: CORRENTES CRÍTICAS, CULTURALISMO, TRANSDISCIPLINARIDADE, 6., 2004, Vitória. *Anais...* Vitória: PPGL, 2006. Disponível em: <http://www.ufes.br/ppgl>.

O que venho pesquisando desde 2007 tem demonstrado que o moralismo se vale de tal modo da brincadeira entre cortesãos, que o teor acusatório e melancólico se dilui a ponto de quase não ser notado; por outro lado, a preocupação ética ascende a tal ponto que o aspecto humorístico da sátira se perde, esbarrando num texto lírico sem relação com o escarnecer burlesco predominante no cancionero escarninho galego-português.

No livro *O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego-portuguesa*, lançado no início deste ano, procuro discutir uma possível chave para a leitura das cantigas maledicentes: o que chamo de jogo de avessos.

Como sabemos, a noção de gênero das cantigas satíricas se tornou conhecida graças às definições propostas pelo fragmentário tratado de poética galego-portuguesa, intitulado *Arte de trovar*, provavelmente produzido na primeira metade do século XIV, que inicia a mais completa coletânea de cantigas peninsulares medievais, o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*. Além disso, as próprias cantigas satíricas trazem aqui e ali noções desse gênero, cuja marca fundamental é “dizer mal d’alguen en elas”. Como reza o tratado, se o dizer mal for ambíguo, teremos uma cantiga de escárnio; se for explícito, uma cantiga de maldizer; se for um debate, uma tenção; se for meramente chocarreira, uma cantiga de risabelha. Tornou-se tradicional a ideia de que essas cantigas denunciam criticamente as mazelas do tempo por meio de acusações contra pessoas “pecadoras”, nomeadas ou não: a avareza, a sensualidade, a vaidade, a covardia etc.

Entretanto, a leitura das cantigas e do tratado poético à luz de algumas leis de *Las siete partidas* nos permite pensar em

outro modo de recepção das cantigas satíricas. Esse é o aspecto que gostaria de comentar neste trabalho, apoiado nos artigos que venho publicando.

Um dos pontos importantes do jogo satírico galego-português está expresso no Título IX da Lei XXX da Segunda de *Las siete partidas*, precioso conjunto de leis organizado por Afonso X, entre os anos de 1250 e 1270. Os sete livros ou “partidas” que compõem a obra são: *Primeira*: sobre a Igreja medieval e a regulamentação da vida dos clérigos e leigos; *Segunda*: sobre a vida dos reis e de seus oficiais; *Terceira*: sobre a jurisprudência, os advogados e seu trabalho; *Quarta*: sobre as relações domésticas e os casamentos; *Quinta*: sobre o mundo do comércio, do mar, e dos contratos; *Sexta*: sobre os testamentos, e a *Sétima*: sobre os marginais, os crimes e as penalidades. Como se sabe, essas leis compõem uma súpula do projeto jurídico afonsino, anunciado e preparado nos anteriores códigos jurídicos como o *Espéculo*, *Fuero real* e *Setenario*. As *Partidas*, portanto, condensam um ideário de jurisdição que abraça um senhorio de rei e de candidato a imperador<sup>2</sup>, o que as torna, junto com as outras obras jurídicas afonsinas, segundo Azucena Palácios Alcaine, “una magnífica puerta hacia el conocimiento de una época” (1991, p. xx), uma das razões para tomá-las como fonte de estudo da cultura peninsular medieval.

Na segunda Partida, no Título IX da Lei XXX (ALFONSO X, 1991b), ao tratar do entretenimento cortesão ou *fablar en gasaiado*, Afonso X conceitua três maneiras de conversação na presença do rei: o *departir* ou debater, o *retraer* ou relatar, e o *jugar de palabras* ou escarnecer. Sobre esta terceira maneira, afirma a lei que cito traduzidamente:

2 O Sábio arquitetou as *Partidas*, tendo em vista principalmente sua chance de coroar-se senhor do Sacro Império Romano. Devido a essa possibilidade, seu código jurídico ganhou dimensões para além do reino local de Leão e Castela.

*E en el juego deven catar*

Na cantiga em que se apresente o jogo de palavra ou escarner, os trovadores devem observar *que aquello que dixieren sea apuestamente dicho* que aquilo que cantarem seja bem talhado, *e non sobre aquella cosa que fuere en aquel lugar a quien jugaren,*

e devem cuidar para não tratar diretamente do aspecto risível que estiver no visado do jogo, *mas a juegos dello, como sy fuere cobarde dezirle que es esforçado, jugarle de cobardia;*

mas sob equívoco; de maneira que se o visado for um covarde, deve compor uma cantiga em que ele apareça como esforçado, jogando assim com sua covardia. *e esto debe ser dicho de manera que aquel a quien jugaren non se tenga por denostado,*

E este jogo de oposições equívocas deve ser feito de maneira que o visado não se sinta ofendido, *mas quel ayan de plazer, e ayan de rreyr dello tan bien el como los otros que lo oyeren.*

mas se agrade dele tanto quanto os outros que o ouvirem. *E otrosy el que lo dixiere que lo sepa bien rreyr en el lugar do conveniere,*

Ademais, que o trovador que o fizer saiba bem fazer rir no lugar conveniente, *ca de otra guysa non serie juego onde omne non rrye; ca sin falla el juego con alegria se deve fazer, e non con sanna nin con tristeza.*

porque do contrário não seria jogo onde alguém não ri, já que o jogo deve ser feito com alegria e não com raiva nem com tristeza.

*Onde quien se sabe guardar de palabras sobejanas e desapuestas, e usa destas que dicho avemos en esta ley, es llamado palaciano,*

Aquele que sabe evitar palavras excessivas e deselegantes e usa das que nesta lei tratamos é chamado palaciano, *porque estas palabras usaron los omnes entendidos en los palacios de los Reyes mas que en otros lugares (...).*

porque tais palavras usaram os entendidos, nos palácios dos Reis, mais do que em outros lugares, e ali receberam mais honra aqueles que as usavam (...) (SODRÉ, 2010, p. 123-126).

No provérbio parece estar o cerne da lei que rege o *jugar de palabras* e, por conseguinte, a produção escarninha: “não seria jogo onde alguém não ri, já que o jogo deve ser feito com alegria e não com raiva nem com tristeza”. Segundo a lei afonsina, era necessário exigir dos trovadores um conveniente *jugar de palabras*, e garantir a harmonia e a cortesia do *fablar en gasaiado* ou passatempo cortês. Em termos abreviados, a lei que rege o *jugar de palabras* prescreve que o trovador deveria jogar com o *avesso* das qualidades de seu visado, tomando, por exemplo, um bom trovador por incompetente (como a série de cantigas sobre as amas e tecedeiras, em que se acusa João Soares Coelho de mau trovador) ou por assassino e ladrão (como na cantiga de Afonso X: “Pero da Ponte á feito gran pecado”).

Assim sendo, o jogo de avessos seria uma estratégia satírica em que os trovadores “jogariam” com o avesso do perfil dos cortesãos presentes nos momentos de distração dos reis. Desse modo, boa parte das cantigas de escárnio e de maldizer e das tenções poderia ser lida não como acusações efetivas de vícios das pessoas, mas como jogos burlescos. Tomemos como ilustração a cantiga de Pero da Ponte sobre Tisso Pérez, objeto de um artigo que publiquei em 2006 e cujas conclusões reviso aqui.

2. De Dom Tisso Pérez, “*trebelhedor sodomita*” da cantiga “Don Tisso Pérez, queria hojeu”, de Pero da Ponte, sabe-se apenas, de acordo com a cantiga, que é um homem que adora *trebelhar*. O “Dom”, forma de tratamento cortês que antecede o nome, talvez indique, por um lado, sua nobreza, por outro, e mais comumente, um uso irônico do trovador. Diferentemente do que interpretou Rodrigues Lapa, o manuscrito do *Cancioneiro da Biblioteca Nacional* não deixa dúvida: trata-se não de uma mulher, mas de um homem queixoso contra os *trebelhos*

de Pérez (“queria hoj’eu/ seer guardado do trebelho seu”), como admitiram Saverio Panunzio e Graça Videira Lopes, ao editarem a cantiga que transcrevo:

Dom Tisso Pérez, queria hoj’eu  
seer guardado do trebelho seu,  
a[r] perdoar-lh’o batom que fui meu;  
mais nom me poss’a seu jogo quitar;  
e, Tisso Pérez, que demo mi o deu,  
por sempre migo querer trebelhar?

De trebelhar mi há el gram sabor,  
e eu pesar, nunca vistes maior;  
ca non d’ormio de noite com pavor,  
ca me trebelha sempre ao l’uar.  
[Que] demo o fezo tam trebelhador,  
por sempre migo querer trebelhar?

Cada que pode, mal me trebelhou;  
e eu por en já mi assanhando vou  
de seu trebelho mao, que vezou,  
com que me vem cada noit’espertar;  
e Tisso Pérez, Demo mi o mostrou,  
por sempre migo querer trebelhar<sup>3</sup>.

A cantiga do *trebelho* parece tratar, não obstante aquelas dificuldades de leitura, de dois parceiros em crise (“já mh’assanhando vou”), devido ao jeito desastrado de Tisso Pérez “trebelhar” (“sseu trebelho mao, que vezou”). O queixoso se poria na posição de quem recebe passivamente o assédio laborioso (“ca non dormio de noite con pavor”, “ca *me* trebelha senpre ao l’uar” e “de sseu trebelho mao”. Itálico acrescentado), não conseguindo evitá-lo: eis o motivo da reclamação.

A cantiga apresenta um elaborado fazer poético, tendo como base o “equivocatio”, ou equívoco, *trebelho*. Nove vezes a

---

3 A edição mais recente da cantiga é de Graça Videira Lopes (2002, Cantiga 324, p. 389). Cf. ainda Saverio Panunzio (1992, Cantiga XXXI, p. 207-208), Rodrigues Lapa (1995, Cantiga 372, p. 238) e Mercedes Brea (2011).



palavra aparece nos versos, em diferentes categorias gramaticais: substantivo (*trebelho*), verbo (*trebelhar*, *trebelha*, *trebelhou*), adjetivo (*trebelhador*). Seu sentido literal é o de “trabalhar” ou “brincar”. A palavra “jogo”, no quarto verso da primeira estrofe, reforça a polissemia de *trebelho*, de maneira que toda a cantiga conduz o leitor a desconfiar do que seja esse *trebelho* feito “senpre ao lûar”. Inevitável, portanto, é a acepção erótica, comum nas cantigas de escárnio e maldizer: “jogo amoroso, fornicção”, como afirma Rodrigues Lapa (1995, p. 386).

A cantiga trata, portanto, do exagero de Don Tisso Pérez no lidar com seu amante, cujo cansaço (“con que me vem cada noit’espertar”) não percebe nem considera. Desse modo, o que se evidencia não é, a princípio, a sátira contra a sodomia, mas o escárnio sobre a luxúria compulsiva, o desejo obcecado, o “trebelho” incômodo.

O terceiro verso da primeira estrofe intriga: “a[r] perdoar-lh’o batom que fui meu”. A explicação de Lapa – para o verso que ele edita como “e er doar-lh’ o baton que fui meu” – reforçaria nossa leitura sobre a passividade do queixoso, não fosse sua escolha pela voz feminina na cantiga: “e restituir-lhe o baton com que ele me mimoseou”. Saverio Panunzio, que segue mais de perto a lição do códice, esclarece que “perdoar-lhe” significaria translaticamente “poupar-lhe, evitar-lhe”; quanto ao “ba[s]ton”, não há dúvidas de que se trata do órgão viril. Mas o final do verso, “que foy meu”, é o ponto que Panunzio não discute. O que significariam, assim, os versos (em versão livre): “Dom Tisso Pérez! Queria hoje eu / ser guardado do trabalho seu / e evitar-lhe o bastão que foi meu”? De imediato, a resposta seria simples: o amante queixoso diz a Tisso Pérez que não quer mais “trebelhar” com ele, evitando sentir o “bastão” que, de tanto Pérez lançar mão dele, já não lhe dá mais prazer.

Além do *mozdobre*, com o verbo “trebelhar”, e do refrão, o *dobre* “demo” (“Que diabos!”), posicionado no início e no meio do penúltimo verso de cada estrofe, corrobora o campo semântico da irritação (“mh’assanhando”, “con que me vem cada noit’espertar”) e do desgosto (“e eu pesar, nunca vistes mayor”, “con pavor”) a que chegou o amante incomodado com a lascívia estabanada de Tisso Pérez.

Pero da Ponte, acirrando a engenhosidade satírica, aproveita ainda o tópico da noite como favorecedora dos amantes: “ca me trebelha senpre ao lûar”. Contudo, o tópico é parodiado, quando o trovador sugere não o favor, mas o desfavor da noite que lhe traz o insistente amante atrapalhado.

Panunzio tende a considerar a voz queixosa do escárnio como se fosse a de Pero da Ponte: “certo Don Tisso Pérez que, curtido no vicio, non lle dá trégua nin tan sequera por unha noite ó pobre de Pero, a quen fai obxecto das súas antinaturais inclinacións” (PANUNZIO, 1992, p. 31). Rodrigues Lapa, por sua vez, afirma:

cantiga de sentido confuso e que admite duas interpretações: uma que desabona a compostura moral do grande escritor galego, por no-lo mostrar muito à vontade nos seus vícios de pederasta, que também lhe serviam de tema, como se vê em outras suas composições; outra que consiste em vermos nela uma cantiga de mulher, a qual se queixa da insistência de certo Fulano em se servir dela, a seu pesar (LAPA, 1995, p. 238, nota à cantiga 372).

Graça Videira Lopes prefere ver na cantiga o “maldizer aposto”, ou seja, cantiga cuja voz não coincide com a voz do trovador: “Apesar de a cantiga estar na primeira pessoa, penso que esta ‘confissão’ de Pero da Ponte não é muito verosímil e que é provável que a cantiga seja um maldizer aposto”

(LOPES, 2002, p. 389). Embora a expressão “maldizer aposto” tenha sido rejeitada, com razão, por Elsa Gonçalves (2004), a ideia desse recurso está correta: como nas cantigas de amigo ou mesmo de amor, o trovador cria vozes líricas fictícias para sua composição. No caso, Ponte cria a voz de um personagem que reclama de seu parceiro sexual.

Isso reforçaria a tese de Menéndez Pidal, de 1942, sobre a acusação de Afonso X de que Pero da Ponte havia roubado e matado o amigo Afonso Anes do Coton, na cantiga “Pero da Ponte á feito gran pecado” (LAPA, 1995, Cantiga 15, p. 28).

Yo pienso que Pero da Ponte no fue homicida sino en el lengauje bromista del rey. En estos escarnios, lo mismo gallegos que provenzales, hay mucha expresión metafórica, puros juegos satíricos, rudas burlas, que en nada menoscaban la estimación personal del satirizante respecto del satirizado, y que no puede entenderse al pie de la letra (MENÉNDEZ PIDAL, 1991, p. 207-208).

Quer isso dizer que Pero da Ponte não foi nem assassino, nem ladrão, como aponta o Sábio, nem sodomita, como deduz Panunzio, mas um trovador preocupado em trovar bem seu tema satírico, de acordo com a expectativa dos cortesãos afonsinos: a diversão, tal como prescreve o conjunto de leis peninsulares do século XIII, a que Afonso X deu o título de *Las siete partidas*.

Se o riso e a maledicência são desaconselhados na Partida I (“pecado venial es [...] decir en algún lugar palabras de escarnio o en las que no hay pro ninguna” [ALFONSO X, 1992, Tít. 5, ley34, p. 94-95]), já que pode tornar o homem um “cazador del diablo”; e se a cantiga satírica é considerada um meio criminoso de difamação na Partida VII (“La cuarta [ma-

neira grave de desonra] es por cantigas [canciones] o por rimas [piezas en verso] o por famoso libelo [*carmen famosum*, libelo difamatorio] que alguien hace por deshonra de otro” [ALFONSO X, 1992, p. 386-387]), tanto o riso como a cantiga de escárnio e maldizer são estimulados na Partida II, em que se trata da convivência do rei com sua corte, formada inclusive por trovadores e jograis, alguns deles clérigos.

Observa-se na lei, como vimos, a preocupação com a natureza do jogo (prazerosa e não raivosa), de modo a proteger os visados cortesãos do *jugar de palabra*, que não deve ser difamatório, e manter a harmonia palaciana.

Não conviria ao trovador nem à corte, como afirma a lei, jogar com o covarde, dizendo em cantiga que ele é covarde, jogo que poderia ofender o alvo da sátira; não conviria, assim, ao *jugar de palabra* de Pero da Ponte dizer a Tisso Pérez, presumidamente um cortesão, que ele é *trebelhador* de homem. Segundo a lógica da lei, portanto, poderíamos deduzir que Tisso Pérez é provavelmente heterossexual e não sodomita, aquele que se deita “unos con otros contra natura, e costũbre natural” (ALFONSO X, 1992, Partida VII, tít. XXI, ley 2).

Como se sabe, como o homicídio e o latrocínio, a sodomia era crime punido pelas *Partidas*. No caso da sodomia, sua prática era considerada um perigo para a comunidade medieval, como o fora para as famosas cidades veterotestamentárias Sodoma e Gomorra. Desse modo, a lei exigia que os sodomitas fossem denunciados, e contra eles fosse dada a pena máxima:

cada vno del pueblo puede acufar a los omes que fizieffen pecado contra natura, e este acufamiẽto puede fer fecho delante del judgador do fizieffen tal yerro. E fi le fuere prouado deue morir porende: tambien el que lo faze, como el que lo confiente. Fueras ende,

fi alguno dellos lo ouiere a fazer por fuerça, o fueffe menor de catorze años. Ca effonce non deue recibir pena, porque los que fón forçados non fon en culpa, otrofi los menores non entienden que es tan grã yerro como es aquel que fazen (ALFONSO X, 1992, p. 72-73).

Como se percebe claramente, a pena de morte inclui tanto o “sodomita” (ativo) como o “efeminado” (passivo)<sup>4</sup>, exceto quando há estupro (“por fuerça”) ou quando um dos envolvidos é menor de catorze anos. Não obstante a severidade da lei, e considerando com Jesus Montoya Martínez que “la vida siempre prevalecerá sobre las leyes positivas” (1989, p. 434), a sodomia era mais tolerada do que nos fazem supor as *Partidas* e os textos doutrinários contemporâneos. Contudo, paralelamente a essa literatura da negação, a cultura popular veiculava valores que, se não estimulavam a sodomia, encaravam-na de modo atenuado: “o povo, produtor real de valores e desvalores morais, podia desconhecer a teoria sobre as circunstâncias do ato humano, – teoria clássica dos tratados teológicos –, mas vivia em condições e circunstâncias concretas em que condenava mais o incesto e o estupro do que atos sexuais entre homens”, como afirmam Bernardino Leers e José Trasferetti (2002, p. 79).

Apesar dessas ressalvas e diferentemente do que pensei no artigo sobre Tisso Pérez, publicado em 2006, a cantiga de Pero da Ponte não revela necessariamente tolerância à sodomia:

Como as cantigas satíricas galego-portuguesas recendem (permitam-me a metáfora) imensamente à cultura popular, não é de estranhar que, mesmo sendo

---

4 Charles Caldwell Ryrie comenta que a diferença entre “efeminados” e “sodomitas” está na posição sexual passiva daqueles, e na ativa destes. Cf. A Bíblia anotada (1994, 1 Cor. 6:9-10, p. 1439).

produzidas para o “hablar en gasajado” da corte, com intenção de *juego*, tais cantigas mantivessem valores ou tolerância populares, de que a cantiga do *trebelhador* incansável pode ser testemunha manuscrita.

Diante desses ditos e contraditos, o certo é que Tisso Pérez foi alvo dos dichotes de Pero da Ponte, e que ele provavelmente deve ter se divertido com os *jogos de palavra* de que serviu o trovador para zombar de sua prática sodomita fictícia ou não. Podemos talvez supor que a sodomia, tema de vinte e nove cantigas (LOPES, 1994, p. 217), era de alguma maneira tolerada, haja vista o à vontade e o bom humor com os quais era tratada nas cantigas (SODRÉ, 2006).

Na verdade, e se estivermos certos sobre a leitura que fazemos do Título IX da Lei XXX da Segunda Partida, o trovador parece brincar com Dom Tisso Pérez, um homossexual da corte que, pelo jogo de avessos escarninho, é transformado num sodomita insistente e atrapalhado, mantendo Pero da Ponte, portanto, o pensamento negativo sobre a sodomia, haja vista seu efeito rebaixado e injuriante para um homossexual na altura. Em função desse mesmo jogo, Pérez poderia ser um sovina, um traído pela mulher, um medroso ou um desleal, perfis frequentemente utilizados na composição de cantigas, cujo discurso lança mão do que a historiadora espanhola Marta Madero denominou de “injúria lúdica”, isto é, na brincadeira dos trovadores e dos cortesãos, “El juego, en tanto relación compartida y unánimemente aceptada por los participantes, borraba el efecto injurioso” (MADERO, 1992, p. 38) das palavras e das cantigas, garantindo-lhes o riso. Nesse sentido, dois equívocos são aproveitados pelo trovador galego: o equívoco verbal, conseguido com os termos “trebelhar”, “jogo” e “trebelhador”, e o equívoco contextual, conseguido com o avesso comportamental de Pérez.

Outro aspecto chama a atenção nessa e em outras cantigas satíricas galego-portuguesas: a presença do nome dos visados, no caso, Tisso Pérez. Essa presença talvez indique que, justamente por serem identificados, os visados da sátira não teriam necessariamente aquelas máculas em seu comportamento, e ririam do equívoco verbal e/ou contextual dos cantares.

Ao contrário disso, as cantigas em que os nomes estão ausentes poderiam acusar, de fato, as mazelas em que alguns elementos da corte ou de sua vizinhança incorreriam, inspirando não só a verve humorística, mas denunciadora e corrosiva dos trovadores, como os sirventeses de Martin Moya. Essa leitura poderia de algum modo – e a despeito de sua nebulosidade de hipótese que apresentei numa palestra no I Congresso sobre Matéria Cavaleiresca, em São Paulo, em maio deste ano –, explicar a razão de tantas cantigas sobre os ricos homens, cavaleiros e infanções (e infante), uma parcela importante da corte, em termos políticos, administrativos e estratégicos, não exporem nomes, mas apenas os termos genéricos da ordem social a que pertencem, como “cavaleiro”, “infançon”, “rico homem”.

É essa hipótese que estou atualmente investigando, a partir da análise das cantigas satíricas de Afonso X, exímio trovador, cuidadoso jurista, além de sábio rei. O objetivo é procurar refinar as reflexões sobre o riso no jogo e o jogo de avessos galego-português.

### **Referências:**

A BÍBLIA anotada. Versão Almeida, rev. e atual. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

ALFONSO X. *Espéculo*. Edición de Robert A. MacDonald. Madison: Universidad de Richmond, 1990.

ALFONSO X El Sabio. *Fuero real*. Edición de Azucena Palácios Alcaine. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991a.

AFONSO X. *Fuero real*. Edição de José de Azevedo Ferreira. Braga: Universidade do Minho, 1982. 2 v.

ALFONSO X. *Las siete partidas*. Edição fac-similada da edição salmantina de 1555, glosada por Gregorio Lopez e impressa por Andrea de Portonariis. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2004. 3 v.

ALFONSO X. *Las siete partidas*. Translation by Samuel Parsons Scott. Edition by Robert I. Burns. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2001. 5 v. v. I-II.

ALFONSO X. *Las siete partidas*: antología. Selección de Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy. Madrid: Castalia, 1992.

ALFONSO X. *Partida Segunda de Alfonso X el Sabio*. Manuscrito 12794 de la BN. Edición de Aurora Juárez Blanquer y Antonio Rubio Flores. Granada: Ácaro, 1991b.

ALFONSO X. *Setenario*. Edición de Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1945.

BREA, Mercedes (Coord.). *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa*. Edición atualizada. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación em Humanidades, 2011. Disponível em: <http://www.cirp.es/pls/bdo2/f?p=103:2:4613223922260722816::NO:::>. Acesso em: jul. 2011.

CANCIONEIRO da Biblioteca Nacional de Lisboa. Ed. fac-simil. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.

GONÇALVES, Elsa. “Maldizer aposto”? Acerca de uma inexistente categoria genológica da sátira medieval galego-portuguesa. *Cultura Neolatina*, ano LXIV, f. 3-4, pp. 527-539, 2004.

KUSTER, H.; CORNIER, R. Old Views and New Trends: Observations on the Problem of Homosexuality in the Middle Ages. *Studi Medievali*, Spoleto, s. 3, v. 25, pp. 587-610, 1984.



LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *As cantigas de escarnio*. Trad. de Silvia Gaspar. Vigo: Xerais de Galicia, 1995.

LAPA, Manuel Rodrigues (Ed.). *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. 3. ed. ilustr. Lisboa: João Sá da Costa, 1995.

LEERS, Bernardino; TRASFERETTI, José. *Homossexuais e ética cristã*. Campinas: Átomo, 2002. Cap. II: Mediações científicas: A história de um tabu: pp. 76-98.

LIU, Benjamin. *Risabellha: a poetics of laughter?* *La Corónica*, Williamsburg, v. 26, n. 2, pp. 41-48, 1998.

LOPES, Graça Videira (Ed.). *Cantigas de escárnio e maldizer dos trovadores e jograis galego-portugueses*. Lisboa: Estampa, 2002.

LOPES, Graça Videira. *A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Lisboa: Estampa, 1994.

MADERO, M. *Manos violentas, palabras vedadas: la injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Madrid: Taurus, 1992.

MATTOSO, José. A sexualidade na Idade Média portuguesa. In: ANDRADE, Amélia Aguiar, SILVA, José Custódio Vieira da (Coord.). *Estudos medievais: quotidiano medieval: imaginário, representação e práticas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2004. pp. 13-42.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Poesía juglaresca y juglares: orígenes de las literaturas románicas*. 9. ed. ampl. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

M. MÉRIDA, Rafael. D'ome atal coita nunca vi cristão: amores nefandos en los trovadores gallego-portugueses. In: BREA, Mercedes (Coord.). *O cantar dos trovadores*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1993. pp. 433-437.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús. Caracter lúdico de la literatura medieval (A propósito del 'jugar de palabra'. Partida Segunda, tít. IX, ley XXIX). In: CASTILLO, C. Argente del et al. (Rec.). *Homenaje al Profesor Antonio Gallego Morell*. Granada: Universidad de Granada, 1989. pp. 413-442.

PALÁCIOS ALCAINE, Azucena. Obra legislativa de Alfonso X. In: ALFONSO X El Sabio. *Fuero real*. Edición de Azucena Palácios Alcaine. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991a. pp. xiii-xx.

PANUNZIO, Saverio (Ed.). *Pero da Ponte: poesias*. Trad. Ramón Mariño Paz. Vigo: Galaxia, 1992.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução de Marco Antonio da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. Homossexuais: pp. 136-152.

SODRÉ, Paulo Roberto. Fernam Díaz em terras de Ultramar: sobre a cantiga “Fernam [D]iaz, este que and’ aqui” de Pero Garcia Burgalés. *Diadorim*, Rio de Janeiro, n. 5, 2009a.

SODRÉ, Paulo Roberto. João Soares Coelho, Picandon e um jogo de avessos: sobre “Vedes, Picandon, soo maravilhado”. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, Belo Horizonte, v. 29, n. 42, p. 37-58, jul.-dez. 2009b.

SODRÉ, Paulo Roberto. *O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego-portuguesa*. Vitória: Edufes, 2010.

SODRÉ, Paulo Roberto. Pero da Ponte e os *trebelhos* de Tisso Pérez: entre o *retraer* e o *difamar*. In: CONGRESSO DE ESTUDOS LITERÁRIOS. MULTITEORIAS: CORRENTES CRÍTICAS, CULTURALISMO, TRANSDISCIPLINARIDADE, 6., 2004, Vitória. *Anais...* Vitória: PPGL, 2006. Disponível em [www.ufes.br/ppgl](http://www.ufes.br/ppgl).

## **SOBRE OS AUTORES**

### **ANDRADE, Aíla L. Pinheiro de**

Professora da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Carta Aos Hebreus, atuando principalmente nos seguintes temas: Messianismo, Philon de Alexandria, Flávio Josefo, Judaísmo, Targum, Midrash, Talmud. E-mail: [aylanj@ig.com.br](mailto:aylanj@ig.com.br)

### **CARDOSO, Gleudson Passos**

Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE), onde leciona no Curso de História e no Mestrado Acadêmico em História\ MAHIS. Integra os GPESQ\ CNPQ Intelectuais, Idéias e Instituições (UFF), ARCHEA - Grupo de Pesquisa em Cultura Escrita na Antiguidade e Medievalidade e GPUR-Grupo de Pesquisa em Práticas Urbanas (UECE). Neste último, atua como pesquisador do eixo de pesquisa Práticas Letradas e Urbanidades e integra os projetos Cultura Capitalista e Civilização nas Cidades do Ceará (1860 - 1960) e o PROCAD MAHIS\UECE - PPGH\ PUC-RS Capitalismo e Civilização nas Cidades do Estado do Ceará (1860 - 1930). Tem pesquisa e artigos publicados nas seguintes áreas: Cultura e Poder, Cultura e Cidades, Literatura Cearense, Literatura Medieval e Turismo e Patrimônio Cultural.

E-mail: [gleudsonpassos@yahoo.com.br](mailto:gleudsonpassos@yahoo.com.br)

### **MIATELLO , André Luis Pereira**

Professor adjunto de História Medieval da Universidade Federal de Minas Gerais. Responsável pelo Núcleo de Pesquisa do Laboratório de Estudos Medievais (LEME) na UFMG. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: História da Igreja, Ordens mendicantes medievais, Papado, hagiografia, historiografia e cidades italianas. E-mail: [andremiatello@gmail.com](mailto:andremiatello@gmail.com)

## **NUNES, Meire Aparecida Lôde**

Possui graduação em Educação Física pela Universidade Estadual de Maringá (1994), especialização em Educação Física Infantil pela Universidade Estadual de Maringá (1996), mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (2010) e aperfeiçoamento em Artista Bailarina pelo Ministério do Trabalho (2000). Atualmente é Professor Assistente A da Universidade Estadual do Paraná. Tem experiência na área de Artes. Atuando principalmente nos seguintes temas: Educação, Arte, Escolástica, Imagens de Cristo.

## **OLIVEIRA, Terezinha**

Professora associada nível C da Universidade Estadual de Maringá. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Fundamentos da Educação, especialmente em Filosofia e História da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: transformação social, história da educação na Idade Média, escolástica, filosofia da educação na Idade Média, Intelectuais e Instituições Educacionais na Idade Média e formação de professores.

## **SANZI, Ennio**

Cultore della materia per la disciplina Storia delle Religioni della Facoltà di Lettere e Filosofia da Università degli Studi di Messina. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Línguas Clássicas (grego e latim) e Língua copta. Atuando principalmente nos seguintes temas: Religião grega e romana, Cultos orientais, Magia da Antiguidade Tardia, Religiosidade nos primeiros séculos do cristianismo, gnosticismo, Metodologia da História Comparativa das Religiões. E-mail: [enniosanzi@libero.it](mailto:enniosanzi@libero.it)

## **SILVA, Gilvan Ventura da**

Professor dos Programas de Pós-Graduação em História e em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo. Mestre em História Antiga pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e doutor em História pela Universidade de São Paulo. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Bolsista produtividade do CNPq. No

momento, executa o projeto intitulado *Cidade, cotidiano e fronteiras religiosas no Império Romano: João Crisóstomo e a cristianização de Antioquia (séc. IV d.C.)*.

### **SODRÉ, Paulo Roberto**

Professor associado da Universidade Federal do Espírito Santo. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas: Trovadorismo galego-português, genologia medieval e sátira. E-mail: [paulorsodre@bol.com.br](mailto:paulorsodre@bol.com.br)