

ISABEL GUIMARÃES RODRIGUES

**RESIDUALIDADE MEDIEVAL EM ALUÍSIO AZEVEDO: UM
ESTUDO DO MEDO E DA CULPA PRESENTES NO
ROMANCE *O HOMEM*.**

Fortaleza

2010

ISABEL GUIMARÃES RODRIGUES

**RESIDUALIDADE MEDIEVAL EM ALUÍSIO AZEVEDO: UM
ESTUDO DO MEDO E DA CULPA PRESENTES NO
ROMANCE *O HOMEM*.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras na Área de Literatura Comparada.

Orientador: Professor Doutor Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros

Fortaleza

2010

"Lecturis salutem"

Ficha Catalográfica elaborada por
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593
tregina@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

R613r

Rodrigues, Isabel Guimarães.

Residualidade medieval em Aluísio Azevedo [manuscrito] : um estudo do medo e da culpa presentes no romance O homem / por Isabel Guimarães Rodrigues. – 2010.

173f. ; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza (CE), 16/08/2010.

Orientação: Prof. Dr. Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros.

Inclui bibliografia.

1-AZEVEDO, ALUÍSIO, 1857-1913. O HOMEM – CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO. 2-TEORIA DA RESIDUALIDADE (LITERATURA). 3-LITERATURA MEDIEVAL – HISTÓRIA E CRÍTICA. 4-PECADO NA LITERATURA. 5-MEDO NA LITERATURA. 6- VAMPIROS NA LITERATURA. 7-DEMÔNIO NA LITERATURA. I-Medeiros, Francisco Roberto Silveira de Pontes, orientador. II- Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Letras. III-Título.

CDD(22ª ed.) B869.33

84/10

ISABEL GUIMARÃES RODRIGUES

**RESIDUALIDADE MEDIEVAL EM ALUÍSIO AZEVEDO: UM ESTUDO
DO MEDO E DA CULPA PRESENTES NO ROMANCE *O HOMEM*.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará como parte integrante dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras na Área de Literatura Comparada.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros (orientador)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Profa. Dra. Liduína Maria Vieira Fernandes (1º examinador)
Universidade Estadual do Ceará – UFC

Prof. Dr. Marcelo de Almeida Peloggio (2º examinador)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Agradecimentos

Ao Doutor Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros, que aceitou orientar esta dissertação;

ao Doutor Marcelo de Almeida Peloggio, por sua diligente co-orientação;

à Doutora Liduína Maria Vieira Fernandes, pela importante contribuição acadêmica;

à FUNCAP, que me possibilitou os recursos para a pesquisa e a escrita desta dissertação;

ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UFC, por conceder-me a oportunidade de aperfeiçoar meus conhecimentos;

à Universidade Federal do Ceará, em cujo berço obtive minha habilitação profissional.

Dedico esta dissertação

aos da família: Gecilda, Manoel, Beatriz, Felipe,
Leonardo e Germano;

aos amigos: Adalucami, Aline Leitão, Cássia, Carol
Aquino, Cíntia, Ligênia, Marília Angélica, Silvana,
Solange, Terezinha Melo, Wellington e William
Craveiro;

aos colaboradores: Juliana, Zenilde, Luidi e Renata.

Não digas: Este que me deu corpo é meu Pai.
Esta que me deu corpo é minha Mãe.
Muito mais teu Pai e tua Mãe são os que te fizeram
Em espírito
E esses foram sem número.
Sem nome.
De todos os tempos.
Deixaram o rastro pelos caminhos de hoje.
Todos os que já vieram.
E andam fazendo-te dia a dia.
Os de hoje, os de amanhã.
E os homens, e as coisas todas silenciosas.”

(Cecília Meireles)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a *residualidade* medieval no romance naturalista *O Homem*, de Aluísio Azevedo. Ao realizarmos a leitura do romance, percebemos aspectos ao longo da narrativa que nos remetem à mentalidade medieval, principalmente no que diz respeito à religiosidade, ao medo e sentimento de culpa ligado à construção da idéia de pecado. A Idade Média teve sua cultura e suas leis profundamente baseadas na religiosidade difundida pelos dogmas judaico-cristãos da Igreja Católica, a qual detinha o poder de conduzir o cotidiano da sociedade através dos sacramentos e rotinas religiosas, bem como tinha total liberdade para julgar e condenar as pessoas consideradas pecaminosas e hereges. Para tanto, fez uso de mecanismos de poder para manipular o pensamento e as atitudes dos indivíduos. Em *O Homem*, percebe-se a presença desses mecanismos da mentalidade medieval, o que torna pertinente a constância residual desses mecanismos na mentalidade do Ocidente. E para realizar essa ponte entre Idade Média e a obra faremos uso da *Teoria da Residualidade*, de Roberto Pontes, teoria que estuda os resquícios de uma mentalidade em outra mentalidade, seja no âmbito cultural ou literário. Pretendemos desenvolver a teoria à luz da História das Mentalidades, uma das diretrizes norteadoras da teoria, bem como elucidar acerca dos conceitos de *resíduo*, *cristalização* e *hibridação cultural*. Além disso, abordaremos aspectos da vida medieval, focando no papel da Igreja Católica em meio à sociedade, para enfim analisarmos o romance, cujos pontos serão desenvolvidos em torno da idéia de pecado original, demonologia e vampirismo.

Palavras chave: *residualidade*, pecado, medo, Ocidente

ABSTRACT

The present work aims at analyzing medieval residuality in the naturalistic novel *O Homem (The Man)* by Aluísio Azevedo. We can point out some characteristics of the medieval mentality throughout the narrative, mainly when it refers to religiosity, fear and guiltiness of sin. Middle Age culture and laws are deeply based on religiosity through the Catholic Church Christian-Jewish Dogmas. They retain the power of leading the daily society through the sacramental system and religious routine and also feel free to judge and condemn people considered sinful and ungodly. Power based mechanism was used to manipulate and control people's thoughts and attitudes. Residual constancy of the medieval mental cultural heritage found in the *O Homem*, turns out to be relevant in the Occident mindset. And to perform this link between Middle Age and the novel we will focus on the *Residual Theory*, by Roberto Pontes, which consists of the residue of one mentality into another mentality within culture or literature. We intend to develop the theory from the point of view of the History of Mentalities, one of the guidelines of the theory, as well as explain cultural hybridization, crystallization and residual concepts. We will also focus on the role of the Catholic Church in the Middle Age society to finally analyze the novel within the idea of the original sin, devilry and vampirism.

Keywords: *residuality*, sin, fear, Occident

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1. O NATURALISMO E AS HERANÇAS MEDIEVAIS NO BRASIL..... | 9 |
| 2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA <i>TEORIA DA RESIDUALIDADE</i> | 29 |
| 2.1. A Escola dos Annales e a História das Mentalidades..... | 29 |
| 2.2. Mentalidade e Imaginário..... | 51 |
| 2.3. Os conceitos de <i>residualidade, cristalização e hibridação cultural</i> | 60 |
| 3. O MEDIEVO E A INSTITUIÇÃO DO MEDO NO OCIDENTE..... | 67 |
| 3.1. Estrutura social, política e econômica da Idade Média..... | 67 |
| 3.2. O misticismo religioso medieval..... | 82 |
| 3.3. O medo e o sentimento de culpa no Ocidente..... | 113 |
| 4. A PRESENÇA DO MEDO NA NARRATIVA DE <i>O HOMEM</i> | 126 |
| 4.1. A Moral no século XIX..... | 126 |
| 4.2. Demonologia e Vampirismo..... | 135 |
| 4.2.1. Íncubus e Súcubus: instrumentos de repressão sexual..... | 135 |
| 4.2.2. O vampiro como figura representativa do terror ocidental..... | 148 |
| 4.3. Pecado Original: matriz da culpa judaico-cristã..... | 155 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 163 |
| 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 167 |

1. O NATURALISMO E AS HERANÇAS MEDIEVAIS NO BRASIL.¹

A nossa pesquisa tem por objetivo estudar o romance *O Homem*, do escritor maranhense Aluísio Azevedo, sob o prisma da *Teoria da Residualidade*², de Roberto Pontes³, tendo como foco temático os sentimentos de medo e culpa presentes na mentalidade do Ocidente, fomentados pela constituição ideológica do medievo. Dessa forma, pretendemos construir uma ponte entre a Idade Média e o século XIX, representados aqui, a primeira, pelas suas principais características, no tocante à religiosidade, ao misticismo e aos aspectos sociais; o segundo, pelo romance acima citado e o que nele há de representativo da mentalidade ocidental. A construção dessa relação será feita levando em consideração as palavras de Roberto Pontes, ao tratar da *Teoria da Residualidade*, quando afirma que “na cultura e na literatura nada é original”⁴. Assim, observaremos no romance aspectos que remontam ao período medieval e que denunciam um enraizamento profundo dos paradigmas deste período no pensamento e nos costumes ocidentais, e, conseqüentemente, no pensamento e costumes brasileiros.

Antes de prosseguirmos na descrição da nossa pesquisa, seria válido dedicar algumas linhas à corrente literária à qual pertence a obra em estudo. O *Homem* pertence esteticamente ao movimento denominado Naturalismo, termo surgido na crítica literária por volta de 1850, na Europa, vindo a consolidar-se trinta anos depois, com a publicação do livro *Le Roman Expérimental* (1880), do escritor francês Émile Zola. Inspirado na obra de Claude Bernard, *Introduction à la Médecine*

¹ WECKMANN, Luis. *La Herencia Medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

² A *residualidade* é a teoria que serve de base aos estudos do grupo de pesquisa Estudos de residualidade cultural e literária, certificado pela UFC e cadastrado junto ao CNPq.

³ Francisco Roberto Silveira de Pontes Medeiros é professor Associado do Departamento de Literatura da Universidade Federal do Ceará. Doutor pela PUC com o trabalho *O Jogo de Duplos na poesia de Sá-Carneiro*.

⁴ PONTES, Roberto. “Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade”. Fortaleza: (mimeografado) [s/d], p. 1.

Expérimental (1865), *Le Roman Expérimental* traz uma sistematização do “romance experimental”, designação comum ao romance naturalista, devido à sua intrínseca relação com os métodos de análise científica das ciências físicas e biológicas.

Quando se fala de Naturalismo, num sentido mais amplo e abrangente, este termo refere-se a uma “categoria estética ou temperamento artístico”⁵, como define Afrânio Coutinho, que revela um amor pela Natureza ou que se propõe a descrever, retratar aspectos da vida natural, da forma mais aproximada da realidade possível. Sendo assim, esse tipo de Naturalismo pode manifestar-se em qualquer época e, mesmo antes do Naturalismo aparecer como um movimento artístico sistematizado, acompanhado de um conteúdo programático, esse temperamento artístico já havia sido adotado por diversos artistas em outros tempos, como podemos perceber na arte renascentista dos séculos XV e XVI.

Mas o Naturalismo ao qual nos referimos é um momento específico dentro da historiografia literária que se manifestou na segunda metade do século XIX. Não sendo, todavia, a única estética do referido período, (pois devemos ter em mente o fato de que na segunda metade do século XIX, muitas correntes artístico-literárias caminharam juntas, opondo-se e complementando-se, entrecruzando-se, num contínuo e fluido processo dialético) o Naturalismo materializou na arte as correntes de pensamento suas contemporâneas, dentre as quais o materialismo assume posição de destaque.

Herdando a linha de pensamento do Iluminismo, pautada no movimento enciclopedista, na Revolução, e na onda de cientificismo que varreu a Europa, o

⁵ COUTINHO, Afrânio. *Introdução à Literatura no Brasil*. 14^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1976, p. 179.

pensamento ocidental de meados do século XIX conduziu os homens a um crescente interesse pelos aspectos materiais da vida. O próprio termo naturalismo expressa esse apego ao materialismo: ‘natural’ + ‘ismo’, significando a preponderância das leis científicas que regem o funcionamento da Natureza e, conseqüentemente, o homem, como elemento integrante da Natureza, também seria regido por essas leis. Assim, quando se trata de Naturalismo, deixa-se à parte as investigações metafísicas, espiritualistas, teológicas, havendo um desinteresse consciente e até mesmo desprezo em relação a tudo que levasse a explicações sobrenaturais, sem embasamento científico e comprovação empírica.

Refletindo o “espírito da época”⁶, regido pelas linhas de força do culto das ciências e progresso, liberalismo, positivismo, determinismo e contra-espiritualismo, o Naturalismo é um subgênero do Realismo. Apesar de ter características próprias e contornos específicos, o Naturalismo carrega consigo a essência dos princípios norteadores da estética realista. O fundamento principal do Realismo é a busca da verdade, mas levando em consideração a amplitude que o termo “verdade” carrega consigo, pode-se dizer que a verdade dos realistas era aquela possível de ser apreendida pelos sentidos. Há, portanto, da parte dos artistas realistas, um compromisso com essa verdade, com os fatos reais, subordinando os sonhos, a imaginação e o subjetivismo ao controle da observação analítica e objetiva da realidade. A objetividade, aliás, é um ponto crucial na estética realista, pois o artista que aderisse a essa corrente deveria manter-se o mais distanciado possível do seu objeto de observação, assumindo a postura de um cientista criterioso e imparcial que não dilui em suas observações elementos pertencentes à sua subjetividade. Assim, na literatura realista, o escritor busca retratar a vida através do olhar crítico e

⁶ COUTINHO, Afrânio. *Introdução à Literatura no Brasil*, p. 180. (op. cit.)

imparcial, no mais alto grau de objetividade. Tal objetividade exerce influência no tipo de realidade que os realistas escolhiam representar. Ao enaltecer uma literatura objetiva, analítica e criteriosa, em conformidade com o cientificismo vigente na época, os realistas detinham-se no real “sensível”, ou seja, na camada de realidade perceptível aos sentidos; o que não fosse captado pelos sentidos pertencia à esfera da metafísica ou do espiritualismo, e isso não era interessante aos realistas e nem condizia com o caráter científico de sua escolha estética. Aliás, o movimento realista caracterizou-se principalmente pelo fato de empreender uma reação violenta ao modo de ver romântico e visou a substituir a subjetividade fantasiosa dos integrantes da estética romântica pela objetividade analítica; o espiritualismo, pelo materialismo; o sobrenatural, pelo natural; e o sentimentalismo arrebatado e pueril pela racionalidade contida e madura. Outro aspecto que distancia o Realismo do Romantismo é a opção daquele em retratar a vida contemporânea (do século XIX), ou seja, o compromisso com o real levava os realistas a focar as atenções na sociedade que lhes era contemporânea, ao contrário do Romantismo, o qual, em decorrência da sua tendência para o escapismo, remontava a outras épocas, elaborando uma reconstituição histórica da tradição. Portanto, uma marca da escrita realista é o caráter de atualidade em detrimento da inclinação romântica ao passadismo.

O Realismo expressou nas artes (no caso em questão, especificamente, a literatura) as correntes de pensamento que vinham sendo elaboradas e divulgadas na Europa. As principais, que de forma mais direta influenciaram a literatura, foram o positivismo, o evolucionismo e o determinismo. Nos anos de 1830 e 1840, Augusto Comte, filósofo francês, traz ao pensamento europeu o Positivismo, uma das correntes filosóficas diretoras do pensamento científico de meados do século XIX,

defensoras da idéia de que o homem não deveria buscar explicações últimas, de caráter metafísico e teológico e, sim, deveria voltar-se para os fatos e observá-los objetivamente, não buscar o “porquê” dos eventos, mas o “como”. Desenvolvendo a idéia do positivismo, Comte lança as bases de uma nova ciência, a Sociologia, a qual, para seu criador, seria a maior de todas as ciências, tendo os mesmos princípios das ciências físicas, e os mesmos métodos destas. A importância do Positivismo deveu-se principalmente à aplicação que dela se fez em outras áreas do saber, como a História, a Economia, a Geografia, a Antropologia e a própria Literatura, e também pela relevância que concedeu aos fatos sociais, o esclarecimento trazido à forma como as relações sociais eram construídas a fim de entender e explicar a evolução das sociedades.

Paralelamente ao positivismo, nos deparamos com o avanço nas descobertas científicas nas áreas das ciências físicas e biológicas, quando ocorreu grande interesse por parte dos intelectuais da época por assuntos referentes à genética, botânica, bacteriologia, zoologia, entre outros, os quais eram trazidos à baila nas rodas científicas, fomentando a curiosidade dos leigos. Integrando essas descobertas no ramo da biologia, firma-se a teoria evolucionista de Charles Darwin, defendendo a idéia de que a evolução humana dar-se-ia através de uma seleção motivada por fatores de ordem natural, ante o pressuposto que, diante de adversidades climáticas impostas às espécies, somente as mais preparadas sobreviveriam. Daí o evolucionismo trazer consigo a noção de que a tendência da humanidade seria evoluir numa ascensão linear e infinita. Como resultado da união das ciências sociais e da teoria evolucionista, obtém-se o Determinismo. De acordo com o determinismo, o homem seria um elemento conduzido pela ação de leis físicas, químicas, biológicas (hereditárias) e pela ação do meio, fosse ele físico ou

social. Assim, os homens seriam meros títeres, seres sem vontade própria, determinados por fatores ou circunstâncias a eles alheias. Esse pensamento determinista foi uma das linhas de força da literatura naturalista, pois, como afirma Afrânio Coutinho: “a visão da vida no Naturalismo é mais determinista, mais mecanicista”⁷, sendo os personagens retratados muitas vezes com toques de parcial ou completa bestialidade, criaturas sem capacidade de discernir, movida pelos instintos ou pela configuração do ambiente.

O Naturalismo herdou do Realismo o espírito de objetividade e o caráter imparcial, bem como a opção por retratar a realidade tão como ela se apresenta aos sentidos. Difere do Realismo quando utiliza com mais frequência expressões específicas das ciências, reforçando o aspecto cientificista da obra; ressalta semelhanças entre os homens e os animais, pondo em relevo contornos bestiais do comportamento humano; e ao reforçar na seqüência de ações dos personagens a força condutora do determinismo hereditário que lhes determinará o destino.

Todas essas tendências de pensamento refletiam o frenesi cientificista vivenciado pela classe intelectual e científica de meados do século XIX. No Brasil, Sílvio Romero, no prefácio de *Vários Escritos*⁸, de Tobias Barreto, de quem Romero se considerava discípulo, dá um breve testemunho dos efeitos dessas correntes no meio intelectual brasileiro ao afirmar que “depois de mais de trinta anos; hoje que são elas correntes e andam por todas as cabeças, não têm mais o saber da novidade, nem lembram mais as feridas que, para as espalhar, sofremos os combatentes do grande decênio”.

⁷ COUTINHO, Afrânio. *Introdução à Literatura no Brasil*, p. 189. (op. cit.)

⁸ Obra escrita por Tobias Barreto de Menezes, grande animador intelectual da época e mestre da Escola de Recife. *Vários Escritos* foi publicado em 1900.

Após traçar em linhas gerais o Naturalismo e as correntes de pensamento que lhe serviram de base, voltamos a descrever a nossa pesquisa, cujo objetivo, vale lembrar, não é a detença num estudo profundo acerca do Naturalismo e nem no pensamento filosófico-científico do século XIX, mas estabelecer uma relação residual entre este século e a Idade Média, usando como veículo de análise a obra naturalista *O Homem*. Para realizar essa conexão entre duas épocas tão distantes, levamos em consideração o que afirmou Jean-Maurice de Montremy, no prefácio ao livro de Jacques LeGoff, *Em Busca da Idade Média*. Montremy afirma que “os códigos e os valores desse longínquo passado-próximo são bem mais estranhos a nós do que habitualmente pensamos. Mas lhe devemos bem mais do que queremos admitir”⁹. Ao se referir ao “longínquo passado-próximo”, Montremy define em poucas palavras o que representa a Idade Média para nós: período cronologicamente situado num passado distante, porém, culturalmente próximo. Fica explícita, portanto, a pertinência do nosso estudo, e a enorme possibilidade de concretização dos objetivos de nossa pesquisa.

Um aspecto que reforça a pertinência do nosso trabalho é o fato de que nos últimos anos o interesse pelos tempos medievais tem crescido consideravelmente. A historiografia dos séculos XVI, XVII e XVIII tratou de obscurecer o papel que o período compreendido entre os séculos VI e XIV exerceu na sociedade europeia. Tal período, denominado Idade Média, por estar situado entre a Idade Antiga e a Idade Moderna, foi resultado de uma série de transformações na sociedade europeia. Com o fim do Império Romano e as investidas dos povos bárbaros (germânicos, eslavos, anglos, saxões, francos, vândalos, godos e hunos), a sociedade europeia adquiriu

⁹ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 12.

uma nova configuração sócio-política, econômica e cultural, já que passou a ser fruto da incorporação da cultura e das instituições bárbaras, às romanas, que se encontravam estabelecidas nos territórios europeus pertencentes ao Império Romano. A partir do século XVI, quando os historiadores se propuseram a tratar da Idade Média, faziam questão de reforçar os aspectos tortuosos e cruéis do período, sem levar em consideração as ricas contribuições por ele legadas. Contudo, essa visão é condizente com a mentalidade dos séculos XVI, XVII e XVIII, época marcada pelo contexto histórico do Renascimento e Iluminismo, nos quais se desenvolveu a idéia de que o medievo teria sido responsável pelo atraso na mentalidade européia, tendo posto o fanatismo religioso acima da racionalidade e das competências humanas. É evidente que a historiografia reconstitui não somente o passado sobre o qual se debruça, mas reflete a visão da época em que é realizada, essa idéia da Idade Média como a “Idade das Trevas”, difundida pelos renascentistas e iluministas, reflete a crença destes no homem, nas suas capacidades intelectuais e artísticas, e na relativa independência dele em relação às forças divinas. Ao estudarmos a historiografia, bem como as artes e a literatura do século XIX, nos deparamos com a revalorização da temática medieval, com o resgate do cristianismo primitivo da Alta Idade Média, a idealização da cavalaria medieval e a construção da imagem feminina sob o prisma da virtude e da santidade. Decerto, esses três pontos citados não abrangem por completo todas as características da historiografia e das artes do século XIX, devido à imensa complexidade deste século e o intenso entrecruzamento de tendências que o caracterizou, mas servem para ilustrar quão mutável podem ser as noções historiográficas de uma época em relação a outra. Assim, muito do interesse em torno de assuntos medievais e da sua valorização

observável na atualidade devem-se evidentemente ao resgate que o século XIX fez da “Idade das Trevas”.

Já nos séculos XX e XXI a historiografia tem voltado o olhar novamente para a Idade Média, na medida em que os historiadores almejam buscar nela as origens das características do nosso tempo. Diferentemente das historiografias de outras épocas, ao longo do século XX, e no presente, os historiadores têm analisado os eventos históricos tomando como partida uma visão mais ou menos imparcial, mantendo o distanciamento necessário que não permita a interferência de inclinações pessoais nas pesquisas históricas. Certamente o distanciamento completo do pesquisador em relação a seu objeto de estudo é algo difícil de ser obtido, mas no momento científico atual, talvez haja chegado mais próximo desse objetivo.

Em pleno século XXI, período de grandes inovações tecnológicas e científicas, surpreendemo-nos com o número crescente de pesquisadores, inclusive historiadores, antropólogos, sociólogos, filósofos, literatos, entre outros, debruçando-se sobre essa época tão controversa e misteriosa. Na França, considerado o maior centro historiográfico da Europa, percebe-se a intensidade com que os profissionais de história se dedicam aos estudos medievais. Muito dessa realidade, deve-se ao fato de ter sido nesse país onde se desenvolveu a *Escola dos Analles*, cujos integrantes, dentre os quais, Jacques LeGoff, George Duby e Michel Vovelle, tinham como proposta acadêmica reduzir a importância que o meio acadêmico dedicava à história monumental, pondo em relevo a história das mentalidades. Assim, o Renascimento, mas principalmente a Idade Média, por ser considerada a origem da civilização ocidental, tornaram-se períodos históricos muito estudados pelos integrantes da *Escola dos Analles*.

O crescimento do interesse pelos tempos medievais é evidente não só na França, mas nos demais países europeus, e vai além, despertando curiosidade e ânsia investigativa em acadêmicos norte-americanos, japoneses e brasileiros. Os norte-americanos perceberam que suas raízes são européias e, conseqüentemente, medievais, percepção que aguçou a curiosidade desse povo para pesquisar a fundo o período, o que podemos constatar ao levarmos em consideração o elevado número de congressos que ocorrem anualmente nos Estados Unidos especificamente dedicados à Idade Média, sem contar as diversas associações ao redor do país dedicadas ao estudo do assunto. Em termos mais gerais, saindo um pouco da pesquisa acadêmica, podemos evidenciar a quantidade de filmes e livros norte-americanos destinados ao grande público que trazem a temática da cavalaria medieval, do Catolicismo, da Inquisição, enfim, que exploram grande variedade de temas que descrevem o mundo europeu situado entre os séculos V e XV.

Mais surpreendente ainda parece ser o interesse dos japoneses pela Idade Média européia, pois o Japão, tido convencionalmente como um país cujas raízes diferem das européias, e cuja cultura dificilmente pode ser relacionada com a cultura dos povos europeus, apesar de que uma análise acurada da estrutura guerreira e dos códigos morais dos exércitos samurais permitam realizar uma associação entre estes e os cavaleiros medievais europeus¹⁰. Esse interesse nipônico pelo medievo surgiu com o contato maior estabelecido entre o Oriente e o Ocidente, a partir do século XIX, e a necessidade de entender a origem das diferenças entre a civilização européia e a nipônica, por parte dos japoneses, e para entendê-las, sentiram eles a necessidade de se reportar ao medievo. Porém, não surpreende é o interesse dos

¹⁰ Marc Bloch, no final do livro *La société féodale*, num capítulo intitulado “O feudalismo como tipo social”, trata a Idade Média como uma fase recorrente da evolução social e comenta que o Japão foi uma sociedade que “espontaneamente produziu, em sua essência, um sistema similar ao desenvolvido no Ocidente medieval europeu.”

brasileiros nos estudos medievais. O Brasil, ex-colônia portuguesa, apesar de não ter travado contato com os europeus durante os anos de Idade Média, manteve contato com esta através dos colonizadores portugueses que trouxeram consigo as estruturas sociais e culturais da Idade Média, ainda presentes na sua própria cultura. Ao estudarmos o período colonial brasileiro, saltam aos nossos olhos as diversas facetas da colonização que remetem ao medievo, e mesmo que tais aspectos estivessem ultrapassados na metrópole portuguesa, foram repassados ao Brasil e aqui permaneceram, mesmo após o processo de Independência, em que o Brasil cortou os vínculos políticos com Portugal, mostrando o processo de continuidade pelo qual passam os eventos históricos. Então, não seria uma ruptura política, a qual se dá na maioria das vezes através de meios formais, como tratados, documentos escritos, entre outros, que conduzem a uma ruptura cultural definitiva. Mesmo vindo a tornar-se um país independente da metrópole portuguesa, o Brasil incorporou muitas instituições e valores da Idade Média ibérica, trazidos ao solo brasileiro pelos portugueses. Ao contrário do que muitos pensam, apesar das descobertas marítimas terem se passado em pleno Renascimento, período em que o antropocentrismo e o espírito humanista faziam-se notar no pensamento do homem e nas suas obras, o Renascimento italiano chegou tardiamente na península ibérica e, por isso, quando chegaram em solo americano, os portugueses e espanhóis “transmitiram ao Novo Mundo instituições e valores arquetípicos da Idade Média”.¹¹ Fato que denuncia isso é a concepção de natureza que os navegantes tinham, fossem portugueses, espanhóis, franceses ou ingleses, eles viam a natureza selvagem e insubmissa das terras americanas de forma muito diferenciada da europeia, pois, para os europeus a natureza deveria ser submissa a Deus e, conseqüentemente, submissa ao

¹¹ WECKMANN, Luis. *La Herencia Medieval del Brasil*. (op. cit.)

homem, como eles não tinham intimidade com a natureza tropical, ocorreu a associação desta com imagens terríveis, de monstros asquerosos, animais ameaçadores, criaturas selvagens que acabaram por incorporar caracterizações hiperbólicas e alegorizantes.

Hilário Franco Júnior em *Raízes Medievais do Brasil*¹² enumera vários aspectos da civilização brasileira que teriam sua origem na Idade Média. De início, aponta um elemento medieval logo no nome “Brasil”, cuja origem estaria nas expressões irlandesas “Hy Bressail” e “O’Brazil”, que significam “ilha afortunada”. “Brasil” seria uma ilha mítica durante os séculos XIV-XVI, identificada com as Ilhas Canárias, antes de sê-lo com a América. Apesar de mítica, entre os anos 1324 e 1500, ela se encontrava registrada em 28 mapas.

Para além do nome, no plano político Hilário também expõe semelhanças entre o sistema político brasileiro e o medieval. Na Idade Média, a centralização política era bastante frágil, ficando na maioria das vezes as decisões a serem tomadas pelos senhores feudais. Assim, o senhor feudal tinha concentrado em si o poder sobre o território de sua posse (feudo), e dependendo da extensão desse território, mais ou menos poder o senhor detinha; quanto maior o feudo, maior o poder do senhor, até mesmo em relação aos feudos vizinhos. Como senhor feudal, que geralmente se tratava de um membro pertencente à nobreza, o dono do feudo determinava as regras a serem obedecidas por todos que viviam sob seu domínio, desde o ambiente doméstico representados pela esposa, filhos, e servos que trabalhavam na casa senhorial, até o campestre, onde trabalhavam os camponeses responsáveis pelo serviço mais pesado de produção agrícola, de cuidado com

¹² JÚNIOR, Hilário Franco. *Raízes Medievais do Brasil*. Páginas de História, V.II. Universidade Federal do Pará: Laboratório de História, 1998.

animais etc. Todos deviam respeitar e prestar contas ao senhor feudal, tornando-se o feudo um Estado soberano, ou seja, aquilo que Hilário Franco denomina “privatização do poder”. As regras a serem seguidas eram determinadas por um particular, o senhor, que assumia o papel de controlar as atividades e a vida das pessoas habitantes de seu feudo. Por conta da situação de constante instabilidade política, das frequentes guerras e invasões, muitas pessoas sem condições materiais de se manter ou se proteger pediam proteção ao senhor. Caso fosse concedida essa proteção, o indivíduo beneficiado deveria dar uma contrapartida em forma de prestação de serviços e, sobretudo, criando uma relação de fidelidade com aquele que o beneficiou. Isso reforçava o caráter de “particularização” do poder, pois o privado, representado aqui pelo senhor feudal, controlava o público, passando por cima, às vezes, das determinações do próprio rei. No Brasil, a mesma situação foi recorrente no período da colonização, estendendo-se ao longo do século XIX e chegando até a atualidade, na qual é perceptível “a indistinção entre a coisa pública e a coisa privada”. Isso demonstra um resquício (ou *resíduo*) medieval na cultura brasileira, já que “na sociedade feudal, tudo é privado e ao mesmo tempo tudo se torna público”. Essa concessão de guarda do senhor feudal para alguém necessitado de sua proteção gerou uma nuance social também observável na civilização brasileira, principalmente nas épocas da exploração açucareira, com os engenhos de açúcar, da exploração do café, com as fazendas de café, e ainda hoje no Nordeste brasileiro, através do coronelismo: trata-se do sistema de clientelismo e patronato. Esse sistema difere do *funcionalismo*, no qual as relações sociais são estabelecidas e controladas pelo Estado, pois se caracteriza por um *personalismo* em que o senhor (*senior*), protetor, aquele que dá as ordens e delega funções, concede aos menos favorecidos (*vassalos*) condições de se sustentarem, bem como

proteção por ocasião de guerras e invasões inimigas. Tal relação resultava na assimilação do funcionalismo à amizade, em que se tem uma atitude de submissão do vassalo em relação ao senhor e à condescendência deste para com o vassalo. Destarte, cria-se um vínculo de caráter pessoalista em que a cordialidade¹³ e a bajulação tornam-se parâmetros de tratamento. De forma semelhante acontece na sociedade brasileira, na qual os brasileiros tendem a tratar com intimidade, em vez de reverência e polidez, os seus superiores, sendo exemplo disso o uso do prenome em lugar do sobrenome.

Outro aspecto social da civilização brasileira, também detectável na sociedade medieval, é a oposição entre as atividades intelectuais (“artes liberais”, realizada por homens livres) e as atividades manuais (“mecânicas”, realizada por homens dependentes). Essa oposição era muito forte na Idade Média, daí até hoje, no Brasil, valorizar-se tanto o “doutor”, o indivíduo que supostamente possui mais formação intelectual do que aquele realizador de trabalhos manuais.

Todavia, a mais contundente herança medieval recebida pela civilização brasileira, e que se enquadra na temática da nossa pesquisa é, sem dúvida, a religiosidade. Durante muitos anos, a religião oficial do Brasil foi o Catolicismo. Atualmente, mesmo não sendo a única praticada, e nem a oficial, pois o Estado é laico, ainda é a que possui maioria de adeptos. O Catolicismo foi trazido pelos portugueses, principalmente através das missões jesuíticas, durante a Contra-Reforma compreendida entre os séculos XVI e XVII. O Cristianismo difundido pela

¹³ Sérgio Buarque de Holanda discorre acerca do “homem cordial” em *Raízes do Brasil*: “Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar ‘boas maneiras’, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante.” (p. 1050)

Igreja Católica durante a Idade Média, praticado também pelos protestantes a partir de fins do século XIV, tornou-se o principal fundamento religioso do Ocidente e seus princípios teológicos nortearam o pensamento do homem medieval, bem como do homem moderno. Assim, o Cristianismo é uma das mais fortes, se não a mais forte, heranças do medievo na civilização ocidental. Quando falamos em termos de Brasil, o Cristianismo assume principalmente o enquadramento do Catolicismo (apesar de nas últimas décadas ser notória uma mudança nisso, havendo uma migração dos adeptos do catolicismo para religiões protestantes), a Igreja Católica no Brasil, pelo menos até meados do século XX detinha enorme poder e autoridade sobre os indivíduos. Essa autoridade exercida pelos membros da Igreja, resguardando-se as devidas proporções, remonta ao poder da Igreja durante os anos medievais, quando era dotada de poder tanto espiritual quanto temporal. Vale ressaltar que o Catolicismo brasileiro se assemelha muito ao da Idade Média devido ao que se conhece por “cristianismo pagão”. O Cristianismo não chegou ao Brasil no seu estado puro, original, autêntico, como o dos primeiros cristãos do início da Era Cristã. O Cristianismo passou, ao longo do medievo, por uma série de transformações, principalmente por conta das sucessivas miscigenações dos povos romanos com os povos bárbaros invasores. Ainda no Império Romano, ocorreram mesclas religiosas entre o Cristianismo e o paganismo greco-romano quando da dominação romana nos territórios europeus habitados por povos primitivos pagãos, mescla que se intensificou-se por volta do século V, quando hordas de povos bárbaros invadiram os territórios pertencentes ao Império Romano. Chegado ao Brasil o Cristianismo na sua forma católica já estava bastante alterado, repleto de elementos de outras crenças religiosas e simbologias pagãs. Tal sincretismo religioso enriqueceu-se ainda mais quando o catolicismo travou contato com as

religiões africanas e indígenas. Portanto, essa facilidade que o catolicismo teve de se misturar com o paganismo dos negros e índios, já vinha da Idade Média, época em que ocorreu um intenso processo de *hibridação* religiosa.

Diante do exposto nas últimas quatro páginas desta introdução, cremos ter ficado coerentemente evidenciada a presença de elementos da mentalidade medieval no Brasil, o que torna pertinente a análise de resquícios medievais numa obra literária brasileira. Afinal, as artes, entre as quais a literatura, refletem o espírito de um povo e de uma época e, se esses povo e época estão repletos de elementos remanescentes de outra época histórica, certamente as obras artísticas e literárias guardarão consigo elementos que remetem a esse outro período. No nosso caso, se a cultura brasileira traz consigo *resíduos* da Idade Média, a literatura brasileira também contém esses *resíduos*, modificados e adaptados à realidade brasileira.

É o que percebemos na obra *O Homem*. Através da narrativa, que gira em torno da personagem Madalena, moça da alta sociedade carioca acometida de histeria, observamos a presença da religiosidade católica arraigada na cultura brasileira da segunda metade do século XIX e na educação das jovens daquela época, criadas para executar eficientemente suas funções de esposa, mas tendo suas aspirações amorosas reprimidas. Além disso, o enredo da narrativa faz constantes alusões aos dogmas da Igreja (inclusive referências ao pecado original) e à relação, muitas vezes doentia, beirando à loucura, que uma mente supersticiosa e impregnada de valores errôneos pode estabelecer com a religião e a sexualidade.

Pretendemos mostrar essas questões ao longo da dissertação, que se encontra dividida em três capítulos: “Fundamentos teóricos da *Teoria da Residualidade*”; “O Medieval e a instituição do medo no Ocidente”; e “A presença do

medo na narrativa de *O Homem*". O primeiro capítulo será dividido em três seções: "A Escola dos Annales e a História das Mentalidades", "Mentalidade e Imaginário", e "Os conceitos de *residualidade*, *cristalização* e *hibridação cultural*. Como se nota, o primeiro capítulo possui forte composição teórica e versará sobre alguns temas pertencentes à área de História. A importância disso se dá pelo fato de que a *Teoria da Residualidade*, teoria sobre a qual estará fundada nossa argumentação, foi pensada levando em consideração as inovações trazidas ao ambiente acadêmico pelos integrantes da *Escola dos Annales*, responsável pela construção de uma visão inovadora da História. Portanto, na primeira seção deste capítulo serão traçados em linhas gerais os principais caracteres da escola, contemplando-se o surgimento da chamada *história das mentalidades* e a posição de seus principais representantes, o que automaticamente nos conduzirá, na segunda seção, à conceituação de *mentalidade* e *imaginário*, tomando por base as idéias de Jacques Le Goff, Georges Duby e Hilário Franco Júnior. Após efetuada essa conceituação, trataremos do termo *mentalidade* na medida em que ele se aplica à nossa teoria. Serão contemplados também na terceira seção, os conceitos representados pelos termos *residualidade*, *cristalização*¹⁴ e *hibridação cultural*, tanto as definições recebidas por eles em variadas fontes, quanto a atribuição a eles concedida quando aplicados à *teoria da residualidade*.

Já no segundo capítulo, nosso foco será concentrar as atenções sobre a Idade Média e, para tanto, dividimos este capítulo da seguinte maneira: "Estrutura social, política e econômica da Idade Média"; "O misticismo religioso medieval"; e "O medo e o sentimento de culpa no Ocidente". A primeira parte do segundo capítulo

¹⁴ Conceito criado por Roberto Pontes, retirado da mineralogia, mas aplicado aos estudos culturais e literários, para explicar a permanência de substratos mentais de uma época a outra, bem como entre culturas diferentes.

terá como objetivo traçar um panorama geral da Idade Média, certamente, o foco do nosso trabalho não será realizar uma análise profunda acerca das estruturas sociais, políticas e econômicas do período, temos consciência disso e, portanto, não nos deteremos muito nesse assunto, mas julgamos importante acrescentar essas informações até para contextualizarmos a época de que tratamos a fim de compreendermos melhor a construção da mentalidade medieval, a qual, sem sombra de dúvidas, está intrinsecamente ligada a essas estruturas. Então, quando tratamos de religiosidade e dos vários elementos constituintes do medo e da culpa no medievo, seremos mais eficazmente compreendidos se adequarmos esses fatores à organização geral da sociedade feudal.

Na seção “O misticismo religioso medieval”, segunda parte deste capítulo, serão trabalhados assuntos referentes à construção da religiosidade medieval, na medida em que essa religiosidade atuou como instrumento de difusão do medo e do sentimento de culpa na Europa medieval. Para tanto, faremos considerações acerca da organização da Igreja Católica, da formação da cavalaria medieval e sua atuação nas Cruzadas. Disponibilizaremos também nossas atenções em torno da instituição dos tribunais da Inquisição e dos seus instrumentos de coerção, tanto física quanto psicológica, e da perseguição aos hereges e da caça às bruxas. Esse serão os eixos temáticos principais desta segunda seção e que serão arrematados na terceira intitulada “O medo e o sentimento de culpa no Ocidente”.

Nesta última parte do segundo capítulo, usaremos como base principalmente as leituras dos livros *História do medo no Ocidente* e *O Pecado e o Medo: a culpabilização do Ocidente*, ambos de Jean Delumeau¹⁵. Tais leituras serão

¹⁵ Jean Delumeau é um historiador francês especializado na história da Igreja Católica. Eleito em 1975 para o Collège de France, é considerado o maior estudioso da história do medo.

adequadas ao que foi estudado em torno do misticismo religioso medieval, na seção anterior, e utilizadas também para embasar a construção do medo e da culpa no romance, cuja análise aprofundada virá em seguida.

Para desenvolvermos a análise do romance estudado, dedicamos o terceiro capítulo, no qual os arranjos teóricos dos primeiro e segundo capítulos serão ajustados na análise d' *O Homem*. Dividido, assim como os capítulos anteriores, em três seções: "A Moral do século XIX"; "Demonologia e Vampirismo"; e "Pecado Original: matriz da culpa judaico-cristã", o terceiro capítulo entrará a fundo no comportamento da protagonista do romance, bem como no dos demais personagens que, de forma direta ou indireta, influenciam no desenrolar da história e no seu desfecho final. A temática da possessão sexual, representada pelas figuras conhecidas como demônios do sexo, os íncubos e súcubos, será abordada, levando em conta a origem desses seres e a utilização deles da Idade Média para a inspiração do terror; paralelamente a essa abordagem, demonstraremos de que forma eles aparecem no romance. De forma semelhante, abordaremos o assunto sobre vampirismo, já que, assim como os demônios do sexo, os vampiros são criaturas lendárias que serviram de instrumentos de difusão do terror na civilização ocidental e, até hoje, exercem fascínio sobre as pessoas. Na terceira, e última, seção do terceiro capítulo, o objeto de nossa investigação será o pecado original. Há recorrentes passagens do romance *O Homem* que apontam para a idéia de pecado, tanto os pecados relativos aos desejos carnis, quanto ao pecado original cometido por Eva no paraíso do Velho Testamento. Essas passagens da obra, as quais serão descritas nesta terceira parte, remetem simbolicamente ao Éden em que Adão e Eva viviam, bem como à infração cometida por Eva ao comer a maçã da árvore do conhecimento. Portanto, será analisado o papel da mulher no Ocidente, o estigma

que carregou durante séculos e que ainda na atualidade vem carregando, bem como a culpa cristã que a humanidade traz consigo, no bojo da sua mentalidade coletiva, tendo sido enraizada pela cultura judaico-cristã, e reforçada pelas religiões construídas em cima dessa cultura.

Os conteúdos acima descritos e que virão a fazer parte da composição da nossa dissertação terão como viés metodológico os métodos bibliográfico e historiográfico de investigação científica. Bibliográfico, pois não será realizada nenhuma pesquisa de campo, até porque não seria necessária para o desenvolvimento de nossos questionamentos e nem para a nossa obtenção de respostas, sendo utilizadas basicamente obras que tratam da fortuna crítica do autor Aluísio Azevedo e do romance objeto de nossa análise, materiais teóricos que elucidam questões acerca da transmissão de *resíduos*, livros que descrevem a vida medieval e sua religiosidade, e também autores que discorrem sobre o medo no Ocidente. Historiográfico, por remeter a assuntos ligados à Idade Média e que requerem um aprofundamento na história desse período. Além disso, o desenvolvimento da *Teoria da Residualidade* exige um profundo diálogo com os historiadores da *História das Mentalidades*, o que encaixa nossa pesquisa ainda mais dentro do perfil historiográfico.

2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA *TEORIA DA RESIDUALIDADE*

2.1. A Escola dos *Annales* e a História das Mentalidades

O termo *Escola dos Annales* é utilizado para designar o conjunto de trabalhos publicados na revista *Annales*, criada em 1929. A revista possuiu ao longo de sua trajetória quatro títulos: “*Annales d’histoire économique et sociale*” (1929-39); “*Annales d’histoire sociale*” (1939-1942,45); “*Mélanges d’histoire sociale*” (1942-44); e “*Annales: économies, sociétés, civilisations*” (1946-atualidade). Habitualmente, é dividida em três fases. Na primeira, que se desenvolveu entre os anos de 1920 e 1945, percebe-se uma forte tendência à subversão e à radicalidade de um grupo reduzido de intelectuais que pretendiam combater o modo tradicional de se fazer história, como a história política e a história dos eventos, e seus principais representantes, considerados fundadores da revista, são Marc Bloch e Lucien Febvre. A partir de 1945, após a Segunda Guerra Mundial, concebe-se a segunda fase, na qual os colaboradores da revista *Annales* abordaram conceitos diferentes e novos métodos de fazer historiografia, o que concedeu aos *Annales* uma configuração de “escola”. O principal representante deste período foi Fernand Braudel. Nesta fase, a escola assumiu um papel de situação, adquirindo o status anteriormente concedido à historiografia tradicional, enquanto que na primeira fase ela assumiu o papel de oposição, indo de encontro à história convencional. Já uma intensa fragmentação é percebida na terceira fase, iniciada em 1968, na qual muitas das especificidades da escola nos momentos anteriores estavam descaracterizadas, a unicidade estava bastante comprometida, devido à variedade de tendências e pontos de vista por parte dos colaboradores da revista. Sobre as três fases da revista, Peter Burke, no prefácio do livro *A Escola dos Annales: a Revolução Francesa da Historiografia*, afirma:

A história dos *Annales* pode assim ser interpretada em termos da existência de três gerações, mas serve também para ilustrar o processo cíclico comum segundo o qual os rebeldes de hoje serão o *establishment* de amanhã, transformando-se, por sua vez, no alvo dos novos rebeldes.¹⁶

Esse comentário de Burke se encaixa perfeitamente no perfil das três gerações da revista. Os “rebeldes”, no caso em questão, seriam os integrantes da primeira geração, mais especificamente Bloch e Febvre; já o *establishment* seria representado pela geração de Braudel, pois, a esta altura, tanto Braudel quanto seus seguidores gozavam de prestígio e respeitabilidade no ambiente acadêmico; e a terceira geração viria para romper com o *establishment* da segunda geração, ou seja, discordar dos modelos braudelianos ou acrescentar-lhes algo novo.

Ao final do livro, na parte denominada “Um balanço final”, em que Burke cita as principais contribuições deixadas pela escola, bem como a repercussão em outros ambientes historiográficos, Burke ainda traça novamente um breve perfil da primeira e da segunda geração, corroborando com a passagem retirada do prefácio, acima transcrita:

O movimento pode não ter sido “tudo para todos”, pois foi seguramente interpretado de várias maneiras. Os historiadores tradicionais tenderam a interpretar seus objetivos como a total substituição de uma espécie de história por outra, relegando a história política e, especialmente, a história dos acontecimentos políticos ao ferro-velho. Estou longe de acreditar que essa tenha sido a intenção de Febvre ou Bloch. Inovadores são freqüentemente abrasados pela crença de que o que ainda não foi tentado merece ser tentado, antes do que pela determinação de impô-lo a todos. De qualquer maneira, a história política pode defender-se em sua época. Depois, a situação modificou-se. Braudel sempre se proclamou um pluralista e gostava de afirmar que a história tem “mil faces”, mas foi sob seu domínio que os fundos de pesquisa foram dirigidos para a nova história em prejuízo da velha. Foi o momento dos historiadores políticos serem marginalizados.¹⁷

Ou seja, pode-se depreender através dessa passagem, que a primeira geração, dos “rebeldes”, não tinha a pretensão de se sobrepor ao modelo

¹⁶ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997, p. 13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 123.

historiográfico vigente, o dos historiadores políticos tradicionais, substituindo-lhes o modelo por outro, mas dar-se o direito de tentar esse outro modelo, não se sentindo obrigados a seguir o já estabelecido. No entanto, o que tanto os historiadores políticos tradicionais temiam ser feito pela primeira geração, na verdade foi efetivada na segunda geração, a qual, de fato, sobrepujou o modelo tradicional, relegando-o à marginalização.

Contudo, apesar do caráter inovador e revolucionário da *Escola de Annales*, não era a primeira vez na historiografia moderna que intelectuais faziam a tentativa de romper com a historiografia tradicional, chamada por Peter Burke de “Antigo Regime da Historiografia”. Em pleno Iluminismo, intelectuais com especialidade em diversas áreas, como literatura, música, economia etc, demonstraram interesse em construir uma nova história.

Desde os tempos de Heródoto e Tucídides, a história tem sido escrita sob uma variada forma de gêneros: crônica monástica, memória política, tratados de antiquários, e assim por diante. A forma dominante, porém, tem sido a narrativa dos acontecimentos políticos e militares, apresentada como a história dos grandes feitos de grandes homens – chefes militares e reis. Foi durante o Iluminismo que ocorreu, pela primeira vez, uma contestação a esse tipo de narrativa histórica.¹⁸

A partir de meados do século XVIII, escritores e intelectuais de diversos países europeus, como França, Itália, Alemanha e Escócia, entre outros, voltaram suas atenções para o que se convencionou chamar “história da sociedade”. Esse tipo de história, diferentemente da história tradicional, tinha uma interessante preocupação em torno das leis, do comércio, da moral e dos costumes das sociedades, não se limitando somente aos eventos relativos à política e às guerras. Encontramos exemplo dessa vertente na obra *Declínio e Queda do Império Romano*, do historiador Edward Gibbon, na qual há uma integração entre a narrativa

¹⁸ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 17. (op. cit.)

dos acontecimentos políticos e a história sociocultural. No próprio livro *Essai sur les mœurs*, de Voltaire, o filósofo já chama a atenção para esses temas.

Mesmo assim, tais tentativas de elaborar um novo conceito historiográfico foram profundamente abaladas pelos trabalhos de Leopold Von Ranke¹⁹, o qual, apesar de fazer uso de fontes artístico-literárias, sem rejeitar de todo a história da sociedade, lançou paradigmas que serviram para “marginalizar” ou “remarginalizar” a “nova história”. Tal postura fez surgir uma força contrária à “história da sociedade”, força essa iniciada por Ranke e levada adiante pelos seus discípulos, tanto que as revistas profissionais fundadas no final do século XIX, seguindo a linha defendida por ele e seus radicais seguidores, como a *Historische Zeitschrift* (1865), *Revue Historique* (1876) e a *English Historical Review* (1886), focavam as atenções nos eventos políticos.

Ainda assim, não faltaram intelectuais que, concomitantemente a Leopold Von Ranke, produziram obras mais amplas, menos restritas aos fatos políticos. A *Cidade Antiga* (1864), de Fustel de Coulanges, em que se percebe uma profunda dedicação à história da religião, da família e da moralidade, em detrimento da política. Historiadores como Michelet e Burckhardt, ambos voltando suas histórias para o período do Renascimento, adotaram uma visão mais ampla que a adotada por Ranke.

Como podemos perceber, a tentativa de fazer uma “nova história” que contemplasse outros aspectos da sociedade, que não somente a história política e das guerras, mas também aspectos como religião, economia, moral, entre outros, não principiou e nem se limitou aos integrantes da *Escola dos Annales*. Os *Annales* constituíram um movimento potente o suficiente para romper definitivamente com a

¹⁹ Leopold Von Ranke foi um historiador alemão, considerado um dos melhores do século XIX. Nascido em 1795, tornou-se renomado como historiador pelo uso criterioso das “fontes primárias”, reforçando a pesquisa histórica documental.

historiografia tradicional e, mesmo havendo os seus opositores e críticos contrários, ao fim de quase quarenta anos de existência, a “história nova” assumiu um importantíssimo papel na trajetória da história ocidental.

A primeira geração do movimento dos *Annales* foi liderada pelos trabalhos e influência de dois historiadores: Lucien Febvre e Marc Bloch, especialistas em Renascimento e Idade Média, respectivamente. Ao estudarmos sobre as características de cada um, chegamos à conclusão de que a diferença entre ambos não se limitava somente à escolha temática de abordagem histórica, mas em termos de temperamento, Febvre e Bloch também diferiam consideravelmente. Aquele, com um temperamento mais expansivo, embora irritadiço, conquistava mais facilmente seus seguidores; este, de índole mais circunspecta e lacônica no tratamento com os demais, às vezes era antipatizado pelos colegas de profissão. Apesar dos temperamentos diferentes, a parceria acadêmica dos dois funcionou e abriu os caminhos para um movimento de historiadores muito mais amplo, inclusive lançando as bases do que viria a ser a história das mentalidades.

Quatro colegas de Lucien Febvre exerceram profunda influência no seu trabalho. Paul Vidal de La Blache, geógrafo de profissão, mas muito interessado em estudos historiográficos e sociais, foi um deles; prova desse interesse está no fato de ter criado uma revista em 1891, *Annales de Géographie*, no intuito de promover a interação entre geógrafos, historiadores e sociólogos. Já neste fator, percebemos que em fins do século XIX, a história voltada meramente para a narrativa de eventos políticos e bélicos estava com os dias contados, se não de todo, ao menos em parte, perdendo o seu status de principal método de fazer histórico. Outro professor bastante influente na carreira de Febvre foi Lucien Lévy-Bruhl, filósofo e antropólogo, tendo como uma das suas principais contribuições o uso do termo “mentalidade

primitiva”, expressão que se tornaria um dos temas mais utilizados por Febvre nos seus trabalhos da década de 30. Na área das artes, Émile Mâle inclui-se entre os quatro profissionais que influenciaram o trabalho de Febvre, sendo importante não só devido a essa parceria, mas, sobretudo, por ter trazido aos estudos historiográficos a posteriormente denominada “iconografia”, ou seja, o estudo de imagens, tornando-se conhecido pelo seu trabalho desenvolvido em torno da arte religiosa do século XIII, publicada em 1898. O quarto professor, embora não menos importante, foi o lingüista Antoine Meillet, cujo principal interesse girou em torno dos aspectos sociais da língua, denunciando sua inspiração em Émile Durkheim. Esse viés lingüístico, através dos aspectos sociais da língua, manifestou-se em Lucien Febvre nas resenhas de livros de lingüistas escritas por ele e publicadas no periódico de Henri Berr, *Revue de Synthèse Historique*.

Na sua tese de doutoramento, intitulada *Philippe II et La Franche-Comté*, revela uma surpreendente admiração nutrida pelo político de esquerda Jean Jaurès, cuja obra *Histoire socialiste de la révolution française* recebeu comentários empolgados de Febvre. A luta entre uma aristocracia decadente e endividada e a burguesia cada vez mais crescente é a temática da tese de doutoramento de Febvre, que possui evidentes semelhanças com o marxismo. Todavia, apesar dessa proximidade com o marxismo, Febvre ressalta aspectos subjetivos e individuais implicados na luta entre as referidas classes, o que distancia a tese de um embasamento marxista, visto o marxismo defender a luta de classes pelo ponto de vista econômico. Essa mescla de marxismo com uma visão mais subjetiva dos conflitos, que conciliasse as “forças sociais com as paixões individuais”²⁰,

²⁰ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 25. (op. cit.)

representou um contundente diferencial em comparação com a abordagem marxista tradicional.

Além de Vidal de La Blache, outro geógrafo muito influente na carreira de Febvre foi o alemão Ratzel. Isso se mostra principalmente nas introduções que Febvre fazia nos seus estudos. Seus trabalhos eram frequentemente introduzidos por uma análise geográfica da região objeto de sua análise, denunciando seu profundo interesse na geografia histórica. Fernand Braudel viria a fazer semelhante abordagem posteriormente, na década de 60, durante a segunda geração da revista *Annales*. Se havia uma sintonia equilibrada entre os pontos de vista de Febvre e Vidal, o mesmo não se pode dizer entre Febvre e Ratzel. O geógrafo alemão foi muito importante para as reflexões do historiador francês na medida em que serviu de fomento para debates contrários ao seu posicionamento determinista, em que atribuía capital influência do meio físico nos destinos humanos. A tal determinismo Febvre era contrário, nisso concordando com Vidal, e na discussão entre Vidal e Ratzel, Febvre colocou-se a favor do primeiro.

Nesse debate em que o determinismo geográfico opunha-se à liberdade humana, Febvre apoiou firmemente Vidal e atacou Ratzel, enfatizando a variedade de possíveis respostas aos desafios de um dado meio. Segundo ele, não havia necessidades, existiam possibilidades. Para citar um dos exemplos favoritos de Febvre: um rio pode ser tratado por uma sociedade como uma barreira, mas por outra, como um meio de transporte. Em última análise, não é o ambiente físico que determina a opção coletiva, mas o homem, sua maneira de viver, seu comportamento. Mesmo as atitudes religiosas aí se incluíam. Numa discussão sobre rios e meios de transporte, Febvre não se esqueceu de discutir as rotas dos peregrinos.²¹

Assim, tomando como ponto de partida a citação acima, concluímos que Febvre opunha-se ao extremo determinismo de Ratzel, ao defender que, no fim das contas, a escolha cabe ao homem.

²¹ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p 26. (op. cit.)

Traçando este panorama de profissionais que, de forma direta ou indireta, influenciaram o trabalho de Lucien Febvre, fica evidente o caráter eclético da sua visão de história, a qual, apesar de possuir claro contorno geográfico, não se limitou somente a isso, realizando um recrutamento de idéias nascidas no seio de outras áreas do conhecimento.

Ao traçar o percurso acadêmico de Febvre e Bloch, é imprescindível comentarmos acerca do período em que ambos lecionaram na universidade de Estrasburgo. Febvre foi nomeado professor, e Bloch, chefe de conferências. Após serem nomeados para assumir esses cargos, em 1920, os historiadores encontraram-se, tornando-se grandes amigos. Além de discutirem entre si, Febvre e Bloch incorporavam a participação de intelectuais de outras áreas, como o psicólogo social Charles Blondel, o sociólogo Maurice Halbwachs, o estudioso de psicologia histórica Henri Bremond, o historiador da Revolução Francesa, Georges Lefebvre, além de Gabriel Le Bras, pioneiro da sociologia histórica das religiões, e André Piganiol, autor de um ensaio sobre os jogos romanos, compondo desta forma um “grupo interdisciplinar extremamente atuante”.²²

Havia muitas semelhanças entre a pesquisa de Febvre e de seu companheiro de *Annales*, Bloch. Ambos pensavam a historicidade sob um ponto de vista interdisciplinar, apreciavam da mesma forma a geografia histórica, mesmo que Bloch, devido à sua inclinação pela sociologia oriunda de suas leituras de Émile Durkheim, fosse mais propenso aos fatores sociais do que Febvre, enquanto que este permanecesse mais inclinado aos aspectos geográficos.

As principais obras de Marc Bloch são *Les Rois Thaumaturges* (1924); e *La société féodale*. Além desses, o autor publicou um ensaio bastante interessante sob

²² BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 27. (op. cit)

o título de *Les caracteres originaux de l'histoire rurale française. Les Rois Thaumaturges* trata de um aspecto da Idade Média que perdurou até o século XVIII ligado ao poder real, que seria o fato do povo acreditar que apenas com um toque do rei os doentes curar-se-iam de escrófula, doença também conhecida como “mal dos reis”, crença essa muito difundida na Inglaterra e na França. Bloch descreve que a crença era tão forte que mesmo quando o tratamento não funcionava “alguns doentes retornavam para serem tocados uma segunda vez, o que sugere que sabiam ter o tratamento fracassado, mas que o fato não destruía sua fé”. Nessa obra, foram importantíssimas as contribuições das leituras que Bloch realizou e das discussões travadas com os colegas de Estrasburgo. Charles Blondel contribuiu de forma significativa no que concernia à psicologia da crença; Lévy-Bruhl também influenciou com a sua “mentalidade primitiva”; contudo a freqüente utilização de termos como “representações coletivas” e “fatos sociais” denunciam uma profunda marca durkheiminiana na formação intelectual de Marc Bloch. *Les Rois Thaumaturges* foi uma obra pioneira no que se passou a chamar de “história das mentalidades”, mesmo que esse termo não tenha sido utilizado por Bloch de forma explícita.

Em *Les caracteres originaux de l'histoire rurale française*, Bloch utiliza o “método regressivo”. Apesar de não ter assumido a autoria do método, atribuída por ele a F. W. Maitland, que já o havia utilizado sob a denominação de “método retrogressivo” na obra *Domesday Book and Beyond* (1897), Bloch reforçou a idéia de estudar a história de “trás pra frente”, partindo das épocas mais recentes, mais conhecidas, em direção àquelas mais remotas e supostamente mais desconhecidas.

La société féodale é o livro mais conhecido de Marc Bloch. Nele, termos como “consciência coletiva”, “memória”, “representações coletivas” e “coesão social”

são largamente utilizados, concretizando os laços de afinidade intelectual entre Bloch e o sociólogo Émile Durkheim. Nesta obra, o historiador aplica o método comparativo, o que ele mesmo chama de “história comparativa”. Isso acontece quando o autor compara sociedades distantes da Europa; em *Les Rois Thaumaturges*, a “história comparativa” já aparece de forma mais evidente nas comparações tecidas entre França e Inglaterra (nesses dois países o toque real para curar a escrófula era praticado) e de forma mais sutil, comparações entre a Europa e a Polinésia. Em *La société féodale* existe também a comparação, quando Bloch relaciona a Idade Média europeia com o período equivalente transcorrido no Japão, estabelecendo entre elas um laço de similitude. Na passagem abaixo, Burke emite uma síntese das principais características do livro de Bloch:

O segundo estudo, *La société féodale*, é o livro pelo qual Bloch é mais conhecido. É uma ambiciosa síntese que abrange mais de quatro séculos de história europeia, vai de 900 a 1300, enfocando uma grande variedade de tópicos, muitos dos quais discutidos em outras obras: servidão e liberdade, monarquia sagrada, a importância do dinheiro e outros. Por isso, pode-se afirmar que se trata de uma obra que sintetiza o trabalho de toda a sua vida. Diferentemente de seus primeiros estudos sobre o sistema feudal, não se restringe à análise das relações entre a propriedade agrária, a hierarquia social, a guerra e o estado. Preocupa-se com a sociedade feudal como um todo, com o que hoje designaríamos “a cultura do feudalismo”. Como também, ainda uma vez, com a psicologia histórica, com o que o autor chamava de “modos de sentir e de pensar”. É a parte mais original do livro, consubstanciada numa discussão sobre temas como o sentido do tempo, ou melhor, a medieval “indiferença pelo tempo”, ou, pelo menos, sua falta de interesse em mensurá-lo acuradamente. Dedicava também um capítulo à “memória coletiva”, um tema que tanto o fascinou quanto ao seu amigo, o sociólogo durkheimiano Maurice Halbwachs.²³

Lucien Febvre e Marc Bloch encontraram-se e trocaram conhecimentos durante a permanência deles na universidade de Estrasburgo, permanência essa que lhes proporcionou uma diária convivência com outros colegas professores dedicados a diversas áreas do saber. Tal interação permitiu não só que Febvre e

²³ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 36. (op. cit.)

Bloch compartilhassem idéias entre si, mas que as dividissem com outrem, bem como facilitou a assimilação de novos conteúdos por parte deles. Quando a revista foi criada em 1929, o embasamento intelectual de seus fundadores, Febvre e Bloch, já era bastante vasto e coerente com a proposta da revista de servir como “alto-falante de difusão dos apelos dos editores em favor de uma abordagem nova e interdisciplinar da história”²⁴. A transferência de Febvre e Bloch para Paris foi de crucial importância para a notoriedade adquirida pela revista *Annales*, levando em consideração a importância da cidade francesa para a vida intelectual européia.

O nome de Fernand Braudel figura como um dos mais importantes na segunda geração do movimento de *Annales*. Sua mais conhecida obra, *O Mediterrâneo*, foi resultado de sua tese intitulada *O Mediterrâneo e Felipe II*, escrita durante os anos em que permaneceu na prisão em plena Segunda Guerra Mundial. Lucien Febvre foi seu orientador; para ele, Braudel remetia seus rascunhos da prisão e, ao fim da guerra, Febvre os devolveu. Dois aspectos chamam a atenção para *O Mediterrâneo*. Primeiro, o extenso volume de páginas que, mesmo se levarmos em consideração a extensão da tradicional tese de doutoramento francesa, ultrapassava a média de páginas de uma tese padrão. Segundo, a divisão temática elaborada por Braudel também chama bastante a atenção dos historiadores, principalmente aos da época, por tratar-se de uma organização incomum na historiografia do período de Braudel. Tanto assim, que o próprio autor vislumbra as críticas que poderiam advir da publicação do livro:

A crítica à organização tripartite do livro foi antecipada, mas não respondida por Braudel em seu prefácio. “Se for criticado em razão do método empregado na elaboração do livro, espero que pelo menos cada uma de suas partes, considerada isoladamente, possa ser tida como bem realizada.” Um meio de fugir às críticas teria sido iniciar o livro pela história

²⁴ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 33. (op. cit)

dos acontecimentos (como eu próprio fiz no resumo do livro), e mostrar que é ininteligível sem a história das estruturas que, por sua vez, é ininteligível sem a história do meio. Iniciar, porém, pelo que considerava a história “superficial” dos acontecimentos seria intolerável para Braudel. Sob as circunstâncias em que esboçou sua obra – na prisão – foi psicologicamente necessário que olhasse além da curta duração.²⁵

A primeira parte d’ *O Mediterrâneo* trata da relação entre o homem e o meio em que vive; essa, de acordo com o historiador, seria a parte mais profunda e imutável dos acontecimentos históricos, pois seria dessa base geográfica, das implicações do meio e seus determinismos que surgiriam os eventos econômicos e políticos; estes, por sua vez, acarretariam os demais acontecimentos históricos. Daí, Braudel dedicar a primeira parte do livro à geografia do mediterrâneo, a fim de embasar materialmente os eventos de ordem sócio-política e econômica.

Não chegamos ainda ao coração do problema. Abaixo das correntes sociais jaz uma outra história, “uma história quase imóvel...uma história lenta a desenvolver-se e a transformar-se, feita muito freqüentemente de retornos insistentes, de ciclos sem fim recomeçados”. A verdadeira matéria do estudo é essa história “do homem em relação ao seu meio”, uma espécie de geografia histórica, ou, como Braudel preferia denominar, uma “geo-história”. A geo-história é o objeto da primeira parte do *Mediterrâneo*, para a qual devota quase trezentas páginas, descrevendo montanhas e planícies, litorais e ilhas, climas, rotas terrestres e marítimas.²⁶

Essa valorização dos aspectos geográficos também aponta para uma importante contribuição de Braudel: a mudança nas concepções de tempo e espaço na historiografia do século XX. A leitura de *O Mediterrâneo* permite ao leitor uma maior conscientização acerca da importância do espaço e do tempo na história, saindo o espaço de seu posto de mero palco para os acontecimentos, tornando-se um elemento de fundamental importância para o desenvolvimento desses acontecimentos.

²⁵ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 53. (op. cit)

²⁶ *Ibidem*, p. 49.

Após descrever as características geográficas do mediterrâneo, o autor parte para a discussão das mutáveis transformações econômicas, sociais e políticas que compõem a segunda parte do livro. E, por fim, na terceira parte o autor concentra sua análise na história, para ele mais superficial, dos acontecimentos. Como foi dito anteriormente, essa maneira de organização de Braudel fugia ao que seria mais convenientemente aceito pela comunidade acadêmica, assim, a terceira parte seria melhor localizada no início, e a primeira estaria melhor situada no fim. Contudo, seguindo a sua própria ordem lógica, Braudel partiu das camadas mais profundas das sociedades, aquela quase imutável, perene, de ordem natural e geográfica, e seguiu em direção ao que seria mais fluido e mutável, no caso, a história dos acontecimentos.

Outra questão geradora de polêmica em torno d' *O Mediterrâneo*, é o explícito determinismo de Braudel, o que denuncia a forte influência recebida por ele do alemão Friedrich Ratzel, e uma posição de contradição em relação a seu orientador Febvre, que contradizia Ratzel e defendia o voluntarismo, ou seja, defendia a idéia de que, no fim das contas, mesmo com todas as implicações do ambiente, quem escolhe o caminho a seguir é o próprio homem. Então, percebe-se claramente a inclinação de Braudel pelo determinismo de Ratzel, inclinação essa contraditória para um admirador de Febvre.

Contudo, de acordo com Peter Burke, a grande contribuição de Braudel é a combinação do estudo da longa duração com a interação entre os aspectos geográficos, sócio-políticos, econômicos e dos acontecimentos. Termos como “curta duração” e “longa duração” são freqüentes no discurso de Braudel, apesar de não ter sido o primeiro a utilizá-los, pelo contrário, sabe-se que um estudo de Earl. J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution*, e trabalhos de historiadores

de arte e de literatura, como Aby Warburg, com suas considerações acerca de remanescências culturais, foram leituras conhecidas de Braudel. Sobre longa duração, Braudel defendia uma “história quase imóvel”, uma história que subjaz os acontecimentos mais superficiais e as transformações mais notáveis. Os eventos de longa duração permanecem ao longo das eras, de forma subjacente aos eventos de curta duração, que mudam conforme as mudanças sociais, econômicas e políticas. Apesar de já serem utilizados antes de Braudel, é evidente que depois de sua utilização por ele, “curta duração” e “longa duração” tornaram-se termos técnicos e fundamentais para a compreensão futura da história das mentalidades.

De forma semelhante, um termo bastante utilizado por Braudel era o de “história total”. Influenciado pela “história simplesmente” (termo para expressar a intenção de se fazer uma história sem divisórias) de Lucien Febvre e pelo adjetivo “total” largamente empregado por Marcel Mauss, Braudel utilizou na conclusão da segunda edição d’ *O Mediterrâneo* a expressão em defesa de uma história sem fronteiras ou divisórias. De acordo com ele, o historiador deveria ver as coisas na sua inteireza, integrando os aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais num só corpo:

Segundo Braudel, a contribuição especial do historiador às ciências sociais é a consciência de que todas as “estruturas” estão sujeitas a mudanças, mesmo que lentas. Era impaciente com fronteiras, separassem elas regiões ou ciências. Desejava ver as coisas em sua inteireza, integrar o econômico, o social, o político e o cultural na história “total”. “Um historiador fiel às lições de Lucien Febvre e Marcel Mauss desejará ver o todo, a totalidade do social”.²⁷

De fundamental importância também, além d’ *O Mediterrâneo*, foi o trabalho intitulado *Civilização Material e Capitalismo*. Assim como no primeiro, o segundo também obedece a uma organização tripartite, na qual, a primeira parte gira em

²⁷ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 55. (op. cit.)

torno de concepções imutáveis, estáveis; a segunda versa sobre as mudanças estruturais lentas; enquanto que a terceira versa sobre as mudanças rápidas, de curta duração. A idéia desse livro surgiu a partir de um convite feito por Lucien Febvre a Fernand Braudel de juntos escrevem a história da Europa, desde 1400 até 1800. Febvre ficaria responsável pela parte de pensamento e crença (cultura imaterial), e Braudel trabalharia em cima da história da vida material (cultura material). Por cultura material compreende-se a *infraestrutura* das sociedades, ou seja, os elementos materiais, palpáveis, que compõem uma civilização, e nesta categoria estariam incluídas as instituições. A cultura imaterial estaria presente nos valores, crenças e formas de pensar, compondo a *superestrutura* de determinada civilização, uma estrutura impalpável, invisível, que paira sobre a *infraestrutura* e é comandada por ela. Contudo, apesar da preponderância da *infraestrutura* sobre a *superestrutura*, a última pode sofrer modificações e promover mudanças radicais na primeira. Geralmente, as instituições materiais estabelecem os códigos de valores que devem ser seguidos, mas, muitas vezes, novos códigos de valores podem surgir e provocarem mudanças estruturais nas instituições materiais. Percebe-se, portanto, a relação dialética entre cultura material e imaterial. Ao longo de *Civilização Material e Capitalismo* percebe-se o apreço que Braudel nutria pela história econômica, tornando-se essa na segunda geração da revista dos *Annales* a principal área em que se baseavam os estudos históricos. Apesar de defender a “história total” e valorizar uma atitude intelectual interdisciplinar por parte do historiador, sem fronteiras e divisórias, é notória a ênfase que Braudel concede à história econômica e seu desinteresse pela história das mentalidades.

Sua concepção de *civilização material* merece também uma análise mais acurada. A idéia de um domínio da rotina (*Zivilisation*), oposto ao domínio da criatividade (*Kultur*), foi muito cara a Oswald Spengler, um historiador com o qual Braudel tem mais afinidades do que as geralmente admitidas. O

historiador francês pouco se preocupa com as rotinas mentais, com o que Febvre denominava *instrumental intelectual*. Como vimos anteriormente, Braudel jamais demonstrou grande interesse pela história das mentalidades, e pressupunha-se que pensamento e crença eram atribuição de seu parceiro. Mas, por outro lado, tinha muito o que dizer a respeito de outras formas de hábito.²⁸

Aliás, a história das mentalidades teria sido negligenciada, embora não completamente, pela geração de Braudel nos *Annales*. Todavia, a partir da década de 60, uma mudança pôde ser percebida nesse cenário e o aparecimento de historiadores como Jacques LeGoff, Georges Duby e Jean Delumeau viria concretizar definitivamente a mudança que vinha sendo operada no fazer histórico desde da década de 30, com a primeira geração dos *Annales*. Mudança essa que afetaria profundamente as bases metodológicas da historiografia tradicional e faria surgir uma história nova, chamada em francês de *Nouvelle Histoire*, em português, *Nova História*. Burke refere-se à terceira geração dos *Annales* como aquela que teria emergido do “porão” e subido ao “sótão”, ou seja, deixou a condição marginal para tornar-se evidência:

Como vimos, na geração de Braudel, a história das mentalidades e outras formas de história cultural não foram inteiramente negligenciadas, contudo, situavam-se marginalmente ao projeto dos *Annales*. No correr dos anos 60 e 70, porém, uma importante mudança de interesse ocorreu. O itinerário intelectual de alguns historiadores dos *Annales* transferiu-se da base econômica para a “superestrutura” cultural, do porão ao sótão.²⁹

Os três historiadores da terceira geração dos *Annales* citados acima exercem particular importância para o nosso trabalho, pois a partir das idéias dos dois primeiros, LeGoff e Duby, construiremos nossa noção de *mentalidade*, principalmente na aplicação desse conceito na *teoria da residualidade*, que fundamenta nossa análise. Jean Delumeau tem a sua importância principalmente no tocante à história do medo no Ocidente, que irá ao encontro da nossa análise do

²⁸ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 60-61. (op. cit.)

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

medo no romance naturalista *O Homem*. No livro *A História do Medo no Ocidente*, que será explorado no próximo capítulo desta pesquisa, Jean Delumeau divide o medo em duas categorias: o medo da maioria e o medo da cultura dominante.

Jean Delumeau, que iniciara a carreira como historiador socioeconômico, transferiu suas preocupações com a produção de alumen nos estados papais para os problemas da história da cultura. Sua primeira tentativa foi no sentido da história da Reforma e da denominada “descristianização” da Europa. Mais recentemente, Delumeau voltou-se para a psicologia histórica, no sentido febvriano do termo, e escreveu uma ambiciosa história do medo e da culpa no Ocidente, discriminando “os medos da maioria (o mar, fantasmas, pragas e fome) dos medos da “cultura dominante” (satã, judeus, mulheres – principalmente feiticeiras).³⁰

Percebe-se, portanto, com esse estudo do medo de Delumeau, que ele segue os princípios da história das mentalidades de construir uma história que valorizasse a cultura imaterial, e não somente os acontecimentos políticos, sensibilizando-se com a queixa de Lucien Febvre, quando este, em 1948, diz que não se tem uma “história do amor, da morte, da piedade, da crueldade, da alegria”.

Jacques Le Goff é, juntamente com Georges Duby, um dos mais importantes estudiosos da história das mentalidades. Suas contribuições para o estudo da Idade Média foram fundamentais para que a historiografia do século XX mudasse a concepção do medievo como “Idade das Trevas”, muito difundida pelos renascentistas, e transgride ainda mais essa noção quando fala de “uma longa Idade Média”³¹, pois, de acordo com ele, a Idade Média não estaria restrita aos mil anos em que normalmente é situada (de 476, com a desintegração do Império Romano no Ocidente, a 1453, fim do Império Romano no Oriente, com a queda de Constantinopla), mas se prolongaria ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX. Ou

³⁰ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 84. (op. cit.)

³¹ LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

seja, o que se convencionou chamar de Renascimento, para Le Goff trata-se de uma continuação da Idade Média, e muitas das inovações e descobertas patenteadas pelos séculos posteriores nas áreas das ciências e do conhecimento foram semeadas ainda na época dos cavaleiros e castelos medievais. Além disso, Le Goff se refere a vários “renascimentos” ocorridos dentro do próprio medievo, pois, de acordo com o autor, houve uma série de períodos históricos situados cronologicamente dentro dos mil anos medievais que representaram rupturas, delimitados por acontecimentos históricos que, de alguma forma, marcariam o princípio de uma grande mudança de mentalidade, exemplo disso seria o início do reinado carolíngio, ao qual ele se refere como “Renascimento Carolíngio”, em fins do século VIII até o século IX, pois, esse período teria sido responsável pela construção dos “fundamentos de uma civilização”³² através da busca por uma edição autêntica da Bíblia e pela reforma da escrita. Le Goff, inclusive, no livro *Em busca da Idade Média*, faz referência ao termo “Idade Média” de forma crítica, revelando a sua não concordância com essa denominação. “Idade Média” vem de “medium tempus”, “idade do meio”, uma era intermediária em relação à civilização da Antigüidade e o crescente humanismo dos séculos XVI e XVII. Essa denominação latina denuncia a idéia que os humanistas italianos faziam do medievo de que este seria uma época sem nome, situada entre dois períodos notórios, caracterizando-se uma fase da humanidade em que esta teria mergulhado profundamente na inconsciência de si mesma e no obscurantismo das idéias, essa concepção faria os ingleses chamarem-na de *Dark Ages*. A conotação de época intermediária também aparece em outras línguas: *Middle Ages* (inglês), *Edad Media* (espanhol) ou *Mittelalter* (alemão). Muito do aparente obscurantismo do período medieval deve-se também ao fato de que os

³² LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*, p. 68. (op. cit.)

pensadores medievais repudiavam a “novidade”, valorizavam o antigo, a erudição estabelecida, algo bastante diferente dos tempos atuais em que a sociedade cada vez mais busca a novidade, a fama efêmera e sem conteúdo, na qual a novidade de hoje será ultrapassada amanhã.

A Idade Média foi dinâmica, fortemente criadora. Mas não o declara. Se nossas sociedades qualificam alegremente de “históricos” os acontecimentos mais desimportantes (um *score* de futebol, uma baixa na Bolsa), a Idade Média evita de modo absoluto celebrar as novidades. Ao contrário, na Igreja – e a Igreja abrange então toda a vida intelectual – a palavra *novitas*, novidade, enche de medo e de hostilidade aquele que a ouve.³³

Em relação às mentalidades, Le Goff trabalhou a mentalidade de forma muita ligada com imaginário, principalmente no que diz respeito ao imaginário medieval. Seu livro *O nascimento do Purgatório* trabalha com os imaginários do Céu, Inferno e Purgatório, focando a atenção no Purgatório. O autor se refere às imagens de que a Idade Média lançou mão para representar as três dimensões do além-vida e as descreve estabelecendo uma intrínseca relação entre elas e a concepção de tempo e espaço do homem medieval. O Purgatório seria um espaço pós-morte necessário para que os pecadores que cometeram pecados leves, não tão graves que os conduzissem ao inferno, mas bastante significativos a ponto de tirar-lhes o merecimento do céu, pudessem obter o perdão de Deus. Enquanto as almas estivessem no Purgatório, seus entes queridos poderiam fazer orações em sua intersecção e, desta forma, obter o perdão. A criação do purgatório foi bastante eficaz nos propósitos financeiros da Igreja Católica, pois enquanto os fiéis acreditavam que seus familiares ou entes queridos estivessem no purgatório, eles permaneceriam vinculados ao poder da Igreja; as almas condenadas (no Inferno) tinham seu destino dependente unicamente da decisão de Deus, enquanto que as

³³ LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*, p. 67. (op. cit.)

no Purgatório dependiam de Deus e também da intersecção da Igreja, esta era uma forma da Igreja ter seu espaço e seu domínio na vida para além da morte. Assim, através desta análise, Jacques Le Goff constrói uma ligação bastante forte entre imaginário (cultura imaterial) e o poder temporal da Igreja (cultura material). Sobre *O nascimento do Purgatório*, Peter Burke comenta:

Sua contribuição mais substancial, contudo, para a história das mentalidades, ou à história do “imaginário medieval”, como agora denomina, foi realizada vinte anos depois com a publicação do *La naissance du Purgatoire*, uma história das mudanças das representações da vida depois da morte. Segundo Le Goff, o nascimento da idéia de Purgatório fazia parte da “transformação do cristianismo feudal”, havendo conexões entre as mudanças intelectuais e as sociais. Ao mesmo tempo, insistia na “mediação” de “estruturas mentais”, de “hábitos de pensamento”, ou de “aparatos intelectuais”, em outras palavras, de mentalidades, observando que, nos séculos XII e XIII, surgiram novas atitudes em relação ao tempo, espaço e número, inclusive o que ele chamava do “livro contábil da vida depois da morte”.³⁴

O historiador Georges Duby, geógrafo por formação, também exerce fundamental importância no desenvolvimento da terceira geração dos *Annales*. Sua admiração por Marc Bloch, ainda nos seus dezoito anos, quando então era aprendiz de geografia, levou-o a decorar, segundo suas próprias palavras em *A história continua*³⁵, o livro de Bloch *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, o que serviu de influência para a escrita do seu trabalho sobre a economia rural do ocidente medieval. Mais decisiva ainda para Duby foi a leitura de *La société féodale*, obra em que notadamente percebe-se a prevalência da história social sobrepujando a história econômica. A obra mais emblemática de Georges Duby, *As três ordens ou o imaginário do feudalismo* (1978), revisita a estrutura analítica de *O Nascimento do Purgatório*, de Le Goff, analisando as relações entre o *mental* e o *material*, ou

³⁴ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 86. (op. cit.)

³⁵ DUBY, Georges. *A História continua*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

superestrutura (idéias subjetivas) e *infraestrutura* (idéias concretas), como conceituamos anteriormente, através da representação coletiva da sociedade feudal dividida em três grupos: os padres (que rezam), cavaleiros (que guerreiam) e camponeses (que trabalham).

Um aspecto bastante interessante de Duby, e que o diferencia dos historiadores das mentalidades até então, era o seu viés marxista, principalmente no que diz respeito à teoria social neomarxista, por isso sua preocupação com a conceituação de ideologia é recorrente. Sobre sua definição de ideologia trataremos melhor na seção seguinte.

No que concerne a Georges Duby, ele fez sua reputação como historiador social e econômico da França Medieval. Sua tese, publicada em 1953, teve como tema a sociedade na região de Macon. Em seguida, publicou um substancial trabalho de síntese sobre a economia rural do Ocidente medieval. Ambos os estudos seguem de perto a tradição estabelecida pelos livros de Bloch *La société féodale* e *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Na década de 60, como seus interesses moveram-se gradualmente em direção à história das mentalidades, colaborou com Mandrou em sua história cultural da França. Posteriormente, foi além de Bloch e do estilo original dos *Annales*. Inspirado em parte na teoria social neomarxista, preocupou-se com a história das ideologias, da reprodução cultural e do imaginário social, que procura combinar com a história das mentalidades.³⁶

Assim como Duby, Michel Vovelle também introduz um viés marxista na história das mentalidades. Vovelle não se enquadra no núcleo central da *Escola dos Annales*, no entanto, tendo como foco a dicotomia *ideologia e mentalidade*, ele procura mesclar a História das Mentalidades com a história das ideologias marxistas:

A concepção de ideologia de Duby não está longe da de Louis Althusser, que a definiu, um dia, como “a relação imaginária dos indivíduos com as condições reais de sua existência”. De maneira similar à de Duby, um especialista em século XVIII, Michel Vovelle, fez uma séria tentativa de fundir a história *das mentalidades coletivas*, no estilo de Febvre ou Lefebvre, com a história das ideologias marxistas.³⁷

³⁶ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*, p. 86-87. (op. cit.)

³⁷ *Ibidem*, p. 87-88.

A História das Mentalidades, portanto, foi inaugurada pelos historiadores da *Escola dos Annales*, como fruto de um trabalho iniciado por Lucien Febvre, quando este se propôs a estudar as fontes históricas através de uma abordagem de mentalidades, exemplo disso é a utilização por Febvre do termo “aparelhagem mental” para se referir à abrangência de “todas as formas de percepção, expressão, ação, as técnicas e a língua de uma sociedade, abarcando, dessa forma, o conjunto de elementos usados pelos indivíduos para se expressarem e interagirem em sociedade.”³⁸ Marc Bloch também contribuiu para a formação da História das Mentalidades, e uma de suas contribuições vem da influência recebida por ele da sociologia durkeimniana, evidenciada através da utilização da expressão “representações coletivas”. Ao longo das décadas de 40 e 50, as mentalidades ficaram em situação marginalizada, pois os historiadores dos *Annales* estavam mais voltados para as fontes historiográficas relacionadas com a economia, sob a poderosa influência de Fernand Braudel. Somente a partir da década de 60, pode-se afirmar que a abordagem das mentalidades provocou uma mudança definitiva na historiografia francesa, com repercussões até a atualidade, bem como na de outros países cujos ambientes acadêmicos travaram contato e se apropriaram da tendência da Nova História.

A História das Mentalidades muito se confunde com a História do Imaginário, pois as noções de *mentalidade* e *imaginário* encontram-se profundamente interligadas e confundem-se entre si. O fato é que a História das Mentalidades abarca a História do Imaginário, e não se pode pensar uma sem levar em consideração a outra, pois quando se estuda os imaginários, o estudioso acaba por

³⁸ SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H.. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 280.

lançar o olhar sobre algo que jaz em um âmbito mais profundo que os imaginários, e é neste âmbito onde se encontram as mentalidades.

2.2. Mentalidade e Imaginário

Desde o século XIX, a palavra *mentalidade* é utilizada como derivação da palavra “mental”, no intuito de designar aquilo que se passa na mente do indivíduo. Em 1880, Marcel Proust a emprega na obra *Em busca do tempo perdido*, ao dizer: “Gosto de mentalidade. São palavras novas que às vezes aparecem”. No início do século XX, ela passou a ser empregada para designar comportamentos e atitudes coletivos. Todavia, *mentalidade* ganhou real notoriedade quando empregado na Antropologia por Levy-Bruhl, através do livro *A Mentalidade Primitiva*, ao designar de forma pejorativa os comportamentos das sociedades primitivas. Paulatinamente, o termo foi ganhando espaço e no âmbito historiográfico, *mentalidade* passou a designar “as atitudes mentais de uma sociedade, os valores, o sentimento, o imaginário, os medos, o que se considera verdade”, aspectos que se tornaram a matéria-prima da História das Mentalidades. Michel Vovelle, historiador marxista, em seu livro *Ideologias e Mentalidade*, tenta traçar um perfil conceitual de *mentalidade*:

A história das mentalidades mudou em muito pouco tempo, a própria noção de mentalidade também: experimentamos atualmente o sentimento de lidar com uma disciplina com bulimia, levada a anexar a si mesma, sem complexos, áreas inteiras da História: religiosa, literária, das idéias, mas também do folclore e de toda uma dimensão da etnografia... Bulimia perigosa em ato: quem devorará o outro?³⁹

De acordo com a passagem acima, Vovelle deixa evidente o caráter generalizante da História das Mentalidades, quando esta arrisca englobar inúmeras

³⁹ VOUELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidade*. Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 17.

áreas da história. Dando prosseguimento à sua conceituação de *mentalidade*, Vouvelle faz uma relação desta com *ideologia*, afirmando que ambas possuem heranças diferenciadas: aquela, tem sua origem num modo de pensar mais empírico, sendo resultado de “uma prática ou de uma descoberta progressiva”, já a *ideologia* resulta de um modo de pensar mais sistemático, tendo seu conceito mais elaborado, “longamente amadurecido”.⁴⁰ O fato é que ao longo de inúmeras passagens de *Ideologias e Mentalidade*, Vouvelle, mesmo estabelecendo as diferenças entre os dois conceitos, deixa evidenciada sua tentativa de justificar o fato dele, sendo marxista, ter-se rendido ao estudos das mentalidades, o autor procura demonstrar que tem consciência da incompatibilidade existente entre conceitos pertencentes à História das Mentalidades e às ideologias marxistas. A passagem que segue é uma pequena amostra dessa tentativa do autor de justificar-se:

Eis uma questão que poderá parecer ingênua, mas que de fato assume, sem timidez e falso pudor, a sua simplicidade. Sou um historiador formado nos métodos de abordagem marxista – e não os renego, longe disso – mas ao mesmo tempo classificado na categoria dos historiadores das mentalidades, corretamente é provável, no que se refere às produções que me tornaram conhecido, ou seja: os estudos sobre as atitudes coletivas diante da morte; os ensaios sobre a festa e sobre fatos da história religiosa, tais como a descristianização do ano II, tratada em termos de uma mutação crítica no centro do processo revolucionário.⁴¹

E argumenta para convencer o leitor de que tem consciência da incompatibilidade dos conceitos, mas que há pertinência no seu trabalho de mesclar o pensamento marxista com o das mentalidades:

Para isso, é necessário tomar claramente consciência da coexistência, dentro de um mesmo campo de dois conceitos que, além de rivais, são herdeiros de duas correntes diferentes e, por isso mesmo, difíceis de se ajustarem, embora apresentem, incontestavelmente, uma área real de superposição. Evidentemente, porém, ideologia e mentalidade não são uma única e mesma coisa.⁴²

⁴⁰ VOUELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*, p. 17. (op. cit.)

⁴¹ *Ibidem*, p. 9.

⁴² *Ibidem*, p. 10.

Tendo surgido em fins do século XVIII, a noção de *ideologia* só foi desenvolvida no século XIX, ganhando conotação pejorativa, principalmente devido ao pensamento marxista. De acordo com o criador do marxismo, Karl Marx, a ideologia estaria relacionada com o poder, assim, a classe dominante defenderia determinada ideologia e a usaria como instrumento de dominação para as classes inferiores; as ideologias, de acordo com Marx, poderiam mudar e serem substituídas conforme houvesse mudança e substituição das classes dominantes:

A noção de ideologia surgiu no final do século XVIII, mas foi só no século XIX que se desenvolveu em um número enorme de doutrinas sociais. Nesse momento começaram a se definir o *liberalismo*, o *anarquismo*, o *Socialismo*, o *marxismo*, o *libertarianismo*, o *igualitarismo*, entre outras ideologias que orientaram atitudes individuais e coletivas de explicação e intervenção na realidade. Ao longo do século XIX, entretanto, o termo ideologia ganhou conotações pejorativas, em particular na visão marxista. Para Marx, a classe social economicamente dominante em uma época é também dominante em termos de ideologia, ou seja, domina a produção de idéias que permeiam o tecido social, justificando sua dominação. Assim sendo, na época de predomínio da nobreza dominava a ideologia aristocrática, e na época do domínio da burguesia capitalista, a ideologia dominante era a burguesa. Como resultado do domínio econômico da burguesia, e ajudando a consolidá-lo, surgiram novas formas de se pensar o Estado, a família, o trabalho, a liberdade, a democracia, a ciência, a técnica, a história etc.⁴³

Em “História social e ideologias das sociedades”⁴⁴, Georges Duby define os principais traços que caracterizam as ideologias. Primeiro, as ideologias surgem como sistemas globalizantes, pois procuram estabelecer uma relação entre a sociedade e uma visão de mundo, daí muitas ideologias estarem vinculadas a cosmogonias e teologias. Segundo, as ideologias são “deformantes”, sofrem distorções a fim de servirem a interesses particulares; a ideologia expressa um ponto de vista, ou melhor, o ponto de vista daquele que a defende e divulga. Outro

⁴³SILVA, Kalina V.;SILVA, Maciel H.. *Dicionário de conceitos históricos*, p. 206. (op. cit.)

⁴⁴ DUBY, Georges. “História social e ideologias das sociedades”. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos problemas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

aspecto a ser considerado é o fato de que em uma mesma sociedade é comum existirem várias ideologias, muitas vezes concorrentes entre si, se levarmos em consideração o fato de numa mesma sociedade existir vários setores que, com maior ou menor intensidade, exercem influência sobre as demais, fica evidente a coexistência de mais de uma ideologia, o que Duby chama de “sistemas de representação”. Além de “deformantes”, as ideologias são “estabilizadoras”, pois se propõem a manter as vantagens adquiridas pelas classes dominantes, daí a ideologia estar fortemente relacionada com a manutenção e estabilidade das estruturas de poder.

Julgamos importante traçar breves comentários acerca de *ideologia*, a fim de que os termos *ideologia* e *mentalidade* não se confundam. Georges Duby, na sua jornada rumo à definição de *mentalidade*, a princípio aceitou a definição de Le Goff, adotando “mentalidade” no singular. Contudo, como ele mesmo declara em *A história continua*, “mentalidade” no singular passou a não mais satisfazer aos seus anseios e o geógrafo achou melhor reformular o termo utilizando “mentalidades” no plural:

Já não utilizo a palavra mentalidade. Ela não é satisfatória, e não demoramos a nos dar conta disto. Na época, no entanto, pelo fim dos anos cinqüenta, convinha perfeitamente, em razão de suas fraquezas, de sua própria imprecisão, para designar a *terra incógnita*, que convidávamos os historiadores a explorar conosco e da qual ainda não conhecíamos os limites nem a topografia.⁴⁵

Essa seria uma diferença entre a conceituação de *mentalidade* elaborada por Le Goff e Duby. Outra visão diferenciada de Duby é em relação a Alphonse Dupront, pois Duby discorda da visão deste autor de que a *mentalidade* habita o inconsciente coletivo, defendendo o ponto de vista de que a *mentalidade* estaria em

⁴⁵ DUBY, Georges. *A História continua*, p. 88-89. (op. cit.)

cada indivíduo, mesmo que este não se dê conta disso, portanto, para Duby, “inconsciente coletivo” seria um termo muito genérico, transmitindo a idéia de algo que está fora do indivíduo. A citação a seguir traz maiores esclarecimentos sobre essa questão:

Com o termo mentalidades, designávamos o conjunto vago de imagens e certezas não conscientizadas ao qual se referem todos os membros de um mesmo grupo. Propúnhamos que as atenções se concentrassem neste fundo comum, neste cerne, em um nível mais baixo do que cada pessoa pudesse imaginar e decidir. Colocávamo-nos em guarda, entretanto, e fortemente, apesar do uso que dele fazia o extraordinário historiador do sagrado que foi Alphonse Dupront, contra o conceito de inconsciente coletivo, em nossa opinião, falacioso. E, com efeito, só existe inconsciente em relação a uma consciência, ou seja, a uma pessoa. Ora, nós procurávamos reconhecer não o que cada pessoa mantém acidentalmente recalcado fora de sua consciência, mas este magma confuso de presunções herdadas ao qual se refere a cada momento, sem prestar atenção nele mas sem tampouco expulsá-lo de seu espírito.⁴⁶

A escolha do termo mentalidade por Duby também tem relação com a idéia de materialidade. A mentalidade propriamente dita se encontra por trás do que vemos, mas é através do que vemos que chegamos até ela, ou seja, não se chega à mentalidade sem perpassar pelo material, pois, se mentalidade estivesse estritamente limitada às idéias, aos processos mentais, ao que se passa na mente do indivíduo, não haveria possibilidade de serem identificados os seus traços, é através da materialidade que captamos sua essência.

Afirmávamos em primeiro lugar que o estudo a longo prazo desse sistema não deve em hipótese alguma ser isolado do estudo da materialidade, e foi efetivamente para justificar esta proposição primordial que nos apegamos a esta palavra, “mentalidade”. Outros termos, derivados das palavras espírito ou idéias, dariam em nossa opinião excessiva ênfase ao imaterial, podendo levar a esquecer que os fenômenos cujo estudo sugeríamos enraízam-se inevitavelmente no corporal e favorecendo o desvio para uma *Geitesgeschichte* sem amarras cujas insuficiências denunciávamos. O que buscávamos conhecer, com efeito, passasse nas cabeças, que não podem

⁴⁶ DUBY, Georges. *A História continua*, p. 91. (op. cit.)

ser separadas de um corpo, no *animus* e não na *anima*, como nos teria provavelmente dito Hugues de Saint-Victor se pudéssemos pedir sua opinião.⁴⁷

Portanto, o estudo da mentalidade, cuja natureza é invisível aos sentidos deve ser realizado a partir dos elementos materiais que sirvam de concretização para os processos mentais, como Duby afirma, a cabeça não pode ser separada do corpo e para tornar conhecido o que se passa naquela, deve-se investigar os sinais do corpo. Com efeito, para se alcançar a *mentalidade*, para penetrar em seus meandros, é necessário um veículo através do qual isso seja possível. É neste momento que entra o *imaginário*. De acordo com o *Dicionário de conceitos históricos*,

Imaginário significa o conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou de um grupo social; é o depósito de imagens de memória e imaginação. Ele abarca todas as representações de uma sociedade, toda a experiência humana, coletiva ou individual: as idéias sobre a morte, sobre o futuro, sobre o corpo. Para Gilbert Durant é um museu mental no qual estão todas as imagens passadas, presentes e as que ainda serão produzidas por dada sociedade. O imaginário é parte do mundo real, do cotidiano, não é algo independente. Na verdade, ele diz respeito diretamente às formas de viver e de pensar de uma sociedade. As imagens que o constituem não são iconográficas, ou seja, não são fotos, filmes, imagens concretas, mas sim figuras de memória, imagens mentais que representam as coisas que temos em nosso cotidiano.⁴⁸

Imaginário é a representação imagética da experiência humana, ou seja, ele existe quando as imagens produzidas pelo homem na sua imaginação ultrapassam as barreiras de um mero processo psíquico e ganha valores culturais, sociais e artísticos. O *imaginário*, portanto, é o conjunto das imagens que a mente do homem cria para expressar idéias e valores, mas não o homem individual, o *imaginário*

⁴⁷ DUBY, Georges. *A História continua*, p. 89. (op. cit.)

⁴⁸ SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H.. *Dicionário de conceitos históricos*, p. 213-214. (op. cit.)

abrange a coletividade, é um conjunto de imagens com representação coletiva, que possuem a mesma significação para um determinado grupo de pessoas.

Os estudos acerca do *imaginário* abriram um leque de possibilidades de pesquisas, além do que serve de fortíssimo apoio para a História das Mentalidades. Hilário Franco Júnior, no seu texto “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu, reflexões sobre mentalidade e imaginário”, estabelece a diferença entre *mentalidade* e *imaginário* quando afirma ser o primeiro termo um fenômeno de “longuíssima duração”, ou seja, que perdura ao longo de séculos, enquanto o *imaginário* possui ocorrências de “curta duração”, mas que denunciam a presença de uma mentalidade. Portanto, através dos imaginários, o investigador alcança a mentalidade, sendo aqueles, representações deste, retomando as palavras de Duby, o *imaginário* seria o “corpo”, através do qual se chega à “cabeça”, a *mentalidade*. A citação a seguir esclarece essa questão:

Toda imagem é uma forma elaborada culturalmente com material pré-existente àquela cultura, embora as sucessivas e diferentes moldagens ao longo de milênios acabem por provocar alterações no próprio material. Dito de outra maneira, é a partir do imaginário que se pode pretender alcançar a mentalidade, mesmo sabendo que a filtragem cultural impede o contato direto. A mentalidade está para o imaginário assim como certas estrelas que morreram há milhões de anos estão para sua luz, ainda agora visível. O imaginário, como um feixe de luzes estelares, permite revelar uma realidade talvez em parte já superada.⁴⁹

Além de deixar clara a relação indissolúvel entre *mentalidade* e *imaginário*, já que sem a manifestação dos imaginários, é impossível alcançar a abstração da mentalidade, a citação acima comenta um processo que, se fôssemos aplicar à *teoria da residualidade*, se encaixaria perfeitamente com a conceituação de *crystalização*. Certamente, trata-se de uma adaptação nossa das palavras de Hilário Franco para a teoria, pois quando o autor diz que “as sucessivas e diferentes

⁴⁹ JÚNIOR, Hilário F. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário.” In: *Signum*, n. 5. São Paulo: Associação brasileira de Estudos Medievais, 2003, p. 97.

“moldagens ao longo de milênios acabem por provocar alterações no próprio material”, nós observamos uma clara semelhança com o processo de *cristalização* que também consiste nas sucessivas alterações e diferentes moldagens às quais o resíduo estaria submetido.

Exemplo de como o estudo dos imaginários permite o acesso à mentalidade pode ser encontrado nos estudos de representações iconográficas da vida de Cristo. No artigo “Aspectos da iconografia de Cristo Crucificado”, José Alberto Baldissera realiza um panorama geral da evolução das representações do Cristo crucificado ao longo dos séculos, a partir do século IV até aproximadamente o século XVII. De acordo com Baldissera, as sucessivas mudanças na representação do Cristo crucificado não são aleatórias e muito menos estão limitadas a critérios estritamente estéticos, na verdade, essas mudanças encerram significados mais profundos, intimamente relacionados com o contexto da época em que foram produzidas as imagens, percebe-se, portanto, na análise da iconografia do Cristo crucificado, que não existe uma uniformidade nas representações, pois estas variam conforme o local e a época em que se inserem. O mais interessante, no entanto, é que através do estudo das imagens pode-se compreender a forma de sentir e pensar de determinadas épocas, ou seja, através da observação dos imaginários do Cristo crucificado pode-se alcançar a mentalidade que está por trás dessas representações.

Também existem diferenças, tanto estéticas, como de enfoques religiosos através dos séculos e dependendo também se o que é representado é feito na Europa Ocidental Latina, ou na Europa Oriental Bizantina. Como vemos, esses breves apontamentos e muitos mais a estudá-los e decifrá-los poderiam nos dar uma resposta mais satisfatória sobre a História do Imaginário e das Mentalidades, e como esses aspectos influenciam e são influenciados pelo tratamento dado à figura de Cristo, aqui mais

especificamente, de Cristo Crucificado e a influência também no cotidiano e na moral social.⁵⁰

Mas vale ressaltar que o estudo dos imaginários necessariamente não precisa limitar-se a imagens, mas também textos escritos, ou mesmo orais, podem trazer informações relevantes para o entendimento das mentalidades.

O estudo das representações e do imaginário pode ser feito tanto sobre imagens iconográficas quanto sobre discursos, pois ambos reproduzem figuras de memória, e cada imagem é um traço da mentalidade coletiva de sua época. Nesse sentido, uma obra de arte está repleta de imagens da memória e da imaginação, e nunca expressa somente as idéias de seu autor, mas remete sempre ao contexto histórico que o envolve. Assim, um autor, por mais que tente ser original, não pode fugir ao imaginário ao qual pertence e compartilha com muitos outros.⁵¹

Interessante haver na passagem transcrita acima, a referência ao estudo das representações e do imaginário não somente nas imagens, mas também nos discursos, o que abre a possibilidade de se estudar os imaginários nas obras literárias, sendo possível, através do discurso literário, detectar representações e, por meio destas, atingir a mentalidade que lhes é subjacente. É o que pretendemos no estudo do romance de Aluísio Azevedo, através da narrativa, do discurso literário, objetivamos apontar aspectos que revelem a presença de elementos medievais na obra. Na nossa análise do romance *O Homem*, o aparecimento dos termos *mentalidade* e *imaginário* serão bastante freqüentes, pois, ao destacarmos elementos do imaginário medieval presentes na obra, estaremos abrindo o caminho para detectar a constância residual da mentalidade medieval em pleno século XIX no Brasil, cujos costumes, valores e crenças fazem-se notar através das personagens e do desenrolar da narrativa.

⁵⁰ BALDISSERA, José Alberto. "Aspectos da Iconografia de Cristo no medievo". In: VISALLI, Angelita Marques; OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). *Anais VI Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Londrina: ABREM/ UEM/UEL, 2005, 3 vols., p. 466-467.

⁵¹ SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H.. *Dicionário de conceitos históricos*, p. 214. (op. cit.)

2.3. Os conceitos de *residualidade*, *cristalização* e *hibridação cultural*

A teoria da *residualidade* consiste em observar resquícios de uma mentalidade em outra mentalidade, resquícios esses envolvendo aspectos culturais e literários recorrentes em épocas distintas e que denunciam uma constância residual de determinados fenômenos. Ou seja, um aspecto literário ou cultural presente na época atual pode ter sua origem em outro momento histórico, denunciando sua permanência enquanto atitude mental inconsciente (atualmente os estudos de *residualidade* apontam que essa atitude mental também pode ser consciente). Contudo, o termo *resíduo*, referindo-se a essas atitudes mentais, antes de ser utilizado por Roberto Pontes para caracterizar a teoria da *residualidade*, já havia sido referido por Raymond Williams, pensador marxista de origem galesa, quando este estabelece a diferença entre “resíduo” e “arcaico”, cuja diferença básica seria o fato deste possuir uma natureza estagnada, enquanto que aquele estaria em constante processo de transformação, o que nos leva a outro conceito desmembrado da *teoria da residualidade*, o de *cristalização*. De acordo com Raymond Williams, os atributos do “arcaico” seriam a visibilidade, o uso deliberado e a especialidade, ou seja, quando se fala de “uso deliberado” está-se dando ao “arcaico” um caráter de “consciência”, partindo de uma escolha de quem o usa. O “arcaico” é uma forma estanque, está preso à sua época e pode ser retomado como referência em outra, mas sempre pertencerá à sua época. Enquanto o “resíduo”, esse não é estanque, ele não se encontra preso à sua época, ele ressurge em épocas distintas, até mesmo em outras culturas, mas encontra-se revivificado, atualizado; o resíduo é fluido e mutável, incorpora novos valores e novas roupagens, mantendo sua essência intacta, ou não seria um resíduo, perderia sua característica fundamental e a detecção de sua recorrência ficaria comprometida. O campo de

abrangência do “arcaico” também é diferente do residual, aquele, de acordo com Williams, está mais adstrito ao textual, enquanto o “resíduo” se encontraria no âmbito do contextual, do mental, incorporado num conjunto cultural de valores. O termo *cristalização*, a partir desta teoria, passou a ser enquadrado nos estudos literários, pois que, até então, era um termo próprio dos estudos referentes à mineralogia, recebendo nessa perspectiva cultural e literária uma nova atribuição. A *cristalização*, portanto, está associada à idéia de remanescentes que permanecem, porém, atualizados, modificados; e, assim como um cristal, que pode ser modificado e utilizado com diferentes finalidades, o *resíduo* sofre transformações e se aclimata ao local onde se faz presente e se atualiza agregando os valores da época em questão. Na passagem transcrita a seguir, percebemos uma definição para “resíduo” de Gaston Bouthoul, citada por Georges Duby, no livro *A história continua*:

Eis a definição oferecida por Gaston Bouthoul em 1952: “Por trás de todas as diferenças e nuances individuais, subsiste uma espécie de resíduo psicológico estável, feito de julgamentos, conceitos e crenças aos quais aderem, no fundo, todos os indivíduos de uma mesma sociedade.” Assim era que o entendíamos. Mas tomávamos uma certa distância. Com efeito, nós começávamos convencidos de que no interior de “uma mesma sociedade” não existe apenas um “resíduo”. Ou pelo menos que este resíduo não apresenta a mesma consciência nos diversos meios ou estratos de que se compõe uma formação social. E, sobretudo, recusava-mo-nos a aceitar como “estável” este resíduo, ou antes estes resíduos (fazíamos questão do plural). Eles se modificam ao longo das eras, e nos propúnhamos precisamente a acompanhar atentamente tais modificações.⁵²

Certamente, quando Bouthoul fez essa afirmação, não estava pensando no “nosso” resíduo, na unidade básica da *teoria da residualidade*, mas é interessante observar que a idéia da existência de elementos que perduram nas culturas não é recente, e isso confere maior pertinência aos postulados da teoria. Nas palavras de Bouthoul, temos a explicação do que seria um resíduo, explicação bastante conveniente à aplicação do termo na nossa pesquisa, e no comentário de Duby,

⁵² DUBY, Georges. *A História continua*, p. 88. (op. cit.)

quando este diz “recusava-mo-nos a aceitar como ‘estável’ esse resíduo”, percebe-se também a descrição breve do que seria considerado o processo de *cristalização*. Tal processo, portanto, é fundamental para que se compreenda a forma como o resíduo perdura ao longo dos tempos e vence as barreiras espaciais, pois em sendo capaz de modificar-se, moldar-se, em termos culturais, agregar valores, conservando, obviamente, sua essência (ou deixaria de ser um resíduo).

Outro processo intrinsecamente vinculado à *teoria da residualidade* é o de *hibridação cultural*. Também chamado de *hibridismo cultural* ou *hibridização cultural*, esse processo é caracterizado pela mescla de culturas, em que estas perdem seu “purismo” e apreendem aspectos de outras. Apesar de tratar-se de um processo bastante antigo, como podemos perceber na formação dos povos, frutos de amálgamas étnico-culturais, a hibridação cultural ganhou uma força maior nos últimos anos devido à globalização. À medida que os meios de comunicação e os transportes foram-se tornando mais velozes e facilitadores do acesso das pessoas a outros lugares, e as fronteiras econômicas entre os países tornaram-se menos espessas e mais flexíveis (como podemos perceber com os acordos internacionais de livre-comércio), os povos dos diferentes continentes aprofundaram seu nível de interação, sendo, atualmente, praticamente impossível (apesar de ainda existir pequenas comunidades que vivem isoladas) a existência de um povo que não sofra as influências de outros povos. Como foi comentado anteriormente, o processo de hibridação não é um fenômeno recente, próprio dos séculos XX e XXI, nos quais consolidou-se a globalização, desde os primórdios os povos interagem, principalmente nos períodos históricos de intensa atividade guerreira em que um povo muitas vezes tinha de submeter-se ao jugo de outro, como podemos observar ao estudarmos a invasões romanas, durante as quais vários povos indo-europeus

(celtas, lusitanos, bretões etc) tiveram de render-se ao poderio dos exércitos romanos e viram seus territórios dominados por eles. A partir disso, a Europa presenciou a formação dos povos europeus, cuja cultura e língua são resultados da hibridação cultural ocorrida durante a convivência entre romanos e as tribos que já se encontravam habitando nos territórios invadidos. Esse processo acentuou-se ainda mais com as “invasões bárbaras” que atingiram os territórios conquistados pelos romanos o que acrescentou ainda mais novos elementos para compor o amálgama cultural europeu.

O fato é que os historiadores e cientistas de outras áreas dos estudos culturais tendem, cada vez mais, a dedicar uma atenção maior ao fenômeno da hibridação cultural. Peter Burke, em *Hibridismo Cultural*, afirma:

A preocupação com este assunto é natural em um período como o nosso, marcado por encontros culturais cada vez mais freqüentes e intensos. A globalização cultural envolve hibridização. Por mais que reajamos a ela, não conseguimos nos livrar da tendência global para a mistura e a hibridização, do *curry* com batatas fritas – recentemente eleito o prato favorito da Grã-Bretanha – às saunas tailandesas, ao judaísmo zen, ao Kung Fu nigeriano ou aos filmes de *Bollywood* (feitos em Bombaim e que misturam canções e danças tradicionais indianas com convenções hollywoodianas). Este processo é particularmente óbvio no campo musical no caso de formas e gêneros híbridos como o *jazz*, o *reggae*, a *salsa* ou o *rock afro-celta* mais recentemente. Novas tecnologias, inclusive a “mesa de mixagem”, obviamente facilitaram este tipo de hibridização.⁵³

Observamos nas palavras de Burke, a complexidade do fenômeno da hibridação, quando este pode ocorrer em diversas áreas, abrangendo os mais variados aspectos, desde a culinária, passando pela religião, atingindo, inclusive, as artes, como a música e o cinema.

Uma parte bastante interessante do livro de Peter Burke chama-se “Variedades de terminologias” e se desenvolve a partir dos vários termos utilizados

⁵³ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003, p. 14.

pelos estudiosos de hibridação, termos diferentes para indicar a mesma coisa. Expressões metafóricas como “caldeirão cultural”, “ensopadinho cultural”, “tradução cultural” e “crioulização” têm o mesmo significado que “hibridismo”. Porém, existem os termos mais aceitos pela comunidade acadêmica, por exemplo, os termos “imitação” e “apropriação”. “Imitação” está bastante relacionado com a teoria literária clássica e renascentista, que, de certa forma, estimulava a imitação criativa; era lugar comum, portanto, nas artes e letras renascentistas, a utilização de obras da Antigüidade Clássica como modelos consagrados a serem seguidos e imitados. Não satisfazendo a todos, “imitação” pode ser substituído por “apropriação”, termo relacionado com as discussões dos Doutores da Igreja, no tempo da Patrística, quando a Igreja julgava a questão da “apropriação” de elementos pagãos que pudessem compor a doutrina católica. Desta forma, a apropriação seria seletiva, os doutrinadores da Igreja se apropriariam dos elementos pagãos que fossem interessantes para a doutrina católica. Um termo mais técnico seria o de “aculturação”, surgido por volta de 1880 a partir de estudos de antropólogos americanos que estudavam as culturas dos índios, sufocadas pelo invasor branco quando estes chegaram à América. O indivíduo branco impôs sua cultura européia, esmagando as convenções sociais indígenas, bem como suas crenças. Também relacionada à cristianização das crenças pagãs está o termo “acomodação”, quando São Gregório defendia a destruição de templos pagãos, para substituí-los por igrejas, o que, de acordo com ele, facilitaria a assimilação da nova religião por parte dos pagãos. O termo “negociação” é substitutivo de “acomodação”, pois ambos implicam na transmissão e assimilação de culturas de forma compartilhada, de modo a haver um diálogo entre os pregadores e os convertidos. Fala-se ainda em “mistura” e “sincretismo” (este bastante popular). “Mistura” tem seu uso ligado à

lingüística, quando se trata de línguas mistas, já “sincretismo” teve, inicialmente, conotação pejorativa e, estando relacionado à religião, significava caos religioso. Atualmente, “sincretismo”, devido ao seu uso exaustivo nas pesquisas antropológicas (inclusive aquelas que se debruçam sobre as religiões afro-americanas), adquiriu uma concepção positiva e aceita na comunidade acadêmica.

Apontamos aqui alguns termos cuja significação se assemelha à de hibridação, mas há muitos outros que, apesar de interessantes e importantes para a nossa compreensão de processo de hibridação, tomariam muito espaço no nosso estudo, quando nosso interesse não é o aprofundamento nessas questões, mas, sim, tornar claro o significado de *hibridação cultural*, a fim de aplicá-lo na nossa análise.

A *residualidade*, portanto, abrange uma série de conceitos que compõem seu corpus teórico e que são fundamentais para a análise de determinados fenômenos culturais e/ou literários, pois só é possível analisar um objeto de estudo através da análise residual, se levarmos em consideração que em toda cultura há elementos denunciadores de uma *mentalidade*, admitindo também o fato de que os *resíduos* não são estanques e imutáveis, mas sofrem modificações, e respeitando o fenômeno da *hibridação cultural* como um fator crucial para a transmissão de resíduos de uma cultura para outra.

Aqueles que se propõem a empreender análises culturais e/ou literárias tendo por base a *residualidade* não podem deixar de levar em consideração os processos de *hibridação cultural*, principalmente, por partirmos do princípio de que nada em termos de cultura é novo, nenhum povo, por mais autêntico que seja, ou que suponha ser, esteve, ao longo dos anos de sua formação, livre de influências e assimilações culturais diversas. O Brasil, recebendo influxos de diversos povos,

(indígenas, africanos, portugueses, espanhóis, mas recentemente, japoneses e italianos) não só resultou de uma miscigenação étnico-racial, mas, sobretudo, numa miscigenação cultural, na qual elementos religiosos, artísticos, culturais e até mesmo de feição sócio-política foram mesclados compondo uma sociedade de valores e caracteres híbridos. Na obra que nos propomos analisar, perceberemos a *hibridação cultural* na medida em que poderemos detectar traços da cultura europeia mesclados à cultura brasileira, de maneira tal que dificilmente se pode determinar quando uma começa e a outra termina, de tão enraizados estão os valores da Europa medieval no Brasil. Finalizamos este capítulo com as palavras do historiador Fustel de Coulanges n' *A Cidade Antiga*:

Felizmente, o passado nunca morre por completo para o homem. O homem pode esquecê-lo, mas continua sempre a guardá-lo em seu íntimo, pois o seu estado em determinada época é produto e resumo de todas as épocas anteriores. Se ele descer à sua alma, poderá encontrar e distinguir nela as diferentes épocas pelo que cada uma deixou gravada em si mesmo.⁵⁴

⁵⁴ COULANGES, Fustel, (Apud.) MARQUES Rodrigo; PONTES, Roberto. "Mãos sobre mãos: conceitos básicos de residualidade". Fortaleza: (mimeografado) [s/d], p.16.

3. O MEDIEVO E A FORMAÇÃO DO OCIDENTE

3.1. Estrutura política, social e econômica da Idade Média

A história política medieval costuma ser dividida em quatro períodos: o primeiro, mais longo, desenvolvido a partir do século IV até o VIII; o segundo, no século X; o terceiro, nos séculos X a XIII; e o último, passado nos séculos XIV e XV. Trata-se de uma divisão baseada na questão da centralização política ou descentralização (conforme o período), e no maior ou menor poder concentrado nas mãos do Estado. No primeiro período percebe-se a substituição da homogeneidade do domínio romano pela heterogeneidade das tribos bárbaras que originaram vários reinos germânicos, ou seja, a concentração do poder não mais se encontrava aos auspícios dos governantes romanos, mas distribuída pelos chefes das tribos de povos germânicos que adentraram o continente europeu, desestabilizando os governos romanos nele instalados. Chegando o século IX, a Europa presencia certa unificação política devido ao Império de Carlos Magno, unificação essa decorrente da incorporação dos reinos germânicos existentes no período anterior. Com o passar dos séculos, a tendência seria uma progressiva descentralização política, iniciada com o enfraquecimento do império carolíngio, o que caracterizou o terceiro período da organização política medieval (X-XIII), no qual era notório o crescimento do poder dos senhores feudais, o que favoreceu intensa fragmentação política, pois cada senhor feudal tinha plenos direitos sobre o feudo que governava, exercendo forte autoridade, cada vez mais fortalecida pelos laços de vassalagem. O crescente poder dos senhores feudais concedeu maior autonomia aos reinos (ou monarquias), os quais foram se anexando ou apartando conforme as semelhanças ou diferenças lingüísticas, territoriais e étnicas. Esses reinos assumiram sua autonomia política nos séculos XIV e XV (quarto período), nos quais a estrutura política européia passou a

girar em torno da figura do monarca. Se o território europeu tornara-se fragmentado após a decadência do Império Carolíngio, dividido por reinos, conservando entre si inúmeras diferenças, a centralização política dentro de cada um desses reinos fortaleceu-se, configurando o delineamento político do Estado monárquico, com intensa centralização política, decorrente da submissão dos senhores feudais ao poder do monarca e também do crescente apoio das classes burguesas emergentes que, aliadas ao rei, usufruiriam de vantagens comerciais.

Mas, retornando ao primeiro momento político do medievo, acredita-se que o enfraquecimento político do Império Romano não se deveu unicamente pelas invasões bárbaras, mas essas invasões já foram decorrentes da facilitação proporcionada pela deterioração da unidade política do Estado Romano. Os imperadores Diocleciano e Constantino tentaram restituir parte do poder imperial, mas suas políticas sociais e econômicas acabaram por conferir extremo poder a donos de terras, os quais passaram a exercer certo poder sobre seus subordinados, o que favoreceu certa diluição do poder político. Tal diluição favoreceu a penetração de tribos bárbaras no território romano. Na passagem a seguir, Hilário Franco comenta essa situação:

Desta forma, o Estado ia perdendo as possibilidades de uma atuação efetiva; havia um claro processo de desagregação política. Por tudo isso, Dawson tem razão ao afirmar que “efetivamente a dissolução do sistema imperial e o nascimento de novos Estados poderiam muito bem ter se produzido mesmo sem a intervenção dos invasores bárbaros.”⁵⁵

Ao chegarem ao território outrora pertencente aos romanos, os povos germânicos se depararam com uma estrutura física, religiosa, social e política extremamente avançada para os seus padrões, assim, os germanos se encaixaram

⁵⁵ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 88.

nessa estrutura mais organizada e aproveitaram muito das organizações romanas, havendo então uma mescla da estrutura social e política germânica com a romana.

A penetração e fixação dos germanos em território romano muito pouco alterou esse quadro. Pelo contrário, reforçou a importância dos laços de parentesco em detrimento dos de cidadania, como já ocorrera nos últimos tempos romanos. Também como esta, a sociedade germânica era rigidamente hierarquizada, com uma aristocracia que possuía a maior parte das terras, uma camada de homens livres guerreiros, por fim os escravos. Aliás, essa estratificação semelhante à da sociedade romana é que facilitou a lenta fusão entre os dois povos, ocorrida horizontalmente, entre grupos hierárquicos correspondentes, de início sobretudo as aristocracias. Nesse processo desempenhou papel importante o sistema da hospitalidade, ou seja, do acolhimento de germanos como hóspedes de proprietários rurais romanos.⁵⁶

Exemplo disso era a admiração que o cargo de Imperador exercia nas mentes dos chefes tribais germanos. Apesar de algumas tentativas frustradas de exercer o papel de Imperador dos reinos germânicos, o fato destes reinos estarem submetidos ao Império do Oriente (Bizantino) dificultava a emergência de outro Império no Ocidente. Tal feito só foi realizado pelo rei dos francos: Carlos Magno. As circunstâncias em torno das quais se consolidou o Império Carolíngio eram favoráveis. Um dos motivos era o fato do reino franco ter-se convertido ao cristianismo em fins do século V, sendo o reino franco, o primeiro germânico a se converter. A relação dos reinos francos com a Igreja Católica consolidou-se com as políticas adotadas pelos monarcas. O avô de Carlos Magno, Carlos Martel, foi responsável pela derrota dos muçulmanos na batalha de Poitiers, o que figurou positivamente aos olhos dos membros da Igreja. Seguindo a mesma linha de fortalecimento da aliança franco-católica, Pepino, o Breve, pai de Carlos Magno, doou à Igreja as terras italianas ocupadas pelos lombardos e ainda transformou em lei o costume cristão de dar o dízimo à Igreja. Assim, duas gerações de reis francos conquistaram a confiança da Igreja através de atos que a beneficiavam e

⁵⁶ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 65. (op. cit.)

umentavam o seu poder, foi nesse contexto que a consagração de Carlos Magno foi favorecida. Aliados a isso estão dois fatores: o primeiro é que na época de Carlos Magno as relações entre o Ocidente e o Oriente estavam enfraquecidas, o que diminuía o poder deste sobre aquele, e o segundo tratava-se da circunstância de que o trono de Bizâncio estava vazio, sendo ocupado por uma mulher. Mesmo assim, os bizantinos nunca efetivamente legitimaram o Império Carolíngio.

A impossibilidade da permanência do Império Carolíngio e sua posterior decadência deveu-se basicamente por três motivos. A difícil concretização da unicidade do império foi um deles; em um território habitado por povos de diferentes origens, com características tribais e étnicas diversificadas, seria muito complicado manter por muito tempo a unicidade territorial e a obediência dos reis ao soberano imperador. Outro fator foi a relação de vassalagem que Carlos Magno quis reproduzir no seu império, ou seja, manter vínculos fortes com os monarcas sob seu domínio, mas, para tanto, seria necessária a entrega de terras (relação contratual típica da relação suserano-vassalo), o que, em sendo feita, aumentaria o poder dos reis em detrimento do poder imperial. Por último, tem-se a conflituosa relação entre as funções militares e as religiosas:

Em terceiro lugar, revelou-se problemática a fusão do temporal e do espiritual na figura do imperador. No seu papel militar, pela tradição germânica, ele deveria ser um chefe guerreiro e obtenedor de pilhagens; no seu papel religioso, pela tradição germânica, ele deveria ser o mantenedor da paz e da justiça. Frágil equilíbrio. Com Carlos Magno tendeu-se mais para a primeira função, com seu filho Luís, o Pio, para a segunda. Ao adotar essa última linha, aquele imperador fez com que a expansão cristã fosse realizada através de missões religiosas e não mais de conquistas militares. Ora, isso tirava ao soberano os proventos da pilhagem, de forma que precisava remunerar os vassalos com suas próprias terras, esgotando assim a fortuna fundiária carolíngia, base inicial de seu poder.⁵⁷

⁵⁷ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 93-94. (op. cit.)

Com o fim do Império Carolíngio, as invasões dos vikings serviram para completar o ciclo de formação da Europa medieval, ao que Hilário Franco Júnior acrescenta que “a partir de então, já tínhamos reunidos os personagens políticos que se manteriam em cena até o fim da Idade Média: o Império, a Igreja, as monarquias, o feudalismo e – um pouco mais tarde – as comunas.”⁵⁸

Vale acrescentar que o poder da Igreja Católica se fortalecia cada vez mais, pois os reis, a fim de obter-lhe o apoio, faziam-se valer de doações de propriedades latifundiárias, o que tornou a Igreja uma das instituições mais ricas em extensão de terras. A doação de Pepino, em 754-756, dos territórios na região onde hoje se situa a Itália, favoreceu a sedimentação do poder católico da Europa.

A Igreja, por sua vez, tornou-se claramente uma personalidade política desde que se corporificou com a Doação de Pepino. Isto é, ao receber do chefe franco em 754-756 os territórios que ele conquistara aos lombardos, nascia o Estado Pontifício. Porém, tal fato trazia em si uma submissão implícita da Igreja ao poder monárquico, de quem se recebia aquelas terras. Daí ter sido então forjado o documento conhecido por Doação de Constantino. Por este texto, o imperador romano Constantino, no século IV, teria transferido para o papado o poder imperial sobre todo Ocidente. Desta forma, a questão ficava invertida: Pepino nada estaria doando à Igreja, mas apenas restituindo a ela uma parte do que lhe pertencia. Aliás, o próprio território do reino franco seria da Igreja por desejo expresso de Constantino, de forma que Pepino (como todos os reis) governava tão-somente como preposto dela.⁵⁹

Outro fator que favoreceu o poder da Igreja foi a sua unicidade, apesar de divergências internas, de forma geral, o que se manifestou foi a atuação de uma instituição unida, o que permitiu a formação de uma força política e econômica evidentemente atuante, revelando sua influência espiritual e material. A influência material da Igreja tornou-se tão notória que muitos foram os conflitos entre lideranças da Igreja e governantes, resultando esses conflitos muitas vezes em extrema violência. Além do que as riquezas acumuladas pela instituição a

⁵⁸ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 94. (op. cit.)

⁵⁹ *Ibidem*, p. 96.

distanciaram muitos dos seus preceitos originais, e se concretiza no fato da maioria de seus integrantes serem de origem nobre e abastada.

Apesar da decadência do Império Carolíngio e o ressurgimento dos poderes locais, nas mãos dos senhores feudais, o Império Franco prosseguiu com seu domínio até o século XIII, no qual se começou a presenciar o declínio do império, bem como o da Igreja, ambos prejudicados pela poderosa força advinda dos “particularistas (feudos) e nacionalistas (monarquias).”⁶⁰ Portanto, os elementos componentes da organização política medieval, anteriormente citados por Hilário Franco (Império, Igreja, Monarquia e Feudo) foram sendo, à medida que se aproximava do século XIV, reduzidos aos dois últimos, acrescidos das comunas. As comunas, a grosso modo, eram cidades que recebiam carta de autonomia do suserano, tornando-se emancipadas; a origem das comunas está ligada com o surgimento dos burgueses que desejavam libertar-se das imposições e restrições dos monarcas.

De outro lado, as comunas prolongavam o mundo feudal, do qual tinham nascido e ao qual não poderiam se opor completamente. Assim, o instrumento de formação de uma comuna era o mesmo do de um contrato feudo-vassálico: o juramento entre indivíduos que passavam a estar ligados por laços pessoais. Mais importante, as comunas passaram a se ligar entre si e com as regiões circunvizinhas através de vínculos vassálicos. Naquela sociedade que se pretendia igualitária, desde cedo surgiram as diferenciações políticas e econômicas, que muitas vezes provocaram rebeliões internas. Numa aparente contradição, quando mais a comuna se emancipava, isto é, escapava ao poder do antigo senhor, mais ela se feudalizava, isto é, usava em benefício próprio (ou seja, de seus dirigentes) a nova condição. Daí a expressão já clássica de “senhorio burguês”.⁶¹

Como fica evidente na passagem acima, a relação contratual existente entre o monarca (que concedia a carta de autonomia) e o burguês (beneficiário da concessão) era uma relação tipicamente feudal de vassalagem. O beneficiário da

⁶⁰ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 104. (op. cit.)

⁶¹ *Ibidem*, p. 103-104.

concessão reproduzia, em menores dimensões, a relação “feudo-vassálica” na sua propriedade.

As relações políticas foram determinantes no processo de constituição das relações sociais, o que pode ser evidenciado quando se trata das relações sociais desencadeadas pelo relacionamento entre romanos e invasores bárbaros. Como não houve uma ruptura histórica brusca entre o período da dominação romana e a Idade Média (os períodos históricos se interpenetram), a Idade Média herdou muitos aspectos e estruturas do mundo romano.

Nos três primeiros séculos da Era Cristã ocorreu um predomínio da atuação do Estado e uma conseqüente estabilização das camadas sociais. Deve-se isso à intenção dos governantes romanos de tentar resgatar a ordem e unidade do domínio imperial. Essa forte atuação estatal acabou por resumir as camadas sociais então existentes em basicamente duas: a aristocracia e os seus dependentes. O Estado adotou uma série de medidas que condicionavam cada vez mais a existência de certas classes sociais ao controle estatal. Por exemplo, o *patrocinium* e os *collegiae* serviram como instrumentos de atuação do governo imperial para tornar as classes médias e os trabalhadores livres mais dependentes do Estado. As camadas médias rurais e os trabalhadores livres rurais foram oprimidos pelo *patrocinium* (o que tornava o camponês livre mais dependente do proprietário da terra); já as camadas médias urbanas foram encolhendo devido à progressiva tendência de ruralização da sociedade romana, e os trabalhadores livres urbanos tiveram seu espaço de atuação reduzido aos *collegiae* (corporações), o que facilitava o controle estatal sobre essa atividade. Portanto, percebe-se a manutenção de uma estrutura propensa à centralização política, no intuito de manter a ordem e evitar as constantes rebeliões; as classes médias foram diluídas e incorporadas ao trabalho nas propriedades rurais

ou às corporações sob forte controle do Estado. Essa organização deixava cada vez mais a sociedade polarizada, de um lado, a aristocracia senatorial e burocrática, de outro, a classe dos dependentes (camponeses e trabalhadores das corporações).

A entrada de povos germânicos no Império Romano nem sempre se deu de forma violenta, através de guerras e invasões armadas. No século III, os próprios romanos contrataram os germanos para prestarem serviço militar, devido ao decréscimo populacional romano, em troca, os governantes romanos lhes dariam terras. Isso enfraqueceu mais ainda o poder do imperador, pois introduziu no próprio território os “inimigos”. Com as invasões bárbaras propriamente ditas, no século V, a penetração germânica se concretizou e, ao contrário do que se poderia imaginar, de que haveria um choque social, ocorreu uma adequação das tribos germânicas à estrutura social dos romanos, pois assim como esses, aqueles possuíam uma organização tribal baseada na hierarquia.

A Primeira Idade Média⁶² e a Alta Idade Média dividiam-se basicamente em duas classes: a dos proprietários de terra e a dos camponeses, isso devido ao fato de que a terra era a única forma de riqueza da época, não havendo, portanto, uma camada urbana forte de comerciantes e artesãos, mas indivíduos isolados que realizavam essas atividades. A classe dos proprietários de terra, a aristocracia latifundiária, pode ser dividida em duas: a aristocracia laica e a eclesiástica:

Socialmente oriundas das mesmas famílias, economicamente vivendo ambas do produto de suas terras, as aristocracias laica e clerical ligaram-se ainda mais pela instituição da vassalagem, que passou a ter crescente importância. No começo do século VIII, quando Carlos Martel buscava recursos para enfrentar a invasão muçulmana, confiscou terras da Igreja para entregar aos guerreiros de que necessitava. Mas abria-se desta forma uma questão religiosa. Para contorná-la, imaginou-se unir duas instituições, a do benefício e a da vassalagem. A primeira, sabemos, era a concessão da posse (e não da propriedade) de uma terra para remunerar determinado serviço. A segunda, que designara no século VI uma dependência servil de uma pessoa a outra e no século VII uma relação de homens livres

⁶² Hilário Franco Júnior divide a Idade Média em quatro fases: Primeira Idade Média (IV-VIII); Alta Idade Média (VIII-X); Idade Média Central (XI-XIII); e Baixa Idade Média (XIV-XV).

inferiores, a partir do século VIII indicava uma ligação social entre elementos da aristocracia.⁶³

A aristocracia eclesiástica tinha as mesmas origens da laica e, ao contrário do que se poderia pensar, a chegada dos germânicos em nada contribuiu para arrefecer o poder dessa aristocracia, pois em tempos de guerras freqüentes, era comum recorrer-se à proteção da Igreja, dando em troca propriedades. Deste modo, a aristocracia clerical tornava-se progressivamente mais rica e influente, e assim permaneceu ao longo de toda a Idade Média, como percebemos na relação “feudo-clerical” dominante ao longo da Idade Média Central. Realizar uma análise da sociedade feudal e não compreender a influência do clero nesta sociedade é negligenciar um aspecto primordial do feudalismo. De acordo com Hilário Franco, o termo “feudalismo” deve ser substituído por “feudo-clericalismo”:

Ou melhor, do feudo-clericalismo. Realmente, este rótulo nos parece mais conveniente, na medida em que explicita o papel central da Igreja naquela sociedade. Fato fundamental e geralmente pouco considerado: foi através dela que se deu a conexão entre os vários elementos (já anteriormente presentes) que comporiam aquela formação social. Nesta, ao exercer a função de articuladora entre suas várias partes, ela desempenhava inegável supremacia.⁶⁴

Uma divisão social que calha de forma pertinente à sociedade feudo-clerical da Idade Média Central é a divisão tripartite: *bellatores* (guerreiros), *oratores* (clérigos), e *laboratores* (trabalhadores). A aristocracia laica deu origem aos nobres guerreiros, a aristocracia eclesiástica, aos clérigos, e os camponeses, aos trabalhadores. Observa-se, portanto, que a divisão social da Idade Média Central não diferia muito daquela da Primeira Idade Média e da Alta Idade Média, a diferença é que na Idade Média Central, os senhores feudais tornaram-se mais

⁶³ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 68. (op. cit.)

⁶⁴ *Ibidem*, p. 71.

poderosos e autônomos, e os membros da Igreja mais independentes do poder monárquico.

É também ao longo da Idade Média Central que ocorre o surgimento da burguesia, e comparando a sociedade feudal em fins do século XIII com o século XI, encontra-se uma estrutura social mais estratificada e móvel, muitos foram os fatores para essa estratificação e mobilidade social: a valorização da mulher, decorrente do acentuado culto à Virgem Maria; o surgimento de uma classe de comerciantes que não pertencia a nenhuma das três esferas sociais (*oratores*, *bellatores* e *laboratores*), a burguesia; a realização das Cruzadas que, de certa forma, permitiu um alívio nas tensões sociais; e a maior autonomia de alguns grupos de camponeses que conseguiram comprar terras (os senhores precisavam de recursos para investir no movimento cruzado) ou mesmo, aproveitando-se da ausência do senhor, fugiam e montavam comunidades próprias. O resultado dessa diversificação das camadas sociais foi o fomento de uma relação social baseada não mais na coletividade, ou pelo menos, não com o mesmo sentimento coletivo de outrora, e, sim, de uma postura social mais individualista:

A grande síntese disso tudo talvez tenha sido o desenvolvimento do individualismo, com a conseqüente passagem da família agnática para a família conjugal e a correspondente valorização da mulher e da criança. Ou seja, nas cidades despontavam novos valores sociais, opostos àqueles coletivistas (interdependência das ordens) e machistas (predominância de um clero celibatário e de guerreiros). Assim, a sociedade feudo-clerical não poderia ficar imune a tais mudanças. Na realidade, esse fenômeno social era reflexo e origem de um conjunto mais amplo de transformações, de uma revalorização do seu humano. Sua melhor expressão – ou ponto de partida? Esta importante questão continua insolúvel – era uma crescente humanização da imagem de Cristo. A própria popularidade que Deus Filho ganhava em relação ao Deus Pai era significativa nesse sentido: a ela correspondia um recuo dos poderes tradicionais, uma ampliação dos direitos dos vassallos com respeito ao senhor feudal. Na filosofia, a redescoberta de Aristóteles recuperava o racionalismo. A retomada do direito romano, mais favorável à pessoa que ao grupo, fazia parte do mesmo contexto psicossocial.⁶⁵

⁶⁵ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 82. (op. cit.)

O fim da Idade Média Central foi marcado pela intensificação de rebeliões camponesas decorrentes do sentimento de insatisfação ante um sistema feudo-vassálico que não supria mais as necessidades da enorme população de camponeses famintos, sofridos e massacrados pelas sucessivas crises econômicas decorrentes das guerras e das pragas que atacavam os campos, situação que se acentuou ao longo da Baixa Idade Média e redundou no enfraquecimento do sistema feudal.

Outros fatores que participaram ativamente na constituição das relações sociais foram as motivações de ordem econômica. Aliás, não se pode falar em relações sociais sem levar em consideração a dinâmica econômica que as motiva ou inibe. Novamente percebem-se diferenças substanciais na economia medieval ao longo das quatro fases políticas discriminadas no início dessa seção: a grosso modo, nos primeiros séculos da Idade Média tem-se uma sociedade cuja economia é integralmente latifundiária, voltada para a produção agrícola; à medida que se vai aproximando a transição do medievo para a Europa absolutista, o prisma de atividades economicamente ativas se amplia consideravelmente, novas classes sociais ganham vulto e expressividade social.

Nos séculos IV-X, ocorreu o predomínio de longas extensões de terra, denominadas “domínios”, herdeiras das *villae* romanas. Esses domínios tinham sua importância oriunda não necessariamente do seu tamanho (que sofria variações de acordo com o lugar em que se situava e também com a época), mas do seu sistema de funcionamento, sua capacidade de organização e produção. Os domínios eram divididos em duas áreas principais: *terra indomnicata* (explorada diretamente pelo senhor e englobava a casa senhorial, o celeiro, estábulos, moinhos, oficinas artesanais, pastos, bosques e terra cultivável), e a *terra mansionaria* (conjunto de

pequenas explorações camponesas, sendo cada uma denominada *mansus*). Apesar da maioria do trabalho ser realizado por camponeses livres, que realizavam suas atividades nos *mansu ingenuiles*, é certo entre os historiadores, e Marc Bloch o confirma, que também havia trabalho escravo, com encargos mais pesados que aqueles destinados aos camponeses livres; os escravos ocupavam as *mansu serviles*, eram em menor número e algumas vezes eram utilizados em trabalhos domésticos. O fato é que a escravidão perdera muito da sua configuração original, o escravo fixado num pedaço de terra passou a estabelecer com seu senhor uma relação contratual muito semelhante à dos camponeses livres, até porque esses camponeses, apesar de serem chamados de “livres” eram também dependentes do senhor. Essa transformação na qualidade do escravo fica bastante evidente quando se observa que a denominação latina de escravo, *servus*, deu origem à palavra *servo*, ou seja, uma categoria social e econômica diferenciada do escravo propriamente dito.

Quanto à forma de produção, adotava-se o sistema bienal, típico da Antigüidade, principalmente no norte europeu e na zona mediterrânea, devido ao tipo de solo. Uma inovação, porém, em relação ao sistema bienal, foi a adoção do sistema trienal, mas favoravelmente aplicado na zona intermediária da Europa Ocidental. Outra inovação aconteceu quando da utilização de nova forma de atrelagem animal e da charrua.⁶⁶

Tal organização latifundiária permaneceu ao longo da Primeira Idade Média e Alta Idade Média. Na Idade Média Central ocorreu uma mudança nesse esquema, havendo a substituição do regime dominial para o senhorial. Ainda no período carolíngio, os mansos foram divididos em lotes menores, denominados *tenências*,

⁶⁶ Aparato de tração animal cujo papel é revolver a terra para o arado.

devido ao aumento demográfico. As tenências, por sua vez, eram de duas naturezas: a *censive* e a *champart*. Naquela, o camponês devia o pagamento de uma renda fixa, enquanto que nesta a renda não era fixa, mas proporcional ao resultado da colheita. A necessidade de se criar mais tenências resultou numa diminuição significativa da reserva senhorial (*terra indomincata*), aliado ao fato de que já não havia mais tanta necessidade de extensos pedaços de terra por conta da evolução técnica agrícola. Além disso, um fator crucial para a diminuição das reservas era a distribuição de feudos, cuja caracterização jurídica (apesar de muitas vezes serem confundidos) diferia bastante da de senhorio. O senhorio era a base econômica do feudo, enquanto que este era a representação político-militar daquele. Destarte, era possível existir um senhorio sem feudo, mas não um feudo sem um senhorio.

Para além dessas mudanças estruturais, ocorreram outras relacionadas à mão-de-obra e ao emprego de técnicas mais avançadas de exploração da terra. O aumento demográfico favoreceu o acréscimo de mão-de-obra camponesa e o uso mais freqüente de técnicas que beneficiavam a produção, tudo isso gerou um aumento considerável na produção agrícola. Esse aumento contribuiu para uma mudança social e econômica que posteriormente redundaria na crise da aristocracia medieval: tal aumento criou o excedente de produção, esse excedente favoreceu o desenvolvimento do comércio. Além do comércio interno, o comércio externo, ou “a longa distância”⁶⁷ também se desenvolveu, principalmente através de Gênova e Veneza, que se lançaram sobre o comércio marítimo (mediterrâneo e nórdico) para compensar a falta de potencialidade econômica na sua produção agrícola. As próprias Cruzadas receberam financiamento dessas duas cidades italianas, que

⁶⁷ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 51. (op. cit.)

concederam esse financiamento vislumbrando um favorecimento comercial nas regiões colonizadas pelos cruzados.

Outros dois aspectos que geraram transformações econômicas significativas na Idade Média Central foram a denominada Revolução Industrial medieval: devido ao crescimento demográfico, muitas pessoas dirigiram-se às zonas urbanas a fim de ganhar o sustento e lá desenvolveram atividades artesanais e manufatureiras, principalmente ligadas à produção têxtil; essas atividades fizeram surgir oficinas ou corporações de ofício que alavancaram a produção industrial nas cidades; e a monetarização da economia: em decorrência de uma maior complexidade das relações comerciais, da intensificação do poder monárquico e da profusão de metais oriundos do Oriente que favoreceu a cunhagem de moedas.

Durante a Baixa Idade Média ocorreram sucessivas crises. O sucesso da economia européia e o desenvolvimento do setor terciário na zona urbana do período anterior foram prejudicados pela estagnação da produção agrícola que não mais dava conta do aumento do consumo em decorrência do crescimento populacional, assim, com uma economia fragilizada e os rendimentos diminuídos a população rural diminuiu o consumo de gêneros industrializados. Em reduzindo o consumo, a categoria urbana entrou em crise. Afora isso, durante sucessivos anos, a população rural foi afetada pela fome, por desregramentos ambientais que provocaram desarranjos na produção agrícola e pela Peste Negra que dizimou boa parte da população européia. As crises aumentavam, o consumo de artesanatos se prejudicava e isso levou as corporações a reafirmarem “então seus privilégios, provocando choques entre trabalhadores urbanos e rurais.”⁶⁸ Contudo, no fim da Idade Média, surgiram outros meios de restaurar a economia, entre eles está a

⁶⁸ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 60. (op. cit.)

expansão ultramarina, se as terras no território europeu estavam saturadas e já não davam mais conta do consumo, as Grandes Navegações ampliaram as possibilidades comerciais, através da exploração de terras d'além mar.

Ao estudar os revezes políticos, sociais e econômicos da Idade Média, temos o intuito de traçar um panorama geral do período, a fim de preparar o espaço para encaixar o importante papel exercido pela Igreja Católica. Na citação a seguir, confirmamos a idéia de que a sociedade medieval era bastante impressionável e, na falta de explicações lógicas, racionais e científicas para os acontecimentos, os indivíduos apelavam para o místico, o sobrenatural e tendiam a sublimar o material:

Para o homem medieval, o referencial de todas as coisas era sagrado, fenômeno psicossocial típico de sociedades agrárias, muito dependentes da natureza e, portanto, à mercê de forças desconhecidas e não controláveis. Isso gerava, compreensivelmente, um sentimento generalizado de insegurança. Temia-se pelo resultado, quase sempre pobre, das colheitas. Temia-se a presença freqüente de epidemias, que não se sabia combater. Temia-se sobretudo pela vida futura: no século XIII um pregador franciscano estimava a probabilidade de Salvação em 1 por 100.000. Desamparado diante de uma natureza freqüentemente hostil, o homem encontrava as origens disso, e as possíveis escapatórias, num mundo do Além. Sem dúvida, aquela era uma sociedade habituada a viver sob o signo do sobrenatural.⁶⁹

Por cima dos três aspectos da civilização medieval que trabalhamos (político, social e econômico) paira a presença forte da Igreja e seu poder articulador em relação a esses três setores da vida no medievo. Não se pode pensar na vida política medieval, sem levar em consideração a influência da Igreja Católica, de seu papel na consagração de reis, na aprovação de leis (através das bulas papais), na organização de ordens militares (assunto esse melhor explorado na próxima seção) para estabelecimento das colônias européias no Oriente, isso para citar alguns exemplos. Assim como não se pode analisar a organização social sem evidenciar o papel clerical nas relações sociais medievais, a influência nos casamentos, na

⁶⁹ JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*, p. 151. (op. cit.)

concessão dos sacramentos, bem como na manutenção da ordem vigente através da contenção ideológica, a fim de evitar rebeliões e revoltas. No tocante às características de ordem econômica, também delas não podemos excluir a Igreja, principalmente se levarmos em consideração que ela era a maior possuidora de bens materiais, propriedades rurais, castelos, fortificações e templos, além da geração de rendas oriundas das doações, dos dízimos, da venda de indulgências e da concentração de comércio em torno das festividades religiosas e peregrinações.

3.2. O misticismo religioso medieval

Pode-se afirmar, e dando prosseguimento ao raciocínio iniciado no fim da seção anterior, que o mundo medieval era dominado pela fé, não por acaso, costumeiramente a Idade Média é conhecida por “Idade da Fé”. O imaginário medieval era povoado de seres, criaturas celestiais e infernais. Entre as criaturas celestiais estariam os anjos (querubins, serafins e arcanjos), cuja missão seria proteger os homens e livrá-los da influência e da ação maléfica dos demônios, ou seja, eles seriam seres intermediários, situados entre Deus e os homens. Mas, entre Deus e os homens estariam também os santos, os quais, diferentemente dos anjos, teriam tido uma existência humana, corpórea e, tendo sido exemplos de virtude em vida, teriam o poder de proteger os homens, realizando milagres e curas, assim como intermediar a seu favor junto a Deus. Um aspecto interessante da religiosidade medieval é o culto a imagens. Contrariando os dogmas da Igreja Católica primitiva, as pessoas, cuja rusticidade intelectual não permitia uma compreensão mais aprofundada da existência incorpórea de Deus, tinham a tendência a materializar a imagem Dele através de estátuas e símbolos, o que desagradava profundamente os membros da Igreja, que não conseguiam eliminar a idolatria de imagens, produto

dos hábitos pagãos ainda enraizados no sentir religioso do povo. A solução foi realizar uma mescla, ou sincretismo, a fim de tornar a religião católica mais apreensível (e aceitável) aos homens, daí a progressiva permissão que se processou de hábitos iconoclastas, além da incorporação pela Igreja Católica de festividades e celebrações pagãs, adaptadas às rotinas religiosas do catolicismo. Contudo, a idolatria de imagens gerou muita polêmica ao longo dos anos medievais e, exemplo disso, foi o desentendimento ocorrido entre o imperador bizantino Leão III e o papa Gregório III, em 730, conhecido como “Querela Iconoclasta” ou “Movimento Iconoclasta”, no qual o imperador defendendo a crença de que Deus, por sua natureza, não poderia ser representado, ordenou a destruição de imagens e relíquias, proibindo o uso delas nas igrejas. O Papa Gregório III, contrariando as ordens do imperador, excomungou todos os destruidores de imagens. Daí originou-se uma das principais diferenças entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Católica Ortodoxa, nesta não é permitido o uso de imagens até os dias atuais.

Além dos anjos e santos atuando como intermediários favoráveis a Deus, existiam no imaginário medieval os demônios, que seriam anjos rebeldes, cujo intuito seria desviar os homens do caminho do bem. O líder dessas criaturas, Satã, era o senhor da luxúria, das tentações postas à frente dos homens a fim de seduzi-los e por-lhes a fé à prova.

Outro pensamento presente de forma intensa na religiosidade medieval era a iminência do Juízo Final; esse momento, além de temido, era esperado, havendo uma extrema atenção para os sinais que haviam sido previstos no livro *Apocalipse* do Novo Testamento. No Juízo Final ocorreria o julgamento dos vivos e dos mortos, e este momento era o mais marcante e determinante para a forma de agir, sentir e pensar do homem medieval, pois as suas ações em vida seriam determinantes para

o futuro espiritual. Devido ao temor dos homens em relação ao “pós-vida”, a Igreja muito teve influência nesse sentimento como intermediária entre Deus e os homens. Como consequência disso, os integrantes da Igreja Católica fizeram uso dos temores infligidos pela idéia do apocalipse e do Juízo Final a fim de usufruir e obter benefícios dos fiéis. Assim, a Igreja fez uso do texto sagrado para acentuar o pavor entre os homens e utilizou o medo como instrumento de repressão e controle ideológico, sendo uma forma de manutenção do seu poder e obtenção de privilégios.

A religiosidade medieval conduziu os fiéis a outro tipo de fenômeno cristão: o Messianismo. O Messianismo implica na crença na vinda do Messias, um redentor que viria salvar o mundo e instituir um reino de paz e justiça na terra. De forma geral, os movimentos messiânicos têm como líderes indivíduos que subvertem a ordem política e/ou religiosa existente, são dotados de dons oratórios, que convencem os fiéis, de carisma pessoal, e espírito de liderança que leve os crentes a segui-lo. O líder messiânico também tem o poder de alterar a situação material, no sentido de proporcionar aos seus seguidores melhores qualidades de vida, e isso, aliado ao conforto espiritual, propicia o surgimento de uma comunidade à parte, auto-suficiente, vivendo à margem da sociedade e em desobediência ao poder espiritual e temporal da Igreja e ao subjugo dos governantes.

O movimento messiânico serve para ilustrar os profundos temores que acometiam os homens do medievo, a sublimação dos problemas terrenos, a espiritualização de fenômenos naturais, os quais eram, no imaginário medieval, associados a eventos apocalípticos, ganhando assim caracteres de sobrenatural.

Certamente, quando se trata de Idade Média, um conjunto de acontecimentos de notória importância política, econômica e cultural, que se tornou

um dos aspectos mais representativos do medievo, foram as Cruzadas. Oficialmente, têm-se sete cruzadas, sendo as mais importantes quatro⁷⁰:

Assim, vieram as cruzadas. Em 1099, a Primeira estabeleceu o Reino Franco de Jerusalém – o primeiro caso na história do que seria visto séculos depois como imperialismo e colonialismo ocidentais. A Segunda Cruzada ocorreu em 1147, a Terceira em 1189, a Quarta em 1202. No todo, foram sete. Nos intervalos, campanhas em escala total organizadas e financiadas na Europa, períodos de luta entre cristãos e muçulmanos alternados com pausas de paz instável, durante as quais o comércio – tanto de idéias quanto de bens – prosperava.⁷¹

As Cruzadas foram oficialmente estabelecidas no Concílio de Clermont, em 1095, no qual o Papa Urbano II exortou os cristãos a participarem de uma guerra santa que, supostamente, teria interesses puramente religiosos, os quais estariam relacionados com a idéia de tirar das mãos dos “infiéis” muçulmanos a Terra Santa de Jerusalém e o Santo Sepulcro. Em troca da participação na guerra, eram oferecidas inúmeras vantagens, tanto espirituais quanto temporais. Das vantagens espirituais podemos citar a salvação eterna, a garantia de ter a alma salva e perdoada pelos pecados cometidos, ou seja, ao morrer, o cruzado já teria automaticamente sua alma absolvida e poderia gozar da convivência dos eleitos. Além disso, os cristãos envolvidos na empreitada das Cruzadas seriam absolvidos das penitências às quais estariam submetidos ainda na terra. Em resumo, ao lançar-se vigorosamente contra os muçulmanos, o indivíduo tornar-se-ia redimido dos seus pecados, não sendo necessário o pagamento das suas dívidas morais na terra e nem no “pós-morte”. Enquanto que os benefícios temporais estariam relacionados com as aquisições que podiam ser feitas quando da tomada de terras. O cruzado

⁷⁰ O número de expedições cruzadísticas varia, dependendo do autor e da relevância da expedição. Há autores, como Ivan Lins, autor de *A Idade Média. A Cavalaria e as Cruzadas*, que consideram cinco as principais Cruzadas, ao invés de quatro. Há autores que sinalizam oito ou nove cruzadas mais importantes, transcorridas nos seguintes intervalos de anos: 1096-1099; 1147-1149; 1189-1192; 1202-1204; 1217-1221; 1228-1229; 1248-1250; 1270; 1271-1272.

⁷¹ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 21.

que vencesse batalhas contra os muçulmanos poderia se apropriar de seus bens, obter mulheres e títulos, alcançando um padrão de vida e um status social que jamais poderia conseguir antes de tornar-se um cruzado. Portanto, muitas eram as vantagens para aqueles que se inserissem na Guerra Santa. Contudo, ao mesmo tempo que muitos ascenderam social e financeiramente, boa parte dos envolvidos nas cruzadas não se deram tão bem: morreram sem receber honrarias, depararam-se com os adversários e sofreram horrores em termos de tortura e provações, muitos sequer conseguiram chegar à terra santa, padecendo de fome e outros males a meio caminho. São incontáveis os horrores sofridos pelos cavaleiros cruzados e por todos aqueles que, mesmo sem serem efetivamente cavaleiros, como os artesãos, comerciantes, incluindo-se as mulheres e as crianças, lançaram-se na luta contra os árabes.

Ocorreram também dois tipos de Cruzadas não-oficiais, cujos participantes não faziam parte da cavalaria tradicional: as Cruzadas Populares e as Cruzadas das Crianças. Tão logo o Papa Urbano II reuniu-se com os integrantes da Igreja e pregou a “Guerra Santa”, no Concílio de Clermont, em 1095, vários nobres, senhores feudais arregimentaram tropas, cavalos e materiais bélicos para seguir em direção a Jerusalém, mas antes mesmo disso ocorrer, multidões de camponeses, inflamados pela idéia de apocalipse gerada pelas pregações em torno da vinda do Cristo. Antes da Primeira Cruzada (1099), ainda em 1095, Pedro, O Eremita, disse ter recebido uma “carta” de Deus, ordenando que ele devesse seguir para Jerusalém conquistar a Terra Santa. Em torno do “profeta” reuniu-se um enorme grupo de mulheres, crianças, homens e velhos, famintos e crédulos, sequiosos pela salvação. Além de Pedro, outros “profetas” também organizaram movimentos populares para a conquista de Jerusalém e perseguição de “infiéis”.

Já as Cruzadas das Crianças ocorreu quando o movimento cruzadístico estava em declínio e prestes a interromper suas atividades (o que de fato ocorreu em 1272). Um grupo de jovens e crianças, levados pela crença de que só os puros de coração poderiam vencer os infiéis do Oriente, organizaram-se, sob o comando do jovem pastor Estêvão de Cloies (França) e Nicolás de Colônia (Alemanha), e decidiram peregrinar a Jerusalém. Além das crianças e adolescentes, constavam no grupo padres, mulheres e pessoas miseráveis, os quais acabaram por padecer horrores em decorrência de fome e frio, quando não foram escravizados pelos árabes. Assim, as Cruzadas das Crianças, como a maioria das ações populares em torno das Cruzadas, fracassaram.

Além das cruzadas contra os infiéis árabes, houve outro tipo de cruzada, diferenciada daquela por não se tratar de uma perseguição contra infiéis, ou seja, os não-cristãos, mas uma cruzada contra outros cristãos, acusados de praticar heresias. Tal cruzada recebeu a denominação de Cruzada Albigense. Recebeu essa denominação por tornar alvo de perseguições os albigenses, oriundos da cidade Albi, do sul da França. Também conhecidos como “cátaros”, os albigenses adotavam uma prática religiosa cristã, porém diferenciada daquela adotada pela Igreja Romana, sendo mais aproximada das doutrinas da Igreja Bizantina ou Ortodoxa Grega. A crença dos albigenses assemelhava-se em alguns aspectos com as crenças de outras culturas, como a crença na reencarnação, remetendo ao budismo e ao hinduísmo, e o pensamento maniqueísta, divulgado pelo mestre Mani, da Pérsia, além do que os albigenses se declaravam dualistas, ou seja, acreditavam que a matéria sempre é de natureza maligna, enquanto que somente o espírito possuiria natureza benigna. Todavia, um dos aspectos que mais tornava a prática religiosa cátara perigosa seria o fato de adotarem o *dualismo gnóstico*. O termo

‘gnóstico’, oriundo de ‘gnose’, o qual significa ‘conhecimento’, refere-se ao fato de que os albigenses enfatizavam a importância do contato direto com o divino, num processo de conhecimento de Deus através da experiência direta com ele, não havendo para tanto necessidade de um intermediário ou sacerdote. Isso desvalorizava vertiginosamente o papel dos membros da Igreja, destituindo-lhes a importância de servir como elo entre Deus e os homens e, conseqüentemente, privava-os do poder temporal que normalmente lhes era concedido.

Além disso, os cátaros discordavam da corrupção da Igreja, dos luxos e excessos, nos quais viviam os representantes dela, procuravam viver simplesmente, de forma mais aproximada possível do modo de vida dos apóstolos e santos, bem como de Jesus Cristo. Desta forma, a comunidade albigense foi, paulatinamente, angariando a simpatia da população da região, cada vez mais avessa à exploração material da Igreja, das suas injustiças e atitudes tiranas. A propagação da heresia cátara levou o Papa Inocêncio III a escrever ao rei da França e aos nobres do alto escalão francês, exortando-os a sufocar os hereges em seus domínios. Deve-se, portanto, à ação persuasiva e, no mais das vezes, autoritária, do Papa Inocêncio III, a realização da cruzada posteriormente conhecida como Cruzada Albigense, a primeira cruzada ocorrida num país cristão, contra outros cristãos:

Assim, o Papa Inocêncio III pregou a realização da posteriormente conhecida como a Cruzada Albigense. Foi a primeira lançada num país cristão, contra outros cristãos (por mais hereges que fossem). Além de todas as vantagens explícitas, oferecia, claro, permissão para saquear, pilhar, roubar e expropriar propriedades. E ainda outros benefícios.⁷²

A importância de fazer um resumo panorama acerca das Cruzadas e também da Cruzada Albigense se deve ao fato destes acontecimentos serem o sinal, senão a semente, do que viria a ser posteriormente a Inquisição. Como um

⁷² BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 28-29. (op. cit.)

dos objetivos deste trabalho é relacionar as instituições medievais com a formação do medo no Ocidente, e a Inquisição seria uma dessas instituições, nada mais justo fazer, como ora fizemos, um breve aporte histórico do movimento das Cruzadas.

As Cruzadas pretendiam, exatamente, combater tal situação, ao abrir uma válvula de escape que aliviasse as tensões sociais. Pretendiam representar, portanto, o reenquadramento da sociedade no modelo clerical. Mas na prática se revelaram apenas mais uma idealização. Realmente, elas aceleraram a dinâmica social e trouxeram à tona (ou facilitaram) novos problemas. Em primeiro lugar, os que afetaram a Igreja, que jogara todo seu prestígio na justificação ideológica e na organização do movimento. Dessa maneira, o fracasso das Cruzadas ofuscou muito da autoridade moral do clero. Seu poder de intermediação com a Divindade começou a ser colocado em xeque: por que Deus permitiria a derrota cristã? As heresias, expressões da crescente oposição à sociedade feudo-clerical, ganharam terreno e proliferaram nos séculos XII-XIII. A Igreja perdia o controle sobre o próprio movimento cruzadístico, como mostram os episódios de 1202-1204. Naquela ocasião, os cruzados só aceitaram na expedição um representante papal que não tivesse poderes decisórios, e ademais, contrariando o próprio pontífice, tomaram por interesses particulares duas cidades cristãs (Zara e Constantinopla), esquecendo-se dos inimigos muçulmanos.⁷³

Importante papel nas Cruzadas foi exercido pela Ordem dos Hospitalários (Cavaleiros de São João) e pela Ordem dos Templários (regidos por São Bernardo). A Ordem Militar Soberana do Hospital de São João de Jerusalém, ou Ordem dos Hospitalários, surgiu da necessidade de hospedar peregrinos que se dirigiam a Jerusalém. A primeira hospedaria foi criada em 1080, na cidade de Jerusalém, próxima à abadia beneditina de Santa Maria dos Latinos, e dedicada a São João Batista. Apesar de ter tido a mesma importância que os templários, a literatura medieval coloca os últimos em mais evidência. A Ordem dos Cavaleiros Pobres do Templo de Salomão, também conhecida como Cavaleiros Templários ou O Templo, foi criada oficialmente em 1119, devido à necessidade de se constituir uma ordem de cavaleiros atuantes na proteção dos peregrinos que se dirigiam à Terra Santa de Jerusalém. No percurso das peregrinações eram comum saques aos viajantes, atos de violência, estupro de mulheres, sendo o quantitativo de pessoas que conseguiam

⁷³ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 78. (op. cit.)

chegar a Jerusalém muito inferior àquela que saía da Europa. Era, portanto, uma viagem muito perigosa, cheia de percalços e, caso os viajantes não fossem surpreendidos por malfeitores, a precariedade das condições da viagem se responsabilizava por dizimar parte dos fiéis: as condições climáticas adversas, a falta de água, escassez de comida, o clima quente e seco diferente daquele ao qual estavam acostumados, além das doenças e pestes. Desta forma, havia uma necessidade premente da existência de uma organização militar que tivesse o intuito e a disposição de salvaguardar os peregrinos. Por isso, os templários constituíam uma ordem militar-religiosa, pois, mesmo que pareça controversa a união das duas ideologias (guerreira e cristã), o argumento que legitimava a ordem era a proteção militar em favor do exercício religioso, daí surgir o termo “monges guerreiros”.

Muito do que se tem dito a respeito dos cavaleiros templários não passam de suposições, lendas, mitos, os quais, muitas vezes, não têm respaldo nas fontes históricas de que dispõem os historiadores, daí haver muitas elocubrações acerca do assunto, bem como acréscimos despropositais. A exemplo disso, tem-se as afirmações acerca das propriedades imobiliárias dos templários, comumente atribui-se a eles a posse de inúmeros castelos e fortificações militares, isso tomando por base mapas atuais, o que deixa a desejar quanto a veracidade dos fatos, pois muitos castelos templários mal eram construídos, logo sofriam ataques muçulmanos e eram destruídos.

Em 1100, Balduíno I tornou-se o rei titular de Jerusalém. A cidade, cujo governo passaria para as suas mãos, encontrava-se em precárias condições, pois devido às constantes guerras, ataques de muçulmanos, à precária estrutura de comunicação entre o Oriente e o Ocidente, o Reino Latino de Jerusalém situava-se de forma isolada, insegura e extremamente vulnerável. Nesse contexto, Balduíno I

sentiu a necessidade premente de elaborar um sistema de repovoamento da área, através do recrutamento de homens dispostos a colonizar o Reino Latino e protegê-lo.

Geralmente, as datas da criação da Ordem dos Templários são 1118 e 1119, a sugestão dessas datas baseia-se em dois relatos: uma de Guilherme de Tiro, e a outra pertencente a Jacques De Vitry, de acordo com os dois relatos, havia nove cavaleiros que atuaram durante nove anos antes que fosse publicada a “Regra”, no Concílio de Troyes. O Concílio de Troyes aconteceu em 1128, supõe-se então que, seguindo a lógica dos nove anos presente nos relatos, a Ordem teria sido criada em 1119.

Um episódio que está intrinsecamente relacionado com a criação da Ordem foi o massacre de peregrinos na véspera da Páscoa de 1119, quando um grupo de peregrinos foi massacrado em um local isolado da estrada de Jerusalém à Jordânia, além de muitos mortos, os que sobreviveram foram levados como prisioneiros. Tal episódio teria abalado profundamente os ânimos do rei Balduíno II e teria servido de estopim para a criação da Ordem dos Templários. A chegada de Hugues de Payens, um nobre franco, acompanhado de trinta cavaleiros, tendo abandonado sua terra para servir ao Reino Latino de Jerusalém, afigurou-se aos olhos de Balduíno II como a oportunidade de formar um grupo de cavaleiros dispostos a entregar suas vidas a serviço da defesa de Jerusalém, daí calhar de forma pertinente a denominação de “monges guerreiros”.

As duas principais lideranças dos templários foram Hugues de Payens (1119 a 1136) e Robert de Craon (1136 a 1149). Os anos de 1119 a 1128 foram particularmente difíceis, pois os cavaleiros ainda não haviam adquirido respeitabilidade, a Ordem ainda não tinha conseguido realizar grandes feitos que

justificassem sua existência, e a ideologia do “monge guerreiro” não estava sendo bem aceita e compreendida, desta forma, a moral dos cavaleiros encontrava-se abalada e os ânimos abatidos. Assim, o líder, Hugues de Payens, realizou uma viagem à Europa a fim de recrutar uma maior quantidade de cavaleiros e buscar apoio para a manutenção da Ordem, de lá enviou uma carta no intuito de manter os ânimos dos cavaleiros que deixara em Jerusalém. A maior relevância desta carta é mostrar as boas intenções do líder templário e por em relevo seus dotes morais e de devoção, que seriam a base da moral do cavaleiro templário. A permanência de dezoito meses de Hugues de Payens na Europa serviu para pressionar os dirigentes da Igreja a realizarem um Concílio com o intuito de analisar as reivindicações dos templários e concedesse a eles o apoio necessário ao prosseguimento das atividades da Ordem. Tal Concílio teve lugar em janeiro de 1128, contou com a intensa participação de Bernardo de Clairvaux, influente e entusiasta defensor da Ordem. Muito do sucesso da Ordem e das concessões dadas a ela pela Igreja deve-se à atuação de Bernardo. O resultado do Concílio foi extremamente favorável para os templários e ocasionou uma sensível mudança no perfil dos cavaleiros, de 1128 a 1136. A primeira delas foi a criação da “Regra”, denominada *Regra Latina*, que serviu de regimento para o funcionamento da Ordem. Posteriormente, já sob a liderança de Robert de Craon, receberia a denominação de *Regra Francesa*, devido à tradução do latim para o francês. Dois aspectos da *Regra Latina* são bastante evidentes e importantes para o delineamento do perfil psicológico e moral dos cavaleiros. O primeiro deles é a construção de um ideal de cavalaria, sob a égide deste ideal, habitavam uma série de regras formadoras do código de conduta dos templários, cuja pureza era a principal característica. O segundo é o caráter misógino da “Regra”. Os parágrafos destinados a tratar das mulheres colocam-nas

em situação de inferioridade, o contato dos cavaleiros com elas seria extremamente perigoso, podendo desvirtuar o guerreiro de seus propósitos:

As tendências misóginas aparecem nos últimos parágrafos da Regra Latina. O parágrafo 70 afirma categoricamente que “a companhia de mulheres é uma coisa perigosa, e o demônio tirou muitos homens do caminho do paraíso fornecendo companhia feminina”. O parágrafo seguinte enfatiza que é perigoso pensar demais em mulheres, e contém a famosa afirmação de que “E por isso nenhum de vocês deve ousar beijar esposa, viúva, donzela, mãe, irmã, tia ou quaisquer outras mulheres...” Essa denúncia extrema pode parecer exagerada a olhos modernos, mas simplesmente reforça o conceito de “cavalaria de Cristo” e distingue a idéia de classe de cavaleiros concebida por Hughes de Payens e defendida por São Bernardo daquela que então estava aparecendo na Provença entre os primeiros trovadores. Trata-se de uma cláusula que pode perfeitamente ter sido ignorada durante o segundo período da formação da ideologia templária sob Robert de Craon.⁷⁴

Percebemos com a passagem acima que um dos elementos de manutenção da pureza dos cavaleiros seria a ausência de contatos com as mulheres, o que corrobora com a mentalidade geral medieval de que a mulher seria usada pelo demônio como instrumento de sedução. Mais adiante, veremos a relação existente entre mulher e luxúria no imaginário medieval. Em relação à cavalaria como um todo, esse seria um diferencial dos templários em relação aos demais cavaleiros, nos quais os ideais de pureza e castidade não eram aplicados.

Outro ponto que diferenciava a cavalaria templária das demais e atraía hostilidades era a relativa independência da Ordem em relação às autoridades eclesiásticas locais. Ao ser submetida ao controle da Santa Sé através da bula *Omne Datum Optimum*, somente a ela os templários deviam obediência, o que as colocava em situação de superioridade em relação às autoridades eclesiásticas locais, isso desagradava profundamente certos setores da Igreja, que passaram a ver a Ordem como uma ameaça, e gerava profundas desavenças e antipatia.

⁷⁴ BURMAN, Edward. *Templários. Os cavaleiros de Deus*. Trad. Paula Rosas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006, p. 37.

Os privilégios e a independência em relação às autoridades eclesiásticas locais que resultaram da bula *Omne Datum Optimum* parecem ter causado ressentimento contra a Ordem inicialmente. Já em 1154, o patriarca de Jerusalém queixou-se do abuso dos privilégios por parte dos Templários, que, em resposta, atiraram flechas em sua porta. Isso e outras manifestações semelhantes de arrogância condicionaram claramente a atitude do adversário mais clamoroso dos Templários no século XII, Guilherme de Tiro, cuja opinião provavelmente representa o sentimento do clero como um todo na Terra Santa. Vale a pena observar que ele reconheceu a mudança em relação ao conceito original, dando a entender que aprovava a Ordem como tinha sido concebida de início mas não como se tornara quando ele era vivo.⁷⁵

O fato é que notórias diferenças existem entre os anos da Ordem que ficaram sob a liderança de Hugues de Payens, e os anos de liderança de Robert de Craon. Este último liderou uma cavalaria extremamente poderosa, rica e influente, contando com total apoio da cúpula da Igreja, mas tendo, em contrapartida, de submeter-se ao controle de Santa Sé.

Os anos de Robert de Craon presenciaram um enriquecimento material substancial da Ordem dos Templários, contrariando os princípios de pobreza preconizados no seu surgimento, a denominação de *Ordem dos Cavaleiros Pobres do Templo de Salomão* já não era mais condizente com a riqueza manipulada por eles. Muitos eram os meios através dos quais essa riqueza foi adquirida, revelando o caráter empreendedor do movimento templário, bem como o talento empresarial dos seus integrantes. O tráfego de peregrinos era uma fonte de benefícios, pois os templários concediam empréstimos para a realização da peregrinação; além disso, as casas templárias funcionavam como “bancos” onde depósitos eram realizados, devido à segurança em que elas se encontravam, muitas pessoas guardavam suas fortunas nessas casas, sob a vigilância dos templários. Além do que, a Ordem realizava confiscos de rendas de propriedades, o que revela a respeitabilidade da

⁷⁵ BURMAN, Edward. *Templários. Os cavaleiros de Deus*, p. 173-174. (op. cit.)

qual era dotada e a confiança que inspirava não somente em âmbito local, mas sua fama era reconhecida internacionalmente.

Ao se tornar a mais poderosa e inovadora das ordens militares, e ao utilizar a intrincada rede que a Ordem possuía por toda a Europa, os Templários puderam explorar as novas técnicas e a nova riqueza ao máximo. Contudo, de certa forma, seu rápido acesso a uma grande riqueza, como a das Ordens dos Hospitalários e de Cister, foi uma coincidência: como todos os bons empreendedores, eles estavam no lugar certo, na hora certa.⁷⁶

Muitos foram os fatores que levaram à decadência e extinção da Ordem dos Templários. A concessão por Inocêncio II de imensos direitos através da bula *Omne Datum Optimum* desagradava as autoridades papais posteriores à sua criação, apesar de muitas vezes fazerem uso dos serviços dos templários quando era necessário para defender seus interesses, os papas desferiam duras críticas à Ordem, questionavam seus métodos de recrutamento (qualquer pessoa disposta a pagar dois ou três *pence* por ano podia ser admitida) e também práticas desvirtuadas da Ordem, como o enterro de excomungados nos seus cemitérios, além de enterro de adúlteros e usurários. Outro fator que contribuiu para o desvirtuamento da Ordem foi o nível intelectual e moral dos integrantes. Devido às facilidades de entrar na corporação, muitos indivíduos analfabetos, incultos, oriundos das mais diversas classes sociais e com uma vida moral que deixava muito a desejar puderam fazer parte da cavalaria e contribuíram para o seu enfraquecimento e respeitabilidade.

Além das frentes de oposição à existência da Ordem, um aspecto ainda mais contundente para o seu fim foi o natural declínio do movimento cruzadístico, que gerou como consequência uma não utilidade para os templários. Ou seja, a razão de ser, de existir dos templários era o movimento das Cruzadas, com o seu

⁷⁶ BURMAN, Edward. *Templários. Os cavaleiros de Deus*, p. 99. (op. cit.)

fim, não havia mais necessidade de manutenção de uma ordem cuja utilidade seria anulada.

No início do século XIV foi dada a ordem de prisão pelo rei Filipe, o Belo, aos integrantes da Ordem, acusados de heresia, práticas homossexuais e atitudes místicas não condizentes com a doutrina católica. Os julgamentos dos acusados receberam o apoio da Inquisição, cujo Inquisitor Geral, em 1307, enviou aos inquisidores de Toulousse e Carcassonne instruções para conduzir o inquérito. Dispensável é descrever aqui os métodos empregados pelos inquisidores na investigação da culpabilidade dos acusados, até porque os métodos empregados pelos tribunais da Inquisição serão melhor descritos mais adiante. Conveniente seria dizer que houve certo exagero por parte das acusações, obviamente, a Ordem dos Templários, em sendo uma instituição imensa e repleta de integrantes, possuía defeitos e alguns dos seus integrantes levavam uma vida pregressa duvidosa, mas exageros interpretativos ocorreram e muitas confissões foram obtidas através de torturas (como era comum nos processos inquisitoriais). Destarte, em 1312, a Ordem foi extinta, após cinco anos de perseguições, torturas e mortes. Em março de 1314, numa pequena ilha no rio Sena, Jacques de Molay e Geoffroi de Charney, os últimos mestres da Ordem, foram queimados na fogueira.

O procedimento do Tribunal da Inquisição no julgamento dos membros da Ordem dos Templários é apenas uma poção das ações dessa instituição nos processos judiciais da Idade Média. Os inquisidores eram dotados de extremos poder e autoridade, a qual era reafirmada constantemente através de meios escusos, como falsificação de documentos, torturas (física e psicológica) e mortes violentas, tornando a Inquisição a instituição medieval mais aterrorizante de todos os tempos. É sobre sua fundação e existência que vamos tratar adiante.

No ano de 1206, passavam pelo Sul da França, voltando de uma visita a Roma, o bispo de Osma (norte da Espanha) e um acompanhante seu, o subprior dos monges da catedral de Osma, chamado Dominic de Guzmán. A observação dos religiosos ao chegarem no sul da França de que esta estava impregnada pela influência da heresia cátara, indignou-os profundamente. Tal indignação os fez entrar em contato com os bispos da região, a fim de obter mais informações acerca dos hereges, e bolar um plano de repressão dos praticantes da seita albigense. Para tanto, Dominic elaborou uma série de regras de conduta para os frades, no intuito de ficar em pé de igualdade com os cátaros. Estes viviam simplesmente, desapegados dos adornos materiais e regalia físicos; seus pregadores não permaneciam em nenhum estabelecimento religioso, adotando a pregação itinerante, e angariando fiéis através do seu exemplo de humildade, eloquência e demonstração de conhecimentos profundos em teologia. Com o objetivo de concorrer com os cátaros, em carisma e conhecimento, Dominic, no seu conjunto de regras, determinou que os frades adotassem a prática itinerante nas suas pregações, aproximando-se mais intensamente da comunidade e angariando seguidores; ao mesmo tempo, Dominic estimulou o estudo teológico e a instrução dos clérigos itinerantes, sendo considerado “o primeiro indivíduo na história da Igreja a defender a cultura como ajuda e instrumento integrais da pregação.

Gradualmente, Dominic foi adquirindo poder e prestígio. Relacionando-se com homens importantes, Dominic ganhou bens imóveis, inclusive a casa onde viria a ser a sede da Ordem dos Dominicanos (formalmente estabelecida em dezembro de 1216, pelo pontífice Honório III). Além disso, os dominicanos foram aperfeiçoando suas técnicas de eloquência, tornando-se especialistas em debates teológicos, o que contribuiu para o aumento de seu prestígio e poder de intimidação. Os

dominicanos também atuavam como espiões, além de desenvolverem técnicas de eloqüência e oralidade, os frades da Ordem dos Dominicanos desenvolveram procedimentos de espionagem, coletando informações sobre possíveis hereges e denunciando-os.

A importância de tratar do surgimento da ordem dos Dominicanos estaria no fato de que foram estes que fomentaram o surgimento de um tribunal permanente, responsável pela investigação de ocorrências heréticas, pela denúncia dos envolvidos, bem como de sua punição. Esse tribunal, denominado de Inquisição, teria caráter permanente, seria composto por irmãos dominicanos e tornou-se ativo em 1234, em Toulouse (cidade onde fora fundada a Ordem dos Dominicanos), sendo nomeados dois inquisidores oficiais, como está descrito na passagem a seguir:

O Papa prosseguia anunciando o estabelecimento de um tribunal permanente, a ser composto por irmãos dominicanos. Assim foi a Inquisição oficialmente inaugurada. Tornou-se ativa um ano depois, em 1234, em Toulouse, onde foram nomeados dois Inquisidores oficiais. É interessante observar que as atividades deles, segundo a Bula papal, deviam originalmente dirigir-se aos “clérigos”, ou ao clero – uma indicação de quantos eclesiásticos romanos simpatizavam de fato com os cátaros.⁷⁷

Não raras vezes, o tribunal inquisitorial encontrava resistências por parte dos bispos locais, os quais não aceitavam as imposições dos inquisidores, pois se sentiam incomodados com o fato de serem desautorizados por eles. Havia, portanto, uma “confusão de autoridade” entre inquisidores dominicanos, aos quais haviam sido concedidos poderes absolutos pelo Papa, e os clérigos locais.

Os dominicanos tornaram-se conhecidos e temidos pela sua violência verbal (nos sermões, pregações e acusações, os dominicanos usavam de muita veemência) e também de ação, haja vista não pouparem esforços ao reprimir quaisquer manifestações que julgassem subversivas e heréticas. Entre esses

⁷⁷ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 39. (op. cit.)

esforços estaria a prática de castigos físicos e tortura psicológica. Acredita-se que a Igreja seguia uma tradição surgida por volta do século IX, segundo a qual os membros da Igreja seriam proibidos de derramar sangue, toda e qualquer prática de tortura ou morte em que houvesse derramamento de sangue seria considerada não-cristã e evitada. Assim, era negado aos religiosos usar instrumentos perfurantes, tais como espadas, lanças e adagas, mas o saca-unhas, o *strappado*, o ecúleo e a tortura com água eram permitidos. Porém, o símbolo máximo da Inquisição é, sem sombra de dúvidas, o fogo:

Quaisquer que tenham sido outras engenhocas perversamente concebidas para infligir dor, o instrumento supremo da Inquisição era o fogo. Este derivava seus precedente e sanção legais da lei da Roma Imperial, que foi revivida no século XII e se tornou a base dos sistemas judiciais da Europa. Segundo o código legal romano, a morte pelo fogo era o castigo padronizado para parricídio, sacrilégio, incêndio criminoso, bruxaria e traição. Aí residia o precedente para tratar dos hereges.⁷⁸

O sistema punitivo inquisitorial, além da morte na fogueira, caso o acusado fosse considerado culpado, contava com uma série de mecanismos de imposição do medo. Um desses mecanismos tratava-se da tortura psicológica, a chegada dos inquisidores era previamente anunciada numa aldeia ou abadia, sendo proclamada em ofícios nas igrejas e em seus quadros de avisos públicos. No dia que tomasse lugar, o inquisidor e seu séquito (secretários, médicos, criados, escolta armada etc) realizavam uma procissão convocando as pessoas para assistir a um sermão em que seriam explicados os motivos e objetivos da sua visita. Só a chegada dos inquisidores era responsável pelo surgimento do terror na comunidade e servia de mecanismo de intimidação, intensificado, algumas vezes, quando o inquisidor decidia fazer a visita de surpresa, sem aviso prévio na comunidade.

⁷⁸ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 46. (op. cit.)

Além da sua chegada intimidadora, a equipe inquisitorial adotava práticas arbitrárias para a obtenção de confissões e que alcançavam sucesso por infligir medo à população, ou faziam promessas de remissão dos pecados através de penitências. O culpado que confessasse, mesmo sem ser culpado, mas desse a informação que o inquisidor almejasse, receberia a “graça” de poder redimir sua culpa através da penitência. Tais penitências eram de natureza extremamente cruel, sendo transmitidas para a geração seguinte, caso o penitente viesse a morrer antes de cumprir a pena.

Além das penitências, os inquisidores faziam uso de jogos psicológicos entre as pessoas de uma comunidade, lançando uns contra os outros já que permitia a liberação de um suspeito de heresia, caso este denunciasse outras pessoas, mesmo que fossem inocentes. Isso revela, portanto, a avidez dos inquisidores em obter um número cada vez maior de suspeitos, sem necessariamente ser comprovada a culpabilidade deles. Tal princípio desencadeava uma onda de pavor dentro da comunidade em que o tribunal estivesse instaurado, levando a população a tomar atitudes que beiravam a loucura. Uma dessas atitudes era a espionagem, muitas pessoas, para fugirem das perseguições e torturas, se empenhavam em fiscalizar umas às outras a fim de colher qualquer indício de heresia que permitisse uma denúncia. A Inquisição não estava interessada em julgar indivíduos culpados, que realmente tivessem cometido atos pecaminosos ou heréticos, sua intenção era espalhar o terror e angariar o maior número possível de vítimas, pois quanto mais pessoas estivessem em suas mãos, maior seria o seu poder de julgar e conduzi-lhes o destino.

O interesse último da Inquisição era pela quantidade. Estava disposta a ser branda com um transgressor, ainda que culpado, desde que pudesse colher uma dúzia ou mais de outros, ainda que inocentes. Como resultado dessa mentalidade, a população como um todo, e não apenas os culpados, era

mantida num estado de constante pavor, que conduzia à manipulação e ao controle. E todos, com relutância ou não, se transformavam em espiões.⁷⁹

A lista dos “inimigos dos frades negros” era extensa: hereges, templários, franciscanos, judeus e mulheres, para citar os mais comuns e que em maior número sofreram as conseqüências das tendências sanguinárias dos inquisidores. Eram considerados hereges todos aqueles que seguiam princípios religiosos contrários aos dogmas da Igreja, como os cátaros⁸⁰ (ou albigenses), os bogomilos e paterinos. Os cátaros eram do sul da França e cultuavam uma seita que divergia em muitos pontos com a Igreja Apostólica Romana: acreditavam em reencarnação, eram dualistas (maniqueístas), suas doutrinas estavam mais próximas daquelas adotadas pela Igreja Bizantina ou Ortodoxa Grega. Os cátaros, em sendo dualistas, acreditavam que a matéria era, por sua natureza, irremediavelmente má, enquanto que somente o espírito seria obra da divindade, então tudo que viesse da matéria, ou que existisse em função da matéria não poderia ser obra de Deus e ter qualquer ligação por ele. Daí porque os cátaros eram tão avessos à Igreja Católica Apostólica Romana, pois não concordavam com o luxo no qual viviam seus membros, considerando-a mesmo a “Prostituta da Babilônia”. Contudo, um aspecto que mais assustava a Igreja era a crença dos cátaros de que não havia necessidade de intermediários entre os homens e Deus e defendiam o contato direto com o divino, bem como o seu conhecimento, por isso também eram conhecidos como gnósticos (gnose=conhecimento). Esse conhecimento de Deus, através de um contato direto com a divindade, excluía o papel dos sacerdotes como guardiães da “fórmula” de se chegar a Deus. E isso era terrivelmente ameaçador para os eclesiásticos. Como os

⁷⁹ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 48. (op. cit.)

⁸⁰ Realizamos uma descrição mais elaborada sobre os cátaros ou albigenses anteriormente. Ao retomarmos a temática dos albigenses, pretendemos acrescentar algumas informações às quais não nos referimos.

cátaros, os bogomilos e paterinos eram dualistas e gnósticos, ou seja, também acreditavam na natureza vil da matéria e na possibilidade de contato direto com Deus sem intervenção de um sacerdote. Os bogomilos eram originários do antigo Império Búlgaro e os paterinos surgiram no sul da Itália. As três seitas, ao prescindirem da função intermediadora da Igreja representavam sérias ameaças a ela e, portanto, foram insistentemente perseguidas.

Relacionados com os cátaros estão os Templários, também considerados uma das modalidades inimigas dos dominicanos. Além dos motivos expostos anteriormente quando tratamos da fundação e extinção da Ordem dos Templários, os cavaleiros templários costumavam enterrar em cemitérios cristãos pessoas excomungadas e se mostravam desagradavelmente indulgentes para com infiéis (muçulmanos e judeus) e hereges (cátaros):

Já no início do século XIII, no começo da Cruzada Albigense, o Papa Inocêncio III criticara a Ordem, citando acusações de excessos e mesmo apostasia. Entre outras práticas suspeitas, os Templários acolhiam em suas fileiras cavaleiros excomungados que, em conseqüência, podiam receber o sepultamento em terreno consagrado, que de outro modo lhes teria sido negado. Os templários eram também notórios pelo tratamento desrespeitoso que davam aos legados papais. Demonstravam uma tolerância não-cristã para com os muçulmanos e judeus. E durante a Cruzada Albigense, deram refúgio em sua Ordem a um número substancial de conhecidos cátaros. Na verdade, alguns de seus Grandes Mestres regionais vinham de destacadas famílias cátaras.⁸¹

Os frades franciscanos também foram alvo de perseguições dos tribunais inquisitoriais. A Ordem Franciscana surgira com os seguidores de Francisco de Assis, nascido em 1181, na cidade italiana de Assisi. Assim como Santo Agostinho, Assis teve em juventude uma vida dissoluta e rebelde, entregue a prazeres mundanos. Após ter sido libertado da prisão (havia-se alistado como soldado em 1202), Assis retornou à sua cidade natal completamente mudado, decepcionado com a vida que levava outrora, decidido a desapegar-se de seus bens materiais e

⁸¹ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 66. (op. cit.)

disposto a seguir a vida de forma errante e simples. Francisco de Assis e Dominic de Gúzman representam dois pólos diametralmente opostos da fé cristã: o primeiro levou os ideais de pobreza e caridade ao extremo, enquanto o último não poupou esforços em articular mecanismos de opressão e perseguição. Os próprios franciscanos sofreram perseguições por parte dos dominicanos, pois, pelo aspecto “esfarrapado” e despojado de bens, sem sequer terem moradia fixa, os franciscanos muito se assemelhavam aos albigenses e não raras vezes eram confundidos.

Das diversas faces da Inquisição, uma das que mais chama atenção e é lembrada pelo horror e crueldade em meio ao qual teve lugar é, definitivamente, a Inquisição Espanhola. Apesar de tardia, essa Inquisição tornou-se conhecida, não só nos meios acadêmicos, mas também no imaginário popular, como a mais cruel e violenta de todas as ações inquisitoriais realizadas em solo europeu.

Nos mecanismos e operações – em todos os aspectos de prisões, julgamentos, procedimentos, confiscos, recrutamento de pessoal – a Inquisição espanhola emulou as de outras partes. Ao contrário destas, porém, a espanhola não era um instrumento do Papado. Prestava contas diretamente a Fernando e Isabel. Como os domínios dos monarcas espanhóis compreendiam uma espécie de teocracia, com a Igreja e o Estado atuando conjugados, a Inquisição espanhola era tanto um adjunto da Coroa quanto da Igreja. Funcionava como um instrumento não só de ortodoxia eclesiástica, mas também de política real.⁸²

A Inquisição espanhola permaneceu adormecida, com poucas manifestações de vulto até a tomada de Granada em 1492. No século VIII, por volta de 718, a Península Ibérica é tomada por muçulmanos e mouros (muçulmanos do norte da África), concentrando-se principalmente no Centro-Sul da Península. Portugal libertou-se do domínio árabe em 1249, muito antes do que a Espanha. Portanto, durante aproximadamente oito séculos, os espanhóis concentraram suas atenções em derrotar os sarracenos e recuperar os territórios dominados por eles,

⁸² BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 81. (op. cit.)

não havendo por parte das autoridades seculares e nem eclesiásticas disponibilidade em dirigir recursos e tempo para o empreendimento inquisitorial. Em 1238, a Inquisição foi instaurada apenas em Aragão (nessa época a Espanha não era um reino unificado, sendo constituída de vários reinos autônomos), todavia, de forma fragmentada e inexpressiva. Somente em 1478, a bula do Papa Sixto IV autorizava a criação da Inquisição da Espanha. Por esta época, a Espanha era um país unificado e estava sob o governo dos reinóis Fernando e Isabel, os Católicos. Ambos tinham o propósito de libertar o país da presença dos “infieis”, “impuros” e hereges, e a empreitada da Inquisição tomaria lugar não somente com o respaldo do Papa, mas também com interino apoio de Fernando e Isabel. Percebe-se, desta forma, que a Inquisição na Espanha foi mais do que uma perseguição religiosa, pois, na medida em que contou com a intervenção dos dois governantes espanhóis, configurou-se também como uma perseguição política.

As práticas inquisitoriais utilizadas pelos inquisidores espanhóis eram semelhantes àquelas utilizadas na Inquisição medieval, com um diferencial na prestação de contas, ao invés dos inquisidores prestarem contas ao Papado, como a anterior, prestavam contas diretamente à Coroa espanhola. Mas as técnicas, métodos e procedimentos eram os mesmos. O uso de tortura física, através de instrumentos⁸³ e apetrechos de mutilação, foi adotado em todos os países que instalaram o tribunal inquisitorial, e serviram de reforços para a propagação do terror e medo no pensamento do homem medieval. Tão cruel quanto tortura física, a tortura psicológica desencadeava uma série de reações nos acusados, até reações físicas como ataques (muitas vezes atribuídos à ação de demônios), delírios,

⁸³ Muitos eram os instrumentos de tortura utilizados pela “Santa Inquisição”. Segue uma lista com os principais: 1) RODA DO DESPEDAÇAMENTO; 2) GARROTE; 3) ESMAGA-POLEGAR; 4) BALCÃO DE ESTIRAMENTO; 5) ESMAGA-SEIOS OU TARÂNTULA; 6) ÉCULEO; 7) SACA-UNHAS; 8) ESMAGA-JOELHO; 9) VIRGEM DE NUREMBERG (entre outros).

manifestação de histeria (muito comum em mulheres) e pânico. Os inquisidores, além de profundos conhecedores dos mecanismos de infligir dor física, tendo sido especialistas na construção de maquinarias e apetrechos de tortura, conheciam a fundo os mecanismos da mente humana, sendo capazes de medir a extensão dos efeitos causados por uma mente amedrontada. Na passagem a seguir, d' *A Inquisição*, os autores comentam sobre isso:

Os inquisidores reconheciam que a mente muitas vezes pode ser sua pior inimiga – que o medo pode gerar-se na solidão e isolamento, e freqüentemente produz resultados tão satisfatórios quanto a brutalidade física. O medo da tortura, para citar o exemplo mais óbvio, era assim gerado, atizado e alimentado ao ponto do pânico, que excluía a necessidade da própria tortura. Se a acusada não confessasse logo, diziam-lhe que viria a seguir o exame pela tortura.⁸⁴

Um dos principais mecanismos utilizados pela Igreja para manipular as mentes e almas humanas era a figura do diabo. A representação do diabo sofreu modificações ao longo dos tempos, sendo constantemente readequada para corresponder aos embates teológicos que iam surgindo. O Ocidente cristão sempre esteve ameaçado pelos resquícios das religiões pagãs. O misticismo e as crenças oriundas da cultura pagã foram combatidos pela Igreja, quando muito incorporados por ela e transformados em componentes dos dogmas católicos. Os aspectos que não pudessem ser incorporados eram atribuídos ao Mal, e a prática dessas crenças daria o aval para as autoridades eclesiásticas agirem conforme sua vontade. Assim, ao longo da Idade Média, a Igreja perseguia todos aqueles que, de alguma forma, estavam ligados ao misticismo pagão, e qualquer manifestação de comportamentos não aceitos pela Igreja era causa suficiente para perseguições e mortes na fogueira. Todavia, os próprios embates teológicos da Igreja eram incoerentes. Se o indivíduo manifestava propensões místicas (como o caso dos integrantes de seitas dualistas e

⁸⁴ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 132.

de mulheres curandeiras, cultuadoras da Mãe-Natureza), o Clero atribuía tais manifestações à ação do maligno, dos demônios, mas quando alguém usava a racionalidade para questionar as injustiças da Igreja, ele transfigurava o perfil psicológico do diabo, defendendo a idéia de que tal pessoa estaria sob a influência dele, pois assim como o diabo era o pai da loucura, do desvario e das insanidades, ele também seria o pai das idéias enganosas, usando-as como ardis para desvirtuar os espíritos e afastar os homens de bem da Igreja.

Se o diabo às vezes era loucamente irracional, também sabia ser hiper-racional, hiper-intelectual. Quando a fé dependia de crença irracional e inquestionável adesão, o diabo tornava-se o princípio que ousava questionar – em outras palavras, qualquer pensamento desafiadoramente independente.⁸⁵

Os clérigos manipulavam a figura do Diabo da forma como bem desejavam e conforme essa manipulação serviria aos seus interesses, assim, as características e metamorfoses, tanto físicas quanto comportamentais, sofridas pelo ser das trevas sofriam constantes mudanças. Ora o diabo aparecia sob a forma de uma belíssima mulher ou de um belo cavalheiro (para seduzir homens e mulheres fracos na fé), ora sob a forma monstruosa de uma besta espirrando fogo pelas narinas; algumas vezes ele agia de forma irracional e, desta forma, quaisquer atos de loucura e incoerência eram manifestação dele; em outras ocasiões, ele fazia uso da razão, do conhecimento, para afastar os homens da fé, o que levava muitos intelectuais que questionavam os procedimentos da Igreja a serem acusados de receberem influências diabólicas. Um dos documentos mais complexos e contundentes para mostrar a atuação da Inquisição na Idade Média é *Malleus Maleficarum* (*Martelo das Feiticeiras*), um manual de instruções para aqueles que desejavam se tornar conhecedores das armadilhas do diabo, dos múltiplos disfarces utilizados por ele,

⁸⁵ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 140. (op. cit.)

aprender a identificar as pessoas mais propícias a servir-lhe de instrumento e os métodos mais eficazes para combatê-lo.

Na verdade, constitui um compêndio de psicopatologia sexual, e é uma esclarecedora ilustração de fantasia patológica em exuberante desvario. Com uma obsessão que se trairia de imediato para qualquer psicólogo moderno, o texto concentra-se – na verdade, baba-se – em cópula diabólica, intercursos com incubos e súcubos, e várias outras formas de experiência erótica e atividade (ou inatividade) sexual atribuíveis pela imaginação contaminada a forças demoníacas. Oferece técnicas de diagnóstico e prognóstico. Esboça procedimentos terapêuticos e supostos castigos curativos. Fornece fórmulas e receitas de exorcismo.⁸⁶

A escrita do *Malleus Maleficarum* deu-se em 1484, quando o Papa Inocêncio VIII concedeu total liberdade aos inquisidores dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger para redigir um documento que não só discriminaria os tipos de crimes relacionados a práticas de bruxaria, bem como lhes determinaria as formas de punição. Este documento, dividido em três partes (“Das três condições necessárias para a Bruxaria: o Diabo, a Bruxa e a Permissão de Deus Todo-Poderoso”; “Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modo podem ser curados”; e “Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no Civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges”) expõe uma longa argumentação lógica, fazendo uso de citações extraídas das mais diversas fontes, desde os filósofos da Antigüidade, dos quais o mais freqüente é Aristóteles, até os doutores da Igreja, como Santo Agostinho e Santo Anselmo. Passagens que não poderiam faltar são as bíblicas, que também compõem o arsenal teórico usado por Kramer e Sprenger.

O prefácio da edição utilizada nesta pesquisa conta com a análise do médico psiquiatra e analista, membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, Carlos Amadeu B. Byington, o qual desenvolve seu pensamento em torno do *Malleus* à luz da

⁸⁶ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 125. (op. cit.)

psicanálise. Trazendo à baila os conceitos de *dinamismo matriarcal*, *dinamismo patriarcal* e *dinamismo de alteridade*, Byington desenvolve uma teoria simbólica e arquetípica da motivação psicológica que deu origem à escrita do *Malleus*. Acreditando que os padrões de funcionamento da consciência são arquetípicos, Byington afirma que o *dinamismo matriarcal* seria a manifestação arquetípica do período histórico regido pela crença nas forças da Natureza (o que provavelmente se deu nas sociedades de colheita), no culto a deuses pagãos e, principalmente, no culto da divindade representada pela Grande-Mãe. Esse tipo de dinamismo estaria vinculado a manifestações humanas relacionadas à sexualidade, ao prazer, à liberdade, à intuição e à fertilidade. Enquanto que o *dinamismo patriarcal* estaria vinculado a um período da história humana regido na crença em um deus único, o Deus-Pai (reflexo de uma mudança histórica provocada pelo surgimento de guerras de conquista), caracterizado, assim, esse dinamismo pelo estigma do poder, da opressão das liberdades individuais e da dicotomização dos padrões, ou seja, do fortalecimento das dicotomias, tais como: belo e feio, bom e mau, certo e errado, forte e fraco, justo e injusto, referidas pelo autor como “polaridades”. Este dinamismo teria um caráter opressor e limitador, visto impor aos indivíduos um padrão geral de conduta e moral.

Já o *dinamismo de alteridade*, fortalecido pela imagem do Cristo e expresso na sua mensagem de desprendimento e amor, diz respeito à construção de uma relação equilibrada entre os princípios feminino e masculino, uma relação de respeito às diferenças, em que o Eu e o Outro interagem como partes de um todo harmônico e coeso.

Os Arquétipos da Alteridade que coordenam os símbolos do mito cristão são os arquétipos da Anima na personalidade do homem e do Animus na personalidade da mulher. Os arquétipos da Alteridade propiciam a diferenciação e o encontro igualitário do Eu com o Outro dentro do todo, respeitando suas diferenças. Estes são os arquétipos do amor conjugal, da democracia e da ciência, pois neles a relação Eu/Outro necessita de liberdade

de expressão e de igualdade de direitos dentro da qual se vivenciam as diferenças.⁸⁷

Seguindo esse raciocínio dos três tipos de dinamismo, Byington pensa de que forma a Idade Média, marcada pelo prisma do Cristianismo (que traz consigo a marca da alteridade e de amor ao próximo, evidentes na passagem do Novo Testamento em que Jesus diz: “Ama ao teu próximo como a ti mesmo”) desenvolveu uma mentalidade tão opressora, punitiva, na qual se mostra evidente o *dinamismo patriarcal*, com o caráter julgador e intensificador das relações de poder que lhe são peculiares.

A obra *Malleus Maleficarum* demonstra claramente o *dinamismo patriarcal* presente na mentalidade medieval e, sobretudo, no relacionamento da Igreja Católica com a comunidade, na forma como os membros da Igreja impunham os dogmas, nos artifícios empregados por eles a fim de sustentar uma relação de poder, pautada, na maioria das vezes, em um misticismo supersticioso.

Algo curioso que pode ser depreendido da leitura do *Malleus* é a forma como os inquisidores Kramer e Sprenger desenvolvem suas idéias em torno da bruxaria, das suas causas, conseqüências, e nas formas de punição para aqueles que viessem a praticá-las (principalmente mulheres). Os clérigos dominicanos lançam mão de uma argumentação que se propõe lógica, bem típica da retórica escolástica, utilizada pelos pensadores da Igreja a partir do século XIII, aproximadamente. Desprovida de objetividade e clareza, a escrita do *Malleus* muitas vezes perde-se em um emaranhado de idéias de teor místico, onde há uma mescla de referências bíblicas, com pensamentos dos doutrinadores da Igreja, dos santos e de filósofos da

⁸⁷ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991, p. 24.

Antigüidade Clássica. Diluídas nesse conjunto de conceitos e doutrinas, cujo principal papel seria o de fundamentar teoricamente o processo inquisitorial, concedendo-lhes credibilidade e irrefutabilidade, encontram-se relatos de supostas manifestações de feitiçaria, e descrições detalhadas dos julgamentos, como no caso que segue:

Contudo, o que torna o *Malleus Maleficarum* particularmente interessante para o nosso estudo é a relação que podemos construir entre a manifestação de fanatismo religioso e místico presente no texto de Kramer e Sprenger, fanatismo esse que culminou numa onda de terror coletivo, e o romance *O Homem*, objeto de nossa análise. Na medida em que o *Malleus* reflete a ideologia da Igreja Católica, ao tempo em que foi escrito, e pelo fato de ter sido usado como instrumento para propagar e institucionalizar o medo nas comunidades (o que, aliás, seria seu principal intuito) a fim de manter os indivíduos sob o domínio do seu Poder Espiritual e Temporal, percebemos haver a mesma essência no romance, haja vista o fato do romance conter em si a temática do medo ligado a práticas religiosas deturpadas e crenças supersticiosas que oprimem a ponto de levar a protagonista a manifestações de loucura.

O *Malleus Maleficarum* evidencia de forma inquestionável o caráter misógino da sociedade medieval e o fato das mulheres terem sido uma das categorias sociais mais perseguidas pelos tribunais da Inquisição. Jeffrey Richards em *Sexo, Desvio e Danação*, situa as mulheres como umas das minorias perseguidas pela Igreja, juntamente com os judeus, hereges e homossexuais:

A ameaça de perigo pelo impuro é usada para coagir outros a andar na linha. A sociedade medieval se encaixa exatamente nesse quadro. Havia uma ameaça moral e física de contágio vinda das minorias perigosas, daí a

segregação e rotulação com a “marca da infâmia” de judeus, leprosos e prostitutas.⁸⁸

A passagem transcrita acima torna clara a idéia da segregação social existente no medievo em decorrência da concepção de pecado e “pureza” que obcecava a sociedade da época, obsessão essa fomentada pelas pregações religiosas e ações de combate (através de dogmas, liturgias, sacramentos e castigos) contra todos aqueles considerados “impuros”. Bruxos e hereges sofriam constantes acusações de realizar orgias homossexuais e de realizarem sacrifícios humanos e de animais. As autoridades seculares, inclusive, corroboravam com a Igreja e criavam leis condenando à pena de morte, feiticeiros, judeus, hereges e sodomitas. Cabe aqui incluir no âmbito das minorias, as prostitutas e os leprosos. Todas essas categorias citadas representavam no medievo uma ameaça para os cristãos, os quais deveriam evitar ao máximo o contato com elas, evitando o risco de também se tornarem impuros.

Certamente ao tratarmos da Inquisição e dos aspectos tortuosos que a envolvem, não devemos confundi-la com a Igreja Católica em si e todos os seus membros. É sabido que muitos dos integrantes desta instituição religiosa empreenderam esforços a fim de trilhar o caminho da verdadeira fé, concretizando em ações a mensagem de amor e caridade pregada por Cristo. Também não se deve deixar de considerar as profundas e ricas contribuições culturais, artísticas e sociais que durante um milênio, aproximadamente, foram fomentadas pela Igreja. Ao levarmos em consideração a produção artística, observável através da vasta coleção de obras de arte, abrangendo as mais diversas áreas artísticas, como pintura, escultura, arquitetura, música, literatura, entre outras, fica-nos notório que o

⁸⁸ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação. As minorias da Idade Média*. Trad. Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 31-32.

patrimônio artístico-cultural do Ocidente traz consigo uma dívida impagável em relação ao Catolicismo, o qual, além de ser uma corrente religiosa que há séculos exerce influência psicológica e espiritual sobre milhares de indivíduos, ainda construiu através dos seus representantes as bases da sociedade moderna ocidental. A passagem a seguir, do livro *A Inquisição*, de Michael Baigent e Richard Leigh confirma o que ora vem sendo dito:

Seria um erro, porém, identificar a Inquisição com a Igreja como um todo. Não são a mesma instituição. Por mais importante que a Inquisição tenha sido, e continue a ser, no mundo do catolicismo romano, permanece apenas como um aspecto da Igreja. Houve e ainda há muitos outros aspectos, que nem todos merecem o mesmo opróbrio. Este livro é sobre a Inquisição em suas várias formas, como existiu no passado e existe hoje. Se ela surge sob uma luz dúbia, essa luz não precisa necessariamente estender-se à Igreja em geral.⁸⁹

A “Parábola do Grande Inquisidor” expressa muito bem essa realidade medieval, o papel extremamente relevante que a Igreja representava, impondo à sociedade seu poder espiritual e também temporal, haja vista a influência exercida pelo Papa, e pelos próprios bispos e cardeais, nas decisões políticas dos Estados.

A referida narrativa, uma das oitocentas presentes no livro *Os Irmãos Karamázovi*, de Feodor Dostoiévski, narra o reaparecimento de Jesus na Espanha em fins do século XV, entrando no século XVI. Sua chegada, ao contrário do que normalmente se acredita, e contrariando a versão bíblica do retorno do Messias, é discreta e sutil; sua passagem por entre a multidão é mansa e misericordiosa; e os milagres que começam a acontecer surpreendem até os mais incrédulos. Contudo, esse momento de êxtase religioso é interrompido pela chegada do cardeal, conhecido como o Grande Inquisidor. Seu poder é tão grande e sua presença tão majestosa, que a multidão, mesmo enleada pela presença do Cristo, não consegue

⁸⁹ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*, p. 15. (op. cit.)

conter o sentimento de terror e reverência ao cardeal. Pressentindo a ameaça que aquele misericordioso desconhecido representaria para sua autoridade diante da comunidade, o Grande Inquisidor ordena a prisão de Jesus. Ou seja, mesmo tendo consciência da importância daquele homem, do seu caráter divino e do fato de ser o pai do Cristianismo, fundamento teológico da religião pregada por ele, o cardeal não hesita em aniquilar a presença daquele homem, em nome de uma Instituição religiosa que havia se tornado maior do que o próprio Cristianismo.

3.3. O medo e o sentimento de culpa no Ocidente

Desde a Antigüidade, o medo tem sido visto como um aspecto negativo da Humanidade, o que o torna um assunto deliberadamente evitado. É no sentido de romper este silêncio, que Jean Delumeau, no livro *História do medo no Ocidente*, traça um panorama histórico da trajetória do medo ao longo dos séculos, comentando acerca da forma como este sentimento tão antigo quanto o homem tem sido questionado pela literatura, filosofia e outras áreas do conhecimento; ou seja, Delumeau, através de relatos históricos, depoimentos, passagens de obras literárias e de pensadores, desenvolve um perfil do medo em diferentes momentos da história humana.

Um dos motivos pelos quais o medo vem sendo uma temática evitada pode ser encontrado na estreita relação entre medo e covardia, principalmente se levarmos em consideração o fato da Humanidade ter-se construído com base em ações beligerantes e violentas. Em sociedades nas quais a guerra era algo corriqueiro, o medo era visto como um defeito próprio dos fracos, enquanto que a coragem, uma virtude dos fortes. Virgílio, na obra *Eneida*, afirma que “o medo é a prova de um nascimento baixo”. Ou seja, o guerreiro, do qual se esperava nobreza

de sentimentos e atitudes, não deveria demonstrar propensão ao pavor. A mesma impressão acerca do medo passada por Virgílio perdurou ao longo dos séculos (com maior ou menor intensidade, dependendo do grau de periculosidade de cada época e das suas demandas bélicas), mas foi bastante enfática durante a Renascença, cujas obras de arte denunciavam uma intensa exaltação da nobreza, dos seus feitos heróicos, em detrimento das classes pobres, cuja personalidade coletiva estaria sempre inclinada à covardia, à humildade servil e ao receio de contrariar as autoridades monárquicas. Decerto que a crescente ascensão da Burguesia propiciou a troca dos papéis, as revoluções burguesas (entre as quais podemos destacar a Revolução Francesa) promoveram a substituição da classe dominante, mas transferiu a coragem majestosa da nobreza para a classe dos humildes rebeldes, os quais, de posição de humilhados, ascenderam ao posto de heróis.

Mas o novo discurso ideológico copiou amplamente o antigo e seguiu a tendência de camuflar o medo para exaltar o heroísmo dos humildes. Portanto, é só lentamente, a despeito das marchas militares e dos monumentos aos mortos, que uma descrição e uma aproximação objetivas do medo desembaraçado de sua vergonha começaram a mostrar-se.⁹⁰

Interessa ressaltar que os sentimentos de bravura e covardia ilustram duas dimensões sociais distintas, ao que Delumeau chama de “universos ao mesmo tempo sociais e morais”⁹¹, servindo-lhes de caracterização: o individual e o coletivo. O primeiro recebe a gratificação da coragem e valentia, enquanto que o coletivo (em se tratando de maioria, é composto por pobres) recebe o estigma do medo. Isso pode ser comprovado pela ênfase dada às proezas individuais dos heróis, em algumas narrativas como em *D. Quixote*, quando o personagem homônimo intenciona precipitar-se sobre um rebanho de carneiros, Sancho Pancha tenta

⁹⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, V. I, p. 17

⁹¹ *Ibidem*, p. 16

alertar-lhe do equívoco, ao que D. Quixote responde: “É o medo que tens, Sancho, que te faz ver e entender tudo mal. Sozinho, darei a vitória ao exército a que levarei o socorro de meu braço”.⁹²

Logicamente há controvérsias quanto a essa relação da coragem e do medo, com o individual e o coletivo, respectivamente. Utilizamos como exemplo D. Quixote, obra renascentista, mas ainda no mesmo período encontra-se a poesia épica de Camões, em *Os Lusíadas*, que exalta a glória coletiva, mais especificamente a do povo português, ao narrar a travessia dos navegantes portugueses rumo às Índias. Ou seja, no mesmo período histórico, com características estéticas e literárias afins, encontramos duas perspectivas diferentes quanto ao tratamento do heroísmo no que diz respeito à coletividade ou à individualidade. Mas, ao comentar acerca da novela cavaleiresca, *D. Quixote*, Delumeau deixa evidente uma intencionalidade por trás da rotulação do que seria considerado “corajoso”, “heróico”, “medroso” ou “covarde”, intencionalidade essa vinculada ao *status* político e social, tal *status*, muitas vezes alicerçado em um discurso falacioso e de extrema parcialidade quanto à valorização da coragem nobiliárquica:

Em qualquer época, a exaltação do heroísmo é enganadora: discurso apologético, deixa na sombra um vasto campo da realidade. O que havia por trás do cenário montado pela literatura cavaleiresca que gabava incansavelmente a bravura dos cavaleiros e zombava da covardia dos plebeus? A própria Renascença encarregou-se, em obras maiores que transcendem todo conformismo, de corrigir a imagem idealizada da valentia nobiliárquica.⁹³

Além da questão da coletividade e individualidade, Delumeau defende o ponto de vista de que o tempo tratou de refinar as sociedades modernas (de maneira geral) a ponto de torná-las mais sensíveis às situações de perigo.

⁹² CERVANTES apud DELUMEAU, 2009, p. 16.

⁹³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 18. (op. cit.)

Diferentemente das sociedades antigas, cujas ameaças de guerras eram constantes, as sociedades modernas encontram-se menos preparadas psicologicamente para lidar com a iminência do perigo e lançam-se com menos impetuosidade sobre as batalhas.

Refinados que somos por um longo passado cultural, não somos hoje mais frágeis diante dos perigos e mais permeáveis ao medo do que nossos ancestrais? É provável que os cavaleiros se lançavam com impetuosidade nas disputas, fossem menos conscientes dos perigos do combate do que os soldados do século XX, portanto menos sensíveis ao medo. Em nossa época, em todo caso, o medo diante do inimigo tornou-se a regra.⁹⁴

Tal ponto de vista não é exclusivo de Delumeau, outros pensadores compartilham da mesma opinião. Friedrich Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, disserta acerca da construção da moral ocidental, investigando sobre a origem dos conceitos morais da sociedade moderna, com base, principalmente, na história da crueldade. Nietzsche afirma que a origem de conceitos morais como “culpa”, a “consciência”, o “dever” e a “sociedade do dever” teve seu início com a violência. De acordo com ele, a humanidade antiga comprazia-se da violência, a via com certa alegria, de forma festiva e condescendente; a violência e a crueldade não eram encaradas com tanto pavor, mas, sim, com uma certa “simpatia malévola”, e até estavam costumeiramente presentes em ocasiões festivas; exemplo disso é o fato de em casamento de príncipes e grandes festas públicas, “execuções, suplícios ou talvez um auto-de-fé”⁹⁵ eram largamente realizados, com amplo consentimento dos presentes. Com a aproximação da modernidade, os gostos foram-se refinando e o prazer pelo mórbido e cruel foi-se atenuando, e isso se deveu ao processo de moralização, o qual, de acordo com Nietzsche, teria sido responsável pelo amolecimento dos homens e sua pouca tolerância aos atos de crueldade.

⁹⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 22. (op. cit.)

⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 56.

A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburruenta, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida – de modo que por vezes ele tapa o nariz diante de si mesmo, e juntamente com o papa Inocêncio III prepara, censura no olhar, o rol de suas repugnâncias (“concepção impura, nauseabunda, nutrição no seio materno, ruindade da matéria de que se desenvolve, cheiro hediondo, secreção de escarro, urina e excremento”). Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro chamariz à vida.⁹⁶

Retomando o assunto acerca do medo, com o advento da História das Mentalidades essa temática vem à baila, permitindo que os estudiosos dispostos a debruçar-se sobre ela realizem uma série de desmistificações em torno do medo e apontem inúmeras implicações sociais e psicológicas para que este sentimento fosse relegado a um plano inferior durante tantos séculos. Além de retomar a temática, Delumeau realiza uma classificação dos dois tipos de medos existentes e divide-os em duas categorias: os “medos da maioria” e o medo imposto pela “cultura dirigente”. Na categoria dos “medos da maioria” há uma subdivisão de medos comuns à Humanidade, ou seja, aqueles que afetam as coletividades independentemente da interferência ideológica das instituições. Entre os medos da maioria estariam aqueles ocasionados por eventos naturais, como a noite, o mar, as pestes; acrescido a esses estaria o pavor a eventos sobrenaturais, como o aparecimento de fantasmas.

Com o surgimento do mercantilismo e do comércio ultramarino, as potências européias sentiram necessidade de lançar-se ao mar em busca de expandir seus negócios. Apesar da tecnologia avançada (proporcionalmente à época), dos vastos conhecimentos náuticos e dos métodos cartográficos utilizados na feitura de mapas, os homens não podiam evitar o sentimento de medo em relação aos mares. A Idade

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*, p. 57. (op. cit.)

Moderna deve esse pavor em boa parte à Idade Média, das idéias equivocadas que se propagava sobre o oceano, que este seria habitado por monstros horrendos e que, além da linha do horizonte, havia um abismo; essas histórias e outras (como os relatos de viagens que descreviam as peregrinações a Jerusalém) propiciavam a construção de uma idéia enganosa acerca do mar, porém, também serviram para prevenir os incautos navegantes dos perigos dos naufrágios e das ondas revoltosas, além das doenças contraídas nos navios durante as longas viagens. Contudo, não obstante os receios dos homens ante o desconhecido, a Era Moderna representou um momento de ruptura em que muitos descobridores, desbravadores dos mares, tiveram de superar suas limitações físicas e psicológicas, transpor seus medos e vencer as intempéries marítimas. Sobre isso, Delumeau elucida:

Avalia-se melhor a partir daí o extraordinário sangue-frio dos descobridores da Renascença, que precisaram lutar constantemente contra o pavor das tripulações. As viagens desse tempo resultaram, aliás, em conseqüências contraditórias no que diz respeito à navegação. De fato, os progressos da cartografia, do cálculo para fixar a latitude, da construção naval e do balizamento das costas foram – negativamente – compensados por todos os aborrecimentos que decorreram do alongamento das viagens: deterioração dos alimentos, escorbuto, doença dos climas exóticos, ciclones assustadores nas zonas tropicais e, portanto, morbidez e mortalidade aumentadas.⁹⁷

A questão principal é que, independentemente dos recursos e das tecnologias náuticas empregadas, o mar e seus mistérios sempre, desde a Antigüidade, perpassando pelas Idades Média e Moderna, chegando aos dias atuais, intrigou o homem, mexeu profundamente com seu lado emocional e psicológico, assim como permeou seu imaginário de imagens hiperbólicas e aterrorizantes.

Outro tipo de medo relacionado ao medo da maioria seria o provocado por aparições fantasmagóricas. Antigamente uma idéia recorrente na mentalidade

⁹⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 58. (op. cit.)

coletiva é a de que não havia uma ruptura brusca e definitiva entre a vida e a morte, ou seja, quando alguém vinha a falecer, seu espírito não se desligaria tão rapidamente do corpo e nem do mundo material, permanecendo entre os vivos, anunciando catástrofes (pestes, tempestades, doenças etc.) e hospedando casas mal-assombradas. Mas tais criaturas não estariam destinadas somente a carregar consigo um rastro de acontecimentos nefastos, também, dependendo da natureza do espírito, eles também poderiam ser bons e mensageiros da palavra de Deus. A Igreja Católica, porém, divulgou a concepção básica de que haveria, sim, “uma separação radical da alma e do corpo no momento da morte”⁹⁸, concepção essa dificilmente aceita pela opinião geral durante muito tempo, o que pode ser revelado de forma pertinente através de depoimentos e relatos sobre o aparecimento de fantasmas registrados em documentos oficiais. No século XVII, há inúmeros relatos de juristas que narram episódios relacionados a cadáveres que sangram quando na presença do assassino, comprovando de forma irrefutável a culpabilidade deste. Além disso, a concepção de morte era de algo tão próximo à vida, que a separação entre eles quase inexistia, prova disso é o fato de que, mesmo mortos, os indivíduos estavam passíveis de serem submetidos a julgamentos:

Enfim, em todo o Ocidente, mortos eram julgados e condenados. Em 897, desenterrou-se em Roma o cadáver do papa Formoso, que então foi condenado antes de ser lançado no Tibre. Conduta medieval? Não só isso. Quando se descobriu em Basileia, em 1559, que um rico burguês, Jean de Bruges, morto três anos antes, não era outro senão o anabatista David Joris, o magistrado mandou exumar o caixão e retirar o corpo, que foi objeto de uma execução póstuma.⁹⁹

Tudo isso indica que, apesar dos esforços da Igreja para sufocar a crença em fantasmas, ela permaneceu no imaginário coletivo ao longo da Idade Média, chegando até os dias atuais. Os próprios clérigos teciam elocubrações acerca do

⁹⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 120. (op. cit.)

⁹⁹ *Ibidem*, p. 121.

assunto, como o teólogo Noël Taillepied, que publica em 1600 um tratado sobre a aparição de espíritos (*Traité de l'apparition des esprits*) e afirma que quando um assassino aproxima-se do corpo da pessoa assassinada por ele, este corpo começará a “espumar”, “suar” e dar sinais. Este é apenas um exemplo de que a aparição de criaturas d'além túmulo, de natureza espiritual, bem como a não ruptura definitiva entre vida e morte, pairavam pelas mentes não só do povo em geral, mas também de teólogos, religiosos e juristas.

Já na categoria do medo e a cultura dirigente, estão discriminados os medos impostos através de instituições com poder ideológico sobre as pessoas. Em meio a uma série de medos listados e comentados por Delumeau, dois nos parece mais apropriados de serem postos em relevo: o medo de Satã e o medo da mulher.

Durante a Idade Média, os conceitos e imagens demoníacas ganharam uma maior definição e multiplicaram-se consideravelmente, mas esse processo não se deu da noite para o dia: estudiosos da iconografia medieval confirmam que nos primeiros anos medievais não era freqüente imagens de demônios descritos no livro do Apocalipse (“Satã de olhos vermelhos, de cabelos e asas de fogo”), o que indica perfeitamente que o demônio estava se tornando uma figura cada vez mais importante no imaginário medieval, deixando o posto secundário, tornando-se um protagonista na eterna luta do Bem contra o Mal. Ainda assim, mesmo havendo essa “horrorização” na imagem dos demônios, a maioria dessas imagens dos séculos XI e XII inspiravam mais a comicidade do que propriamente horror, ganhando inclusive familiaridade por parte das pessoas, o que o tornava ainda inferior a Deus e indigno de temor. É no século XIV que a construção do imaginário demoníaco atinge o apogeu.

Mas a partir do século XIV as coisas mudam, a atmosfera se torna pesada na Europa e essa contração do diabólico conseguida pela idade clássica

das catedrais dá lugar a uma progressiva invasão demoníaca. A divina comédia (cujo autor morreu em 1321) marca simbolicamente a passagem de uma época a outra e o momento a partir do qual a consciência religiosa da elite ocidental deixa por um longo período de resistir à convulsão do satanismo. Ela só se recuperará no século XVII.¹⁰⁰

Aliado ao medo de Satã está o medo da mulher, pois esta juntamente com outras minorias, como os muçulmanos e os judeus, era considerada um dos seus agentes. O medo da mulher, vale dizer, é bastante anterior ao Cristianismo, apesar de que “o cristianismo muito cedo o integrou e em seguida agitou esses espantinho até o limiar do século XX”.¹⁰¹ A relação dos homens com o “segundo sexo” sempre foi marcada por uma atitude contraditória, ora idealizada, valorizada e colocada em uma situação privilegiada, a mulher também seria relegada à condição de inferioridade. A idade primitiva, das cavernas, lega à posteridade, através de sua iconografia, a imagem superior da mulher, em que ela estaria estreitamente vinculada à divindade, principalmente por conta das semelhanças existentes entre os ciclos menstruais e as fases lunares, o que fortalecia a idéia das mulheres terem uma conexão direta com o divino. Além disso, a maternidade, para os povos primitivos era permeada por uma aura de mistério e, sendo portadora da fertilidade, a mulher era comparada à mãe-terra. No judaísmo e no classicismo grego a mulher despertava os mais diversos tipos de sentimentos, por vezes antagônicos, como admiração, repulsa, desejo, desprezo etc. Essa predisposição em relação ao segundo sexo estendeu-se ao longo dos séculos medievais. Apesar da relevância dada a ela pelo Cristianismo, como o culto da Virgem Maria e sua posição de Mãe da Igreja, os teólogos perpetuaram a visão antiga da mulher, como portadora de todos os males e aquela que conduz o homem à prática do mal:

¹⁰⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 355. (op. cit.)

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 468.

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher. Como não temer um ser que nunca é tão perigoso como quando sorri? A caverna sexual tornou-se a fossa viscosa do inferno.¹⁰²

Vimos comentando acerca dos medos que afligiram e ainda afligem o Ocidente. Entre esses medos estão aqueles que permeiam a (in)consciência¹⁰³ coletiva e que independem da imposição ideológica de uma instituição, há também aqueles medos institucionalizados, decorrentes de imposição ideológica, denunciando a presença de uma cultura dirigente. Analisando mais detidamente os dois tipos de medo citados, percebemos quão tênue é a separação entre eles, quase inexistente. Uma avaliação mais criteriosa nos leva a crer que uma espécie de medo pode simultaneamente fazer parte dos dois tipos, sendo possível a sua pertença tanto aos medos da maioria quanto aos medos da cultura dirigente, na medida em que o objeto alvo do medo da coletividade, que faz parte do imaginário de uma dada sociedade, pode ser utilizado para outros fins e manipulada conforme o interesse das classes dominantes.

Todavia, além dos medos citados anteriormente, há aquele que estaria vinculado intrinsecamente aos medos da cultura dirigente: o pecado. A relação entre o pecado e o medo na mentalidade ocidental é uma das principais fontes do sentimento de culpa das culturas do Ocidente. E, neste ponto, a religião judaico-cristã, se contribuiu positivamente para um processo de humanização do Ocidente¹⁰⁴ (em oposição à características crueldade dos tempos pagãos), também contribuiu

¹⁰² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 468. (op. cit.)

¹⁰³ O termo “inconsciência coletiva” é utilizado aqui com reservas, pois para Georges Duby, um dos teóricos das mentalidades, toda “inconsciência” é de certa forma consciência, ele mesmo não concordando com a utilização do termo inconsciência quando se trata de fenômenos coletivos.

¹⁰⁴ Para obter melhores esclarecimentos acerca disso, ver a seção “A crueldade Antiga”, do livro *A Idade média – A cavalaria e as Cruzadas*, de Ivan Lins.

para o nascimento de uma constante culpabilidade nos indivíduos e, para tanto, fez uso de mecanismos tanto psicológicos e argumentativos, quanto de instrumentos responsáveis pela implantação do terror e crueldade física (como vimos na seção “O misticismo religioso medieval”).

À religião oriental da “tranqüilidade” – a do Hinduísmo e do Budismo – opõe-se mais do que nunca a religião da “ansiedade” própria do Ocidente. Podemos certamente dizer, julgando as coisas a partir da noção de “poder”, que a dramatização do pecado e de suas conseqüências reforçou a autoridade clerical. O confessor tornou-se um personagem insubstituível.¹⁰⁵

Assim, em meio aos medos institucionais (Apocalipse, Satã, infiéis judeus e muçulmanos, a mulher etc) construiu-se o medo de si mesmo, de algo que não pode ser combatido eficazmente caso não seja amputada uma parte de si mesmo. Fácil é combater, extirpar um mal externo, mas quando este mal encontra-se no interior, o indivíduo não tem para onde direcionar sua raiva e angústia, não tem a quem culpabilizar a origem dos seus sofrimentos, a não ser a si mesmo, principalmente quando este medo está diretamente associado ao “horror do pecado” e à “obsessão da danação”.

Na história européia, a mentalidade obsessiva, analisada num volume anterior, foi acompanhada de uma culpabilização maciça, de uma promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral. Em escala coletiva, nasceu no século XIV uma “doença do escrúpulo”, que se amplificou a seguir. Como se a agressividade desencadeada contra os inimigos do nome cristão não se tivesse esgotado naquelas lutas tão diversas e sempre renascentes. Uma angústia global, que se fragmentava em medos “nomeados”, descobriu um novo inimigo em cada um dos habitantes da cidade assediada; e um novo medo: o medo de si mesmo.¹⁰⁶

Em ambos os casos a Igreja Católica teve uma participação predominante, atuando de forma insistente para que não houvesse meios através dos quais as mentes dos indivíduos fugissem ao seu controle e poder. Tem-se, portanto, nos

¹⁰⁵ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 13. (op. cit.)

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 9. (op. cit.)

discursos da Igreja medieval (o que não impede desses discursos repercutirem ao longo da civilização moderna) uma intencionalidade de manutenção do poder e da ordem cristã, na qual a manifestação das individualidades não tinha espaço, e nesse contexto, a crença em um mal incorporado ao indivíduo restabeleceria a necessidade deste em estar em constante confronto consigo mesmo, sublimando os instintos, as vontades e a consciência de si mesmo, e nesse confronto, a Igreja realizaria seu papel intermediador.

Delumeau deixa claro, no entanto, que não se pode “reduzir a história da culpabilização a uma história do poder clerical”¹⁰⁷. Apesar da ligação existente entre elas, estudos como os de Freud e Jung comprovam serem a primeira bem mais ampla que a segunda. Nenhuma outra civilização concedeu tanta importância à culpabilidade como o Ocidente, principalmente dos séculos XIII ao XVIII.

Em relação à nossa pesquisa, a construção da culpabilização na mentalidade do Ocidente está voltada principalmente à idéia de pecado, acarretando na manifestação de atitudes de medo e terror. Mesmo tendo consciência de que a manifestação do medo pode ter causas múltiplas, o foco do nosso trabalho é visualizar os mecanismos ideológicos ligados ao misticismo religioso medieval, comprometidos com a intencionalidade de imprimir medo na memória coletiva das pessoas. Destarte, partimos a seguir para a análise do romance, o qual nos propomos estudar, percebendo nele de que forma o medo e a culpa aparecem, vinculados à moral do século XIX. Moral essa extremamente permeada pelo imaginário cristão referente ao pecado e à presença demoníaca no seio da comunidade, oriundos da cristalização de conceitos religiosos do medievo, os quais

¹⁰⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*, p. 13. (op. cit.)

se propagaram ao longo da Era Moderna, chegando ao século XIX e determinando a configuração do conjunto de valores morais da sociedade ocidental.

4. A PRESENÇA DO MEDO NA NARRATIVA DE *O HOMEM*

4.1. A moral do século XIX

No ano de 1887, o escritor maranhense Aluísio Azevedo publica no Rio de Janeiro o romance *O Homem*. Considerado o romance azevediano que mais ressalta aspectos do Naturalismo, *O Homem* tem sido posto em segundo plano quando se trata de avaliar a qualidade literária do autor. Devido ao fato de ressaltar expedientes cientificistas, através do determinismo biológico, e colocar a satisfação dos apetites sexuais acima da capacidade do indivíduo de discernir, o referido romance não recebeu a merecida valoração; poucos críticos realmente se debruçam sobre a obra a fim de lançar um juízo de valor favorável, ao contrário do que ocorre à trilogia *O Cortiço* (1890), *Casa de Pensão* (1884) e *O Mulato* (1881). Tendo recebido uma direta influência de *Thérèse Raquin* (1867), de Émile Zola, Aluísio Azevedo aborda n' *O Homem* a questão da histeria, da tirania do organismo sobre a vontade do homem (no caso em questão, representado por uma protagonista feminina), e a repressão às manifestações sexuais da mulher.

O enredo gira em torno de Madalena, filha do Conselheiro Pinto Marques, a qual nutre uma profunda afeição por Fernando, afilhado de seu pai. Contudo, tal afeição não é vista com bons olhos pelo conselheiro que, para evitar a consumação do relacionamento de ambos, revela para Fernando um segredo arrebatador: ele e sua filha são, na verdade, irmãos, sendo Fernando fruto de um relacionamento extraconjugal do conselheiro. A revelação, além de causar profundo pesar no espírito de Fernando, provoca o distanciamento do rapaz e a conseqüente decisão de partir rumo à Europa, onde pretende morar. Madalena percebe o distanciamento do meio-irmão e sua frieza em relação a ela, porém atribui esse comportamento às preocupações com a formatura; qual não é sua surpresa quando o jovem se forma e

anuncia sua viagem à Europa, sendo essa, sem retorno. A partir de então, Madalena sofre uma profunda decepção da qual jamais conseguirá se recuperar, mesmo que em alguns momentos a jovem mostre ter superado a frustração sofrida e até uma indiferença com relação à partida do amado.

Observando o início do enredo, acima descrito, o autor já revela sua intencionalidade científicista ao tomar como ponto de partida para a narrativa um enlace amoroso entre dois irmãos. O tema do incesto, aliás, é recorrente na literatura naturalista, haja vista o romance *Os Maias* (1888), de Eça de Queirós. O único impedimento para a concretização do amor incestuoso são, de fato, as regras sociais, pois que não existe nenhum impedimento biológico no que diz respeito aos desejos e à atração sexual, podendo esta haver entre irmãos consangüíneos.

Observando o desespero em que sua filha se encontrava, o conselheiro não viu outra saída a não ser contar a verdade para Madalena, a qual, sabedora de tudo, tem a sensação de alívio ao saber que o motivo de ser evitada por Fernando era o parentesco existente entre eles. Um ano se passou e eis que chega uma carta da Europa avisando acerca da morte de Fernando por problemas pulmonares. Ao saber da morte do irmão, Madalena entra num processo de definhamento, em que sua vida parece perder o sentido. Seu desinteresse pelos homens que lhe aparecem como pretendentes é crescente, e sua saúde, já fragilizada pelo amor frustrado, parece esvair-se a cada dia que passa.

No ano de sua publicação, *O Homem* gerou comentários dos críticos bastante favoráveis, como o transcrito abaixo:

O anno de 1888 recebeu de seu antecessor os efeitos de um acontecimento auspicioso para a literatura brasileira, qual o de em poucos dias esgotarem-se três edicções do romance *O Homem*, de Aluizio Azevedo

Isto mostra que o nosso publico se convenceu, por fim, de que o nosso paiz não tem somente café e algodão e borracha, que não dá somente bacharéis e cônegos; que não trabalha só para sustentar o funcionalismo e pagar juro ao estrangeiro; mas que também possui quem *faça livro*, na eminente expressão da palavra.¹⁰⁸

Nas palavras se observam não só elogios em torno do romance, mas críticas à sociedade da época, o que revela o caráter questionador e muitas vezes panfletário da literatura naturalista. Percebe-se também a dimensão política, social e econômica abrangidas pelas discussões literárias. “Gil Bert” (pseudônimo do escritor Oliveira Paiva) considera a fase anterior, a romântica, desordenada, desprovida de bom senso e estéril:

A tudo aquillo deu lugar a desordem implantada pela phase romântica. Hoje, porém, há indícios de orientação. O naturalismo, no seu rigor de observação, de esperiencia, ligando intimamente a idéa com a forma, acatando a Sciencia, subordinando-se de todo á Arte, elevou o trabalho, o bom senso, o gênio, e despresou a ociosidade dos parasitas que produzem um escripto como uma planta estéril dá uma linda flor fecunda.¹⁰⁹

Diferentemente dos críticos da época, influenciados pelo pensamento positivista e cientificista, os quais acabaram por supervalorizar a obra, críticos mais modernos e distanciados daquela atmosfera anti-romântica desferem duros e nada favoráveis golpes ao romance *O Homem*. Alfredo Bosi, em *História Concisa da Literatura Brasileira*, ao caracterizar a escola literária naturalista, acrescenta que, ao contrário do que muitos naturalistas desejaram e idealizaram realizar, “nem sempre, porém, a obediência aos princípios da escola impediu desvios melodramáticos ou distorções psicológicas grosseiras (*O Homem*, *O Livro de uma Sogra*, de Aluísio; *A Carne*, de Júlio Ribeiro)”. No comentário de Bosi, *O Homem* está citada entre as obras que ele julga conter exageros descritivos e narrativos que distanciam a obra da proposta realista-naturalista de representação da realidade. Tais exageros, ainda

¹⁰⁸ A QUINZENA. Fortaleza: 15 de janeiro de 1888. Ano II, N. 1, p. 3. Esta citação foi transcrita conservando a escrita original tal como aparecia na publicação da revista.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 3.

de acordo com Bosi, estariam relacionados com a tendência ocidental de recorrer ao feio, ao grotesco, e estaria além da divisória da historiografia literária, pois não se limita somente ao Naturalismo, podendo também ser encontrada no Romantismo:

A procura do *típico* leva, às vezes, o romancista ao *caso* e, daí ao *patológico*. Haverá um resíduo romântico nesse vezo de perscrutar o excepcional, o feio, o grotesco, e é mesmo lugar-comum apontar o romantismo latente em Zola, que sobreviveria nas cruezas intencionais do Surrealismo e do Expressionismo. Na verdade, esse comprazimento em descrever situações, hábitos e seres anômalos tem um lastro na cultura ocidental que transcende as divisões da história literária. Trata-se de um fenômeno que só se compreende à luz de tensões mais gerais entre o inconsciente e o consciente no quadro da nossa civilização desde a ruptura que a Idade Moderna operou com modos de pensar mágicos ou sacros do medievo europeu. Seja como for, a repulsa misturada de fascínio que as culturas do ocidente, a partir da Renascença, têm experimentado pelo anômalo não produziu sempre os mesmos frutos.¹¹⁰

Compartilhando de semelhante opinião, Nelson Werneck Sodré questiona a autenticidade da literatura naturalista no Brasil, bem como sua aplicabilidade, partindo do princípio de que a realidade brasileira carecia da ambientação e motivação social necessária para uma perfeita adoção da estética naturalista em terras brasileiras.

De início, a manifestação dos naturalistas sofre um atraso acentuado: o aparecimento de *Madame Bovary* coincide, entre nós, com o do *Guarani*; e enquanto Zola começa a compor a galeria dos Rougon-Macquart, o nosso Taunay escreve *Inocência*. Depois, acelera o seu desencadeamento: *O Primo Basílio* é de 1878; Zola exprime as suas formulações com *Le Roman Expérimental* em 1880; o ano de 1881 assinala o concurso de Tobias Barreto, o aparecimento de *O Mulato*, mas também o das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, em que Machado de Assis inicia, muito distanciado do naturalismo e com um rigor muito maior na fixação do meio, a série de romances que fixarão o seu nome. Vemos, pois, que o naturalismo não domina o ambiente, mas surge paralelamente a manifestações muito diversas.¹¹¹

¹¹⁰ BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 43ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 173-174.

¹¹¹ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2002, p. 434.

O fato é que, colocando-se as críticas à parte, não se pode negar que *O Homem*, apesar de suas falhas e distorções, traz consigo uma série de elementos dignos de serem estudados, principalmente se não forem vistos apenas na superfície, ou sob a perspectiva naturalista. Uma leitura atenta aponta diversos aspectos como a religiosidade cristã, o papel da Igreja na sociedade brasileira, a educação feminina no século XIX, o pecado, o medo, doenças nervosas, entre outros, ou seja, muito há nesta obra que nos permite empreender uma análise sua.

Conforme vimos acima, a personagem Madalena, após sofrer a decepção amorosa, seguida da perda do seu grande amor, não se comporta mais da mesma forma, perde o viço da juventude, o interesse pelos homens que demonstram o desejo de pedir-lhe a mão em casamento, o que dificulta seu relacionamento interpessoal e um possível matrimônio. Um matrimônio, na visão do médico da família, o Dr. Lobão, ajudaria no comportamento de Madalena, que a essas alturas já começava a revelar tendências à histeria, esse estado, aos olhos do médico poderia ser perfeitamente evitado caso ela casasse e comenta com o pai da moça que “não convém que esta menina deixe o casamento para muito tarde. Noto-lhe uma perigosa exaltação nervosa que, uma vez agravada, pode interessar-lhe os órgãos encefálicos e degenerar em histeria”.¹¹² Acrescenta que as mulheres deveriam cuidar da sexualidade ainda jovens, a fim de evitar as doenças que se agravam principalmente na velhice, pois “não tratam da vida enquanto são moças e agora, depois de velhas, o médico que as ature! Súcia! Não prestam pra nada! Nem pra parir!”¹¹³ As idéias do Dr. Lobão estão bem de acordo com o cientificismo da época e se percebe através de suas palavras uma marca bastante forte do Naturalismo, da visão que concebe o homem como um animal que precisa a

¹¹² AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 36.

¹¹³ *Ibidem*, p. 36.

qualquer custo satisfazer suas necessidades, isso fica claro no diálogo estabelecido entre o médico e o pai de Magdá:

- Seja lá com quem for! O útero, conforme Platão, é uma besta que quer a todo custo conceber no momento oportuno; se lho não permitem – dana! Ora, aí tem!
- Visto isso, o histerismo não é mais do que a hidrofobia do útero?...
- Não! Alto lá! Isso não! A histeria pode ter várias causas, nem sempre é produzida pela abstinência; seria asneira sustentar o contrário. Convenho mesmo com alguns médicos modernos em que ela nada mais seja que uma nevrose do encéfalo e não estabeleça a sua sede nos órgãos genitais, como queriam os antigos; mas isso que tem que ver como o nosso caso? Aqui não se trata de curar uma histérica, trata-se de evitar a histeria.¹¹⁴

Seguindo as ordens do médico, o Conselheiro tenta a todo custo propiciar meios através dos quais a moça pudesse conhecer alguém do seu agrado e engatasse num casamento. Mas, apesar das corriqueiras festas organizadas em sua casa, do dinheiro gasto para bancá-las, das distrações e diversões proporcionadas no intuito de distraí-la, a jovem recusa-se peremptoriamente a assumir qualquer compromisso com os homens:

Sim, ela compreendia, compreendia perfeitamente. – Mas porventura teria culpa de estar solteira ainda? Que havia de fazer, se entre toda aquela gente, que o pai lhe metia pelos olhos, nem um só homem lhe inspirava bastante confiança? – Não era uma questão de amor, era uma questão de não fazer asneira! Lá ilusões a esse respeito, isso não tinha: sabia de antemão que não encontraria nenhum amante extremoso e apaixonado; não sonhava nenhum herói de romance. – A época dessas tolices já lá se havia ido para sempre; sabia muito bem que o casamento naquelas condições era uma questão de interesses de parte a parte, interesses positivos, nos quais o sentimento não tinha de intervir; sabia que no círculo hipócrita das suas relações todos os maridos eram mais ou menos ruins; que não havia um perfeitamente bom. – De acordo! Mas queria dos males o menor!¹¹⁵

Dr. Lobão é contra a procura pelo casamento, para ele o que realmente importa é a relação sexual. O organismo não está na mesma frequência da sociedade, e o que muitas vezes é importante para ela, as suas convenções e imposições, não são importantes para o corpo. Impaciente com a inoperância do

¹¹⁴ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 42. (op. cit.)

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

Conselheiro em fazer sua filha casar-se, o médico afirma que “casamento é um modo de dizer, eu faço questão é do coito! – Ela precisa de homem! – Ora aí tem você!”¹¹⁶

Fica evidente no romance a força da moral na vida do homem do século XIX, moral essa fruto de uma transmissão de valores e crenças as quais, muitas vezes, caminham na contramão das necessidades biológicas do ser humano. Tais valores têm origem em outras épocas e repercutiram até a época na qual se passa o romance. A religiosidade imposta pela Igreja Católica, fortalecida ao longo dos anos medievais e incorporadas à mentalidade do homem ocidental, muito contribui para o sentimento de culpa da sociedade ocidental. Ainda no diálogo entre o médico e o Conselheiro, o instinto do homem e a razão que controla seus instintos aparecem como elementos dicotômicos e inconciliáveis:

- Ora! A luta da matéria que impõe e da vontade que resiste; a luta que se trava sempre que o corpo reclama com direito a satisfação de qualquer necessidade, e a razão opõe-se a isso, porque não quer ir de encontro a certos preceitos sociais. Estupidez humana! Imagine que você tem uma fome de três dias e que, para comer, só dispõe de um meio – roubar! – Que faria neste caso?

- Não sei, mas com certeza não roubava...

- Então – morria de fome... Todavia um homem, de moral mais fácil que a sua não morreria, porque roubava... Compreende? – Pois aí tem!¹¹⁷

Percebe-se na passagem acima a defesa que o médico faz da obediência aos instintos e da satisfação das necessidades fisiológicas do homem em detrimento da moral que rege os costumes da sociedade. Numa sociedade regida pela idéia do pecado, da culpa e do castigo, muitos aspectos naturais e inerentes à condição humana são relegados à esfera da transgressão religiosa e da sua conseqüente punição. É nessa circunstância que se encontra a personagem Madalena. Seu amor frustrado, a não realização do seu desejo amoroso com o homem que amava e o

¹¹⁶ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 43. (op. cit.)

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

profundo abatimento moral resultante disso gradualmente mudam o seu comportamento e fragilizam sua saúde. Além do desgosto pela vida, a falta de ânimo e interesse pelas distrações que normalmente agradam às moças da sua idade, seu esgotamento físico, a falta de apetite, Madalena passa a adotar um comportamento excêntrico e inconveniente, muitas vezes fazendo as pessoas à sua volta passar por situações embaraçosas e vergonhosas, com seus escândalos e ataques histéricos sucedidos por horas e horas de estado letárgico e sono profundo. Um fator que muito chama atenção, contudo, é o seu apego exagerado à religião, tornou-se muito pia, devota e crente fervorosa.

De novo, verdadeiramente novo, o que se lhe notava agora era só uma exagerada preocupação religiosa: estava devota como nunca fora, nem mesmo nos seus tempos de pensionista das irmãs de caridade. Mostrava-se muito piedosa, muito humilde e submissa aos preceitos da Igreja. Falava de Cristo, pondo na voz infinitas doçuras de amor.¹¹⁸

Sabe-se que a educação brasileira no século XIX muito herdou da educação colonial, a qual estava posta nas mãos dos jesuítas. Outras ordens religiosas¹¹⁹ católicas também se responsabilizaram pela educação brasileira e, apesar de cada ordem encerrar características próprias, os valores educacionais religiosos eram fundamentados nos mesmos princípios de castidade, simplicidade, obediência e reclusão. De acordo com Mary Del Priore, em *Religião e religiosidade no Brasil Colonial*, as primeiras casas destinadas à vida religiosa feminina foram denominadas “recolhimentos”, que na maioria das vezes posteriormente tornavam-se conventos. As moças, caso quisessem receber educação, tinham de recorrer aos recolhimentos e conventos, a fim de receber a educação apropriada para uma moça de família.

¹¹⁸ AZEVEDO, Alúcio. *O Homem*, p. 49. (op. cit.)

¹¹⁹ Além dos jesuítas, outras ordens se instalaram no Brasil e tinham por objetivo não só a conversão dos infieis e sua catequização, mas também a formação intelectual da sociedade. Entre essas ordens podem ser citadas a dos franciscanos, dos oratorianos, dos beneditinos e das carmelitas.

Nos recolhimentos e conventos as regras eram rígidas e não podiam ser transgredidas, e regiam desde a forma de vestir até a de comportar-se:

O estilo de vida para as alunas desses estabelecimentos era também totalmente conventual. No recolhimento de Nossa Senhora da Glória, fundado em fins do século XVIII no Recife, exigia-se que as recolhidas vestissem o “trajo mais simples que puder ser” e que o calçado não tivesse ouro, prata ou qualquer outra coisa que contrariasse “a pobreza e a uniformidade com que todas devem vestir e calçar”.¹²⁰

A autora completa dando indícios do direcionamento dado à educação das mulheres e acaba por denunciar um juízo preconceituoso que se tinha em relação a elas, confirmando a mentalidade machista da época e o regime educacional opressor e restritivo do comportamento feminino:

A clausura das educandas não era total, mas a única abertura prevista pelo bispo de Pernambuco nos seus estatutos era a licença para visitar as famílias nas festas de Natal e Páscoa “e naquelas ocasiões em que os pais das educandas, por alguma justa causa, quiserem ter suas filhas em sua companhia”. Às mestras do recolhimento competia instruir as meninas nos princípios da religião e preservá-las dos “defeitos ordinários do seu sexo”: a simulação, o artifício, a vaidade, o costume de falar muito.¹²¹

Essa educação demonstra a forte presença da religiosidade medieval e a inquestionável influência da Igreja na educação da sociedade brasileira do século XIX, o que nos leva a perceber resíduos da mentalidade medieval na mentalidade brasileira e, no caso do romance, há nele, enquanto representação da sociedade brasileira do século XIX, também esses resíduos; quando se analisa o comportamento da personagem Madalena, da atmosfera religiosa em que ela se insere, não podemos deixar de observar a presença de resíduos da mentalidade religiosa medieval (descritos no capítulo anterior) *cristalizados* no comportamento das personagens.

¹²⁰ PRIORE, Mary Del. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. Série História em Movimento. 6ª ed. São Paulo: Ática, 2004, p. 65.

¹²¹ Ibidem, p. 65.

4.2. Demonologia e Vampirismo

4.2.1. Íncubus e Súcubus: instrumentos de repressão sexual

O imaginário do Diabo fortaleceu-se de forma contundente com o advento do Cristianismo. Na cultura judaica, nos textos bíblicos do Antigo Testamento, não existem referências fortes acerca desse Deus poderoso, antagônico ao Deus do Bem, até porque, em uma época de intensa atividade guerreira, era inconcebível para o povo hebreu a aceitação de um Deus tão poderoso quanto o seu. Referimo-nos à intensa atividade guerreira, pois devido a ela os deuses dos povos adversários também eram tidos como inimigos, daí a incorporação pelo Deus hebreu de caracteres guerreiros, o que pode ser comprovado pela forma como ele era denominado: “o Senhor dos Exércitos”¹²². Já os deuses dos povos adversários eram considerados deuses malignos e, na ausência de uma personificação do Mal, não era incomum esses deuses assumirem tal papel. À medida que o povo hebreu foi entrando em contato com outros povos, como no período do cativo na Babilônia, novos elementos do imaginário demoníaco foram sendo incorporados. Dos caldeus, herdaram a idéia de legiões demoníacas hierarquizadas, essas entidades semidivinas seriam divididas em cinco classes, contendo cada uma sete demônios e atributos diversificados. Outro elemento herdado dos caldeus foi o aparecimento da primeira mulher de Adão, Lilith, a qual, posteriormente, viria a se tornar o demônio da luxúria. Os caldeus também propiciam aos hebreus algumas das denominações comuns dos seres das trevas: a denominação “Lúcifer”, por exemplo, que significa “o astro da manhã”, “o filho da aurora”, “a estrela Vênus”, referindo-se ao rei da Caldéia, foi assimilada pelos hebreus para designar o Deus caído. Além dessas

¹²² ALMEIDA, José Ferreira. *A Bíblia Sagrada*. Traduzida em português. Edição corrigida e revisada. São Paulo: Sociedade Trinitariana do Brasil, 1995, p. 637.

heranças dos caldeus, o masdeísmo persa também se incorporou à demonologia hebraica. A eterna luta do Bem com o Mal, advinda do Zoroastrismo, fornece à religião judaica o seu dualismo característico, fortalecido pela idéia do embate entre o Messias e o Anjo caído. Percebe-se, portanto, que a configuração da imagem do principal representante do Mal, do Deus das trevas, não se deu de forma acabada, de um momento para o outro, mas tal configuração foi se processando paulatinamente, conforme ia havendo o contato entre os hebreus e outros povos, resultando na mescla de cosmogonias.

Com o advento do Cristianismo, os primeiros cristãos absorvem a mescla de superstições e cosmogonias da demonologia judaica, mas no Novo Testamento, a demonologia aparece mais sistematizada, e o Deus, diferentemente daquele do Antigo Testamento (Yahvé) que reinava soberano, passa a ter de lutar contra uma imensa legião de adversários, representados por Satã e seus servidores. O Cristianismo passa a ser tido como a verdadeira e única religião, relegando ao plano demoníaco todas as demais crenças. Para os cristãos tudo que não professasse a palavra de Cristo e de seus apóstolos tinha um compromisso com o Mal. Assim, aos deuses das religiões pagãs dos tempos pré-cristãos foi atribuída uma natureza maligna, tornando-se esses deuses, muitas vezes, a incorporação do próprio Diabo, exemplo disso temos a associação realizada entre o deus grego Poseidon e o Diabo, principalmente no que tange ao uso do instrumento conhecido como “tridente”, acessório característico do deus grego, o qual, no imaginário demoníaco medieval, passou a ser um instrumento diabólico. Carlos Roberto F. Nogueira afirma no livro *O Diabo no imaginário cristão*:

Desse modo a Idade Média encarregou-se de promover a redução completa das divindades pagãs à condição demoníaca, preenchendo o Inferno cristão com as divindades do Além-Túmulo greco-romano, único posto que

logicamente poderia competir-lhe e do qual, na verdade, não havia razão para expulsá-las.¹²³

Algo que deve ser esclarecido, contudo, é o fato de que o Diabo, e seus agentes, os demônios, nem sempre foram vistos da mesma forma. Ao longo da Idade Média eles receberam diferentes caracterizações, e existe um complexo nível de variação entre a visão dos seres malignos na Idade Média e aquela dos primeiros cristãos. Nos primeiros anos da Era Cristã, os homens percebiam o mal como algo fora deles, algo que facilmente poderia ser combatido e repellido, as pestes, as doenças, as guerras, a inclemência da natureza, tudo isso podia ser atribuído aos agentes do Diabo para destruir os homens e afastá-los da fé. Já nos primeiros séculos medievais são percebíveis uma mudança nessa tendência de pensamento, e os demônios tornam-se criaturas mais próximas dos homens, capazes de sondar-lhes os mais íntimos segredos.

Estamos bem longe da certeza triunfante dos primeiros cristãos. Daqui para diante, os demônios não são mais simples inimigos externos, condenados a ser vencidos muitas e muitas vezes pelos propagadores de uma fé militante, até o dia em que seriam, enfim, aniquilados para toda a eternidade. Eles invadiram os menores espaços da vida e, sobretudo, se introduziram na alma dos indivíduos. Não são mais imaginados como criaturas malélicas provocadoras de calamidades e epidemias; eles são chamados a representar os desejos que cada cristão alimenta no fundo de seu coração sem se atrever a reconhecê-los como seus.¹²⁴

Destarte, os homens tornam-se mais vulneráveis à ação do Mal e, apesar da Igreja defender peremptoriamente a idéia de que o demônio só aflige alguém com a inteira permissão de Deus, fica evidente a noção do quão poderoso são o Diabo e seus agentes, e isso é perfeitamente comprovado pela idéia de que o mundo é dominado por Satã, cujo reino pertence ao “Príncipe do Mundo”.¹²⁵ Incrível é o poder

¹²³ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 40.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 49.

¹²⁵ “Príncipe do Mundo” é uma das denominações atribuídas ao Diabo.

dos demônios medievais, reflexo de uma mentalidade errônea em que a presença do Diabo chegava a ser tão importante ou mais que a de Deus. E as pessoas mais atingidas por esse poder eram os religiosos. Constantes alvos das tentações do Mal, os religiosos, pela pureza que lhes era esperada (e imposta), seriam os mais sensíveis às irrupções demoníacas, o que os obrigava a fazer uso de artifícios para livrar-se do Mal, fosse através de orações, autoflagelações, penitências ou jejuns.

As pessoas sentem-se vítimas de forças que são totalmente incapazes de controlar. Quanto mais são inspiradas por sentimentos de piedade, mais dolorosos são os seus pecados. Os monges e religiosos são os que mais sofrem; as forças que pesam sobre eles como uma ameaça são principalmente as tentações: a irreverência e o sacrilégio, a indisciplina e a rebelião. Essas forças assumem a aparência de criaturas bem reais, de demônios que se apossam de qualquer coisa que pareça um corpo, tanto humano quanto animal. E, para aqueles assim atormentados, o único meio é recorrer aos gestos rituais, já que não dispõem mais dos recursos interiores da fé ou, pelo menos, só os possuem de maneira muito limitada.¹²⁶

É nesse tocante que chegamos à possessão sexual. Tem-se por possessão sexual a ação de seres malignos, também conhecidos como demônios do sexo, sobre as pessoas, tanto do sexo masculino como do feminino. Tais demônios na Idade Média receberam as denominações de “íncubo”, quando assumiam forma de homem para seduzir mulheres, e “súcubo”, ao assumirem forma de mulher a fim de apossar-se de homens. Na Idade Média, o íncubo (do verbo latino ‘incubare’, que significa “deitar-se sobre”, referindo-se à posição masculina sobre a mulher durante o ato sexual), e o súcubo (do verbo ‘sucubare’, ou “deitar-se sob”, o que seria uma referência à posição feminina abaixo do homem na relação carnal) serviram para justificar as freqüentes recaídas sexuais dos indivíduos em meio a uma sociedade opressora e que aprisionava as realizações eróticas sob o estigma do pecado judaico-cristão. Os principais alvos dos “ataques” noturnos dos possesores eram

¹²⁶ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*, p. 49-50. (op. cit.)

aquelas pessoas em torno das quais havia algum tipo de impedimento à realização sexual, como padres, freiras, mulheres casadas e camponeses. Desta forma, a fim de evitar a assunção do ato sexual realizado efetivamente com alguém do seu convívio, o possuído atribuía as conseqüências desse ato (poluição noturna dos homens, gravidez indesejada em freiras e resquícios de secreções em mulheres casadas quando estas não praticavam sexo com seus maridos) à ação maléfica de seres demoníacos durante o sono.

O pavor a esses seres das trevas, que perturbavam o sono das pessoas com o intuito de possuí-las sexualmente, foi muito intensificado pela ação da Igreja Católica que, objetivando infligir medo e receio com relação a eventos naturais da sexualidade humana, mascarou tais ocorrências com uma motivação diabólica. A alegativa da Igreja era a de que o homem de Deus deveria purificar-se e distanciar-se dos prazeres carnis a fim de chegar a Ele; caso o homem insistisse em ceder às tentações, estaria compactuando com as entidades ligadas ao maligno. Muitas vezes, porém, os íncubos serviram para camuflar a exploração sexual masculina em relação às mulheres, que após terem sua alcova invadida por um homem comum acreditavam terem sido possuídas por um demônio que assumiu a forma de homem. Com relação aos camponeses, estes sofriam, mais do que a nobreza, os impactos do fanatismo religioso, haja vista o fato de o número de mulheres camponesas queimadas nas fogueiras da Inquisição, acusadas de bruxaria, ser superior ao número de mulheres aristocratas. No meio campesino, a fé católica exercia maior influência na mente e nos hábitos das pessoas, pois, ao contrário da nobreza, os camponeses não tinham prestígio e nem posses que lhes valessem, caso fossem acusados pelos tribunais inquisitoriais. A Igreja intensificou o imaginário demoníaco na memória coletiva do Ocidente, na medida em que essas entidades do maligno

tornaram-se instrumentos de coerção psicológica. Muitos foram os argumentos utilizados pelos integrantes da Igreja para imprimir de forma irreversível na mente das pessoas o potencial maléfico dos seres das trevas. Muitos desses argumentos encontram-se no *Malleus Maleficarum* (Martelo das Feiticeiras), no qual os monges Heinrich Kramer e James Sprenger discorrem acerca dos incubos e súcubos, dando suas características, esclarecendo acerca da forma como eles aparecem, os disfarces de que se utilizam, os malefícios que causam na pessoa sob a sua possessão e a forma como livrar-se deles. Há diversas seções no *Malleus* dedicadas aos demônios do sexo: “Quais os demônios que praticam os atos dos incubos e súcubos?”; “Sobre as bruxas que copulam com demônios. Por que principalmente as mulheres se entregam às superstições diabólicas”; “De como as bruxas copulam com os demônios conhecidos como incubos”; “De como as bruxas nos tempos modernos praticam o ato carnal com incubos, e de como se multiplicam através dele”; “Se as relações de um incubo com uma bruxa sempre se acompanham da injeção de sêmen”, para citar algumas. A passagem a seguir ilustra uma das formas através das quais os demônios podem atuar, penetrando nos corpos e alterando o estado mental deles:

Há de dizer que, uma vez mais (embora penetrar na alma seja só a Deus permitido), os demônios são capazes, com a permissão Divina, de penetrar nos corpos, onde podem causar impressões sobre as faculdades internas correspondentes aos órgãos internos. E através de tais impressões afetá-los na proporção em que as percepções o são, da forma como já demonstramos: transpondo as imagens retidas nas faculdades correspondentes a um ou mais sentidos, assim como transfere da memória, que se localiza na região posterior da cabeça, a imagem de um cavalo para o meio da cabeça onde se encontram as células da força imaginativa, e daí, enfim, para o sentido da razão, que se situa na frente da cabeça. Causam assim uma tal alteração e confusão que tais imagens são percebidas como se fossem objetos ou coisas reais diante de nossa vista. Tal fenômeno é claramente exemplificado pelos defeitos naturais dos loucos e de outros maníacos.¹²⁷

¹²⁷ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*, p. 259. (op. cit.)

Seguindo a definição e caracterização dos ataques dos possesores, o *Malleus* ensina como livrar-se deles. A personagem Madalena, à medida que o tempo passa, tem seus sintomas de histeria agravados e, conseqüentemente, agravam-se seus delírios, os quais vêm acompanhados de visões, alucinações, vendo-se ela envolvida pelo que seria considerada uma vida paralela. A moça torna-se vítima de suas próprias fantasias, que surgem permeadas de sensualidade que lhe causam vexame e angústia religiosa. Destarte, a personagem vê-se obrigada a recorrer a fervorosas orações e hábitos pios, inclusive recitando diariamente, e várias vezes ao dia, a oração que sua tia Camila, chamada por D. Lobão de “beata velha”, lhe ensinara:

“Jesus, filho de Maria, príncipe dos céus e rei da terra, senhor dos homens, amado meu, esposo de minha alma, vale-me tu, que és a minha salvação e o meu amor! Esconde-me, querido, com o teu manto, que o leão me cerca! Protege-me contra mim mesma! Esconjura o bicho imundo que habita minha carne e suja minha alma! – Salva-me! Não deixes cair em pecado de luxúria, que eu sinto já as línguas do inferno me lambendo as carnes do meu coró e enfiando-se pelas minhas veias! Vale-me, esposo meu, amado meu! Vou dormir à sombra da tua cruz, como o cordeirinho imaculado, para que o demônio não se aproxime de mim! Amado do meu coração, espero-te esta noite no meu sonho, deitada de ventre para cima, com os peitos bem abertos, para que tu me penetres até ao fundo das minhas entranhas e me ilumines toda por dentro com a luz do teu divino espírito! Por quem és, conjuro-te que não me faltes porque, se não vieres, arrisco-me a cair em poder dos teus contrários, e morrerei sem estar no gozo da tua graça! Vem ter comigo, Jesus! Jesus, filho de Deus, senhor do homens, príncipe dos céus e rei na terra! Vem que te espero. Amém”¹²⁸

As orações, gestos ritualísticos, confissões, penitências e jejuns eram métodos descritos no *Malleus* como bastante eficazes para o afastamento das entidades malignas, as quais se sentiriam ameaçadas pela evocação do Senhor, dos santos e dos anjos, bem como pela realização de gestos purificadores, como o

¹²⁸ AZEVEDO, Alúisio. *O Homem*, p. 51-52. (op. cit.)

sinal da cruz, e pela recitação de orações, conforme indica a passagem do *Malleus* a seguir:

No entanto, há alguns meios pelos quais esses demônios podem ser afastados, a respeito de que nos fala Nider em seu *Formicarius*. Afirma esse autor que são cinco os modos pelos quais as moças ou os homens podem ser livrados desse mal: primeiro, pela confissão sacramental; segundo, pelo Sagrado Sinal-da-Cruz ou pela recitação da Saudação Angelical; terceiro, pelo uso de exorcismos; quarto, pela mudança de residência; e quinto, por intermédio da excomunhão, prudentemente empregada pelos santos homens. É evidente pelo nosso relato que os dois primeiros expedientes não aliviaram a freira; embora não devam ser negligenciados, pois o que cura uma pessoa não necessariamente cura outra, e vice-versa. E é fato registrado que os Íncubos não raro são afastados pela Oração do Senhor, ou pela aspensão de Água Benta e sobretudo pela Saudação Angelical.¹²⁹

As duas citações do *Malleus* acima transcritas e relacionadas com a narrativa de *O Homem* podem ser, de forma bastante pertinente, associadas aos dois últimos comentários de Carlos Roberto F. Nogueira, quando este afirma que na Idade Média, diferentemente dos primeiros cristãos, os homens sentiam o mal de forma muito mais próxima e intensa, não como seres externos, mas seres que podem imiscuir-se no indivíduo, roubando-lhe a própria alma, desvendando-lhe seus mais íntimos segredos, e também quando o mesmo autor cita a forma de afastar esse mal através de “gestos rituais”.

Sob a ordem de seu mestre, os demônios se “apossavam” igualmente dos indivíduos, provocando problemas como a epilepsia, a paralisia histérica, ou, ainda, o entorpecimento dos corpos. Nessa ordem de idéias, os milagres de Cristo – que consistiam, em sua maior parte, precisamente na cura desse gênero de problemas – eram considerados como medidas enfraquecedoras do poder de Satã, cada milagre abrindo uma espécie de brecha na autoridade maligna.¹³⁰

Vale ressaltar, contudo, que a idéia de entidades ligadas ao sexo, que travam relações sexuais com humanos, tem origem bastante anterior à Idade Média, e faz parte do imaginário de várias culturas, não só da cultura européia, mas até a

¹²⁹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*, p. 324-325. (op. cit.)

¹³⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*, p. 27. (op. cit.)

do Oriente, pois há registros bastante contundentes, embora raros, que atestam a crença de alguns povos orientais na existência de seres possessores. A amplitude desta temática não só possui uma dimensão espacial, estando presente tanto no imaginário do Ocidente como na do Oriente, mas também possui uma dimensão temporal, pois muito antes da Idade Média, já quando existiam as lendas pagãs celtas, a idéia do íncubo e do súcubo está presente, como podemos observar na lenda do Rei Arthur, cujo mestre, o mago Merlim, seria filho de uma mulher terrena com um demônio (desse parentesco, o mago teria herdado sua essência mística). É comum em todas as culturas que possuem a representação dos demônios do sexo, possuírem estes uma beleza fora do comum e irresistível. Na Idade Média, a imagem dos íncubos e súcubos era asquerosa, grotesca e bestial, porém, quando do momento da possessão, eles se revestiam de uma beleza sem igual; consumado o ato, reassumiam a forma original repugnante.

No romance *O Homem*, a protagonista Madalena, por conta do agravamento da sua debilidade física e mental, leva seu pai a mudar de cidade, vindo ambos a habitar uma chácara na Barra da Tijuca. Esta chácara situa-se defronte a uma pedreira, o que torna propício o encontro de Madalena com o personagem Luís, trabalhador da pedreira. Madalena passa a ter sonhos eróticos com o rapaz. Ao travar o primeiro contato com ele, quando se acidenta e é resgatada pelo moço, a jovem sente repugnância ao sentir tocar sua pele o corpo suado e moreno do trabalhador; muito desta repugnância dá-se pelos traços rústicos do rapaz, mas também por conta de um profundo sentimento de recato e pudicícia vindo da moça, educada conforme os costumes conservadores da época. Apesar desta repugnância, no seu íntimo, a masculinidade do homem sensibiliza seus sentidos de fêmea. A passagem a seguir ilustra o momento seguinte ao primeiro contato travado

entre Madalena e Luís, e mostra o sentimento de repulsa daquela com relação a este:

Mal se pilhou no quarto, Magdá foi estraçalhando as roupas, como se as trouxera incendiadas; mas sentia nos seus cabelos, no seu rosto, em toda ela, o mesmo cheiro de animal suado, o mesmo enjoativo bodum de carne crua. Parecia-lhe mais – que a sua própria transpiração já tresandava àquele mesmo fartum do moço da pedreira.

- Diabo! Diabo! Diabo!

E os movimentos que fazia para sacar a camisa eram tão violentos, que ela parecia querer arrancar até a própria pele do corpo.¹³¹

Ao deitar-se, a jovem sonha com o trabalhador da pedreira e, no sonho, o rude sujeito assume a forma de um belíssimo homem, encantador, muito diferente do homem simples e rústico da realidade. Leiamos o trecho:

Sonhou com ele a noite inteira; mas que sonhos! E o melhor é que então o pobre diabo já lhe aparecia não por um prisma repugnante; ao contrário, imaginando-se ao lado daquele corpo robusto, Magdá sentia todo o seu organismo rejubilar de satisfação, ainda melhor do que quando se aninhava no colo de Justina. Perto dele gozava, em sonho, um bem-estar de calmo conforto, como o dos tísicos junto aos bois, na morna atmosfera dos currais.¹³²

Podemos, então, estabelecer uma comparação entre o íncubo medieval, demônio horrendo que durante o sono possui a vítima do sexo feminino, metamorfoseado em belíssima imagem, com o personagem Luís, o qual exerce terror sobre Madalena enquanto esta se encontra em estado de vigília e, ao mesmo tempo, exerce fascínio sobre ela quando está adormecida. E, além disso, durante o sonho, Madalena rejubila-se na presença do jovem trabalhador e desfruta o estado onírico dos prazeres que o jovem lhe proporciona; todavia, quando acorda, é tomada por profundo arrependimento e pesar, que tenta aplacar com fervorosas orações:

E o que ela não se animou de confiar ao médico, disse em confidência de alcova ao seu crucifixo, pedindo-lhe entre lágrimas, pelo amor da Virgem Mãe Santíssima, que a protegesse; que a livrasse daqueles pensamentos impuros, que lhe mandasse dos céus todas as noites um dos seus anjos

¹³¹ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 72. (op. cit.)

¹³² *Ibidem*, p. 73.

para lhe velar o sono e impedir que a sua pobre alma, enquanto ela dormia, fosse vagabundear por ali, como a alma de qualquer perdida.¹³³

Interessa também ressaltar a idéia, muito presente na mentalidade medieval, de um mal que consome, que se alimenta do ser humano e está presente como um parasita. Isto nos remete ao pensamento de Santo Anselmo, filósofo e teólogo normando do século XI:

Existe um mal, um mal acima de todos os males, que tenho consciência de que está sempre comigo, que dolorosa e penosamente dilacera e aflige minha alma. Esteve comigo desde berço, cresceu comigo na infância, na adolescência, na minha juventude e sempre permaneceu comigo, e não me abandona mesmo agora que meus membros estão fraquejando por causa da minha velhice. Este mal é o desejo sexual, o deleite carnal, a tempestade de luxúria que esmagou e demoliu minha alma infeliz, sugando dela toda a sua força e deixando-a fraca e vazia.¹³⁴

Madalena sente o mesmo, uma presença nefasta e perseguidora, que a consome e não a quer deixar em paz:

E tomou as mãos do Conselheiro, fazendo-o chegar-se para bem junto dela. E, depois de contemplá-lo em silêncio com um meio sorriso, abraçou-o, demoradamente, como se procurasse ficar convencida por uma vez de que aquelas tolices do sonho não tinha o menor fundamento, e que seu pai, o seu extremoso pai, a quem tanto queria do fundo do coração, ainda ali estava ao seu lado, para amá-la como sempre e protegê-la contra o maldito intruso que habitava dentro dela e que a consumia para alimentar-se.¹³⁵

Existe neste ponto uma relação estreita entre a demonologia e a luxúria, um dos pecados mais combatidos na Idade Média. A Igreja Cristã, desde seus primórdios, foi contra a prática do sexo. O sexo era visto como um entrave para a perfeita evolução espiritual e aproximava os homens das bestas. Desta forma, os pensadores cristãos entendiam o sexo como um “mal necessário”¹³⁶ para fins de procriação, sendo ele permitido sob determinadas condições e dentro do casamento.

¹³³ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 93. (op. cit.)

¹³⁴ Santo Anselmo, arcebispo da Cantuária (1033-1109). Esta citação foi retirada do livro *Sexo, Desvio e Danação*, de Jeffrey Richards, que consta na nossa bibliografia.

¹³⁵ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 79. (op. cit.)

¹³⁶ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação. As minorias da Idade Média*, p. 34. (op. cit.)

O casamento, de certa forma, servia para “sacralizar” o sexo, neutralizar seus efeitos maléficos, concedendo-lhe uma dimensão superior que não a de mera busca pelo prazer. O apóstolo São Paulo defendia o ideal do celibato, julgando ser esse estado o mais indicado para a obtenção da elevação do espírito acima da carne e dos baixos instintos, mas levando em consideração a necessidade da perpetuação da espécie, a prática sexual seria permitida somente através do enlace matrimonial. Conseqüência dessa forma de pensar foi a regulamentação do desejo sexual e da recorrente interferência da Igreja no casamento.

Antes do século IX, o casamento era um acordo entre as famílias, contando com uma participação secundária dos membros da Igreja. A partir de meados deste século, houve uma considerável mudança nessa perspectiva, a Igreja tratou de sacralizar o casamento impondo uma série de rituais e o cumprimento de regras, como a monogamia, a indissolubilidade do casamento, a proibição do casamento até o sétimo grau de parentesco, entre outras. Além dessas regras gerais, a Igreja regulamentou acerca dos dias em que era proibida a atividade sexual¹³⁷ e também acerca das formas (posições) permitidas durante o ato, bem como os horários, que deveriam ser à noite (para tornar o pecado mais velado), tudo isso com o intuito de “purificar” ao máximo o ato sexual.

É evidente que o controle da Igreja sobre a instituição do casamento não foi facilmente incorporado e aceito, pois muitas das regras impostas para esse sacramento iam de encontro aos interesses da aristocracia, a qual, por motivos sucessórios e de incorporação de terras, necessitava diversas vezes dissolver certos vínculos matrimoniais e obter um segundo, até terceiro, casamento. Mas, de

¹³⁷ Era proibida a realização de sexo em todos os dias de festas religiosas e jejuns, aos domingos e nos períodos em que a mulher fosse considerada impura, ou seja, durante a menstruação, gravidez, aleitamento e resguardo do parto. Ou seja, contabilizando tudo, tem-se que, em média, os parceiros praticavam o ato sexual menos de uma vez por semana.

maneira geral, a Igreja representava forte autoridade e se fazia respeitar através dos seus meios coercitivos, dos quais os principais eram a confissão e as penitências.

A confissão e a penitência eram instituições centrais na Igreja. Garantiam o controle eclesiástico e a disciplina do laicado, mas também propiciavam uma válvula de escape para o sofrimento individual derivado de uma consciência de culpa. Nos primórdios da Igreja, a confissão, a penitência e a reconciliação haviam sido eventos públicos.¹³⁸

Ao longo da leitura do romance, percebe-se que Madalena apega-se fervorosamente à religião para fugir do mal, dos seus desejos carnis e da criatura maligna que se apossa dos seus pensamentos durante os sonhos e delírios. Todavia, mesmo em suas orações e atitudes de fé, Magdá denuncia sua sensualidade, que teima em vir à tona, independente de suas tentativas de fustigá-la. Na oração que sua tia Camila ensinou (transcrita acima), expressões como “esposo meu”, “amado meu”, “espero-te esta noite no meu sonho, deitada de ventre para cima, com os peitos bem abertos” e “tu me penetres até o fundo das minhas entranhas” denotam a manifestação do erotismo, através de gestos que se supõem religiosos, mas, de fato, são dotados de extrema simbologia sexual. Nota-se que a personagem transfere para a imagem de Cristo a imagem do amante e sublima seus desejos, transfigurando-os em fervor religioso. Inclusive às suas idas à Igreja era impressa uma conotação proibitiva, como se ir à Igreja fosse um ato sigiloso e vexatório:

A rapariga, à medida que se aproximava do templo, ia ficando excitada, palpitante, olhando repetidas vezes para trás, como se receasse que a seguissem. Afinal chegava, ofegante, com o coração na garganta e, depois de verificar que não era perseguida por ninguém, entrava na igreja trêmula e assustadiça, como se entrasse no latíbulo de um amante.¹³⁹

Até mesmo as suas leituras favoritas eram denunciadoras da sublimação dos seus desejos, tirante a leitura da *Imitação de Cristo* e dos outros textos bíblicos,

¹³⁸ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação. As minorias da Idade Média*, p. 38. (op. cit.)

¹³⁹ AZEVEDO, Aluisio. *O Homem*, p. 55-56. (op. cit.)

o *Cânticos dos Cânticos*, de Salomão, com seu orientalismo e evidente sensualismo, revelam essa inclinação da personagem ao erotismo, como se percebe na passagem transcrita a seguir:

E estes, como todos os outros versículos de Salomão, lhe punham no espírito uma embriaguez deliciosa, atordoavam-na como um perfume capitoso e melífero de flores orientais ou como um vinho saboroso e tépido que a ia penetrando toda, até à alma, com a sua doçura aveludada e cheirosa. E, depois de repeti-los muitas e muitas vezes corria a tomar nas mãos a imagem de Cristo, e abraçava-a, e cobria-a de beijos, soluçando e murmurando: “meu amado, meu irmão, meu esposo!” E, dizia-lhe em segredo, num delírio crescente: “eu sou a tua pomba imaculada; sou o mel de que teus lábios gostam; sou o leite fresco e puro com que tu te acalmas; tu és o vinho com que me embriago!”¹⁴⁰

Diante destes argumentos e das passagens da obra transcritas em conexão com as informações de que dispomos sobre demonologia, luxúria e religiosidade na Idade Média, fica-nos clara a relação residual existente entre o romance e a mentalidade medieval. Alguns aspectos do imaginário medieval no tocante a demônios, espíritos possessores e entidades malignas permaneceram inculcados no imaginário do Ocidente, incorporados a uma cultura permeada por fortes valores católico-cristãos.

4.2.2. Vampirismo: o vampiro como figura representativa do terror ocidental

Outro fenômeno a ser observado como presença residual no romance seriam as manifestações vampíricas que giram em torno da personagem Madalena. Este fato nos causa surpresa, pois a temática vampiresca no imaginário literário esteve sempre associada à literatura científica do século XVIII e à romântica do século XIX, daí que a retomada desta temática num romance naturalista e experimental se nos afigura surpreendente.

¹⁴⁰ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 54. (op. cit.)

O vampirismo tem origens bastante remotas. Desde a Antigüidade, podem ser encontradas narrativas e relatos relacionados a criaturas mortas-vivas que saem de seus túmulos à caça de sangue para se manterem existindo jovens e belas, ou mesmo para estabelecer e manter seu pacto com o maligno. Nas mitologias assíria e babilônica, três mil anos antes de Cristo, encontramos os 'labartu', criaturas que se alimentavam de sangue, tanto de animais quanto de humanos, preferencialmente o de crianças. Vale ressaltar que as manifestações vampirescas sempre estiveram associadas aos pecados cometidos pelos membros de uma comunidade. Geralmente, as irrupções vampirescas ocorriam quando uma quebra nos ritos religiosos se realizava, quando um ritual fúnebre não era bem sucedido, ou quando uma das etapas deste ritual não era concretizada; o morto, então, ficaria preso à existência corpórea, o que também ocorreria quando uma criança falecesse sem ter sido batizada. O ocultismo também acarretaria tais manifestações; rituais pagãos e bruxaria seriam uns dos principais motivos; em seguida, veremos a relação da bruxaria com o vampirismo e de que forma as bruxas sempre estiveram associadas aos mortos-vivos. Na Romênia, a causa para a ocorrência de uma aparição vampiresca seria o nascimento de filhos ilegítimos, frutos de relacionamentos extraconjugais, crença particularmente interessante na análise do romance *O Homem*, visto ser Fernando filho ilegítimo. A lei dessas causas já referidas, outra visivelmente oportuna para nossa análise, dada a relação com o romance aqui estudado, era a ocorrência de incesto, pois, muitas vezes, o vampiro seria o filho fruto de uma relação incestuosa. O incesto, principalmente na Idade Média, teria como consequência a manifestação de forças demoníacas na comunidade e, como punição, esta seria vítima dos ataques de criaturas malignas, bebedoras de sangue. Vejamos, portanto, a relação estreita existente entre as irrupções vampirescas e os

códigos morais estabelecidos pelas sociedades de diversas épocas e localidades, sabendo que a quebra desses códigos e a prática de atos considerados pecaminosos estão estreitamente vinculadas ao surgimento de forças malignas, como podemos deduzir da passagem do livro *Lendas de Sangue*, de Flavia Idriceanu e Waine Bartlett:

Essas criaturas de além-túmulo, sedentas de sangue, assombraram todos os cantos da Europa. Eram até mais aterrorizantes por serem a representação do nascimento do mal no seio da comunidade, uma terrível ruptura da vida diária normal. Um vampiro é, geralmente, o resultado de uma transformação e, por meio desta, um inocente se tornava um corrupto; assim, um mero acidente ou a quebra de um tabu moral ou social desencadeava os poderes do inferno. O processo de transformação em tal criatura divergia de uma região a outra, refletindo as características culturais específicas de cada área.¹⁴¹

Assim, há várias versões para o mito do vampiro, cada povo, com sua cultura e características próprias, imprimiu simbologias diversificadas, algumas muito semelhantes entre si, outras bastante peculiares, à criatura morta-viva que à noite sai em busca de sangue para alimentar-se. Na Idade Média, os debates em torno desse mito realizados pela Igreja Católica eram conturbados e controversos, até que em 1054, ocorre a cisão da Igreja, dividindo-se então em Igreja Apostólica Romana e Igreja Ortodoxa, e com essa divisão muitos dos dogmas também foram divididos, o que permitiu que as duas Igrejas construíssem versões diferentes para o mito: a Igreja Romana, mais tendenciosa a mexer com o imaginário dos santos, afirmava serem os cadáveres que não entravam em estado de putrefação corpos de santos, enquanto que a Ortodoxa acreditava piamente que tais corpos eram irrupções vampiresca e, portanto, ligados ao Mal. Pode-se dizer que as duas versões foram incorporadas à mentalidade europeia no Ocidente cristão, ao longo da Idade Média

¹⁴¹ IDRICEANU, Flavia; BARTLETT, Waine. *Lendas de Sangue. O vampiro na História e no Mito*. Trad. Silvia Spada. São Paulo: Madras, 2007, p. 15.

tanto se acreditava na incorruptibilidade dos corpos dos santos como era crença comum o aparecimento de vampiros evocados por pactos de bruxaria. E nesse tocante, a Igreja Católica Romana, apesar de em 1054 apresentar uma versão diferente acerca do vampirismo da defendida pela Igreja Ortodoxa, contribuiu para a diabolização do mito. No *Malleus Maleficarum* isso fica evidente quando os autores defendem a crença de que as bruxas são bebedoras de sangue, comedoras de carne humana (principalmente de crianças), o que seriam umas das formas de pactuar com o Mal:

A primeira dessas abominações é a do hábito de certas bruxas, que vai contra o instinto da natureza humana, e até mesmo contra o instinto da natureza de todas as feras, com a possível exceção dos lobos, de devorarem, como canibais, os recém-nascidos. O Inquisidor de Como, a propósito, já mencionado antes, nos conta: foi intimado pelos habitantes do Condado de Barby a conduzir um processo inquisitório por causa de um homem que, vendo ter desaparecido seu filho do berço, saiu a procurá-lo. Acabou por encontrá-lo num congresso de mulheres durante a noite, no qual segundo declarou em juramento, as viu matarem-no, para depois beberem-lhe o sangue e devorarem-no.¹⁴²

Observemos de que forma surgem, no romance *O Homem*, manifestações que aproximam a protagonista Madalena do vampirismo. Além de ter-se apaixonado por um rapaz, filho bastardo de seu pai, condizendo com a configuração de um amor incestuoso, Magdá, como também era conhecida, passa a enfraquecer a olhos vistos e a perder o viço da mocidade, ao passo que sua beleza estonteante é profundamente comprometida, a ponto de sua fisionomia adquirir um aspecto cadavérico e mais aproximado da morte. Quando dos seus sonhos com o cavouqueiro, Magdá revela intensamente seu desejo de sangue, como se sua existência dependesse da ingestão de sangue jovem e forte para se manter viva. Observe-se a passagem a seguir, extraída de um dos sonhos de Madalena,

¹⁴² KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*, p. 155.

ressaltando que em seus sonhos a moça vivia uma espécie de realidade paralela, na qual se manifestavam seus ímpetos vampirescos:

- Não, não! gemeu a moça, segurando-o com ambas as mãos, - Não te afastes de mim! Não é de água que eu preciso, é de um pouco de vida! Sinto fugirem-me as forças! Eu preciso de sangue. E fazia-se cor de cera, e fechava os olhos, e entreabria os lábios, como um orfãozinho abandonado que morre à mingueta do leite materno.

Cortava o coração.

- Magdá! Meu amor! Minha vida! Exclamou Luís, tomando-a nos braços. – Não desfaleças! Não fiques assim! Desperta!

Ela soergueu as pálpebras, e murmurou baixinho, quase imperceptivelmente:

- Sangue! Sangue! Sangue, se não eu morro!...

- Ah! fez o moço com vislumbre. E sem sair donde estava, quebrou um espinho da palmeira e com ele picou uma artéria do braço. – Toma! disse, apresentando à amante a gota vermelha que havia orvalhado na brancura da sua carne. – Bebe!

Magdá precipitou-se avidamente sobre ela e chupou-a com volúpia. Não se ergueu logo; continuou a sugar a veia, conchegando-se mais ao amigo, agarrando-se-lhe ao corpo, toda grudada nele, apertando os olhos, dilatando os poros, arfando, suspirando desafogadamente pelas narinas, como se matasse uma velha sede devoradora.¹⁴³

Ao acordar de sua vida paralela, de seu mundo maravilhoso e paradisíaco, Madalena sente refletidos os resquícios desta existência na vida real, além do abatimento moral provocado pelo sentimento de culpa em saciar seus desejos carnis através da virilidade do Luís da sua imaginação; Madalena está constantemente sentindo gosto de sangue na boca que leva o leitor à idéia de que sua existência vampiresca não se restringe somente aos seus sonhos, há uma passagem em “e Magdá ficou a estalar a língua contra o céu da boca. Era ainda o terrível gosto de sangue que não a deixava.”

A recorrência de referências a colorações avermelhadas nos revela claramente a intencionalidade do autor em reiterar a simbologia do sangue, associada à idéia de vida, saúde e juventude, como pode ser observado em uma das falas de Madalena na qual diz “sonhei com tudo isto que nos cerca neste nosso

¹⁴³ AZEVEDO, Aluisio. *O Homem*, p. 110. (op. cit.)

éden; sonhei com esta gruta, com estas árvores, com estes lagos e com esta deliciosa luz que me aviventa.”

Isto nos conduz à necessidade de fazer uma breve explanação acerca da simbologia do sangue, a que interpretações esse fluido vital tem sido submetido ao longo dos tempos no imaginário cultural e religioso. O sangue tem estado associado, desde tempos imemoriais, aos conceitos de vida e morte, sacrifício e glória, sendo também símbolo de força, poder e juventude. Em muitas crenças pagãs ou judaico-cristãs, o sangue assume papel central no que diz respeito a estabelecer um pacto entre o homem e a divindade. No simbolismo cristão, o sangue ganhou força principalmente se considerarmos a passagem bíblica tão conhecida d’ A Última Ceia. Nesta passagem, observamos a importância e o valor atribuídos ao sangue quando Jesus concede aos homens a oportunidade de compartilhar seu corpo e seu sangue através do pão e do vinho. Esse ritual, inclusive, já era existente em rituais pagãos nos quais se fazia uso do vinho para comungar com os deuses. No Velho Testamento, a associação do sangue ao sacrifício é ainda mais forte, e nos certificamos disso na presença da idéia de sacrifício representada pelo bode expiatório, também quando Deus pede a Abraão que mate seu filho Isaque para provar sua fé, e ainda no episódio do assassinato de Abel pelo irmão Caim:

Sob muitos aspectos, o Velho Testamento está inundado de imagens de sangue. Na história de Caim e Abel, o sangue está associado à inocência, ao pecado e ao pós-vida. O sangue derramado é a testemunha do crime, do além-morte, levando Deus a indagar: “O que fizeste? O sangue do teu irmão clama da terra”. No mito do vampiro, o sangue é o vínculo demoníaco entre o morto e o mundo dos vivos, e as lendas falam que o morto-vivo grita das tumbas os nomes de suas vítimas.¹⁴⁴

¹⁴⁴ IDRICEANU, Flavia; BARTLETT, Waine. *Lendas de Sangue. O vampiro na História e no Mito*, p. 63. (op. cit.)

No romance em questão, o sangue simboliza fortemente a idéia de saúde, juventude e beleza, atributos dos quais a protagonista é dotada, mas que se vão esvaindo à medida que a moça se vê mais tomada pela doença. Aos poucos sua saúde enfraquece, sua beleza esmaece, obscurecida por extrema palidez e profundas olheiras. Diante desta realidade aterradora, de ver-se cada vez mais fragilizada e ter sua vida por um fio, Madalena sente necessidade (em sonho) de beber sangue, como já foi mostrado acima e, ao fazê-lo, a mudança operada é deslumbrante:

As suas faces eram de novo duas rosas que atraíam beijos, como o matiz das flores atrai sobre a sua corola o inseto portador do pólen; os olhos rebrilhavam-lhe já com a sedutora expressão primitiva. Os seus lábios trêmulos recuperaram logo o perdido sorriso dos tempos passados; a garganta carneou-se, reconquistando as linhas macias, as doces flexibilidades da pele sã; as curvas do desnalgado quadril retomaram enérgicas ondulações; os seios empinaram; as coxas enrijaram; e toda ela se retesou, se refez de músculos e nervos, numa súbita revisceração deslumbradora.¹⁴⁵

Não seria exagero se nós, analisando a personagem Madalena enquanto figura vampírica, a associássemos aos personagens góticos, levando em conta o fato dela apresentar, à medida que a narrativa se desenvolve, caracteres típicos de personagens noturnos, ultra-românticos e byronianos, tal qual no texto de Aluísio Azevedo abaixo transcrito:

Foi a partir desse tempo que deu para andar sempre vestida de luto, muito simples, com o cabelo apenas enrodilhado e preso na nuca; um fio de pérolas ao pescoço, sustentando uma cruz de ouro, mais delgada e o seu rosto mais pálido. A tristeza e a concentração davam-lhe à fisionomia uma severa expressão de orgulho; dir-se-ia que ela, à medida que se humilhava perante Deus, fazia-se cada vez mais altiva e sobranceira para com os homens. O todo era o de uma princesa traída pelo amante, e cuja desventura não conseguira abaixar-lhe a soberbia, nem arrancar-lhe dos lábios frios uma queixa de amor ou um suspiro de saudade.¹⁴⁶

¹⁴⁵ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 111. (op. cit.)

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 52.

Vê-se, portanto, a similitude de Magdá com as figuras aristocráticas do Romantismo da segunda fase: o apreço pelo uso de cores escuras, enlutadas; o cabelo preso em coque, revelando a falta de interesse em adequar-se ao gosto comum; a extrema palidez; e o colar de pérolas, indício de um espírito aristocrático. Há também sua postura de superioridade, seu andar altivo; tudo isso reforça a idéia de uma figura byroniana. E também nos remete à idéia do vampirismo, visto ser o vampiro, tal como concebido na literatura gótica, a partir do século XIX, uma figura de hábitos aristocráticos.

Até então, vimos de que forma o romance *O Homem* contém resquícios da mentalidade medieval, tomando como base o aparecimento de fenômenos ligados à possessão sexual e ao vampirismo. A fim de concluirmos o presente trabalho, o que não implica em concluir o assunto, por ser este fonte de inesgotáveis pesquisas, trataremos daqui por diante do terceiro aspecto presente na obra que nos remete à *residualidade* medieval. Trata-se do tema do pecado original.

4.3. Pecado Original: matriz da culpa judaico-cristã

Pode-se afirmar, sob a influência das idéias defendidas por Delumeau, em *O Pecado e o Medo*, quando trata especificamente do pecado original, que este permaneceu durante séculos no “centro de uma cultura”¹⁴⁷, a cultura ocidental. Partindo-se do princípio que Deus é soberanamente justo e bom, por qual motivo, então, Deus permitiria as catástrofes, a dor, o sofrimento, as doenças e todas as calamidades coletivas e individuais que assolam os homens, desferindo-lhes duros golpes? A resposta para esse questionamento, recorrente em embates teológicos ao longo dos séculos medievais e mesmo em séculos posteriores, redundava sempre

¹⁴⁷ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*, p. 461. (op. cit.)

na idéia do pecado original, não fôra ele, o homem não passaria por tantos sofrimentos e não estaria tão vulnerável às tentações, afinal, em sendo filho de Deus, à sua “imagem e semelhança”, como poderia o homem desviar-se tão freqüentemente dos seus caminhos, se não fosse a primeira transgressão, aquela que rompeu a aliança entre o Criador e os homens, condenando-os ao sofrimento perpétuo?

A força da idéia do pecado original é comprovada principalmente pelo importante papel exercido pelo sacramento do Batismo. Como justificar o batismo em crianças que vieram a falecer logo nos seus primeiros dias de vida? Como imputar culpa e uma natureza pecaminosa na alma de um ser que não teve tempo de vida suficiente para transgredir contra Deus? A justificativa se obtém através do pecado do primeiro homem, Adão, e da primeira mulher, Eva.

No século XVII, Robert Burton realiza um comentário acerca do pecado original na sua obra *Anatomia da Melancolia*, defendendo a idéia de que foi este pecado que “transformou o homem, ‘milagre da natureza’, num ser miserável suscetível à doença, à infelicidade, ao medo e à morte”¹⁴⁸. Esse comentário torna-se bastante pertinente quando se lê explicações dadas por diversos pensadores, entre filósofos, religiosos e outros, para as catástrofes naturais, revoltas políticas e sociais. Temos como exemplo disso a explicação de Robert Mentet de Salmonet, em 1649, para as revoltas do século XVII na Grã-Bretanha, quando diz que a “desobediência do primeiro homem colocou a desordem e a morte no mundo...todas as criaturas então revoltaram contra ele e não o reconheceram mais”¹⁴⁹. Alguns séculos antes, ainda no século XII, a Santa Hildegarda de Bingen, em seu tratado de medicina, *Causae et curae*, explica a origem da melancolia dizendo que “no momento em que

¹⁴⁸ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*, p. 463. (op. cit.)

¹⁴⁹ SALMONET apud DELUMEAU, 2003, p. 463.

Adão desobedeceu à ordem divina, nesse mesmo instante a melancolia coagulou-se no sangue da mesma maneira que a claridade é abolida quando a luz se extingue”¹⁵⁰.

Vale ressaltar que o Cristianismo, mais do que o Judaísmo, concedeu uma maior importância ao pecado original, tornando-o o centro de suas principais preocupações, apesar da narrativa de Adão e Eva encontrar-se no Antigo Testamento, os judeus não a tornaram o centro da sua teologia, algo que viria a ocorrer no início da Era Cristã, na qual escritos judaicos não-canônicos surgiram fazendo uma relação entre os pecados da humanidade e o pecado de Adão:

Contrariamente ao islamismo que – notemos de passagem – não mergulhou no macabro, a civilização cristã colocou a queda original no centro de suas preocupações e a compreendeu como uma catástrofe que marcou o início da história.¹⁵¹

No Novo Testamento, Jesus refere-se ao “pecado do mundo”, mas não faz referência a Adão, o que virá a ser feito por São Paulo, na sua Epístola aos Romanos, em que destaca o papel de Adão. É a partir do final do século II e durante o século III que a transgressão de Adão e Eva torna-se alvo de uma perseguição teológica obsessiva por parte dos teólogos e apologistas cristãos e tem seu ponto culminante no século IV com Santo Agostinho, a quem se atribui a criação da expressão “pecado original”, e tendo sido quem sistematizou a doutrina acerca desse assunto. Abaixo, encontra-se um comentário de Delumeau que ilustra o pensamento de Santo Agostinho sobre o pecado original:

Adão e Eva eram mortais por natureza, mas a morte não penetrava no paraíso terrestre. Os animais saíam dele para morrer e nossos primeiros pais escapavam da morte comendo os frutos da árvore da vida. Sua alegria era perpétua e sem qualquer sombra. Eles desfrutavam de Deus. Eles eram bons. Eles eram habitados por uma caridade ardente, uma fé sincera, uma consciência reta. Mas a desobediência mudou tudo. Adão e Eva

¹⁵⁰ BINGEN apud DELUMEAU, 2003, p. 463.

¹⁵¹ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*, p. 464. (op. cit.)

escorregaram da eternidade para o tempo (que é o lugar de toda degradação), da abundância para a miséria, da estabilidade para a debilidade. Eles não foram apenas submetidos ao sofrimento e à morte, mas perderam aquela subordinação das paixões à vontade que lhes tinha sido outorgada como uma graça especial. Da mesma maneira que os animais se revoltaram contra o homem a ponto de alguns procurarem devorá-lo, assim também o homem tornou-se um feixe de tendências contraditórias. Desde então “ele é dividido, disperso, estranho a si mesmo”.¹⁵²

Em relação ao local habitado por Adão e Eva, o Jardim do Éden, a Bíblia Sagrada não tece exaustivos detalhes sobre ele:

E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, do lado oriental; e pôs ali o homem que tinha formado.
E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal.
E saía um rio do Éden para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços.¹⁵³

Percebe-se que a descrição bíblica do Éden é bastante superficial e em muito pouco condiz com as descrições feitas posteriormente e incorporadas ao imaginário cristão do Ocidente. As descrições detalhadas, ora bucólicas, ora extravagantes do paraíso onde vivia o primeiro casal, muito herdaram das imagens exuberantes do Paraíso terrenal difundido na cultura pagã da Antigüidade, tanto a greco-romana, quanto a oriental, nas quais imperava uma natureza repleta de apelos sensoriais, em que todos os sentidos eram estimulados, a visão, o olfato, a audição, o paladar, o tato, seriam agraciados por imagens, odores, sons, gostos e sensações agradáveis e convidativas. Assim, os primeiros cristãos rejeitaram essa imagética pagã da cultura antiga, em contrapartida, a partir do século II, esses mitos passaram a ser incorporados à interpretação do texto bíblico.

O primeiro a fazer isso de que se tem conhecimento foi São Justino (100-160 d. C.). Todavia, os principais divulgadores dessa imagem paradisíaca do Éden foram os doutrinadores da Igreja Santo Agostinho e Santo Ambrósio. Ambos

¹⁵² DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*, p. 466. (op. cit.)

¹⁵³ ALMEIDA, José Ferreira. *A Bíblia Sagrada*, p. 2. (op. cit.)

incorporam à imagem do Éden elementos do paraíso terrenal pagão, o que viria a influenciar os doutrinadores cristãos que se seguiram a eles. Tal resgate da época de ouro perpassou a Idade Média e alcançou a Renascença, na qual ganhou reforço, o que pode ser visto na descrição do Paraíso na obra de John Milton, *Paraíso Perdido (Lost Paradise)*, de 1667.

Na cristandade latina, os grandes divulgadores da imagem paradisíaca do Éden são Santo Ambrósio e Santo Agostinho. Eles integram a época de ouro à narrativa da Bíblia e imaginam uma natureza que responde a todas as necessidades de um primeiro casal, angélico e imortal, vivendo sem cuidados num constante face a face com Deus.¹⁵⁴

No romance *O Homem*, os sonhos de Madalena se passam num local paradisíaco, tendo por únicos habitantes ela e o trabalhador Luís, que neste ambiente já não é mais um reles trabalhador rústico e simplório e, sim, um belo e delicado rapaz. Neste éden, como a própria Madalena chama o local, Luís é senhor de tudo, conhece tudo, é sábio e protetor. A natureza que os cerca é abundante e exótica; a semelhança existente entre este paraíso inventado pela mente da protagonista e o paraíso bíblico é notória; Luís e Magdá também podem ser comparados a Adão e Eva, por serem os únicos habitantes do éden e não terem outra preocupação a não ser se amarem e viverem harmoniosamente com Deus.

Sim, tu serás muito feliz, porque aqui não haverá ódios nunca, nem inveja, nem ambições, nem vícios; aqui só o amor existe! Este é o seu reino; nada aqui vive senão dele e para ele! Amarmo-nos será o nosso único destino e o nosso único dever. Desde que não o fizéssemos, seríamos logo expulsos deste paraíso por indignos e maus, e teríamos de ir chorar a nossa miséria lá na outra existência, onde os homens se detestam e atraíam a todo momento. Vês estas árvores, estes pássaros, todo este mundo alegre e feliz que canta em torno dos nossos beijos! Pois, todo ele vive só para se amar! Vê! Repara como todos crescem aos pares; como concebem e como produzem! Olha para cima da tua cabeça; olha para debaixo dos teus pés; olha para os lados e observa! – Está tudo amando! Em cada beijo que damos, um infinito de vidas se forma entre nosso lábios!¹⁵⁵

¹⁵⁴ DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo*, p. 482. (op. cit.)

¹⁵⁵ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 89. (op. cit.)

Essa harmonia, contudo, em determinado momento é quebrada pelo aparecimento de um intruso, o Conselheiro, pai de Madalena, que aparece para fragilizar o equilíbrio entre os dois amantes e a natureza. O Conselheiro, que na realidade, se configura um homem manso, bondoso, de “olhos ainda vivos e uma calva incompleta que lhe ia até ao meio da cabeça, dando-lhe ao rosto uma fina expressão inteligente e aristocrata”, paciente com os achaques da filha, tolerante e disposto a aceitar qualquer procedimento, contanto que a filha tivesse a saúde restituída, aparece nos sonhos desta como um patriarca da Bíblia, repressor, intolerante, conservador, e mais, não só assume a conduta de um patriarca hebreu, mas também tem seus caracteres aristocráticos substituídos por uma postura burguesa e mesquinha. Neste ponto, fica bastante clara uma crítica à hipocrisia burguesa de fins do século XIX, mas também há uma idéia que subjaz a essa crítica, a qual seria a idéia dos valores patriarcais judaico-cristãos que fortalecem a figura do homem em detrimento da mulher, colocando esta em situação peremptória de inferioridade. O trecho a seguir põe em cena o aparecimento do Conselheiro e no momento em que surpreende a filha em relação carnal com o cavouqueiro:

Houve um duro silêncio, durante o qual S. Ex.a cujas barbas haviam crescido muito, e cuja calva reluzia que nem a de um patriarca da Bíblia, olhava, ora para a filha, ora para o rapaz, como se estivesse a compará-los.
 - Com efeito!...
 E sacudia a cabeça, e esticava os beijos, sem desviar a vista. No capricho do sonho, o pobre Conselheiro tinha perdido as suas maneiras distintas e afáveis, e até no modo de se exprimir era grosseiro e burguês.
 - Com efeito!... repisou ele, estalando um riso de sarcasmo. – É, até onde pode chegar o aviltamento!... Dar-se a um trabalhador da mais baixa espécie!... É inacreditável!¹⁵⁶

A idéia de pecado original é reforçada, todavia, quando nos deparamos com um episódio semelhante ao da maçã arrancada da árvore do conhecimento, a idéia

¹⁵⁶ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 74-75. (op. cit.)

de fruto proibido também aparece aqui, porém, transfigurado sob a forma de uma pequenina flor, como se tem no trecho agora transcrito:

Magdá, ao transpor o assombrado átrio da floresta, deteve-se para fazer notar ao companheiro o perfume ativo que se respirava ali; um cheiro como o da magnólia, agudo e penetrante, que ia direito ao cérebro com sutil impressão de frio.

- Vem dessas florinhas que vês aqui nos espiando de todos os lados; essas que ora são cor de rosa, ora avermelhadas, ora cor de laranja e ora cor de sangue. É uma trepadeira; não há canto da ilha em que não a encontres. Mas não toques em nenhuma delas porque se colhesses alguma, nunca mais poderíamos sair daqui.

- Ora essa! Por quê?

- Não sei, é segredo! Foi Deus que assim o quis... Repara: não se descobre uma só dessas flores pelo chão, e também a gente não as vê nascer; quando vão murchando mudam de cor e revivem.¹⁵⁷

Observamos na passagem transcrita a existência de uma flor que não pode ser colhida, e não há explicação lógica para isso, resumindo-se ao argumento de que apenas Deus assim o quis e determinou; vemos então a semelhança entre as “florinhas” e a maçã da árvore proibida do Paraíso do *Gênesis*:

E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis para que não morrais. Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal.¹⁵⁸

Madalena não se convence com a justificativa do amante e, assim como Eva, é invadida pela curiosidade, tentando com suas perguntas despertar em Adão o desejo de tocar nas “florinhas”, o que deixa claro ao leitor que a moça, tentada pela ânsia de conhecer, insiste em persuadir Luís a cair na tentação de tocar a planta proibida:

- E não dão fruto?

- Nunca.

- É esquisito.

- E perigoso...

- Mas como é que elas prendem a quem lhes toca?...

¹⁵⁷ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 109.

¹⁵⁸ ALMEIDA, José Ferreira. *A Bíblia Sagrada*, p. 3. (op. cit.)

- Pois se é um segredo, como queres tu que eu saiba?..
- E nunca tiveste desejos de descobri-lo!
- Para quê? Sou perfeitamente feliz sem isso...
- Não és curioso...
- Sou, mas tenho medo de tornar-me desgraçado. (...) ¹⁵⁹

Porém Madalena, tal como Eva, desobedece à lei e arranca a flor proibida, eis a cena apocalíptica que se sucede como conseqüência:

Mal, porém, a flor se desprende da haste, um medonho estampido ecoou pelo espaço, deslocando ar e abalando a terra. Magda estremeceu, soltou um grito e viu em menos de um segundo, o rio que cercava a ilha levantar-se com ímpeto e, enovelando-se, arrojar-se para cima das margens opostas e rebentar em pororocas, engolindo a terra. E a montanha, com a sua túnica real, e os monarcas da floresta; com os seus diademas cravejados de predaria, e os prados com as suas cândidas boninas, e os vales com os seus lírios tímidos, tudo defronte dos seus olhos se convertera rapidamente num oceano sem-fim, onde enorme sol vermelho e trôpego se atufava, arquejante, ensangüentando as águas. ¹⁶⁰

Interessante essa cena, pois mostra de forma evidenciada que o paraíso em que Madalena e Luís se encontram possui inquestionáveis semelhanças com o Jardim do Éden cristão, além disso, fica evidente também a similaridade percebível entre as flores da narrativa e a fruta geradora da discórdia inicial entre Deus e a Humanidade, bem como a atribuição da culpa à mulher de ter caído em tentação e levado o homem a trair a aliança com o Criador. Assim, depreende-se desta análise claros elementos residuais do imaginário cristão referentes ao pecado original remanescentes na narrativa em questão.

¹⁵⁹ AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*, p. 143. (op. cit.)

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 112.

5. CONCLUSÃO

A Idade Média, durante muitos séculos (mais especificamente a partir da Renascença), foi considerada pela historiografia tradicional um período de obscurantismo e ignorância, o que se torna claramente justificado pelas denominações que recebeu: “Idade das Trevas”, “Noite de Mil Anos”, para citar as mais conhecidas. Contudo, sabe-se que, apesar de suas idiossincrasias, dos conflitos inerentes ao período, a Idade Média representou o berço de muitas instituições que fazem parte da sociedade moderna, além de ter cedido ao Ocidente um enorme legado cultural e artístico, manifesto através das letras, da música, das artes plásticas, cuja magnificência também pode ser vista nas obras arquitetônicas.

Diferentemente da historiografia tradicional, a surgida na década de 20 do século passado, cujos representantes agruparam-se em torno das publicações da revista *Annales*, passou a visualizar a importância de estudar os aspectos mentais da Idade Média, o modo de sentir, pensar e agir do homem medieval frente aos mais variados aspectos da vida como a morte, o medo, a religião, a sexualidade etc., passando-se a escrever um novo tipo de historiografia que recebeu a denominação de *Nova História* e resultaria no desenvolvimento da História das Mentalidades. Esta propõe e realiza um fazer historiográfico diverso do tradicional (concentrado nos aspectos políticos) revelando o papel fundamental dos fatores econômicos, sociais, religiosos, culturais, demográficos e naturais, para a compreensão da mentalidade de uma determinada época. Desta forma, a compreensão da mentalidade medieval tornou-se mais abrangente e favorável com a aplicação do fazer historiográfico da História das Mentalidades, pois além do fato de que diversas instâncias da sociedade medieval passaram a ser objeto de estudo, o juízo que se passou a fazer sobre a Idade Média tornou-se mais compreensivo e justo, na medida em que suas

virtudes e contribuições positivas tornaram-se evidenciadas, diluindo consideravelmente a má impressão que se tinha (e ainda se tem) do medievo. Por outro lado, o retorno ao medievo despertou a historiografia e as consciências para o fato de que muito dos (pré) conceitos, padrões de pensamento, valores e arquétipos do Ocidente são oriundos desta centúria.

Além de resgatar a Idade Média, a História das Mentalidades trouxe uma enorme contribuição para nosso estudo porque se constitui numa das lindes disciplinares da *Teoria da Residualidade*. Trilhando o caminho aberto pelas mentalidades, a teoria defende a idéia de que uma determinada cultura contém resíduos de outra cultura, denunciando a permanência desses resíduos, e não só a permanência bem como a adaptação deles a outra cultura. Aliados à idéia de *resíduo*, estão a de *cristalização* e *hibridação cultural*. O primeiro significa o processo através do qual os resíduos são transmitidos de uma época a outra, ou de um lugar a outro; tal como um cristal, o resíduo modifica-se à medida que vai sendo exposto a determinadas condições temporais e espaciais, mantendo, contudo, sua essência. O segundo é um processo que decorre da cristalização, à medida que o resíduo vai-se modificando, ele se vai incorporando a outros elementos, perdendo alguns e permitindo a incorporação de outros, isso implica numa certa mescla de elementos distintos que resultará em outro componente cultural. Portanto, a hibridação cultural é fundamental para o processo de cristalização e de permanência dos resíduos, sendo conseqüente a ela, mas ao mesmo tempo antecedente, pois as hibridações culturais permitem a assimilação de novos conteúdos por parte do resíduo, facilitando sua adaptação a novos contextos e livrando-os do desaparecimento.

Seguindo este princípio, de que as culturas herdam elementos de outras, conservam resíduos delas (modificados, adaptados ao novo contexto e incorporados de elementos novos), fizemos uma análise da obra *O Homem*, de Aluísio Azevedo, sob a perspectiva residual, na medida em que fomos detectando aspectos da obra que nos remetiam à mentalidade medieval. Percebemos na obra, padrões de comportamento, valores, conceitos morais, religiosidade e imagens arquetípicas oriundas de uma concepção de vida consolidada ao longo da Idade Média e mantida nos séculos posteriores.

É surpreendente, portanto, que Aluísio Azevedo, apesar de cientificista, determinista e defensor da objetividade literária, tenha escrito uma obra marcada pelo *maravilhoso* e pelo medieval, no que tange à condição feminina de inferioridade representada pela idéia do pecado original. E isto, sabemos estar intimamente ligado ao contexto do século XIX, por ser inerente aos valores do Ocidente, mesmo numa época varrida pela onda cientificista. Tais valores podem ser percebidos até se levarmos em consideração paradigmas científicos, ao que nossa personagem Madalena serviria de excelente exemplo pelo fato de seu problema de saúde ser atribuído a “uma perigosa exaltação nervosa que, uma vez agravada, pode interessar-lhe os órgãos encefálicos e degenerar em histeria”, de acordo com as palavras do Dr. Lobão, personagem d’ *O Homem* e médico do conselheiro.

A histeria é uma doença muito antiga, julga-se que quem usou esse termo a primeira vez foi o médico grego Hipócrates, referindo-se genericamente a enfermidades do útero. Mas manuscritos egípcios muito mais antigos, anteriores a Hipócrates, já faziam menção a tal doença. Tendo como principais sintomas a paralisia dos membros, ataques com desmaio, acessos dramáticos, esquecimento da língua materna bem como a capacidade de falar idiomas desconhecidos,

sufocação, tosse, perda de audição, incapacidade repentina de falar, vômitos e dificuldade em ingerir alimentos, a histeria está associada à figura da mulher, apesar de haver ocorrido também em homens. O auge da histeria ocorreu no século XIX, numa sociedade patriarcal, onde a posição da mulher permanecia desfavorecida, e quando as mulheres não podiam exercer sua sexualidade plenamente, pois, de acordo com o pensamento da época, elas não haviam sido feitas para o prazer e, sim, para a procriação e os afazeres domésticos. Vê-se, portanto, que, ao utilizar a simbologia da fruta proibida e do pecado original trazido ao mundo pela mulher, Alúísio está retomando um arquétipo da *mentalidade* judaico-cristã, reforçada pela religiosidade medieval, a qual permanece latente na mentalidade ocidental séculos depois. Chegamos, neste ponto, ao que diz respeito à *Teoria da Residualidade*, visto serem esses aspectos, *resíduos, substratos mentais*¹⁶¹, que permanecem, resistem, mesmo de forma inconsciente nas mentalidades.

O mesmo dá-se com a possessão sexual e o vampirismo discutidos. Ambos, do mesmo modo, remontam à mentalidade medieval, ainda que tenham origem muito mais remota. Contudo, a Idade Média tratou de reforçar essas simbologias, fazendo uso delas no intuito de podar as liberdades individuais e quaisquer manifestações que pudessem fragilizar o poder da Igreja Católica. Observamos, então, no presente trabalho, a presença desses simbolismos, a permanência deles na mentalidade européia, e, conseqüentemente, na brasileira, em forma de resíduos, responsáveis pela configuração de códigos de conduta e moral.

¹⁶¹ Outro termo para designar *resíduos*.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, José Ferreira. *A Bíblia Sagrada*. Traduzida em português. Edição corrigida e revisada. São Paulo: Sociedade Trinitariana do Brasil, 1995.

APOLÔNIA, Maria Ascenção Ferreira. “Revisitar a Idade Média, é preciso: o adultério masculino, a outra face da valorização da mulher. In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth (orgs.). *Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza/Rio de Janeiro: UFC/ABREM, 2009.

A QUINZENA. Fortaleza: 15 de janeiro de 1888. Ano II, N. 1, p. 3

AZEVEDO, Aluísio. *O Homem*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BALDISSERA, José Alberto. “Aspectos da Iconografia de Cristo no medievo”. In: VISALLI, Angelita Marques; OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). *Anais VI Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Londrina: ABREM/ UEM/UEL, 2005, 3 vols.

BASTOS, Mário Jorge de Mota. “Igreja e Sociedade na Península Ibérica (séculos IV/VIII)”. In: VISALLI, Angelita Marques; OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). *Anais VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/ UEM/UEL, 2005, 3 vols.

BOROSSA, Julia. *Conceitos da Psicanálise: Histeria* (Vol. 17). Trad. Carlos Mendes Rosa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, São Paulo : Ediouro, 2005.

BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 43ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOURRE, Jean Paul. *Os Vampiros* (1986). Acessado em 24/07/2010 às 20:32 no site: <http://www.scribd.com/doc/13289183/O-Livro-Secreto-Das-Bruxas-e-Feiticeiras-Da-Idade-Media-Jean-Paul-Bourren>

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales. (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

_____. *Hibridismo Cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003.

BURMAN, Edward. *Templários. Os cavaleiros de Deus*. Trad. Paula Rosas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. (Grandes nomes do pensamento brasileiro). 8ª ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 2000; Publifolha, 2000.

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*. Trad. Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel: Instituto Cultural Italo Brasileiro-Instituto Italiano di Cultura, 1996.

CASCUDO, Luís de Câmara. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2002.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Vol. I. São Paulo: EDAMERIS, 1961.

COUTINHO, Afrânio. *Introdução à Literatura no Brasil*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1976.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O Pecado e o Medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vols. I e II. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: Edusc, 2003.

DANA, James D. "Cristalografia". In: *Manual de Mineralogia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1983.

DUBY, Georges. *A História continua*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. "História social e ideologias das sociedades". In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos problemas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

_____. "Reflexões sobre a História das Mentalidades e a Arte". In: *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, n.33, p. 65-75, jul.1992.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Fátima Regina. "Discursos e estratégias de poder na Idade Média". In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth (orgs.). *Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza; Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará – ABREM, 2009.

FILHO, João Gomes da Silva. "Traços do surgimento histórico do indivíduo na *Correspondência de Abelardo e Heloísa*". In: LEÃO, Ângela Vaz; BITTENCOURT, Vanda O. *Anais IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. (Coleção Memória e Sociedade). Trad. António Narino. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. In: SANTIAGO, Silviano. *Intérpretes do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 2002.

IDRICEANU, Flavia; BARTLETT, Waine. *Lendas de Sangue. O vampiro na História e no Mito*. Trad. Silvia Spada. São Paulo: Madras, 2007.

INÁCIO, Inês C.; LUCA, Tânia Regina de. *O pensamento medieval*. Série Princípios. 3ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.

JÚNIOR, Carlile Lanzieri. “O duelo entre a Cruz e a Espada: o discurso do abade Guiberto de Nogent (c. 1055 – c. 1125) sobre a violência cavaleiresca do século XII na região de Laon.” In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth (orgs.). *Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza; Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará – ABREM, 2009.

JÚNIOR, Hilário Franco. *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP, 1996.

_____. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *O Feudalismo*. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário.” In: *Signum*, n. 5. São Paulo: Associação brasileira de Estudos Medievais, 2003

_____. *Raízes Medievais do Brasil*. Páginas de História, V.II. Universidade Federal do Pará: Laboratório de História, 1998.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

LEÃO, Ângela Vaz; BITTENCOURT, Vanda O. *Anais IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *As raízes medievais da Europa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LINS, Ivan. *A Idade Média. A cavalaria e as Cruzadas*. Rio de Janeiro: Coeditora Brasília, 1939.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. (Coleção Repensando a História). São Paulo: Contexto, 1990.

_____. *Religiosidade e Messianismo na Idade Média* (Coleção Desafios). São Paulo: Moderna, 1996.

_____. *Movimentos populares na Idade Média* (Coleção Desafios). São Paulo: Moderna, 1993.

MARQUES, Luís Henrique. “Meios e estratégias de comunicação/propagação do Cristianismo no Ocidente Medieval: o caso da Espanha visigótica.” In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth (orgs.). *Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza/Rio de Janeiro: UFC/ABREM, 2009.

MARQUES, Rodrigo; PONTES, Roberto. “Mãos sobre mãos: conceitos básicos de residualidade”. Fortaleza: (mimeografado) [s/d].

MARTINS, Elizabeth Dias. “O caráter afrobrasílico e residual n’ *O Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna.” In: SOARES, Maria Elias et ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de (Orgs.) *XVII Jornada de Estudos Lingüísticos. Anais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará-UFC/Grupo de Estudos Lingüísticos do Nordeste-GELN, 2000, v.II. p. 264-267.

MESSADIÉ, Gerald. *História Geral do Diabo. Da Antigüidade à época contemporânea*. Coleção Biblioteca das Idéias. Trad. Alda Sophie Vinga. Portugal: Publicações Europa-América, 2001.

MOISÉS, Massaud. “Vestígios da Idade Média na ficção romântica brasileira”. In: LEÃO, Ângela Vaz; BITTENCOURT, Vanda O. *Anais IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

MUCHEMBLED, Robert. *O Orgasmo e o Ocidente. Uma história do prazer do século XVI a nossos dias*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

MUTSCHELE, Marly Santos. “A educação cristocêntrica na Idade Média”. In: VISALLI, Angelita Marques; OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). *Anais VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/ UEM/UEL, 2005, 3 vols.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média. Textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PIERONI, Geraldo (org.). *Entre Deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

PILOSU, Mário. *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*. (Coleção Nova História). Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth (orgs.). *Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza; Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará - ABREM, 2009.

PONTES, Roberto. Entrevista sobre a Teoria da Residualidade, com Roberto Pontes, concedida à Rubenita Moreira, em 05/06/06. Fortaleza: (mimeografado), 2006.

_____. "Lindes Disciplinares da Teoria da Residualidade". Fortaleza: (mimeografado) [s/d].

_____. "Três modos de tratar a memória coletiva nacional". In: *Literatura e Memória Cultural* – Anais do 2º Congresso da ABRALIC, vol. II, pp. 149-159, Belo Horizonte, 1991.

_____. "Mentalidade e residualidade na lírica camoniana." In: SILVA, Odalice de C., LANDIM, T. M. *Escritos do Cotidiano: estudos de literatura e cultura*. Fortaleza: 7 Sóis, 2003. p. 85-102.

_____. *Poesia Insubmissa Afrobrasilusa*. Rio de Janeiro - Fortaleza: Oficina do autor - EUFC, 1999.

PRIORE, Mary Del. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. Série História em Movimento. 6ª ed. São Paulo: Ática, 2004.

QUINTAS, Fátima. *Sexo à moda patriarcal. O feminino e o masculino na obra de Gilberto Freyre*. São Paulo: Global Editora, 2008.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação. As minorias da Idade Média*. Trad. Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *O Lúifer. O Diabo na Idade Média*. Trad. Jorge Luiz Serpe de Oliveira. São Paulo: Madras, 2003.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *O Canibalismo amoroso. O desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SANTOS, Cleidmar Avelar. "A busca do Paraíso através do ideal de santidade nos escritos Iulianos". In: VISALLI, Angelita Marques; OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). *Anais VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/ UEM/UEL, 2005, 3 vols.

SCHLESENER, Ana Paula. "Abelardo e Heloísa: considerações sobre a situação da mulher na Idade Média". In: *Revista Analecta*, v. 4, n. 1, p. 67-76. Guarapuava, Paraná, 2003.

SILVA, Kalina V.; SILVA, Maciel H.. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2006.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2002.

SOUZA, Armênia Maria de. "O ambiente citadino: *locus* do pecado na concepção alvarina". In: PONTES, Roberto; MARTINS, Elizabeth (orgs.). *Anais VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Fortaleza; Rio de Janeiro: Universidade Federal do Ceará – ABREM, 2009.

VISALLI, Angelita Marques; OLIVEIRA, Terezinha (Orgs.). *Anais VI Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM*. Londrina: ABREM/ UEM/UEL, 2005, 3 vols.

WECKMANN, Luis. *La Herencia Medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

VOUVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.