

Bruno Uchoa Borgongino

ORGANIZAÇÃO



Série Livro-Texto



As fontes dos medievalistas

dois olhares sobre documentos
da Idade Média

Bruno Uchoa Borgongino

ORGANIZAÇÃO

As fontes dos medievalistas

dois olhares sobre documentos
da Idade Média

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Alfredo Macedo Gomes

Vice-Reitor: Moacyr Cunha de Araújo Filho

Pró-Reitoria de Graduação

Pró-Reitora: Magna do Carmo Silva

Diretora: Fernanda Maria Ribeiro de Alencar

Editora UFPE

Diretor: Junot Cornélio Matos

Vice-Diretor: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Artur Almeida de Ataíde

Comitê de avaliação

Adriana Soares de Moura Carneiro, Ana Célia Oliveira dos Santos, Andressa Suely Saturnino de Oliveira, Arquimedes José de Araújo Paschoal, Assis Leão da Silva, Ayalla Camila Bezerra dos Santos, Chiara Natercia Franca Araujo, Deyvylan Araujo Reis, Djailton Cunha, Flavio Santiago, Hyana Kamila Ferreira de Oliveira, Isabel Cristina Pereira de Oliveira, Jaqueline Moura da Silva, Jorge Correia Neto, Keyla Brandão Costa, Luciana Pimentel Fernandes de Melo, Márcia Lopes Reis, Márcio Campos Oliveira, Márcio Vilar França Lima, Maria Aparecida Silva Furtado, Maria da Conceição Andrade, Michela Caroline Macêdo, Rodrigo Gayger Amaro, Rosa Maria Oliveira Teixeira de Vasconcelos, Shirleide Pereira da Silva Cruz, Tânia Valéria de Oliveira Custódio, Waldireny Caldas Rocha

Editoração

Revisão de texto: Pedro Henrique de Oliveira Simões

Projeto gráfico e diagramação: Ildembergue Leite

Imagem da capa: Recorte extraído do manuscrito francês 798 do Roman de la Rose.

Cortesia da Biblioteca Nacional da França.

Catálogo na fonte

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

F683 As fontes dos medievalistas [recurso eletrônico] : dois olhares sobre documentos da Idade Média / organização : Bruno Uchoa Borgongino. – Recife : Ed. UFPE, 2024.
(Série Livro-Texto).

Inclui referências.

ISBN 978-65-5962-224-5 (online)

1. Idade Média – Historiografia. 2. Idade Média – Fontes. 3. Idade Média – Documentos. 5. Medievalistas – Brasil. I. Borgongino, Bruno Uchoa (Org.). II. Título da série.

940.1

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2024-O30)

Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.



EDITORIA ASSOCIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

SÉRIE LIVRO-TEXTO

A Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), pautada pelos princípios da democracia, da transparência, da qualidade e do compromisso social, assume a Educação Superior como um bem público e um direito de todas e todos. Nesse sentido, estimula a melhoria das condições do trabalho docente, a inserção de metodologias de ensino inovadoras e a articulação dos conhecimentos teóricos e práticos nas diferentes áreas do saber como instrumentos de promoção de uma formação científica, humanística e artística que prepare nossos estudantes para a intervenção na realidade, segundo o compromisso com o desenvolvimento integral e sustentável, a equidade e a justiça social. Assim, a UFPE, por intermédio da Pró-Reitoria de Graduação e da Editora UFPE, oferta à comunidade acadêmica e à sociedade mais uma seleção da Série Livro-Texto, com o objetivo de contribuir para a formação da biblioteca básica do estudante de graduação e para a divulgação do conhecimento produzido pelos docentes desta Universidade. Em busca de uma melhor dinâmica para o recebimento de originais, este edital (Edital simplificado nº 22/2022 de incentivo à produção e publicação de livros digitais) estabeleceu janelas de submissão em momentos

distintos, oportunizando uma melhor organização por parte dos agentes envolvidos na elaboração e na edição desses materiais. Os livros selecionados, que contemplam diferentes áreas do saber, representam o esforço de discentes (de graduação e pós-graduação) e servidores (docentes e técnicos) e da gestão da Universidade em prol da produção, sistematização e divulgação do conhecimento, um de seus principais objetivos.

Alfredo Macedo Gomes

Reitor da UFPE

Moacyr Cunha Araújo Filho

Vice-Reitor da UFPE

Magna do Carmo Silva

Pró-Reitora de Graduação (Prograd)

Fernanda Maria Ribeiro de Alencar

Diretora da DIFI/Prograd

SUMÁRIO

1. A análise dos documentos medievais em questão 7
Bruno Uchoa Borgongino
2. Revisitando a Steganographia do abade Johannes Trithemius: nas entranhas de um tratado esotérico do século XVI 10
Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior
3. Os atributos de Antônio de Pádua como custódio em Limognes na Legenda Rigaldina: reflexões sobre o frade menor ideal em finais do século XIII 45
Victor Mariano Camacho

1.

A análise dos documentos medievais em questão

Bruno Uchoa Borgongino

A Idade Média consiste num longo período histórico, balizado por marcos cronológicos que são objetos de controvérsia acadêmica. A despeito dessas querelas quanto às datas, o consenso especializado tende a considerar o século XV como o momento final do medievo. Isso significa dizer que, entre nós e os homens e mulheres daquela época, existe um distanciamento de mais ou menos cinco séculos. Sendo tão recuadas, obviamente que as sociedades medievais apresentavam estruturas muito diferentes da nossa.

Para quem realiza pesquisa profissional na área de História Medieval, tal lonjura temporal impõe dificuldades teóricas e metodológicas específicas. Do ponto de vista teórico, destaco dois problemas. O primeiro diz respeito ao que Alain Guerreau denominou “dupla fratura conceitual”, ocorrida no século XVIII: a ruptura com as noções de *dominium* e de *ecclesia*. Ambas eram intrínsecas à coerência do sistema medieval, mas foram negadas pelo Iluministas, que desqualificavam períodos anteriores como obscuros ou caducos (GUERREAU, 2002: 19-31). A outra adversidade consiste nos estereótipos que se inventou acerca da Idade Média, homogeneizando-a e simplificando suas características, para fazer do medievo o Outro da modernidade.

Do ponto de vista metodológico, os desafios não são menos complexos. Das várias questões que perpassam a área de História Medieval, uma se torna latente: a documentação. Desde o século XIX, quando da profissionalização do historiador e da constituição da História como prática científica institucionalizada, a crítica documental se integra à perspectiva epistemológica essencial da disciplina (FUCHS, 2002; PROST, 2008: 53-75). Entre aqueles que fazem da História o seu ofício, o recurso às fontes históricas é um dos principais fatores que conferem legitimidade às narrativas historiográficas. Conforme argumenta Rüsen, as narrativas históricas convencem, da credibilidade de seus conteúdos, seus destinatários, quando demonstram o que alegam nos vestígios do passado que ainda subsistem (RÜSEN, 2001: 95-108).

Investigações sobre a Idade Média precisam lidar com o caráter escasso e fragmentário da documentação do período. Embora ainda disponhamos de muito material do medievo – e Linage Conde (1997) realizou uma tipologia pormenorizada desse *corpus* que ilustra a diversidade do remanescente –, muitas fontes não resistiram às intempéries do tempo. Consequentemente, por vezes, o medievalista se depara com lacunas de anos, ou mesmo décadas, que não são contempladas pelas fontes. Além disso, muitos segmentos sociais sequer tinham acesso a recursos duráveis de registro histórico, como a escrita. O caso dos camponeses é paradigmático: possuímos apenas os discursos acerca deles, formulados pela elite agrária, e não os discursos deles.

No livro que ora oferecemos ao público, os desafios acima pontuados são enfrentados por medievalistas experientes. Cada um dos dois artigos se dedica a apresentar um documento da Idade Média, destacando seu contexto de produção, o perfil do seu autor, suas principais características textuais e as especificidades de seu manejo para a pesquisa histórica. O objetivo é ofertar uma leitura esclarecedora sobre as fontes disponíveis para a prática acadêmica da História Medieval e sobre como os medievalistas lidam com elas.

O primeiro ensaio que compõe este livro foi escrito pelo Prof. Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior e é dedicado à *Steganographia*, obra de comunicação cifrada de Johannes Trithemius.

Abade e humanista alemão, Trithemius tornou-se notório pela biblioteca de *ars magica* que dispunha em seu mosteiro e pela produção de tratados de magia e esoterismo. Redigida em fins do século xv, a *Steganographia* suscitou polêmicas desde sua publicação.

O segundo, por sua vez, é de autoria do Prof. Dr. Victor Mariano Camacho e tem como objeto de análise a *Legenda Rigaldini*, escrita entre fins do século XIII e início do XIV por João Rigaldi. O documento é de natureza hagiográfica, isto é, está centrado num personagem considerado santo – no caso, o frade franciscano Antônio de Pádua. Adotando uma abordagem problematizadora e alinhada às reflexões recentes da historiografia, Camacho sugere relações entre a narrativa sobre Antônio de Pádua, as transformações da Ordem Franciscana e os conflitos envolvendo os frades menores.

Referências

FUCHS, Eckhardt. Conceptions of scientific history in the nineteenth-century West. In: WANG, Q. Edward; IGGERS, George G. (eds.). *Turning points in historiography: a cross-cultural perspective*. Rochester: University of Rochester, 2002. p. 147-162.

GUERREAU, Alain. *El futuro de un pasado*. La Edad Media en el siglo XXI. Barcelona: Crítica, 2002.

LINAGE CONDE, Antonio. La “tipología de las fuentes de la Edad Media Occidental”. *Medievalismo*, n. 7, p. 265-291, 1997.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RÜSEN, J. *Razão histórica: teoria da História: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: UnB, 2001.

2.

Revisitando a *steganographia* do abade Johannes Trithemius: nas entranhas de um tratado esotérico do século xvi

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Introdução

O abade alemão Johannes Trithemius (1462-1516) foi um dos grandes nomes do humanismo alemão, que floresceu a partir do século xv em terras germânicas. Nascido na cidade de Trittenheim, no vale do Mosela (BRANN, 1998: 5), a sua biografia assumiu cores mitológicas. A posteridade pintou duas imagens do abade: a do pio monge beneditino envolvido com a defesa da fé cristã e com a reforma monástica; e a do monstro de duas cabeças que se fingia um religioso enquanto verdadeiramente estava envolvido com a magia.

O que o estudo das fontes tem demonstrado é que essa personagem é muito mais complexa do que as duas imagens buscam mostrar. Trithemius foi um grande reformador monástico, escrevendo sobre como os monges deveriam se comportar, e, nessa mesma direção, produziu uma defesa dos escribas (*De laude Scriptorum*), por entender que a atuação monástica no *scriptorium* seria uma parte importante dos trabalhos dos monges. O *Liber Octo Quaestionum*, impresso pela primeira vez em 1515, e o *Antipalus Maleficiorum*, escrito em 1508, se dedicaram a exortar as autoridades germânicas ao combate às bruxas, um dos grandes inimigos do abade (CLARK, 2006:

698). Ele também se dedicou a escrever sobre temas históricos, como uma genealogia de Maximiliano I (1459-1519) intitulada *Die Fürstliche Chronik Kaiser Maximilian's Gennant Geburtspiegel*. Nesta obra, ele buscou mostrar uma descendência entre os francos e os troianos, o que conectaria Maximiliano a Príamo (VAN DYKE, 1995: 23-26).

Contudo, os textos que verdadeiramente deram fama a Trithemius foram os vinculados ao esoterismo e à magia. Na famosa biblioteca que ele construiu no monastério de St. Martin, em Sponheim, havia vários volumes acerca da *ars magica*. Ainda que o catálogo de 1502 tenha se perdido, é possível inferir alguns dos textos ali presentes através das citações constantes do *Antipalus Maleficiorum*, escrito depois de uma das últimas visitas do abade à referida biblioteca, fato ocorrido em 1508. Essa lista contém títulos como a *Clavicula Salomonis*, o *Picatrix*, o *Sepher Raziel*, o *Livro de Hermes*, o *Livro de Simão o Mago*, a *Flor das Flores*, o *Almandel*, atribuído a Salomão; o *Quatro Anéis de Salomão*, o *Elucidarium*, de Pietro d'Abano, e diversas outras obras de magia (COULIANO, 1987: 167)¹. Desse tipo de obra, o abade não foi apenas leitor, mas também respeitado produtor de textos.

Na passagem entre os séculos xv e xvi, ele terminou a *Steganographia*, obra de criptografia que lhe daria fama e infâmia, considerando esses termos sob a ótica do humanismo dos séculos xv e xvi. O ano de 1508 se mostrou muito agitado para o abade. Longe de sua biblioteca há alguns anos, ele produziu outra obra sobre escrita cifrada, a *Polygraphia*, que foi uma resposta aos seus detratores. Nesse mesmo ano, ele também escreveu o *De septem secunda Deis id est intelligentiis sive spiritibus moventibus orbes*, um esforço de apresentar como a sucessão da influência dos anjos planetários havia impactado e ainda impactaria a história da humanidade. Também se atribui ao abade – de forma inconclusiva – o *Veterum Sophorum Sigilla et Imagines Magicae*, obra que trata da confecção de sigilos mágicos e talismãs. Tais textos têm um elemento comum, ainda que se propõem a tratar de assuntos distintos: o lastro de sua argumentação é

1 Paola Zambelli mostra uma transcrição dessa bibliografia apresentada por Trithemius em seu livro: *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden: Brill, 2007.

assentado na magia. Mesmo na *Polygraphia*, escrita como forma de o abade se defender de acusações de ser um demonomago, pode-se identificar vários pontos de diálogo com tradições esotéricas distintas e conhecidas dos humanistas dos séculos xv e xvi.

O presente texto tratará da primeira de todas as obras mágicas do abade Trithemius, a *Steganographia*. Teremos como eixo dessa reflexão a historicidade da fonte, algumas ferramentas para analisá-la, a sua composição, os seus elementos centrais. Portanto, nessa nova visita à fonte, trilharemos velhos caminhos buscando vislumbrar novas paisagens.

O documento como ente vivo

A *Steganographiae: Ars per occultam Scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, ou, em uma tradução livre: “Esteganografia: Arte da escrita secreta da sua vontade na impossibilidade de ser desvelada”, foi composta em algum momento do final da década de 1490. O seu primeiro registro pode ser encontrado em uma carta enviada para o monge carmelita Arnoldus Bostius (1445-1499), colega do abade na Fraternidade de Joaquim². Trithemius declarou nessa missiva, ao amigo, que havia escrito uma obra composta de quatro livros: o primeiro apresentava mais de uma centena de formas de escrita cifrada, sem o uso de transposição de letras e inacessível aos não-iniciados. O segundo dedicava-se à comunicação de segredos a longas distâncias, de forma segura e sem a necessidade de se valer de palavras, escrituras ou mesmo sinais. O terceiro conteria um método de fluência em latim em apenas duas horas, no caso de alguém que ignorasse completamente o idioma. O quarto e último livro ensinaria uma forma de transmitir um pensamento secreto diretamente à mente do destinatário (BRANN, 1999: 86). Trithemius não contava que a carta encontraria Bostius falecido, e por isso foi parar nas mãos do prior do monastério de Ghent, lar do seu amigo. Estarrecido com o

2 Em 1497, Trithemius, Bostius, Sebastian Brant (1457-1521), dentre outros nomes, fundaram a Confraria de Joaquim. Esta associação religiosa tinha como objetivo defender a imaculada concepção de Maria por sua mãe, Sant’Ana (COULIANO, 1987: 168).

relatado pelo abade de St. Martin, o prior não teve dúvidas em afirmar que tais feitos somente seriam possíveis através do conluio com o demônio (COULIANO, 1987: 168).

A próxima menção conhecida à *Steganographia* mais uma vez veio de uma acusação de que Trithemius estaria envolvido com a prática de demonomagia. No ano de 1504, o abade recebeu Picard Charles Bouelles ou Bovillus (ca. 1470-ca. 1553) como hóspede, pelo período de duas semanas. Durante essa estadia, o abade alemão apresentou ao seu convidado uma versão inacabada da *Steganographia*. Essa decisão pode ter sido motivada por Bovillus ter sido discípulo de Jacques Lefevre d'Etaples (c.1450-1536), um indivíduo que já havia escrito sobre magia. O que ele não esperava é que, anos depois, Bovillus escreveria a um amigo comum, o bispo de Cahors Germain de Ganay, a fim de acusar Trithemius de envolvimento com demonomagia, esperando que o bispo abandonasse a amizade com o abade (COULIANO, 1987: 168-169). Essa foi mais uma oportunidade de publicização da polêmica obra trithemiana, de novo sob o espectro do conluio demoníaco. Na *Polygraphia*, o abade respondeu a Bovillus, dizendo que todas as acusações que recebeu da parte deste tinham origem em sua ignorância, pois, dada sua incapacidade de compreender do que tratava a obra, apelou para calúnias (Johannes TRITHEMIUS, 1518: 14-15)³.

Possivelmente em razão de toda a repercussão negativa, Trithemius não permitiu que a *Steganographia* fosse impressa. Ele teria, inclusive, queimado o manuscrito da obra quando esteve em Heidelberg, sendo essa a razão para o texto ter sobrevivido incompleto (COULIANO, 1987: 169). O abade teria apresentado uma justificativa para sua decisão de não imprimir a *Steganographia* em uma carta enviada a Capellarius. Primeiramente, ele tinha medo de que o conhecimento caísse em mãos erradas; em segundo lugar, a justificativa era a de que ele tinha trabalhado muito, mas com pouco retorno; por fim, “homens invulgares” tinham atacado a *Steganographia* por

3 A primeira resposta de Trithemius a Bovillus ocorreu por meio da carta *Defesonrium mei contra Caroli Bovili Mendancia*, que em uma tradução livre, seria algo como Minha defesa contra a mentira do Carolus Bovilus. Infelizmente, esse documento encontra-se hoje perdido (MARGOLIN, 1997: 138-139).

serem ignorantes, a ponto de ver nela a presença das “artes más” (BRANN, 1998: 96).

Nos seus primeiros cem anos de idade, a *Steganographia* circulou apenas em forma manuscrita e de maneira secreta. Dessa forma, ao menos por um período de tempo, foi atendido o desejo de que sua obra fosse recoberta pelo véu do sigilo. Contudo, em 1606, foi realizada a sua primeira impressão⁴, havendo uma segunda edição em 1608, seguida por outra publicação em 1621, esta realizada em Darmstadt (MCLEAN, 1982: 8).

A *Steganographia* foi, também, a base dos ataques e das defesas que foram feitas sobre a biografia do abade após sua morte. Tais esforços tiveram dois eixos principais: defender que tal livro nada mais seria do que mais um tratado de comunicação secreta, ou que o livro de fato lidava com magia, mas de um tipo inofensivo à fé cristã. No final das contas, ambos os eixos buscavam livrar Trithemius da pecha de demonomago. Em 1624, Gustavus Selenus publicou *Cryptomenices et Cryptographia*, obra na qual se dedicava a uma longa discussão da *Steganographia*, com o objetivo de mostrar que era unicamente uma obra de comunicação cifrada. As conjurações de espíritos aéreos e anjos planetários nada mais seriam do que uma estratégia por meio da qual Trithemius ocultava em plena vista as chaves de decifração de sua arte. Na mesma linha, argumentativa, J. Falconer publicou *Cryptomenysis patefacta*, em 1685, afirmando que o abade alemão não teria envolvimento algum com a magia, sendo as invocações uma forma de comunicação cifrada (MACLEAN, 1982: 8-9).

No ano de 1616, Sigismund publicou *Trithemius sui Ipsius Vindex sive Steganographia*. Nesta obra, adotou-se um tom positivo da relação de Trithemius com a magia. Sigismund afirmou que o envolvimento do abade com magia não incorria em atentado contra a fé cristã porque ele não buscava gerar efeitos por meio do conluio com o demônio, mas através da magia natural. Além disso, obras sobre essas temáticas já haviam sido aprovadas pelo papa Inocêncio, dentre outros. As

4 Partington (1938: 54) afirmou ter havido uma edição em 1530, em Lyon, junto com obras de Agrippa. Contudo, ele mesmo afirma não ter encontrado exemplares dela. A historiografia raramente menciona tal suposta edição.

acusações de que Trithemius estaria envolvido com demonomagia seriam fruto da ignorância de certos indivíduos, por isso o cuidado de não se lançar “pérolas aos porcos”. Curiosamente, Sigismund acompanhou a justificativa de Trithemius a Capellarius para que a *Steganographia* não fosse publicada. Em 1635, Caramuel publicou *Johannes Trithemius Steganographia nec non Claviculae Salomonis*. Chamando o abade de “Salomão germânico”, Caramuel afirmou que as acusações de necromancia ou demonomagia que recaíram sobre Trithemius foram falsas e fruto da ignorância de seus opositores. O abade alemão lidaria principalmente com magia natural, mas também com cabala, através de uma influência vinda de Pico della Mirandola (1463-1494)⁵. Essa afirmação foi fruto de um dedicado estudo de Caramuel sobre as conjurações do primeiro livro da *Steganographia*, através do qual percebeu influências do esoterismo hebraico na obra trithemiana. Citamos, ainda, o *Johannis Trithemii Steganographia Vindicata Reservata et Illustrata*, de 1676. Nesta obra, persistiu a defesa de que Trithemius seria apenas o autor de uma obra de comunicação cifrada, mas com uma interpretação que abria a possibilidade de o abade ter tido envolvimento com a magia natural. Contudo, refutando a ligação com a demonomagia (MCLEAN, 1982: 9-10).

Aparentemente, o abade tinha razão em relação às suas reservas sobre a publicação da *Steganographia*. O mesmo Felipe II (1527-1598) – que mantinha um laboratório e uma biblioteca alquímica em *El Escorial*, bem como alquimistas contratados – ordenou que todas as cópias da *Steganographia* que entrassem em seus domínios deveriam ser lançadas à fogueira. A partir de 1609, a obra passou a integrar o *Index Prohibitorum*, da Igreja católica, criando, assim, mais um caminho que a levava ao fogo (BAEZ, 2006: 168-169). Acreditamos que

5 É importante ressaltar que, de fato, havia uma conexão entre Johannes Trithemius e Pico della Mirandola. Ela se dava por meio da figura de Johannes Reuchlin (1455-1522). Este estudou com Marsilio Ficino (1433-1499) e Pico, sendo adepto declarado do segundo. Johannes Reuchlin era amigo de Trithemius, acreditando-se que tenha lhe ensinado o hebraico. Além disso, Johannes Reuchlin foi autor de obras muito importantes, como *De Verbo Mirifico* (1494) e *De Arte Cabbalistica* (1517).

essa seja uma das explicações mais palpáveis para a escassez de cópias que sobreviveram até nossos dias⁶.

Sobre as traduções em línguas vernáculas, nos ateremos apenas ao trabalho realizado para a *Magnum Opus Hermetic Sourceworks*⁷. A coleção foi dirigida por Adam Mclean, reconhecido pesquisador do esoterismo, atingindo um total de 46 volumes. Ainda que não tenha se envolvido diretamente com as traduções para o inglês – por exemplo, a tradução da *Steganographia* ficou a cargo de Fiona Tait e Christopher Upton –, Mclean pautou a coleção pelo esforço de sair do lugar comum de republicar edições do século XIX e produzir traduções diretamente do cotejamento dos textos originais. Além da obra de Trithemius, outros livros clássicos do esoterismo foram publicados, como a *Heptarchia Mystica*, de John Dee; *Atalanta Fugiens* e o *Viatorium*, de Michael Mayer; e o alquímico *Aurora Consurgens*. A tradução feita da *Steganographia* é, no geral, de boa qualidade e confiável. Contudo, alguns sentidos originais se perdem na tradução do latim para o inglês. Apesar de conter um extrato do comentário de Selenus sobre a obra original, o grande defeito dessa tradução foi ter excluído o segundo livro da *Steganographia*, sem nenhuma explicação para tal corte.

Após esse breve panorama acerca da historicidade do documento em questão, é oportuno que discutamos como lidar com tal fonte.

Algumas considerações sobre como operar com e no documento

A primeira questão que abordaremos versa sobre o acesso ao documento. Apesar de existir ao menos uma cópia do documento em solo brasileiro, o acesso direto à materialidade da fonte mostrou-se até então difícil. A maioria das cópias que sobreviveram até nossos dias estão em acervos principalmente da Europa, fazendo com que certos trabalhos metodológicos imponham desafios aos pesquisadores

6 Até onde descobrimos, existe, na Coleção de Obras Antigas da biblioteca do Monastério Beneditino de São Paulo, um exemplar da edição realizada em Darmstadt.

7 Mais informações podem ser encontradas por meio desse link: https://www.alchemywebsite.com/bookshop/magnum_opus.html. Consultado em: 10 nov. 2020.

de outras partes do mundo. Podemos citar a dificuldade em se comparar múltiplas versões do mesmo documento, a fim de rastrear as mudanças que se façam – ou não – presentes. Entretanto, esse limitador não implica impossibilidades, mas condicionantes. Ao analisar a fonte, deve-se ter com clareza que se estuda uma versão dela, com sua própria historicidade, e que outras versões podem trazer elementos distintos. Dito de outra forma, há de se respeitar a individualidade do documento.

Graças à internet, existem várias possibilidades de se acessar cópias da *Steganographia*, de forma confiável e com rigor metodológico. Para uma versão transcrita, se pode consultar o site *Esoteric Archives*⁸, mantido pelo reconhecido pesquisador Joseph H. Peterson. Trata-se da edição de 1621, realizada a partir de um exemplar da obra localizado na Biblioteca de Londres. A transcrição é confiável e preserva todos os elementos textuais e gráficos da versão impressa. Podemos também citar várias iniciativas de fundos documentais europeus que proporcionam acesso a digitalizações confiáveis e em alta resolução do documento. Exemplos são *Embassy of Free Mind*⁹, *Post-Reformation Digital Library (PRDL)*¹⁰, *Bayerische Staatsbibliothek*¹¹ e *Gallica*¹². Referimo-nos mais uma vez à tradução em inglês, feita sob os cuidados de Adam McLean. Isso porque, apesar de estar incompleta, ela serve como um bom primeiro contato com a *Steganographia* para quem ainda não possui o latim como ferramenta de leitura.

É fundamental para a análise crítica de qualquer documento histórico a adequada seleção dos pressupostos teóricos que nortearão tal reflexão. Dessa forma, consideramos que um dos conceitos

8 O site em questão inclusive oferece acesso a diversas outras fontes primárias para a História do Esoterismo. <http://www.esotericarchives.com/tritheim/stegano.htm>. Consultado em: 10 nov. 2020.

9 Plataforma virtual vinculada à *Bibliotheca Philosophica Hermetica*, localizada em Amsterdã. <https://embassyofthefreemind.com/en/library/online-catalogue/detail/56426228-9fie-e34f-f84d-0f379bco42b6/media/9ff3ba3c-e500-3ad9-00e5-a074797bc1a5?mode=detail&view=table&q=trithemius&rows=18&page=30>. Consultado em: 10 nov. 2020.

10 Iniciativa vinculada ao *Junius Institute for Digital Reformation Research*. http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=1871&s=0&limit=500. Consultado em: 10 nov. 2020.

11 <https://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV001710909>. Consultado em: 10 nov. 2020.

12 Plataforma digital vinculada à *Bibliothèque Nationale de France*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5832538j.r=steganographia?rk=21459;2>. Consultado em: 10 nov. 2020.

mais adequados é o do esoterismo. O historiador francês Antoine Faivre, em sua obra 'O Esoterismo', se propôs a definir o esoterismo academicamente. Um dos desafios propostos pelo autor é buscar ferramentas para identificar esse fenômeno histórico, isso porque já existe um leque de definições para o esoterismo, ainda que não possuam preocupações acadêmicas. A primeira ação dele foi buscar por um período no qual esse objeto histórico fosse perceptível com mais clareza, que Faivre apontou ser o século xv, pois ali seria possível reconhecer os elementos dos quais ele trataria. O *corpus* documental versaria acerca de alquimia, astrologia e magia (FAIVRE, 1994: 12-14). Mais importante do que isso foi a ideia de que um fenômeno só poderia ser classificado como esotérico se fossem identificáveis quatro características intrínsecas, que poderiam ser acompanhadas de duas relativas. As características intrínsecas, de acordo com Faivre (1994: 17-22), são:

- **Correspondência:** conexões entre o microcosmo e o macrocosmo, o supralunar e o sublunar que formariam uma grande rede de relações simpáticas;
- **Natureza viva:** a ideia de que havia uma energia que percorria toda a natureza, dando-lhe movimento. Também a concepção de que o mundo natural foi composto em camadas, entre as quais haveria significados a serem revelados;
- **Imaginação e mediações:** A primeira era compreendida como o órgão por meio do qual se poderia acessar os diferentes níveis que comporiam a realidade. Já as segundas seriam todos os mecanismos utilizados para compreender e atuar sobre os segredos da Natureza. Exemplos são os ritos, as mandalas, os espíritos.
- **Experiência de transmutação:** Não implicava mudança ontológica, mas o "segundo nascimento". Assim, tratava de um processo de ascese espiritual.

Já as características relativas, que poderiam ou não estar presentes, Faivre (1994: 22-23) definiu como:

- **Práxis da concordância:** a ideia de que todas as tradições esotéricas seriam facetas de uma verdade única e universal;
- **Transmissão:** a concepção de que a transmissão de conhecimento esotérico, bem como o “segundo nascimento”, só podem ocorrer através da relação mestre e discípulo.

Apesar da importância do conceito, praticamente fundador de um campo de estudos historiográficos, ele não permaneceu incólume e foi discutido ao longo do tempo. Dois dos principais revisionistas são o historiador holandês Wouter Janegraff e o historiador alemão Kocku von Stuckrad. Ambos apontam um elemento importante: o conceito de Faivre é muito limitante. Isso porque, como aponta Hanegraff (2013: 3-5), ele parte de um conjunto de critérios pré-definidos – elencados a partir do caso humanista – e passou a medir todos os demais por essa ferramenta. Logo, todos seriam degenerescências do mesmo, marcadamente os pós-iluministas. O historiador holandês prossegue apontando que não compreendemos o mundo por meio de critérios pré-definidos, mas por contraste de protótipos. O que ele propõe é que se pense o esoterismo como um “conhecimento rejeitado”, portanto, tudo aquilo identificado como “Outro” pelas religiões e tradições intelectuais principais de uma dada época, principalmente quando marcados por visões de mundo e epistemologias que soem estranhas a uma cultura intelectual pós-iluminista (HANEGRAFF, 2013: 13-14).

Kocku von Stuckrad (2005: 2-8) concorda com as críticas ao modelo de Faivre, ainda que tenha reconhecido sua importância. O seu ponto de partida, por outro lado, foi a defesa de que o esoterismo não seria um fenômeno marginal, mas estrutural no desenvolvimento da modernidade. Ele centrou-se na questão das identidades religiosas, entendendo-as como não pré-concebidas, mas forjadas justamente no contato com o Outro. Inclusive, no caso europeu, o pluralismo cultural teria atuado como organizador das diferenças que seriam inerentes à Europa, sejam elas culturais ou religiosas. Assim, o esoterismo, ou melhor, as identidades e tradições esotéricas teriam ocupado um papel importante nessa dinâmica.

Portanto, von Stuckrad pensou a cultura e a religiosidade europeias como campos discursivos organizadores da experiência do vivido. Consequentemente, ele entendeu o elemento discursivo esotérico marcado pela defesa de representar o conhecimento “real ou absoluto” e de possuir os meios de torná-lo acessível. Isso poderia ocorrer por meio da comunicação com espíritos, ascese gnóstica ou ritos iniciáticos (VON STUCKRAD, 2005: 10).

Dentro das necessidades analíticas que *Steganographia* demanda, a proposta de Faivre permanece capaz de fornecer bons resultados. Contudo, consideramos que a mesma deva ser aplicada ao documento complementada pelas contribuições de Hanegraff e von Stuckrad, pois ampliam a capacidade de compreensão dos fenômenos históricos acessíveis por meio desse documento. Feitas tais considerações, nos debruçamos sobre a estrutura e a composição da obra em questão.

Nas entranhas do documento

As versões que sobreviveram da *Steganographia* de Trithemius apresentam uma estrutura semelhante, no que a historiografia concorda. Temos o frontispício, um breve escrito aos leitores; a dedicatória e, por fim, os três livros que a compõem¹³. A própria composição da obra já nos rende uma discussão interessante, afinal temos três capítulos e não os quatro propagandeados pelo abade alemão. Lembremos que, como dito acima, após toda a repercussão que a obra teve, Trithemius resolveu destruir o manuscrito. Aparentemente ele não foi ágil o bastante para impedir que se fizessem cópias da obra. Sobre a incompletude dela, concordamos com a hipótese de Couliano (1987: 168). O historiador romeno afirmou que todas as acusações de envolvimento com demonomagia teriam feito Trithemius desistir de concluir sua obra, a fim de não atrair ainda mais problemas sobre si. Couliano (1987: 174) avançou um pouco mais em seu raciocínio. Como veremos a seguir, o terceiro livro sobreviveu apenas na forma de um fragmento, mas que indica uma concepção que embala

13 Para o presente texto, usamos a edição de 1621 de Darmstadt. Essa é uma versão de uso corrente pela historiografia e com a qual trabalhamos já há algum tempo.

a *Steganographia* e que estaria mais finamente desenvolvida no *De Septem Secunda Deis...*, ou seja, a ideia de que o universo é governado de forma alternada por anjos vinculados aos planetas. Cada anjo governaria por, exatamente, trezentos e cinquenta anos e quatro meses (JOHANNES TRITHEMIUS, 1621: 142), sendo a história humana diretamente influenciada por esse governo angélico. Como os anjos seriam em número limitado, em sete, e com a sua alternância inalterada, seria possível predizer como impactaram a humanidade no passado, no presente e, o mais perigoso, no futuro. Trithemius, como homem da Igreja, bem sabia que comandar demônios para a geração de efeitos poderia ser enquadrado como sacrilégio, mas qualquer tentativa de prever o futuro seria entendida como heresia. Portanto, deve ter soado mais razoável abandonar seu trabalho incompleto do que atrair sobre si ainda mais problemas.

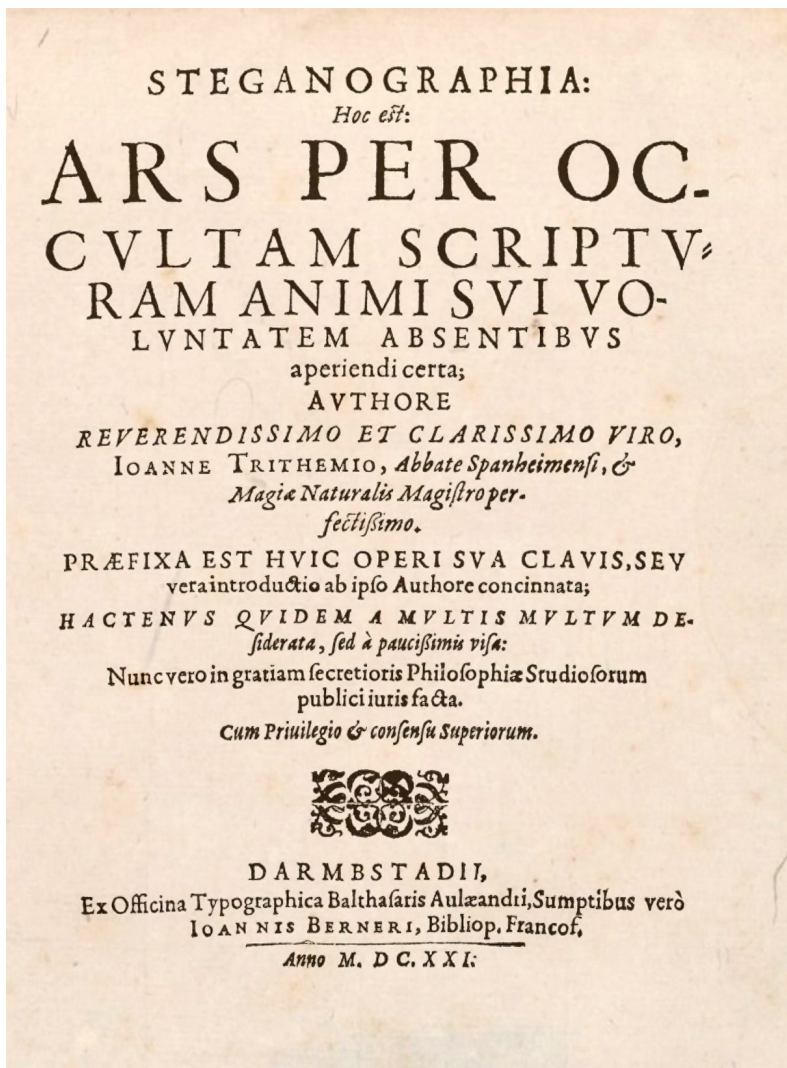
O frontispício dessa edição, conforme a figura 1, apresenta algumas informações interessantes.

Não nos esqueçamos que se trata de uma impressão póstuma, por óbvio, sem a anuência de Trithemius. A primeira informação que chama atenção é como a autoria foi atribuída: fala-se em “Johannes Trithemius, abade de Sponheim e perfeitíssimo mestre da magia natural”¹⁴ (JOHANNES TRITHEMIUS, 1621. Tradução Nossa). A questão é que o abade usou o vocábulo latino *magia* apenas no oitavo capítulo do primeiro livro da *Steganographia*. Temos também outra formulação muito interessante a seguir: “Até agora muito desejada por muitos, mas vista por pouquíssimos: Mas agora em favor de uma filosofia mais secreta feita pública” (JOHANNES TRITHEMIUS, 1621. Tradução Nossa)¹⁵. A nossa hipótese interpretativa é que se trata de uma estratégia de promoção da obra. Como aponta Meredith K. Ray (2015: 51), no século XVI, se estabelece um sólido circuito de distribuição e venda de livros pela Europa. Um gênero muito procurado era o dos chamados “livros de mistérios”, que prometiam desvelar aos leigos um tipo de conjunto antes reservado apenas aos iniciados.

14 Ioanne Trithemio, Abbate Spanheimensi, & Magiæ Naturalis Magistro perfectissimo.

15 Hactenus quidem a multis multum desiderata, sed à paucissimis visa: Nunc vero in gratiam secretioris Philosophiæ Studiosorum publici iuris facta.

FIGURA 1 | Frontispício da edição de 1621 da *Steganographia*, realizada em Darmstadt



FONTE: <http://www.esotericarchives.com/tritheim/stegano.htm>. Acesso em: 10 nov. 2020.

Ainda que a *Steganographia* não se encaixe perfeitamente no gênero citado, consideramos que os esforços de a promover adotaram os mesmos expedientes. A ideia de ser a obra de um grande mago natural e de apresentar segredos antes nunca revelados apresentava grande apelo junto ao público consumidor desse nicho livresco.

O texto direcionado aos leitores – *Lectoris* – contém apenas informações sobre a composição gráfica da obra, a fim de possibilitar a sua adequada leitura. Por exemplo, indicava por que certos símbolos e letras foram impressos em cor vermelha e outros em cor negra. Esse tem importância para facilitar a aplicação da chave decriptativa que acompanha essa edição da obra.

A dedicatória do livro – *Incipit Liber* ou *Começo do Livro* – contém várias informações interessantes, mas também algumas armadilhas. Um exemplo é a dedicatória em que a obra está voltada ao Filipe, conde palatino do Reno, duque da Bavária e príncipe eleitor do Sacro Império Romano (JOHANNES TRITHEMIUS, 1621: II). Mais significativo do que nomear um príncipe eleitor como razão pela qual se compôs a obra é justificar porque um homem em sua posição faria bom uso dela. Dedicar essas obras a homens bem-postos em redes políticas era uma estratégia comum. Intentava-se garantir proteção aos autores, aos textos, sua boa circulação e talvez atrair bons olhares dos homenageados para quem lhes agradeceu com tal agrado.

Ao justificar a escolha do homenageado, Trithemius repetiu a mesma explicação que deu a Capellarius: garantir que a *Steganographia* ficava reservada aos homens bons e a salvo dos maus. A escolha do príncipe palatino Felipe foi justificada por suas qualidades de governante.

Eu, não sem enormes esforços, reuni em um volume adjacente e recomendei a obra, para a nova invenção desta mais secreta arte, para a instância do mais sereno Príncipe, lorde Felipe, Conde Palatino do Reno, Duque da Bavária, Príncipe Eleitor do Sacro Império Romano, sempre invencível, o mais sábio dos Mecenas de todos os filósofos, ao qual ninguém me parece ser mais digno, e para quem foi revelado este grande segredo.¹⁶ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução Nossa)

16 *Et huius secretissimae artis ad inuentionem nouam ad instantiam Serenissimi Principis, Dom. Philippi, Comitis Palatini Rheni, Ducisque Bauariae, ac Sacri Romani Imperij Principis Electoris*

Trithemius ofereceu a arte esteganográfica a essa “digno mecenas”, pois o abade diviso uma finalidade política para sua obra mágica. Isto porque: “Uma vez que o conhecimento desta mais secreta arte tenha sido divulgado, então o *Governo* sofreria não menos com os perversos e malvados, do que se beneficiaria dos bons”¹⁷ (JOHANNES TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução e Grifo nossos). Como humanista do Norte que foi o abade alemão, sua obra foi pautada pela ideia de que o conhecimento tem que estar disposto como ferramenta do bom governo (SKINNER, 1996: 232-233). Por isso mesmo, a *Steganographia* estava reservada aos homens bons, pois

O homem bom, um amante da integridade, pode a qualquer hora divulgar o segredo de sua vontade, para o bem privado ou público, seguramente e secretamente para outro com o conhecimento da arte, quando e o quão freqüentemente ele desejar. ¹⁸ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: III. Tradução Nossa)

Por outro lado, seria altamente pernicioso que tal conhecimento caísse em mãos erradas, pois, conforme Trithemius (1621:III. Tradução Nossa):

De fato, ainda que este saber em si seja o melhor e muito útil para o Estado, contudo, se ele chegasse ao conhecimento dos maus (que Deus proíba isso), toda a ordem do Estado poderia ser severamente perturbada pela passagem do tempo. ¹⁹

O grande problema acarretado pelo uso da arte esteganográfica pelo homem mau residiria no generalizado estado de desconfiança que se instalaria. Nada e ninguém seria mais confiável.

semper inuictissimi, Philosophorum omnium sapientissimi Mecoenatis, quo nullus mihi dignior visus est, cui hoc magnum secretum reueletur, literis comme-dauit, & non sine maximis laboribus in subiectum volumen comportauit.

17 *Nec minus Reipub, noceret huius secretissimae artis in improbos & reprobos diuulgata notitia, quam prodesset in bonos.*

18 *Nam sicut bonus & honestatis amator, voluntatis suae secretum, pro bono priuato vel cōmuni, alteri hanc artem scienti, quando & quotiens voluerit, secure, secreta.*

19 *Enimuero licet haec scientia in se sit optima, & Reipubl. satis vtilis; tamen si ad prauorum notitiam perueniret, (quod Deus prohibeat) totus Reipub. ordo per successum temporis non modice posset turbari.*

A confiança pública poderia ser posta em perigo, todas as cartas, contratos, documentos, enfim, a própria fala dos homens, poderia ser mantida em grande suspeita. Mas o homem notável manteria a fé nas cartas. Ninguém poderia confiar com segurança em literatura, por mais sagrada e honorável, e os homens raramente mostrariam fé nas cartas. Por mais que as palavras fossem virtuosas e honestas, embuste, fraude e logro poderiam sempre ser pensados estarem por baixo delas. Os homens poderiam tornar-se temerosos de tudo e muito desconfiados, de seus amigos não menos do que de seus inimigos.²⁰ (TRITHEMIUS, 1621: III-IV. Tradução Nossa)

Percebe-se alguns elementos muito eloquentes da forma como o abade entendeu sua arte, bem como a política de seu tempo. Primeiro, a arte esteganográfica não seria boa ou má a priori, tudo dependeria do uso que a ela fosse dado, ou melhor, das intenções de quem a manejasse. Assim, intentava-se escapar da acusação de que a *Steganographia* pudesse por si só induzir alguém a erros de fé ou mal feitos políticos. Assim como a espada, ela poderia ser usada para defender ou atacar os justos conforme desejasse a mão que a empunhasse. E isso nos leva a outra questão: como definir o que seria um bom uso e um mau uso da arte proposta pelo abade. Essa definição da natureza dos impactos da ação esteganográfica passaria necessariamente pelo alvo de tais repercussões. Ao discutir os bons e os maus usos da *Steganographia*, Trithemius insistiu no uso do vocábulo latino *Reipub*, ou seja, *Respublica*. De acordo com o Glossário de Du Cange (1883-1887, t. 7, col. 152a), esse termo pode ser compreendido como a administração do Estado, da vida pública. Assim, a aplicação da esteganografia teria repercussão imediata sobre a vida política, atingindo dessa forma a todos.

Ao pensar em vida política, Trithemius pensou em um ambiente de implicações mais coletivas do que individuais. Ao contrário das cidades-estados italianas, nas quais o humanismo estava dedicado a defender a liberdade individual – seja dos cidadãos ou das próprias

20 *fidesque periclitari publica, literae omnes, instrumenta, conscriptiones, ipse denique hominum sermones in grauissimam suspicionem verti: nemo iam literis. quantum libet sanctis & honestis, absque pauore crederet. sed fidem epistolis rarus adhiberet. Quoniam quantum cunque honesta & pudica verba fuerint: semper dolus, fraus, deceptio, subesse putaretur; fierentque homines ad omnia pauidi, & non minus in amicos, quam in aduersarios vt plurimum suspiciosi.*

cidades –, no humanismo do Norte, a defesa estava direcionada às monarquias (SKINNER, 1996: 238). Entendemos que tal visão de mundo está pautada pela concepção política medieval, conforme a qual uma das grandes preocupações do governo era a defesa do *bonum commune* (bem comum) frente aos interesses privados. Essa ideia entende a sociedade como um corpo, cujas diversas partes teriam funções distintas, mas um objetivo comum. Consequentemente, os distintos componentes do corpo político teriam deveres e direitos igualmente diferentes, cuja distribuição garantiria a saúde desse organismo social. Apesar de possuírem importância semelhante, não se poderia esperar que os pés tivessem as mesmas obrigações e direitos que a cabeça, por exemplo, essa última associada ao monarca. Portanto, de acordo com o pensamento político medieval, ao rei caberia salvaguardar que cada parte do corpo social tivesse acesso ao que lhe é de direito, condição fundamental para que se alcançasse o objetivo maior: a salvação das almas da cristandade (BLACK, 1996). Ao ofertar sua obra ao príncipe-eleitor Felipe, Trithemius subentendia que ele seria o “homem bom” cuja integridade garantiria que a *Steganographia* fosse aplicada para a promoção do bem comum, como também para a defesa contra o mau uso que seria realizado pelo homem maligno e o consequente caos público.

Pois, assim como os homens honestos, estudiosos de virtude, usam todas as descobertas para a vantagem e o bem público, também os homens maus e desonestos procuram por eles mesmos, não apenas de instituições más, mas mesmo a partir daquelas mais reverenciadas e boas, oportunidades pelas quais eles se tornam piores.²¹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: II. Tradução Nossa)

Trithemius ainda apresenta alguns traços característicos do humanismo, como: recorrer à Antiguidade a fim de recobrir seu texto de autoridade. O abade afirmou apenas estar retornando a técnicas já conhecidas por pensadores da Antiguidade, pois o conhecimento produzido pelos seus contemporâneos seria raso, dado que só teria

21 *Quoniam quidem sicut boni & virtutum studiosi homines omnib. adiuventis vtuntur ad bonum & communem vtilitatem: ita mali & reprobi non modo ex malis, verum & ex bonis atque sanctissimis institutis occasiones sibi veniunt, quib. deteriores fiant.*

uma camada (Johannes TRITHEMIUS, 1621: II). Esse esforço de inserir sua obra de comunicação secreta esotérica não se restringiu apenas ao *Incipit Liber*; ele retornou por toda a *Steganographia* de forma implícita ou explícita.

Continuando nosso percurso pela fonte, ela não possui uma reflexão ontológica sobre a magia e os magos, como se vê em inúmeras outras obras do período, podendo serem citadas o *De Occulta Philosophia*, de Cornelius Agrippa von Netteshein (1486-1535), ou o *De magia*, de Giordano Bruno (1548-1600). Contudo, isso não implica que tais discussões não estejam no texto de Trithemius, mas elas surgem apenas de forma indireta e conforme a necessidade delas para apresentar sua técnica de comunicação cifrada. Ainda no *Incipit Liber*, Trithemius apresentou a definição do que seria a *Steganographia*. Ela constituiria:

todos os métodos, maneiras, diferenças, qualidades e trabalhos desta nossa arte, à qual chamamos steganographia, (contendo segredos, enigmas mistérios completamente claros para nenhum homem mortal, por mais erudito ou sábio) que nunca poderão ser completamente descobertos²² (Johannes TRITHEMIUS, 1621: IV. Tradução Nossa).

Para a realização do ato esteganográfico, não bastaria apenas uma capacidade intelectual aguçada, uma grande erudição e a devida iniciação. O indivíduo deveria ser capaz de lidar com seus instrumentos, definidos pelo abade como

os espíritos do ar, bons e maus, foram criados por Deus nas alturas para nosso préstimo e proveito, pelo conhecimento dos quais todos os segredos dessa arte são revelados, para nós eles são sem número, infinitos e completamente incompreensíveis²³ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: IV. Tradução e Grifo Nossos).

Depois de afirmar que a base da *Steganographia* repousa no bom comércio com entidades espirituais, o abade Trithemius, exortador

22 ita nec huius artis nostrae, quam Steganographiam (secreta & arcana & mysteria, nulli mortalium, quantumcunque studioso vel erudito, patula continentem perfecte) appellamus, omnes modi, viae, differentiae, qualitates & operationes in aeternum poterunt ad plenam fieri penetrabiles.

23 Nam quem ad modum – aorij spiritus boni & mali à summo Deo creati in ministerium & profectum nostrum (per quorum intelligentiā omnia istius artis secreta reuelātur) sunt nobis sine numero infiniti & penitus incōprehensibiles.

da reforma monástica em terras germânicas, recusou ser qualificado como mago.

E para que algum leitor futuro deste trabalho não se ofenda, no momento em que ele prossiga, com nomes, ofícios, postos, diferenças, peculiaridades, falas, e quaisquer outras operações dos espíritos, por meio do conhecimento dos quais todos estes segredos dessa arte são trancados e abertos, ou possa pensar ou acreditar que eu seja um Necromante e mago ou tenha feito pacto com demônios ou faça uso de qualquer outra superstição. Portanto, eu pensei ser necessário e oportuno proteger minha reputação e nome de tal culpa, injúria, insulto e mancha, reafirmando a verdade em um protesto solene neste prólogo.²⁴ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: IV. Tradução Nossa)

E, assim, ele concluiu essa defesa.

O todo e o singular surgiram de Deus, com a verdadeira consciência, sem injúria para a fé Cristã, com a integridade da tradição Eclesiástica, livre de qualquer superstição, sem idolatria, sem nenhum envolvimento explícito ou implícito dos espíritos maus; sem sufumigação, adoração, veneração, culto, sacrifício ou oferenda para demônios, e livre de toda culpa e pecado, tanto perdoáveis quanto mortais.²⁵ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: V. Tradução e Grifo Nossos)

Temos a construção de um raciocínio bem curioso, como é perceptível pelos trechos do documento acima. Ao mesmo tempo em que ele negou ser um mago, o abade apontou que sua *Steganographia* somente seria executada com sucesso se o operador tivesse capacitado a lidar com os espíritos aéreos. O que nos parece contraditório fazia sentido para aquela forma de entender e interagir com o mundo. Entendemos que o mais relevante é a sua preocupação em não ser confundido com um necromante e não estar relacionado com

24 *Et ne quis huius operis lector futurus cu~ in processu saepe offenderit nomina, officia, ordines, differentias, proprietates, orationes, & quaslibet alias operationes spirituum, per quorum intelligentias haec secreta huius scientiae omnia clauduntur & aperiuntur; me Necromanticum & Magu~, vel cum daemonib. pactum contraxisse, vel qualibet alia superstitione vsum, vel vtentem credat vel existimet: necessarium duxi & oportunum, famam & nomen meum à tantta labe, iniuria, culpa & macula solenni protestatione in hoc prologo cum veritate vendicando praeseruare.*

25 *omnia & singula cum Deo, cum bona conscientia sine iniuria Christianae fidei, cum integritate Ecclesiasticae traditionis, sine superstitione quacunque, sine indololatria, sine omni pacto malignorum spirituum explicito vel implicito; sine suffumigatione, adoratione, veneratione, cultu, sacrificio, oblatione daemonum, & sine omni culpa vel peccato tam veniali quam mortali.*

demônios. Como visto anteriormente, o abade não tinha problemas com a magia; basta lembrar as obras que ele produziu sobre o tema, bem como a quantidade de obras dedicadas à magia que ele guardava na biblioteca que construía em Sponheim. Entendemos que seu problema não é com a *ars magica* em si mesma, mas com a natureza do ato mágico praticado. Trithemius negava lidar com demônios – lembrando que o pensamento medieval entendia que a necromancia lidaria com entes demoníacos uma vez que os mortos não pudessem ser convocados, a não ser para o Juízo Final –, mas não se posicionava contra o envolvimento com entidades superiores – espíritos aéreos e anjos planetários –, como veremos a seguir.

Partindo, então, para o *Liber I* (Livro I), em seus trinta e um capítulos, este foi dedicado a apresentar os diversos espíritos aéreos (*spiritus aerius*) que seriam empregados na técnica esteganográfica. Cada espírito com sua finalidade específica, bem como com a adequada ritualística para com ele comerciar. Retomando Jâmblico (THORNDIKE, 1923: 310), Trithemius dividiu o mundo em dezesseis regiões, bem como em dia e noite, cada uma delas governada por um espírito aéreo, que, como um príncipe, teria uma corte sob seu comando.

O conjunto dos espíritos aéreos apresentados no *Liber I* acaba sendo bastante heterogêneo. Trithemius afirmou por todo o livro que existe um espírito aéreo específico para cada segredo a ser comunicado. Assim, Asyriel, localizado na direção do *Africus*, cujo símbolo era ☿ ♁, teria como função anunciar os planos secretos dos príncipes a seus amigos e súditos; Armadiel, vindo do *Boreas* e dono do sinal ♃, anunciaria aos príncipes e homens importantes mensagens secretas de forma confiável; Menadiel, sem direção, especificado e simbolizado por ☿, seria devotado à transmissão dos segredos dos reis e príncipes.

Entretanto, ainda que a maioria dos espíritos aéreos fosse devotada aos segredos dos poderosos, ainda havia aqueles dedicados a outros temas. Podemos trazer, como exemplos, Hydriel, ♃, que viveria próximo a piscinas, lagos, rios, fontes e afins, dedicado a informar matérias relativas à água; Buriel, ♁, que aparecia em qualquer lugar, desde

que fosse à noite, e que anunciava segredos noturnos, como os relativos à prisão ou como os da alcova; Asiel, , do *Euroaster*, que tratava dos amores das mulheres; e Maseriel, , do *Favonius*, que anunciava segredos relativos a magia, filosofia e necromancia.

Trithemius recomendava que se agradassem os espíritos aéreos recitando em voz alta o número de servos que estavam sob suas ordens (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 23). Vaidosos, ficariam mais inclinados a realizar sua tarefa com zelo. O abade também descreveu várias dessas entidades e tais imagens têm um elemento comum: a górgona. Eis a descrição que o abade fez de Buriel:

Frequentemente também, Buriel aparece na forma de uma serpente com a cabeça de uma garota e a cauda e o corpo todo de uma cobra, com um sibilo horripilante. Quando adjuado na maneira correta ele fala com palavras humanas, e ele tem abaixo dele uma multidão quase inumerável de líderes e príncipes os quais ele usualmente manda em tarefas com seus ajudantes e servos.²⁶ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 61)

Essa imagem se repete várias vezes, mas trataremos apenas mais um exemplo, o de Hydriel, a quem Trithemius descreveu da seguinte forma, incluindo também seus ajudantes: “Eles frequentemente aparecem na forma de uma cobra, algumas vezes grande, algumas vezes pequena, com uma muito bela face de mulher, e cabelo luxuriante”²⁷ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 63. Tradução Nossa). Essa composição híbrida da imagem dos espíritos aéreos reflete dois elementos do pensamento de Trithemius. O primeiro é seu desejo de que tais entidades fossem tão terríveis que o risco de sua visão afastasse os curiosos, e o segundo trata do involuntário reflexo da misoginia do abade. A mulher, conforme a visão trithemiana, está invariavelmente associada à serpente, o ser rastejante que levou Eva e Adão a comerem do fruto proibido. Assim, esse feminino viperino seria o

26 *Et frequenter apparet in specie serpentis, habet caput virgineum, caudam & totum corpus serpentinum, sibilans terribiliter. Adiuratus debito modo, verbis humanis loquitur, habet sub se duces & principes, quos in ministerium mittere consuevit cum famulis & seruis eorum, quorum multitudo est pene innumerabilis.*

27 *Apparet enim frequenter in forma serpentis, aliquando magni, aliquando parui; caput virgineum valde pulchrum habentes, capillis expansis.*

aviso de que somente o relacionamento adequado com tais espíritos garantiria que o operador da arte esteganográfica alcançasse seus objetivos e não fosse alvo da represália perigosa dessas entidades.

O método de comunicação secreta proposto na *Steganographia* envolvia as seguintes etapas. Primeiro, deveria redigir-se uma carta em latim de conteúdo ordinário, sendo que no cabeçalho desta se colocaria o símbolo do espírito aéreo responsável por realizar a comunicação secreta à distância. Com a missiva em mãos, o operador deveria procurar um lugar onde pudesse se manter concentrado e em silêncio (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 12). Então, ele se posicionava em direção à região onde habitava o espírito a ser invocado, recitava a invocação específica e aguardava o espírito se manifestar. Quando o espírito se manifestasse ao destinatário, este deveria recitar a contra-invocação adequada e então receberia a mensagem secreta diretamente do espírito. A carta seria uma forma de despistar curiosos e informar ao destinatário qual espírito lhe transmitiria a verdadeira mensagem (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 1-2).

Ainda que, no *Liber II* (Livro II), Trithemius tenha permanecido no tema da comunicação secreta, houve uma transformação nas ferramentas necessárias para a execução da arte: os espíritos aéreos foram substituídos por anjos. A prudência demonstrada pelo abade no começo da *Steganographia* desapareceu no *Liber II*. Essa parte da obra foi claramente inspirada pelo *Lemegeton*, de Salomão, como aponta Bruce Gordon (2006: 58). Ambas possuem trinta e dois capítulos, cada um versando sobre um anjo e suas idiossincrasias, repousando a diferença às especificidades das invocações angélicas na obra do abade. A vinculação explícita com Salomão, a quem evocou várias vezes inclusive chamando-o de Hermes judeu (Johannes Trithemius, 1621: 100), é algo bem relevante também. Salomão era sinônimo de magia cerimonial, tanto no medievo quanto nos movimentos renascentistas, sendo o arquétipo modelar do mago capaz de domar anjos e demônios por meio de sua vontade. O vocábulo latino *magica* e suas declinações também passam a figurar pelo texto, de forma explícita. É deveras significativa que Trithemius associa-se de forma tão direta com Salomão e use o termo *magica* vinculado à

arte esteganográfica, pois, assim, não deixava margem para dúvidas de que estava envolvido com magia.

Se os espíritos aéreos estavam associados a direções e a pontos no espaço, os anjos do *Liber II* estão distribuídos em função das doze horas do dia e das doze horas noturnas. Mais precisamente, horas planetárias (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 84). O abade especificou tanto o nome de cada hora, quanto o de seu anjo correspondente. Por exemplo, a nona hora do dia se chamava Karron e seu anjo Quabriel; Osmadiel seria o anjo da oitava hora do dia; Iafanym, da segunda hora do dia – Cevorym –, tinha como anjo Anael. A quarta hora noturna – Ramerzy – teria como anjo Iefischa; Mendrion seria o anjo da sétima hora noturna, Venaydor; e Sarandiel seria o anjo da décima segunda hora noturna, Xephan.

Uma vez que o abade associou, no *Liber II* da *Steganographia*, os anjos às horas do dia e da noite, a realização do ato esteganográfico passou a ter uma relação de imprescindibilidade com a astrologia. Nas palavras do próprio abade:

Então, é necessário que as boas artes e as letras sejam um tanto absorvidas, e grandemente na ciência das estrelas, para que ele conheça o movimentos gerais, cursos, discursos, mutações, ordens, a natureza, a localização, o nascer do sol, o pôr do sol, e os efeitos das estrelas, dos signos e dos planetas; para quem não tem conhecimento adequado ninguém pode ter acesso a esta arte profunda.²⁸ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 137)

É importante lembrar que o abade Trithemius foi um profundo crítico da astrologia divinatória. Tal postura estava em diálogo direto com uma percepção muito difundida sobre a astrologia entre os séculos XIII e XVI. Vários teólogos e filósofos acreditavam que seria possível, por meio da adequada leitura do movimento astral, prever o clima ou mesmo os resultados das plantações, pois os influxos astrais teriam a capacidade de atuar sobre a natureza. Agora, ao se considerar possível prever os eventos da vida humana a partir da

28 *Deinde necesse est, vt sit bonis artibus literarum aliquantulum imbutus, & maxime in scientia astrorum, vt sciat generales motus, cursus, discursus, mutationes, ordines, naturas, situs, ortus, occasus, & effectus stellarum, signorum & planetarum: quia sine istorum competenti scientia nemo potest ad huius artis profunda habere accessum.*

astrologia, seria de se admitir que a influência astrológica era mais poderosa do que o livre-arbítrio, e, também, que a influência de Deus seria transformada pela intervenção astral. Alberto, o Grande (1200-1280), e São Tomás de Aquino (1225-1274) admitiam que a astrologia poderia divinar eventos gerais, nunca acontecimentos específicos. E o monge cisterciense Helinand de Froidmon (1160-1229) afirmou que os astros só poderiam interferir na vida humana caso fossem dotados de almas inteligentes, as quais ele classificava como anjos e demônios (KIECKHEFER, 1989: 129).

Contudo, Trithemius ecoou em sua *Steganographia* essa crítica a uma astrologia fatalista, mas não a astrologia como um todo. Sua obra pressupõe a capacidade de leitura das dinâmicas astrais, não para comprovar que a humanidade seria escrava de tais movimentos, mas, pelo contrário, para possibilitar que o ser humano usasse tal conhecimento para atuar sobre as relações de simpatia que põem a natureza em funcionamento. Influenciado por Pietro d'Abano (c. 1257-c.1315) e seu *Heptameron*, o abade acreditava em uma astrologia não-fatalista que permitisse cumprir a máxima da Antiguidade conforme a qual o sábio dominaria as estrelas.

A forma de performar o ato esteganográfico permaneceu semelhante ao apresentado no *Liber I*: há de se escolher o anjo adequado, considerando a hora na qual se deseja que o segredo seja transmitido; elogiar a quantidade de servos sob seu comando e redigir uma carta na qual se informaria ao destinatário qual anjo lhe transmitiria a mensagem, bem como a adequada contra-invocação. Além da substituição da identificação espacial pela fornecida através das horas planetárias, bem como da introdução dos anjos, o método permaneceu o mesmo, inclusive com a mesma exigência de cuidado, dedicação e segredo. Destacamos também a insistência do abade em apontar que os anjos planetários, bem como seus servos, são profundamente experimentados nos atos mágicos.

O que o *Liber II* aponta com um pouco mais de clareza são as influências do abade para compor sua obra. Ao tratar dos meios de lidar com Osmadiel, anjo da oitava hora diurna, Trithemius não apenas remeteu a Salomão, mas também ao Picatrix (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 100). Elaborado durante o século x, o *Gāyat al-hakīm* foi uma

importante obra árabe de astromagia. O nome *Picatrix* teria surgido quando Afonso x de Castela mandou traduzir a obra para o latim. O *Picatrix* era composto por quatro livros, tanto na versão latina quanto na árabe. Enquanto os dois primeiros livros lidariam com a teoria e as explicações filosóficas das relações macro e microcósmica por meio da ideia neoplatônica de emanção, os dois últimos discutiram meios de canalizar e direcionar as emanções celestiais, de acordo com uma concepção simpática das dinâmicas que poriam o universo em movimento (SILVEIRA, 2015: 175-178).

Outras referências, aqui já comentadas, são as obras mágicas atribuídas a Salomão. Por exemplo, ao tratar de Abasdarhon, anjo da quinta hora noturna, o abade disse, ao referir-se à expertise desse anjo e de seus servos em magia: “Dizem ainda Salomão e Raziel, sábios e expertíssimos em mágica”²⁹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 121). Como já apontamos, Trithemius conhecia a obra salomônica, bastando lembrar a quantidade de textos dessa natureza com os quais dialogou em *Antipalus Maleficiorum*. Como aponta Julien Véronèse (2019: 192), a chamada magia salomônica ocidental medieval é marcada por estar lastreada em um conjunto de textos, majoritariamente em latim, que se influenciaram uns aos outros enquanto eram disseminados pelo Ocidente, apesar de suas histórias e trajetórias distintas. Portanto, um texto era percebido como salomônico ao ser reconhecido como pertencente a tal categoria por seus pares, tornando a busca por influências originárias tanto complexas quanto de pouca valia.

O *corpus* textual da magia salomônica medieval tem como grande característica serem “textos abertos”, isso porque a grande variabilidade do conteúdo de suas cópias manuscritas indica uma grande abertura para que os escribas fizessem alterações motivados por razões diversas, como a simplificação do texto ou o direcionamento dos efeitos desejados (VÉRONÈSE, 2019: 193). Apesar de toda essa diversidade, eles podem ser agrupados em duas grandes categorias: uma com afinidades goéticas e outra mais centrada em práticas teúrgicas. Assim, alguns textos se mostram mais transgressores com

29 *Dicunt autem Salomon et Raziel, sapientes et in magicis expertissimi.*

a ordem cristã, pois pretendiam ensinar como submeter demônios para a realização de efeitos, como a *Clavicula Salomonis*; os outros estariam em consonância com o cristianismo, na medida em que pareceram menos perigosos para alguns teólogos por essa razão. Na realidade, as fronteiras entre um e outro eram por demais borradas, seja pela natureza das práticas sugeridas em si ou mesmo pelo receio sempre presente de que, ao invés de se conjurar um anjo, se estivesse convidando a um demônio (VÉRONÈSE, 2019: 195). O *Liber II* da *Steganographia* possui uma especial semelhança com o *Lemegeton*, que foi uma das muitas compilações de textos salomônicos a circular depois do século XIV. Para além da similitude estrutural, existe também a questão dos nomes das horas do dia e da noite, por exemplo. A hipótese com a qual trabalhamos é que Trithemius se apropriou de elementos de vários textos de magia salomônica, mais preocupado com a finalidade com a qual os empregaria do que com manter uma coerência com as aplicações dadas em suas fontes originais.

Para além dessas referências, o capítulo final do *Liber II* reserva alguns elementos muito interessantes. Existe uma defesa da necessidade da intermediação de um mestre na *Steganographia* para que alguém se torne de fato apto a lidar com ela. O abade apresentou como deve ser tal mestre:

Consequentemente, é necessário ter um mestre perfeito e especialista na arte: porque não, somente poucos e de muitas maneiras eruditíssimos, e grandemente peritos em mágica para essa ciência vir sem preceptor, acreditamos possível. É necessário por outro lado que o preceptor não somente seja estimado e perito nessa ciência mas também fiel, probo e temente a Deus: somente quanto fosse o mais puro em boa conversação com Deus, tanto seria nessa ciência a operação mais segura³⁰ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 138. Tradução Nossa)

Neste livro, não existiu, por parte de Trithemius, a preocupação em negar o vínculo com a magia, como ele mesmo se posicionou

30 *Consequenter necesse est, vt præceptorem habeat in arte perfectum & expertum: quia non, nisi paucis & in multis eruditissimis, & maxime in magicis peritis ad hanc scientiam venire sine præceptore, possibile credimus. Oportet autem præceptorem non solum in scientia esse probatum & expertum sed etiam fidelem, probum & Deum timentem: quia quanto fuerit cum Deo in bona conuersatione purior, tanto erit in huius scientiæ operatione securior.*

anteriormente. Afinal, o mestre na arte da *Steganographia* deveria mostrar-se um grande perito na magia. Agora, isso não é uma contradição com a fé cristã, uma vez que esse mesmo indivíduo igualmente deveria mostrar-se fiel e temente a Deus, pois só assim se garantiria o bom uso do conhecimento ofertado pelo abade.

O próximo passo para a correta iniciação na arte esteganográfica seria a escolha precisa do momento para que ela ocorresse, decisão fundamentalmente apoiada na astrologia.

Deixe o momento ser tranquilo e sereno, com a lua em completa oposição, e com o sol claramente brilhando. E deixe Mercúrio, se isto for possível, em elevação, ligado a Vênus ou Júpiter. E deixe Saturno e Marte remotos, pois se os dois, ou um deles, estiver com o ascendente, a instrução não será perfeita.³¹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 138)

Por fim, seria preciso proferir um juramento.

Eu juro e prometo pela virtude do Deus Todo Poderoso, pelo sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela ressurreição dos mortos e pelo Julgamento Final, e pela salvação de minha alma na sagrada fé católica – Eu juro e prometo para o Deus onipotente, para a abençoada Virgem Maria, para todos os santos, e para você – que eu fielmente mantereis este ato de esteganografia oculto por todos os dias da minha vida. Não irei ensinar isto a ninguém sem o seu consentimento e sua vontade. Acima de tudo, eu juro e prometo por esta mesma virtude que eu não irei usar esta ciência contra Deus e seus Mandamentos, nem contra a Sagrada e Universal Igreja Romana e seus ministros, nem contra a justiça e a equidade. Assim, que Deus me ajude, e me salve no Julgamento Final.³² (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 138. Tradução e Grifo Nossos)

31 *sit tempus tranquillum & serenum, & luna in oppositione completa, sole clare splendente: & sit Mercurius in ascendente coniunctus Veneri aut Ioui, si fieri potest: sintq; Saturnus remoti & Mars: quia si ipsi aut alter eorum fuerint cum ascendente, non eri-institutio perfecta.*

32 *Ego N. iuro & promitto per virtutem omnipotentis Dei, per sanguinem Domini nostri Iesu Christi, per resurrectionem mortuorum & extremum iudicium, & per salutem animæ meæ in fide sancta catholica omnipotenti Deo, beatæ Mariæ virginis, omnibus Sanctis, & tibi N. quod hanc artem Steganographiæ omnibus diebus vitæ meæ occultam fideliter seruabo: nec docebo illam aliquem sine tua voluntate & consensu. Insuper in eadem virtute iuro & promitto, quod hac scientia non vtar contra Deum & eius mandata: nec contra Ecclesiam sanctam Romanam & vniuersalem seu ministros eius, neque contra iustitiam æquitatem. Sic me Dcus adiuuet, & sic saluet in extremo iudicio.*

Este rito iniciático, cuja pedra basilar seria a presença e intermediação de um mestre tanto sabedor da magia quanto pio, é concluído com um juramento que tanto se amarrava ao compromisso de honra com as figuras máximas da fé cristã, como também em uma obrigação com a justiça e o bem comum. Dessa forma, o abade alinhavava a fé cristã, o conhecimento mágico e a ação política. Essa combinação de elementos, que pode parecer disfuncional, em verdade, possuía muito sentido para a realidade na qual vivia Trithemius. Isso porque a fé cristã perpassava todos os meandros da vida, e homens como o abade entendiam que a magia era a ferramenta perfeita para exercer a *Virtù* a fim de dominar a *Fortuna*, embate, este, central para os humanistas.

O *Liber III* (Livro III) principia com alguns elementos presentes no final do *Liber II*, sendo um exemplo importante da vinculação à Santa Trindade. Primeiro, ele afirmou que, sem a intervenção, sua obra não seria possível: *Agora, com a ajuda de Nosso Senhor, Jesus Cristo, o salvador das almas fiéis, eu trouxe para conclusão os dois primeiros Livros de meu ato* ³³ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 140. Tradução Nossa). Contudo, ele aprofundou essa conexão, como podemos ver no trecho que segue:

com isso, quis recomendar essa obra aos mais abertos, para que aos homens de saber engajados no estudo da magia, isto pode ser, pela Graça de Deus, em algum nível inteligível, enquanto por outro lado, para os descarados comedores de nabos isto poderá permanecer por todo o tempo um segredo escondido, e ser desconhecido para os seus intelectos estúpidos. ³⁴ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 140. Tradução Nossa)

Como é perceptível na escrita de Trithemius, ele claramente associou a intermediação divina com a capacidade não apenas da correta operação esteganográfica, estendendo tal relação fundamental para o estudo da magia em geral. De uma única vez, o abade afirmou

33 *Postquam, auxiliante Domino nostro Iesu Christo Salvatore fidelium animarum, primos artis nostræ libros duos compleuimus.*

34 *ita illud literis commendare apertioribus volui, vt & viris eruditis ac in magicis studiosissimis, cum Dei auxilio, possit aliquatenus fieri peruium: & tamen imperitis Rapophagis omni tempore maneat occultatum, & nullatenus eorum obtuso intellectui cognitum.*

que não existe incompatibilidade entre a fé cristã e a magia, ao menos algumas modalidades da mesma, como indicou uma relação de imprescindibilidade.

Em mais um momento de continuidade de posturas presentes no *Liber II*, Trithemius indicou outra das fontes que inspiraram sua obra. Eis que surgia na cena o sábio Menastor.

Eu uma vez li em um certo livro de um filósofo antigo, que era chamado Menastor, que era possível, por meios de certa arte, fazer saber a um amigo, não obstante o quão distante, a idéia de nossa mente, dentro do espaço de vinte e quatro horas, sem palavras, sem livros, e sem um mensageiro, com a maior exatidão, com o maior segredo, e sobre vastas distâncias.³⁵ (Johannes TRITHEMIUS, 1621:140. Tradução Nossa)

Assim, Menastor não apenas se juntava a Salomão e a Hermes no rol das inspirações da obra de Trithemius, como seria o meio pelo qual o abade teria aprendido a arte esteganográfica. Curiosamente, o abade havia dito anteriormente que a *Steganographia* lhe foi revelada por um anjo em sonhos, bem como que não se poderia aprender tal arte sem a correta iniciação, inclusive ensinando como ela deveria ocorrer. Por outro lado, a historiografia, ao menos até o momento da realização do presente texto, não encontrou nenhum vestígio sequer da existência de Menastor para além dessa referência feita por Trithemius. E mesmo as referências na *Steganographia* se resumem ao *Liber III*, e ocorrendo exatas três vezes e na mesma página.

Entretanto, não seria a primeira vez que esse tipo de referência ocorrera em obras frutos da lavra de Trithemius. Ao escrever os *Annales Hirsaugienses*, quando discutia a relação entre o exemplo real e o peso da lei, ele recorreu a um rei de nome Basanus; quando participou da disputa para produzir a melhor genealogia de Maximiliano I, a figura que fazia a conexão entre francos e troianos foi Hunibald. Tanto Menastor quanto Basanus e Hunibald possuíam algo em comum: nenhum vestígio histórico de suas existências para além da

35 *Inuenti in quodam libro cuiusdam antiqui Philosophi, qui dictus est Menastor, esse possibile, vt quadā arte mentis nostræ conceptum amico notum faciamus, quantumlibet absenti, in 24. horis, sine verbis, sine libris, & sine nuncio, perfectissime, latissime & secretissime.*

providencial presença em obras de Trithemius. Todas as personagens exerciam papéis fundamentais na composição de tais textos. Frank Borchardt (1986) acredita que tal recurso a “personagens históricas” seria um artifício literário a fim de imbuir as obras do abade de autoridade, em um esforço de garantir que a lei antiga, sendo esta a lei de Deus, prevalecesse sempre.

Fictícia ou não, é dessa personagem que vem a informação que lastreia o método de comunicação secreta proposto no *Liber III*. Vejamos o excerto da fonte: “Então disse Menastor: Existem sete planetas, a cargo deles estão sete anjos, e subordinados a eles estão vinte e um espíritos, por meio dos quais os segredos são revelados”³⁶ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 140. Tradução Nossa). Seria a influência de tais planetas, exercida por seu respectivo ano, que atuaria sobre a história humana: “Estes são os sete anjos dos planetas de acordo com a tradição dos antigos sábios, e cada um destes anjos em seu turno governa o universo por trezentos e cinquenta e quatro anos e duas vezes dois meses”³⁷ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 142. Tradução Nossa). A relação entre planetas e anjos se daria da seguinte forma: Orifiel seria o anjo de Saturno, Anael o de Vênus, Júpiter teria Zachariel, Rafael seria o de Mercúrio, Marte teria a Samael, Gabriel seria o da Lua e o Sol teria Michael.

Essa ideia dos governos sucessivos dos anjos planetários, bem como suas repercussões na história humana, seria abordada com mais profundidade pelo abade no seu *De Septem secunda Deis*. Contudo, ela é muito significativa para a *Steganographia*. Essa adoção dos anjos planetários demonstra uma relação direta com o hermetismo e sua concepção de que os planetas e seus *daemons* têm a capacidade de influenciar as dinâmicas sublunares, ou seja, o mundo humano. Por outro lado, tal adoção foi também mais um passo em direção à magia angélica e teúrgica de natureza salomônica. E, por fim, sendo fundamental conhecer os movimentos dos planetas, a fim de corretamente

36 *Dixit autem Menastor: Septem sunt planetæ, quibus septem præsumt Angeli, & illis sunt 21. spiritus subiecti, per quos nunciantur arcana.*

37 *Isti sunt septem Angeli planetarum secundum traditionem antiquorum sapientum, quorum quilibet ducit Mundum annis trecentis quinquaginta quatuor mensibus bis binis in ordine suo.*

invocar seus anjos e os servos destes, a astrologia se consolidava como um conhecimento central para a realização do ato esteganográfico. O abade foi direto sobre essa questão: “Por todo o tempo, poderás ver as estrelas que te sejam necessárias, por esta arte à qual temos dado, seja de dia, seja de noite”³⁸ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 152. Tradução Nossa). Quanto mais avançou em seu livro, mais se tornou insustentável aquela declaração inicial de Trithemius de que estaria compondo uma obra sem qualquer relação com magia.

Uma vez que o ato esteganográfico proposto no *Liber III* deveria levar em conta qual anjo estaria governando, o abade apresentou a ordem conforme a qual tais entidades se alternariam no governo universal: “Orifiel é o anjo de Saturno, e desde o começo da criação governou o universo por trezentos e cinquenta anos, quatro meses. Subseqüentemente Vênus, então Júpiter, Mercúrio, então Marte, a Lua, e finalmente o Sol”³⁹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 142. Tradução Nossa). Portanto, nada mais lógico do que começar a apresentação das técnicas de comunicação secreta por meio de Orifiel, que teria sido o primeiro governador do universo, junto com seus três servos: Sadael, Poniel e Morisiel (Johannes TRITHEMIUS, 1624: 140).

O método esteganográfico não mudou muito em sua proposta, uma vez que permanecia confiando a mensagem secreta para ser transmitida por meio de um espírito ou anjo, mas mudava substancialmente em termos de meio. As cartas fictícias usadas para enganar os curiosos eram substituídas por objetos. No caso de Orifiel, seria preciso confeccionar, em papel ou em cera, uma imagem desse anjo. Este foi descrito como um homem nu, barbudo, em cima de um touro multicolorido e portando um livro em sua mão direita e uma pena na esquerda. Enquanto confeccionava essa imagem, o remetente deveria dizer: “Seja esta imagem do grande Orifiel completa, perfeita e adequada para anunciar a “N”, filho de “N”, meu amigo, o segredo de

38 *Omni autem tempore stellas tibi necessarias videre poteris, arte quam tradidimus, siue in die siue in nocte.*

39 *Orifiel est Angelus Saturni, qui à principio creationis gubernauit Mundum annis 354. mensibus 4. Postea Venus, deinde Iuppiter, post illum Mercurius, ac deinde Mars, postea Luna, postremo Sol*

minha mente, seguramente, fielmente, e sem mutilação. Amém”⁴⁰ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 154. Tradução Nossa). Na testa da imagem, com uma tinta à base de óleo de rosas, o remetente escreveria seu nome, e o do destinatário, no peito. Ao realizar tal ação, diria: “Esta é a imagem de “N”, filho de “N”, para quem, através de Orifiel, o anjo de Saturno, é anunciado o conceito da minha mente. Amém”⁴¹ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 155. Tradução Nossa). Há, ainda, a necessidade de se confeccionar a imagem do destinatário, mas não se deu instruções sobre isso. Como ação final do remetente, este ainda deve escrever na testa da imagem *Merion* e no peito *Troesda*. Ao juntar a imagem do Orifiel com a do destinatário, por fim, deveria dizer:

Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo. Amém. Ouça Orifiel, estrela chefe de Saturno, e, pela virtude do Deus onipotente, eu te adjuro, ouça. Eu te ordeno e comando, pela virtude desta tua imagem, que tu anuncies a “N”, filho de “N”, esta minha intenção (a intenção será explicada) – “seguramente, sigilo e fidelidade, omitindo nada dessas matérias as quais eu quero que ele conheça, e as quais eu confio a ti. Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo. Amém.”⁴² (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 155. Tradução Nossa)

Depois de tudo isso feito, o remetente enrolaria ambas as imagens em um tecido que foi limpo nas águas do Elba e as guardaria em um vaso móvel chamado pelos sábios indianos de *pharnat al-ronda*. O topo do vaso seria coberto com couro macio e o recipiente seria guardado, por vinte e quatro horas, na entrada da casa. Passado um dia, período no qual a mensagem deveria ter sido transmitida, as imagens poderiam ser recolhidas e guardadas. Elas poderiam ser reaproveitadas, desde que feitas as devidas alterações (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 155).

40 *Fiat hæc imago magni Orifelii plena, perfecta & apta nunciare mentis meæ secretum N. filio N. amico meo secure, fideliter & integre, Amen.*

41 *Hæc est imago N. filij N. cui per Angelum Saturni Orifielem nunciatur mentis mentis meæ conceptu-, Amen.*

42 *In nomine Patris & Filij & Spiritus Sancti, Amen. Audi Orifel princeps Stellæ Saturni, & per virtutem omnipotentis Dei adiuro te, ausculta: præcipio & mando tibi per virtute- istius imaginis tuæ, vt nuncies N. filio N. hanc intentionem meam (explicetur intentio) quantocyus secure, secreta & fideliter, nihil obmittens coru-, quæ eu- volo scire, & quæ tibi commendaui. In nomine Patris & Filij & Spiritus sancti, Amen.*

Ao tratar de Sadael, o próximo anjo, o abade disse que o procedimento seguiria semelhante até terminadas as imagens. Da mesma forma, as imagens deveriam ser guardadas em um lugar secreto fora da casa do remetente, sobre cinco raminhos de uma erva de nome *thrasnote*, recitando:

Em nome do + Pai e do + Filho e do + Espírito Santo. Amém. Assim como eu coloquei essas duas imagens, uma do anjo Sadael e uma de “N”, filho de “N”, meu amigo, unidas, sobre as cinco lâminas móveis, então, pela virtude de Orifiel, teu grande chefe, eu te ordeno, Sadael, que te apresentes em toda a velocidade para o conhecimento do referido amigo, o segredo de minha mente, o qual eu expliquei e confiei a ti.⁴³ (Johannes TRITHEMIUS, 1621: 157. Tradução Nossa)

O restante da operação segue o mesmo procedimento descrito para Orifiel. Como já debatemos anteriormente, o *Liber III* termina abruptamente, quando o abade tratava de Poniel, ao qual não ofereceu nenhuma informação sobre como proceder em relação a sua invocação.

Considerações finais

Este retorno a um documento com o qual trabalhamos já há algum tempo apresentou um panorama das questões que norteiam uma análise historiográfica de um texto esotérico do século xv. Por esta razão, mostramos a *Steganographia* como um ente vivo, portanto, mutável no tempo. Assim, expusemos o contexto que antecedeu sua composição e como ele pode ter influenciado na obra. Da mesma forma, sinteticamente, construímos uma imagem de quem foi o abade Johannes Trithemius, figura tão polissêmica quanto complexa.

A breve reflexão sobre os cuidados metodológicos ao tratar com esse tipo de documento, bem como a apresentação de ferramentas teóricas que cremos acertadas para a análise da *Steganographia*, demonstraram caminhos possíveis para acessar e lidar com as

43 *In nomine + patris & + filij & + Spiritus Sancti, Amen. Sicut istas duas imagines Sadaelis angeli & N. filij N. amici mei simul coniunctas super hos quinque ramos mobiles posui, ita tibi Sadael in virtute Orifelis principis tui magni præcipio, vt mentis meæ secretum, quod tibi explicando commisi, sine mora ad notitiam præfati perferas amici.*

entranhas desse ser vivo e pulsante que é o documento. Mesmo intuito teve a exposição crítica dos elementos que estruturam e dão substância à obra. Aquelas porções de texto através das quais é possível visitar esse outro continente que é o passado.

Concluimos rememorando a recomendação que Trithemius fez a Agrippa quando este lhe apresentou a primeira versão do *De Occulta Philosophia*. O abade disse-lhe que desse feno ao boi e açúcar ao papagaio, alertando que reservasse seus segredos importantes apenas aos amigos de alta confiança. Dado que o historiador é, via de regra, um intruso que busca acessar sociabilidades às quais não pertence, esperamos que o presente texto seja açúcar para quem se interessar em lidar com a obra do abade Trithemius.

Referências bibliográficas

Documentos

JOHANNES TRITHEMIUS. *Polygraphiae libri sex, Ioannis Trithemii Abbatis Peapolitani, quondam Spanheimensis, ad Maximilianum Caesarem*. Oppenheim: Haselberg, 1518.

_____. *Steganographie: Ars per occultam Scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certu*, 4to, Darmst. 1621

_____. *The steganographia of Johannes Trithemius*. Translated by Fiona Tait, Christopher Upton and J.W.H. Walden. Edited, with intro, by Adam McLean. Edinburgh: Magnum Opus Hermetic Sourcebook, 1982.

Referências

BÁEZ, Fernando. *História universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BORCHARDT, Frank L. *Forgery, false attribution, and fiction: early modern german history and literature*. *Res Publica Litterarum*, 1x (1986), 27-35

BRANN, Noel L. *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. New York: State University of New York, 1998.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

COULIANO, Ioan P. *Eros and magic in the renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

DU CANGE et al., *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Niort : L. Favre, 1883-1887. Disponível em: <http://ducange.enc.sorbonne.fr>. Acesso em 10 de novembro de 2020.

FAIVRE, Antoine. *O Esoterismo*. Campinas; São Paulo: Papirus, 1994.

GORDON, Bruce. The renaissance angel. In: MARSHALL, Peter & WALSHAM, Alexandra (Org.). *Angels in the early modern world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HANEGRAAF, Wouter J. *Western esotericism: a guide for the perplexed*. London, New York: Bloomsbury, 2013.

KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MARGOLIN, Jean-Claude. Sur quelques usages de la cryptographie à la renaissance. In: LAROQUE, François (Ed.). *Histoire et secret à la Renaissance*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.

PARTINGTON, J. R. *Trithemius and Alchemy*, *Ambix*, 2:2, 53-59, 1938.

RAY, Meredith K. - *Daughters of alchemy: Women and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVEIRA, Aline Dias da. Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematizações e propostas. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 9, p. 169-188, 2015.

THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science*. New York: Columbia University Press, 1923, v. 4-5.

VAN DYKE, Paul. The literary activity of the emperor Maximilian I. *The American Historical Review*, v. 11, n. 1, p. 16-22, 1905.

VÉRONÈSE, Julien. Solomonian magic. In: PAGE, Sophie & RIDER, Catherine. *The Routledge History of Medieval Magic*. London: Routledge, 2019.

VON STUCKRAD, Kocku. *Western esotericism a brief history of secret knowledge*. London: Equinox, 2005.

3.

Os atributos de Antônio de Pádua como custódio em Limognes na *Legenda Rigaldina*: reflexões sobre o frade menor ideal em finais do século XIII

Victor Mariano Camacho

Introdução: a natureza da escrita hagiográfica

Dentre os vários documentos que possibilitam o estudo do Ocidente Medieval, destaco, neste trabalho, os textos hagiográficos, mais conhecidos como vidas de santos. Detenho-me a uma legenda escrita em finais do século XIII e inícios do século XIV: a *Vita Beati Antonii di Ordine Fratrum Minorum*, também denominada de *Legenda Rigaldina*, cuja autoria é atribuída ao frade franciscano francês João Rigald. A hagiografia em questão narra a vida e os milagres do frade Antônio de Pádua, canonizado em 1232. A peculiaridade desta legenda, dentre as várias escritas sobre o santo durante a Idade Média, é o destaque dado ao período em que teria vivido na região do Sul da França, atuando em cargos de governo na Ordem dos Frades Menores à qual estava vinculado.

Primeiramente, é necessário discorrer sobre a natureza destas fontes: partindo das reflexões de Isabel Velásquez, hagiografias podem ser definidas como um conjunto de obras da cultura cristã que apresenta como principal temática os santos. Assim, a hagiografia abrange uma grande variedade de textos e outros vestígios das mais diferentes naturezas, tanto em prosa, quanto em versos, destinados

a fins litúrgicos ou mesmo a leituras devocionais relacionadas à vida dos seus protagonistas. Por isso, pode-se incluir no grupo das hagiografias atas, vidas, legendas, hinos, tratados de milagres ou relatos de martírio etc. (VELASQUEZ SORIANO, 2005: 23-31).

Os estudos sobre estas fontes começam em finais do século XVII, a partir dos bolandistas, religiosos jesuítas belgas que reuniram manuscritos de diversas legendas, publicando edições destes textos na sua revista *Acta Sanctorum*. Foram também os bolandistas que criaram o próprio conceito de hagiografia, que, inicialmente, designava o estudo da documentação relacionada aos santos.

Um dos expoentes deste grupo foi Hippolyte Delehaye. Em sua obra *The legend of the saints*, publicada em Bruxelas em 1905, o autor faz uma distinção clara entre hagiografia e história. Imbuído dos paradigmas epistemológicos do século XIX, momento em que a história se constitui como ciência, Delehaye definiu a hagiografia como um texto literário, em oposição à história, no sentido de que a sua narrativa não trazia a “verdade” sobre o passado (DELEHAYE, 1962: 3-7).

Segundo o autor, embora a hagiografia trouxesse fatos e informações sobre personagens que, a princípio, teriam existido, a sua construção narrativa não se enquadrava nos parâmetros da história como ciência que, naquele contexto, tinha por objetivo reconstruir, por meio de documentação escrita, fatos ocorridos no passado. Esta perspectiva foi reforçada posteriormente pelo também jesuíta Michel de Certeau.

Entretanto, distancio-me desta dicotomia, construindo meu posicionamento, primeiramente a partir das reflexões do historiador François Hartog, que propôs os chamados “regimes de historicidade”. Este conceito forjado enquanto ferramenta heurística serve para compreender a forma com que uma determinada sociedade, em um determinado contexto histórico, organiza e concebe o tempo, englobando tanto o passado, o presente e o futuro por meio de uma sequência de estruturas que advém de suas peculiaridades políticas, culturais e sociais. Segundo Hartog, os regimes de historicidade nada mais são que enquadramentos acadêmicos da experiência temporal e que criam modelos e formas de vivenciar ou mesmo de explicar o

tempo (HARTOG: 2003). Em suma, regimes de historicidade são as formas com que culturas e sociedades concebem, organizam e explicam a sua vivência no tempo.

Hartog, em sua exposição, definiu praticamente três regimes de historicidade: o primeiro seria o antigo, situado nas sociedades greco-romanas, em que predominou o que chamamos de *historia magistra vitae* (história mestra da vida). Neste momento, as narrativas sobre o passado tinham por objetivo ensinar lições à sociedade e perpetuar modelos de conduta; o segundo seria o regime cristão, que predominou no medievo; e o último, o moderno, que surge na consolidação da história como ciência e que perdurou até finais do século xx, concebendo o tempo de forma linear e teleológica, além do forte apelo à leitura documental (HARTOG: 2013).

Destes, o que interessa neste estudo é justamente o segundo, contexto em que o documento central deste trabalho é redigido. Hartog, embora não aprofunde no segundo, entende que o regime de historicidade cristão não rompe totalmente com o modelo antigo, pois, neste momento, ainda perdura uma narrativa histórica permeada de *exemplas*,¹ com o intuito de inspirar seus interlocutores a viverem de acordo com valores predominantes na sociedade cristã. A “verdade”, portanto, que é apresentada na legenda hagiográfica, está situada no regime de historicidade cristão medieval que compreende o tempo e os fatos a partir de figura de Cristo, da Bíblia e da perspectiva da salvação do gênero humano. Isso explica o apelo aos milagres, às virtudes e à constante aparição de Jesus, da Virgem Maria ou do próprio Diabo, enquanto antagonista, na vida dos santos.

Não caberia, portanto, reproduzir o julgamento dos bolandistas a partir de referenciais positivistas e a sua busca em distinguir o “real” do “irreal”. Logo, entendo que a hagiografia também se trata de uma forma de escrita da história, porque busca narrar fatos relacionados a personalidades do passado, reunindo evidências, na maioria delas

¹ *Exemplas* são narrativas contidas na literatura cristã que apresentam aos seus ouvintes e interlocutores relatos que trazem, de forma pedagógica, um modelo de conduta condizente com a moral ditada pela Igreja. Nestas narrativas, os personagens podem ser punidos ou recompensados por seguir ou não a doutrina eclesial.

orais, mas imbuída do conjunto de elementos que compõem um regime de historicidade, neste caso, a Idade Média.

Para Angeles García del Borbolla, uma hagiografia é produzida por diversas razões: celebrar a memória de um santo; perpetuar modelos de vivência cristã; afirmar a legitimidade de uma instituição eclesiástica; transmitir paradigmas ligados a grupos dominantes, etc. Desta forma, é possível inferir que os textos produzidos após a canonização de Antônio, dentre eles a hagiografia em questão, teriam esta mesma função, logo, a *Legenda Rigaldina* não foge desta natureza (GARCÍA DEL BORBOLLA, 2002: 77-99).

Contexto de produção da *Legenda Rigaldina*: a clericalização da Ordem dos Frades Menores

A *Legenda Rigaldina* foi produzida no âmbito da Ordem dos Frades Menores, instituição que surge em inícios do século XIII a partir da figura de Francisco de Assis e de sua proposta de vida, na região da Úmbria, centro da Península Itálica. A princípio, a fraternidade era formada majoritariamente por leigos, compreendendo, neste contexto, sobretudo religiosos que não possuíam letramento. Os frades inicialmente dedicavam-se à pregação de cunho penitencial, que consistia em exortações simples ao povo, feitas em vernáculo, com o intuito de fomentar a piedade popular e a observância dos sacramentos.²

Já em inícios do século XIII, os religiosos ampliaram sua ação apostólica para regiões além da Úmbria e, em seguida, da Península Itálica, pregando em outras localidades, como no Oriente Islâmico, na Península Ibérica, em terras germânicas e também no reino da França. Com isso, há uma expansão do movimento que se iniciou na pequena comuna italiana, levando a um aumento do número de religiosos, bem como uma variação no perfil dos que passaram a

2 De acordo com André Miatello, a pregação de cunho simples que Francisco e os minoritas inicialmente proferiam não estabelecia relações profundas com temas bíblicos, tal qual a pregação erudita. Era uma exposição desprovida de quaisquer sutilezas teológicas ou recursos retóricos, de cunho muito mais exortativo do que catequético (MIATELLO, 2013: 104).

fazer parte da comunidade. Com as missões da Ordem, em diversas regiões além da Península Itálica, entram não só leigos como, também, clérigos e universitários de instituições de ensino, a exemplo de Paris, Bolonha e Oxford.

Sobre a distinção entre clérigos e leigos na Ordem, Jacques Verger salienta que, na Alta Idade Média, no âmbito do Ocidente Medieval, o homem erudito era simplesmente entendido como o *vir litteratus*, ou seja, aquele que sabia ler e escrever em latim de maneira mais ou menos correta.³ Verger destaca que, neste momento, o grupo dos *litterati* se confundia com os eclesiásticos, clérigos e monges. Logo, os leigos eram considerados, por definição, iletrados, ainda que entre a aristocracia laica existissem pessoas com algum tipo de instrução e conhecimento do latim (VERGER, 1999: 16).

De acordo com Julia Barrow, as ordens sacras eram o principal elemento de distinção do clero face aos leigos na Idade Média (BARROW, 2015: 2). Um aspecto que identificava exteriormente o clérigo era a tonsura, uma forma visível de distinguir este grupo dos leigos, e representava a condição de servidão total a Deus e de adoção do celibato. Segundo Barrow, outra característica identitária que passa a ter maior relevância, sobretudo na Idade Média Central, foi o letramento que consistia mais precisamente no domínio do latim. Os jovens candidatos à carreira eclesiástica, já nas escolas vinculadas às catedrais, aprendiam o idioma por meio de estudos de gramática, retórica e da Bíblia, em vista de obterem as ordens sacras na idade adulta (BARROW, 2015: 27-60).

No início do século XIII, na Ordem dos Frades Menores, nem todos os religiosos eram clérigos. Na verdade, aqueles que possuíam as ordens sacras ou, ainda, eram versados em latim constituíam uma minoria. A princípio, o movimento não tinha por objetivo formar homens para atuarem na liturgia, pregar ou exercer trabalho apostólico. Porém, o grupo também recebia candidatos que já haviam sido

3 O termo “clérigo”, a partir do século XI, é aplicado não só àqueles que faziam parte do clero eclesiástico, seja secular ou regular, mas a homens cultos e letrados ou ainda a escreventes, ajudantes de notário. Ou seja, a qualquer homem que tivesse o domínio da leitura e da escrita.

ordenados e receberam letramento prévio, o que, no decorrer do século XIII, foi mudando a composição inicial e a missão dos menores.

A dedicação dos frades aos estudos se dará em virtude da sua atuação cada vez maior em missões de interesse pontifício, como o combate à heresia, as Cruzadas e, também, o domínio político do espaço urbano no Centro e no Norte da Península Itálica. Logo, a formação teológica não será apenas uma iniciativa interna, mas uma exigência da própria Igreja Romana. O início efetivo da atuação dos mendicantes em tais campanhas se dará no pontificado de Gregório IX, já por volta dos anos de 1230.

O peso que os estudos ganham na Ordem é evidente já nos estatutos aprovados em 1239, que instituía a preferência por candidatos com prévia formação clerical. Obviamente, religiosos com este perfil já poderiam se dedicar à pregação e, posteriormente, dar continuidade aos estudos nas universidades.

No ano de 1240, durante o Capítulo⁴ geral, com a presença do papa Gregório IX, inaugura-se uma nova fase do movimento franciscano, com a eleição de Haymo de Faversham, o primeiro ministro formado na Universidade de Paris. Doravante, todos aqueles que passassem a ocupar este cargo, além de sacerdotes, seriam teólogos. Haymo foi o primeiro ministro geral que não chegou a ter contato com Francisco, pois ingressou no instituto em 1225, também em Paris, e o santo veio a falecer pouco depois, em 1226, na Península Itálica.

Também em dezembro de 1240, Gregório IX emite a bula *Prohibente Regula Vestra*, por meio da qual autoriza o exame dos pregadores pelos ministros provinciais, competência até então restrita ao ministro geral. Neste documento, o pontífice exige que aqueles que se dedicam à pregação sejam versados na Sagrada Teologia (SENOCK, 2012: 77-78). Com tais transformações, o frade menor ideal, ou seja, aquele que seria útil à Ordem e à Igreja seria o clérigo versado em

4 O Capítulo é uma reunião periódica, no formato de assembleia, dos integrantes de um instituto de vida religiosa comunitária. No caso da Ordem dos Frades Menores, estas reuniões, além da função deliberativa, também tinham um caráter de encontro fraterno. Os Capítulos na vida religiosa franciscana ocorrem em três âmbitos: geral, em que se reúnem representantes de toda a Ordem; provincial, no qual se reúnem os religiosos de uma província; ou, ainda, conventual, que se limita aos religiosos de uma casa específica.

Teologia. Logo, os religiosos letrados, no caso os leigos, passaram a ser impedidos de assumir cargos na instituição, como o de guardião⁵ em conventos ou, ainda, como o de ministro,⁶ algo que era comum até a década de 1230, quando Frei Elias de Cortona, último frade leigo a exercer a função de ministro geral, estava à frente da Ordem.

Dentre os novos integrantes clérigos do movimento franciscano, destaco Frei Antônio de Pádua, personagem central deste trabalho. O religioso, nascido em Portugal, foi batizado com o nome de Fernando e, depois de ter sido cônego regrante, ingressou na ordem franciscana, alterando seu nome para Antônio por volta de 1220.

Antes de tornar-se frade menor, obteve letramento ainda criança na Sé de Lisboa, depois estudou teologia no Mosteiro de Santa Cruz em Coimbra. Como frade menor, desempenhou cargo de custódio⁷ e de ministro provincial no Norte da Itália, além de dedicar-se à pregação. Encerrou seus dias em junho de 1231, na cidade de Pádua, e foi canonizado em um processo consideravelmente curto, pois a cerimônia que oficializou sua santidade se deu em outubro de 1232, em Espoleto, sob a presidência de Gregório IX.

A Vita Beati Antonni di Ordine Fratrum Minorum, também chamada Rigaldina: circunstâncias de redação, tradição manuscrita e transmissão

A *Legenda Rigaldina* teria sido escrita entre 1293 e 1317 e, como já dito, sua redação é atribuída ao frade João Rigald. O autor, natural de Limoges, foi inclusive contemporâneo do inquisidor dominicano Bernardo Guy. Vergílio Gamboso levanta a hipótese de que o autor teria nascido em 1250 e ingressado na fraternidade em 1268, logo após o

5 Guardiões são os religiosos que assumem a função não apenas de governo, como também de gestão de comunidades em que convivem os frades menores, podendo ser pequenos e grandes conventos ou eremitérios.

6 O título de “ministro” é dado aos superiores da Ordem dos Frades Menores, que pode ser em duas modalidades: ministro geral, responsável pelo governo de toda a Ordem, e ministro provincial, responsável pelo governo de uma província.

7 O título de custódio é dado a um frade que está à frente de uma custódia, ou seja, uma região que conta com atividade apostólica dos franciscanos, mas que não possui a quantidade de religiosos mínima para receber o *status* de província.

generalato de Boaventura de Bagnoregio. Rigald entra no movimento franciscano já com considerável formação acadêmica, visto que, após o Capítulo de Geral de Narbona (no qual ainda me aprofundarei), realizado em 1260, só era permitida a entrada de candidatos com algum letramento prévio.⁸ Ao ingressar no movimento com 18 anos, provavelmente, deu continuidade aos estudos já como frade menor (GAMBOSO, 1996: 334-344).

Foi ordenado diácono e depois presbítero. Aprofundou-se nos estudos, conquistando o grau de mestre em Sagrada Teologia, em Paris, e foi guardião e mestre de noviços, no Sul da França. É, em finais do século XIII, que inicia a elaboração da sua versão sobre a vida de Santo Antônio. Por isso, a sua narrativa busca preencher a lacuna deixada pelas *vitae* anteriores, que omitiram as missões do santo em Limoges, cidade natal do autor. Para isso, Rigald recolhe testemunhos de frades anciãos da região que teriam convivido com o santo português.

Rigald teria estado em Assis, por volta de 1301, para o Jubileu da capela da Porciúncula. Ao retornar para a sua província na França, passou a dedicar-se com mais afinco à atividade apostólica, como confessor na corte pontifícia em Avignon. Em seguida, foi então chamado pelo papa João XXII para ser penitenciário pontifício. Logo, ao que parece, tinha boas relações com a Santa Sé, mesmo em um período em que sua Ordem começava a entrar em conflito com o papa, tanto que em 1317 foi nomeado bispo de Tréguier (CAROZZI, 1996: 71-88).

Neste sentido, Gamboso, embora não informe com precisão em que momento da legenda o frade interrompeu a redação, levanta

8 E já que Deus não nos chamou somente para a nossa salvação, mas também para a edificação dos outros através de exemplos, conselhos e salutares exortações, ordenamos que ninguém seja recebido à nossa Ordem se não for um clérigo competentemente instruído na gramática ou na lógica, ou se não for um clérigo ou um leigo cujo ingresso seja uma edificação muito importante e insigne para o povo e para o clero. O texto das Constituições de Narbona foi traduzido por Frei Ary Pintareli, para estudo interno de noviços da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, da versão em latim da revista *Archivum Franciscanum Historicum*: 3. *Et quia non solum propter nostram salutem vocavit nos Deus, verum etiam propter aliorum aedificationem per exempla, consilia et salubria hortamenta, ordinamus quod nullus recipiatur in Ordine nostro, nisi sit talis clericus qui sit competenter instructus in grammatica vel logica, aut nisi sit talis clericus vel laicus, de cuius ingressu.*

a hipótese de que ela não teria sido concluída por Rigald, mas por um possível colaborador, do qual não se sabe o nome, que teria então preenchido as lacunas e disponibilizado o texto para o público (GAMBOSO, 1996: 340).

No início do século XIV, a Ordem, sobretudo na França, vivia em conflito, pois é o momento em que o papado muda a sede da Igreja de Roma para Avignon. Os franciscanos e o papa João XXII entraram em rixas no que tange à questão da pobreza de Cristo e dos Apóstolos.

Naquele momento, os Frades Menores defendiam que Cristo e seus apóstolos não possuíram nenhum bem, nem em comum, nem em particular. O papado, porém, declarou que tal proposição dos franciscanos era herética, afirmando que a perfeição evangélica consistia na caridade e que a renúncia de bens temporais valia como disposição do amor. Portanto, de nada servia abdicar de bens e demonstrar constante preocupação com eles. João XXII acusava os frades de petulância, pois se vangloriavam de sua altíssima pobreza face aos demais religiosos, como dominicanos ou monges.

O conflito, porém, teve a participação de autoridades seculares, pois, naquele período, o ministro geral Miguel de Cesena tinha suas posições defendidas pelo dialético Bonagrazia de Bérghamo, que solicitou ao papa a mudança de seus posicionamentos. O papa, porém, reforçou a condenação de heresia e mobilizou os teólogos da Santa Sé para que reiterassem suas ideias (IRIARTE, 1985: 96).

Além disso, o imperador Luís de Baviera tomou partido na disputa e entrou em defesa dos frades. O ministro geral foi chamado a Avignon e este acabou enfrentando João XXII, que ordenou a eleição de um novo ministro. O Capítulo de Bolonha, todavia, confirmou Miguel. O imperador, então, promoveu a eleição de um antipapa, que era o franciscano Pedro de Corbona que adotou o nome de Nicolau V. João XXII excomungou o ministro geral e os dirigentes da Ordem que, juntamente com a Igreja, entrava em uma cisma. As querelas só se dissolveram quando o antipapa se submeteu à autoridade do papado (IRIARTE, 1985: 97).

A legenda, por seu turno, foi destinada, sobretudo, ao público de Limoges. É notável, na narrativa, uma quantidade considerável de fatos e milagres ocorridos na região. Com relação à tradição

manuscrita, segundo Gamboso, só se tem notícia de um único contendo o texto completo: o Manuscrito de número 270, de Bordeaux, encontrado no Convento de Cordeliers, na França. Logo, é possível concluir que a obra teve uma pequena circulação em terras francesas, visto que o texto foi destinado, sobretudo, ao povo de Limoges. Partes da legenda foram anexadas e divulgadas na hagiografia posterior, que é o *Liber Miraculorum Sancti Antonii*, escrito por volta de 1316.

A primeira edição crítica, segundo Henrique Pinto Rema, foi preparada pelo também franciscano Ferdinand-Marie Delorme, uma versão bilíngue em latim e francês em 1899. Em seguida, Felipe Conconi publica outra versão, que se esgota rapidamente em 1931, levando à necessidade de uma nova impressão. José Abate publicou uma nova edição em 1970 e, por fim, Vergílio Gamboso publica a última edição crítica em 1992 (REMA, 1996: 14).

O frade menor ideal na *Legenda Rigaldina*

A *Rigaldina* narra vários episódios sobre a vida de Antônio. Contudo, como já mencionado, este trabalho se delimita a analisar os atributos do protagonista – enquanto este exerceu o cargo de custódio em Limognes, no Sul da França – que são narrados no v capítulo da legenda.

No contexto em que a hagiografia foi redigida, o documento normativo que norteava a Ordem eram as Constituições de Narbona, um conjunto de rubricas que buscavam atualizar e propor interpretações para a Regra deixada por Francisco. As constituições tinham o objetivo de adequar, portanto, as diretrizes do fundador às transformações que a fraternidade havia vivido, como a inserção na realidade universitária, a influência nas cidades e a própria clericalização.

Aprovadas pelo Capítulo Geral de 1260 e pelo papado, as Constituições foram redigidas durante o generalato de Boaventura de Bagnorégio, figura central na história do movimento franciscano, pois representa justamente uma Ordem comprometida com o estudo teológico – visto que foi mestre em Teologia, tendo lecionado na cátedra franciscana da universidade de Paris e, também, tendo sido inserido na hierarquia eclesiástica, pois foi nomeado pelo papa como

cardeal e bispo de Albano. O generalato de Boaventura é caracterizado pelo esforço de organizar a vida franciscana e conciliar as querelas que existiam entre os frades em relação à observância de normativas até então elaboradas e da própria vivência da Regra franciscana (ODOARDI, 1976: 150).

Dentre as várias diretrizes previstas pelas Constituições de Narbona, destaco aquelas direcionadas aos clérigos que tratam das várias atividades que faziam parte da realidade deste grupo, que ocupava a posição de hegemonia da Ordem, como a pregação, o estudo teológico e os cargos de comando na instituição.

Passo agora a citar e analisar os fragmentos delimitados:

A humildade guarda e ornamento de todas as virtudes, tinha enriquecido com tal superabundância o homem de Deus que, vivendo entre os Menores, queria ser desprezado, ignóbil e o último dos frades. 2. Consciente de que quem leva pelo caminho um tesouro à vista de todos deseja ser despojado, escondia, com todo o cuidado possível, as virtudes e dons que recebera de Deus. 3. Ainda que estivesse cheio do espírito de sabedoria, ocultava a sua ciência com tal atenção que, entre os frades, não aparecia nenhum indício do seu saber, a não ser que pouco e raramente falava latim. 4. Porque a ciência incha, mais queria parecer ignorante e inculto entre os homens do que encher-se de orgulho com a sua ciência e ser exaltado com o vento da vanglória (...).⁹

Nas qualidades atribuídas a Antônio, neste fragmento, há uma exaltação de sua humildade entre os frades, mesmo que exercendo um cargo dentro da fraternidade. O apelo à humildade de Antônio passa pela ocultação de seus saberes e de sua ciência diante dos confrades, de tal forma que os religiosos desconheciam o fato de que ele era letrado. Mas, no fragmento, é mencionado que o santo dizia

9 Rigaldina, Cap. v. 1-4. Segue o texto em latim: 1. *Omnium virtutum custos et decor, humilitas, tanta virum Dei ubertate repleverat ut, inter Minores existens, vellet despectus, abiectus et minimus apparere.* 2. *Sciens igitur quod depredari desiderato, qui thesaurum publice in via portat, virtutes et dona, que Deus in eo posuerat, quanta diligentia poterat, occultabat.* 3. *Cum enim spiritu sapientie plenus esset, scientiam suam sic diligenter abscondebatur, quod inter fratres nullum eius scientie indicium apparebat, nisi quod perpauca et raro litteraliter referebat.* 4. *Quia enim scientia inflat, plus volebat ignarus et inscius inter homines videri, quam ex sua scientia inflari vel extolli (...).*

breves palavras em latim, ou seja, embora ele quisesse parecer incul- to perante os demais, a legenda não omite o seu letramento.

O texto parece fazer uma exortação, provavelmente direcionada àqueles que, como o protagonista, eram dotados de erudição, ao des- tacar que o lisboeta queria parecer *ignarus et inscius*, ou seja, como ignorante e sem conhecimento. Ele, contudo, não quis encher-se de orgulho pela sua ciência para não ser exaltado com a vanglória.

Ao ingressar na Ordem, como informado por Francisco Gama Caeiro, Antônio já tinha sido ordenado presbítero em Coimbra, além de que já tinha estudado a Bíblia e Teologia (CAEIRO, 1995: 3-15). Por isso, dificilmente o seu letramento seria desconhecido dos demais frades, o que leva a concluir que se trata de um recurso retórico que exalta a humildade como virtude. Ou seja, embora sendo erudito, quis fazer-se e ser conhecido pelos outros como iletrado para assim não cair em vaidade. O texto segue tratando do cotidiano do santo, porém, menciona que o protagonista, mesmo letrado, fazia traba- lhos domésticos:

5. Na verdade, porque a verdade se comprova nos ofícios humildes e porque ninguém se deve considerar humilde se recusa continua- mente os ofícios baixos, o bem-aventurado Antônio, profundamente humilde, desejava exercitar-se assiduamente nos trabalhos humildes. 6. Pensando que Cristo se quis humilhar a lavar os pés dos discípulos, ele lavava os pratos e outros utensílios da cozinha, lavava os pés aos frades e beijava-os com devoção. 8. Nomeado superior, mais parecia um companheiro; posto a presidir, não queria ser exaltado, mas ser considerado entre os frades como um deles, mesmo inferior a eles. 9. Assim como quem se exalta será humilhado e como ao soberbo se- gue a humilhação, assim a glória acompanha aquele que é humilde: Deus exaltava com sinais evidentes o bem-aventurado Antônio, que se tinha na conta de nada diante dos homens. 10. O Santo guardou as marcas da sua humildade de quatro modos, a saber: esconden- do a sua ciência, ocupando-se assiduamente nos ofícios humildes, em viagem mostrando-se inferior ao companheiro, nos cargos hu- milhando-se em tudo; em todas elas o poder divino quis cercá-lo de glória, como aparecerá mais claramente nas páginas seguintes (...)¹⁰

10 Rigaldina. Cap. v, 5-10. Segue o trecho em latim: 5. *Verum, quia humilitas in homilitatis officiis comprobatur, nec humilhem se debet aliquis reputare qui vult continue humilitatis officia declinare: beatus Antonius, tanquam humillimus se volebat assidue in humilitatis operibus exercere.* 6. *Nam*

Ao mencionar que o protagonista fazia trabalhos domésticos, a legenda associa o serviço de lavar a louça da cozinha ao gesto de Jesus de lavar os pés dos apóstolos na última ceia, que, na tradição cristã, simboliza o maior ato de humildade de Cristo. De acordo com a *vita*, além do serviço da cozinha, Antônio, como custódio em Limognes, lavava e também beijava os pés dos confrades.

O texto acima pode ser entendido a partir das normativas elaboradas na Ordem dirigidas aos frades que ocupavam cargos de comando. Segundo as Constiuições de Narbona de 1260, o cargo de superior na Ordem não configurava apenas o de guardião, custódio ou de ministro, fosse provincial ou geral, pois também eram considerados superiores os pregadores, *lectores*, visitantes e definidores.¹¹ Antônio, segundo a legenda, acumulava dois cargos: custódio e pregador.

As Constituições previam que os frades que estivessem em cargos de comando não deveriam ser distintos dos outros religiosos, devendo viver de forma semelhante aos demais: “Ninguém seja posto a serviço dos irmãos, a não ser que possa levar vida comum, que deve ser observada tanto pelos superiores quanto pelos súditos, sobretudo nas vestes, nos alimentos e nos leitos”.¹² O texto hagiográfico, portanto, entra em consonância com a normativa ao destacar que, mesmo no

cogitans quod Christus se ad lavandos discipulorum pedes voluit inclinare, conquire parapsides et cetera utensilia et fratrum pedes lavabat, illis lotis devota oscula inprimendo. In prelatione etiam positus, non prelatus sed socius videbatur; nolebat enim rector positus extolli, sed inter fratres quasi unus ex illis, immo illis inferior, reputari. 9. Et quoniam qui se exaltat, humiliabitur, et sicut superbum sequitur humilitas, sic humilhem gloria debet sequi: beatum Antonium, qui se nichil coram hominibus reputabat, Deus quibusdam certis indiciiis exaltabat. 10. Quoniam igitur in hiis. Humilitatis insígnia custodivit, videlicet: suam scientiam occultando, in humilitatis officiis se assidue occupando, in via se inferiorem sócio ostendendo, in prelatione se in omnibus humiliando; ex quolibet istorum, divina facient virtute, eum gloria sequebaatur, sicut ex sequentibus evidentius apparebit.

11 Narbona. Rubrica VII 9. Por cargo da Ordem entendemos não somente o cargo de superior, mas também de pregador, de confessor, de professor, de visitador, de definidor e de eleição para o Capítulo como Discreto. E os Ministros sejam severamente obrigados a isso. Segue o trecho em latim: *Officia Ordinis intelligimus non solum prelationis, sed praedicationis, confessionis, lectionis, visitationis, definitionis, et electionis ad capitulum pro discretis. Et ad hoc Ministri firmiter teneantur.*

12 Narbona. Rubrica IX. 23. Segue o trecho em latim: *Nullus praeficiatur in officio fratrum, nisi qui possit ducere communem vitam, quae tam a praelatis quam a subditis observetur, maxime in vestimentis, cibis et lectis.*

cargo de superior, o lisboeta buscou viver da mesma forma que os confrades, fossem eles clérigos ou leigos. Por isso, provavelmente, estes trechos da *Rigaldina* são direcionados não apenas àqueles que possuíam as ordens sacras, mas, sobretudo, àqueles que ocupavam funções de governo.

O fragmento em questão é repleto de elementos retóricos que buscam apresentar aos clérigos da Ordem um modelo de religioso que os inspirasse. Retomando as reflexões a respeito do trabalho no contexto da Idade Média, Robert Fossier trata sobre o “trabalho gratuito”, ou seja, aquele do qual não se espera recompensa, feito em prol da edificação pessoal ou mesmo do Reino de Deus (FOSSIER, 2018: 25).

De acordo com Fossier, no contexto do século XIII, havia distinção entre o trabalho ministerial dos clérigos, ou seja, distinção entre aquele dedicado às letras ou à propagação da doutrina cristã e aquele dedicado a outras atividades do universo secular desempenhadas em vista unicamente do benefício financeiro (FOSSIER, 2018: 222-228). Ao que parece, de acordo com as legendas, o primeiro era destinado a Antônio, no convento. Entretanto, ele se coloca na condição de menor ao solicitar ao ministro que pudesse desempenhar o trabalho dos leigos.

Entendo que os gestos de Antônio são inspiradores e não necessariamente uma instrução aos religiosos clérigos. Tal interpretação se deve ao fato de que, provavelmente, no contexto local em que a hagiografia foi escrita, em Limognes, já havia a distinção dos afazeres entre os diferentes perfis dos frades. Esta distinção, quanto às atribuições de clérigos e leigos, fica mais precisa dentro da Ordem com o V artigo da bula *Exiit qui seminat*, emitida pelo Papa Nicolau III em 1279, posterior à promulgação das Constituições de Narbona, momento em que a hagiografia foi escrita. No documento, o Papa deixa claro que os frades clérigos devem dedicar-se ao estudo e aos ofícios pertinentes ao ministério presbiteral, que, segundo a Cúria Romana, são mais dignos que o trabalho manual.¹³

13 NICOLAU III. *Exiit qui seminat*. Nós declaramos que, considerando as referidas palavras e a forma ou o modo de falar, pelas quais os Frades são levados a semelhante exercício, não parece ter sido a intenção do Fundador submeter ou até forçar ao trabalho manual ou a

Ao que parece, a Ordem, ainda que se distanciasse do projeto inicial do fundador, no qual todos estivessem em um mesmo patamar, exortava aos ministros e guardiães que cultivassem o minoritismo para que fossem exemplos para os demais. É importante lembrar que, neste contexto, somente os sacerdotes ocupavam tais funções, visto que o último leigo a ocupar o cargo de ministro geral, como já dito, foi Elias de Cortona.

Na narrativa da *Rigaldina*, não há clareza de se o religioso chegou a fazer trabalhos domésticos quando era custódio, além de lavar a louça. Porém, ao relatar o seu cotidiano em Limoges, o modelo que é representado não é apenas do minorita clérigo, mas o do frade que assume cargos dentro da Ordem e que não se vale de sua condição para se colocar em posição de superioridade dentre aqueles que lhe estão subordinados. Percebe-se, assim, que a narrativa tem um direcionamento mais explícito ao grupo de frades que passaram a ter posição de comando na fraternidade, a fim de exortá-los à humildade.

24. Enquanto era Custódio dos frades na Custódia de Limoges, aconteceu, à meia noite de Quinta-feira Santa, encontrar-se na cidade de Limoges, na igreja de S. Pedro de Quadrívio. Terminado o ofício de Matinas, que aí costumam ser celebradas à meia noite, começou a semear a semente da Palavra da Vida ao povo aí reunido. 25. À mesma hora, no seu convento, os Frades Menores cantavam ao Senhor os louvores do ofício de Matinas; o Custódio, S. Antônio, tinha sido escalado para cantar uma lição no ofício. 26. O homem de Deus pregava àquela hora na igreja de S. Pedro, que está muito distante do convento dos frades. 27. Prosseguindo o ofício de Matinas e chegando os frades à leitura que estava destinada ao bem-aventurado Antônio, este apareceu subitamente no meio do coro, começou a sua

ação, os que se dedicam ao estudo, ou desempenham ofícios e Ministérios divinos, pois, pelo exemplo de Cristo e de muitos santos Padres, o trabalho espiritual sobrepuja o material tanto quanto as coisas da alma se sobrepõem às do corpo. Segue o trecho em latim: *Nos morsus hujusmodi nefarios reprimentes declaramus, quod consideratis verbis praedictis et forma seu modo loquendi, sub quibus Fratres ad hujusmodi exercitium inducuntur; non videtur ea fuisse instituentis intentio, quod vacantes studio, vel Divinis Officiis, et Ministeriis exequendis manuali labori, seu operationi subjiceret, vel ad hoc illos arctaret, cum exemplo Christi, et multorum Sanctorum Patrum labor iste spiritualis tanto illi praeponderet, quanto quae sunt animae corporalibus praeferuntur* (BULLARIUM FRANCISCANUM, 1763: 404-416). A tradução do texto latino se deve ao frade Ari Pintareli, cujo trabalho foi feito para estudo interno de noviços da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil.

lição e cantou-a até ao fim. 28. Ficaram estupefactos todos os frades presentes, porque sabiam que ele se encontrava a pregar na cidade. 29. O poder de Deus fez que ele à mesma hora estivesse com os frades no coro, onde fez uma leitura, e na igreja com o povo, a quem pregou a Palavra da Vida. 30. Mas, enquanto fez a leitura no coro, permaneceu silencioso na igreja perante o povo. 31. Quem tornou o bem-aventurado Ambrósio, então a residir em Milão, presente em Tours nas exéquias de S. Martinho, quis que o bem-aventurado António estivesse presente em dois lugares, para que com a sua ausência não houvesse perturbação no ofício divino. 32. Quem se tinha rebaixado aos mais humildes serviços merecia que Deus o exaltasse nos santos ofícios.¹⁴

O texto reforça o modelo de superior ao narrar o suposto milagre da bi-locação, ou seja, de estar em dois locais ao mesmo tempo, o que teria sido vivenciado pelo lisboeta quando era custódio em Limognes. Segundo a hagiografia, em uma Quinta-feira santa, Antônio esteve ao mesmo tempo em dois lugares: pregando na Igreja de São Pedro e realizando uma das leituras do ofício das matinas à meia-noite.

Como já dito, na Ordem, eram considerados cargos de comando o de pregador, bem como o de custódio, ministro, dentre outros. O milagre narrado na *Rigaldina* quer reforçar o santo português como modelo de frade clérigo, pois, graças às suas virtudes, não deixou de exercer suas obrigações, tanto para com o povo, ao pregar na Igreja,

14 *Rigaldina*. Cap. V, 24-32. Segue o trecho em latim: 24. *Contigit enim, dum esset custos fratribus in Lemovicensi custodia deputatus, et in septima sancta, in nocte Cene, media videlicet nocte, eum esse in castro Lemovicensi, in ecclesia que dicitur Sanctus Petrus de Quadruvio, ut completo officio matutinali, quod ibidem dicitur in media nocte, seminaret semina verbi vite populis in ecclesia congregatis.* 25. *Fratres autem Minores in loco suo, eadem hora, matutinalis officii laudes Domino decantabant; custos autem sanctus Antonius erat pro uma lectione legenda in matutinali officio ordinatus.* 26. *Vir igitur Dei, Antonius, in ecclesia Sancti Petri, que a loco fratrum magno erat sapatio elongata, actualiter predicabat.* 27. *Dum igitur fratres in matutinali officio procederent, et processum esset usque ad lectionem quam beatissimus Antonius erat lecturus, subito ipse in medio cori apparuit et lectionem incepit et ad finem usque complevit.* 28. *Atoniti et admirati sunt fratres universi, qui aderant, quia eum esse in villa causa predicationis sciebant.* 29. *Una etenim hora, Dei virtus fecit eum esse cum fratribus in coro, ubi lectionem legit, et in ecclesia cum populo, quibus vite semina seminabat.* 30. *Se presens existens in ecclesia, siluit coram populo, quandiu lectionem legit in coro.* 31. *Qui enim beatum Ambrosium, existentem Mediolani, fecit in sepultura beati Martini presentem Tournonis papare, idem facere voluit quod beatus Antonius in duobus locis presens appareret, ne in divino officio, eius occasione, aliqua inordinatio esset posset.* 32. *Qui enim in officiis se humiliaverat, a Deo merebatur in officiis exaltari*

quanto no seu convento, ao cumprir suas obrigações como frade na oração da Liturgia das Horas.

Ao final desse episódio, a legenda compara Antônio a Ambrósio, arcebispo de Milão considerado um dos doutores da Igreja, cujo mérito também foi o embate contra correntes religiosas consideradas heterodoxas em sua época. No caso, o arianismo (DUDDEN, 1997: 68).¹⁵ Esse prelado, segundo a tradição eclesiástica, teria também vivido o milagre da bi-locação. A comparação do santo a Ambrósio, um dos principais bispos da Cristandade, também pode ser entendida como uma forma de reforçar Antônio como modelo de clérigo, pois o prelado italiano também se dedicava ao estudo das Sagradas Escrituras e à pregação.

Conclusão: uma ordem em conflito e uma narrativa conciliadora

Como já destacado, o contexto em que a *Rigaldina* foi redigida é permeado por diversas metamorfoses na Ordem, que naquele momento estreitava seus vínculos com as universidades, dando cada vez mais peso aos estudos, tornando-se, portanto, cada vez mais clericalizada. Ao mesmo tempo, entrava em conflito com o papado, que questionava a natureza da sua forma de vida, bem como o conceito de humildade e de pobreza. Ao analisar os atributos do protagonista como custódio, concluo que a narrativa buscou conciliar elementos e conflitos que passaram a fazer parte da instituição a partir da segunda metade do século XIII: uma Ordem que tentava preservar o princípio da humildade e do minoritismo, deixado pelo seu fundador, e que se dedicava ao cotidiano da universidade e da atividade apostólica.

A erudição de Antônio é realçada, pois, naquele contexto, o frade menor ideal deveria ser letrado e instruído, sobretudo aqueles que, como o santo, ocupavam cargos dentro da instituição. Aliás, ser clérigo e letrado torna-se condição para que um religioso pudesse

15 O arianismo foi uma corrente religiosa defendida pelo bispo Ário, considerada heterodoxa pela instituição eclesiástica e condenada pelo Primeiro Concílio de Nicéia. O arianismo negava o princípio da consubstancialidade de Deus Pai e Deus Filho, em outras palavras, Jesus não teria a mesma natureza do Pai (ver: MITRE, 1998: 29-35).

assumir o cargo de ministro, guardião ou custódio. Ao mesmo tempo, os aspectos do minoritismo e da humildade são realçados como condição essencial não apenas para ser religioso franciscano como para ocupar tais funções.

A hagiografia, portanto, traz em sua narrativa questões que surgem na trajetória desta Ordem em finais do século XIII e inícios do século XIV. Confrontados não só pelo papado, mas, inclusive, por grupos como os seculares, os frades, ao se verem agora residindo em grandes conventos, dispondo de bibliotecas para seus estudos, estreitando vínculos no meio universitário ou ainda ascendendo ao episcopado, acabam sentindo a necessidade de reforçar internamente elementos identitários do seu fundador, que era leigo e, portanto, deixara para este grupo clericalizado um exemplo quase impossível de ser seguido.

Por isso, a figura de Antônio, um clérigo letrado, torna-se o modelo para esta Ordem, que não mais era formada por leigos de comunas italianas, mas que já havia se expandido em praticamente todo o Ocidente e, inclusive, já promovia missões no Oriente. O frade menor ideal na *Legenda Rigaldina*, portanto, é aquele que cultiva a prática do estudo, aprimora seu intelecto, mas não se vangloria face aos seus confrades e, se necessário, oculta seu conhecimento para não cair na vaidade.

Referências bibliográficas

Documentos

Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum Editae Et Confirmatae in Capitulo Generali Apud Narbonam. In: BIHL, Michael (ed). *Archivum Franciscanum Historicum*, Ano 34. Roma: Collegium S. Bonaventure, 1941, p. 13-94; 284-358.

JHOANNE RIGALD. Vita Beati Antonii di Ordine Fratrum Minorum. In: VITE "RAYMUNDINA" E "RIGALDINA". Padova: Edizioni Menssagero, 1992.

JOÃO RIGALDI. *Legenda Rigaldina*. In: *Fontes Franciscanas III*, v. 3. Braga: Editorial Franciscana, 1996.

NICOLAU III. Exiit qui seminat. In: *Bullarium Franciscanum Romanum Pontificum*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1763, v. 3, p. 404-416.

PAULINO EJUS NOTARIO AD BEATUM AUGUSTINUM CONSCRIPTA. *Vita Santi Ambrosii mediolanesis episcopi*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu>. Acesso em 19 de julho de 2019.

Referências

BARROW, Julia. *The clergy in the Medieval World: secular clerics, their families and careers in North-Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Editora Imprensa Nacional, 1995, v.1.

CAROLI, Ernesto (coord.). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CAROZZI, Claude. Jean Rigauld biographe de Saint Antonie. *Il Santo: Revista francescana di storia dotrina arte*, n.36, p. 71-88, 1996.

DELEHAYE, Hippolyte. *The legend of the saints*. New York: Fordham University Press, 1962

DUDDEN, F. H. Ambrosio, Santo. In: LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.p. 68.

FOSSIER, Robert. *O trabalho na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018.

GAMBOSO, Vergilio. Introduzione. In: JOHANNES RIGALDI. *Legenda Rigaldina*. Fonti Agiografiche Francescane. Padova: Edizioni Mesagero, 1996, p. 334-344.

GARCÍA DEL BORBOLLA, Ángeles. La leyenda hagiográfica medieval: una especial biografía? *Memoriay Civilizació*, v. 5, p. 77-99, 2002.

HARTOG, François. Experiências do tempo: da história universal à história global. *História, histórias*, v. 1, n. 1, p. 164-179, 2013.

_____. Tempo, história e escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, n. 148, p. 9-34, 2003.

IRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

MIATELLO. André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MITRE, Emilio; GRANADA, Cristina. *Las grandes herejías de la Europa Cristiana*. Madrid: Ediciones Istmo, 1998.

ODOARDI, Giovanni. L'evoluzione istituzionale dell'ordine. In: POMPEI, A. (org). *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Roma: Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, 1976, p. 137-210

REMA, Henrique P. Introdução. In: JOÃO RIGALDI. *Legenda Rigaldina*. Fontes Franciscanas III. Braga: Editorial Franciscana, 1996, v. 3.

SENOCAK, Neslihan. *The Poor and the Perfect: the rise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. New York: Cornell University Press, 2012.

VELASQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. São Paulo: EUDSC, 1999.

Título	As fontes dos medievalistas: dois olhares sobre documentos da Idade Média
Organização	Bruno Uchoa Borgongino
Formato	E-book (PDF)
Tipografia	Tisa Pro (texto), Apparat (títulos)
Desenvolvimento	Editora UFPE
	Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 Várzea, Recife-PE
	CEP: 50740-530 Fone: (81) 2126.8397
	editora@ufpe.br editora.ufpe.br



PROGRAD
PRÓ-REITORIA
DE GRADUAÇÃO