

A Igreja Hispana medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos

Leila Rodrigues Roedel
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*

Resumo – O objetivo deste artigo é demonstrar, através do estudo de nuances da biografia e produção intelectual de Martinho de Braga e Gonzalo de Berceo, clérigos que atuaram em contextos históricos diferentes, que o corpo eclesiástico hispano procurou agir, ao longo da Idade Média, no sentido de elevar o nível intelectual não só dos religiosos, mas também dos leigos.

Abstract – The objective of this article is to demonstrate through the study of the nuances in the biography and intellectual production of Martin of Braga and Gonzalo of Berceo, clerics that worked and lived in different historical contexts, that Hispanic ecclesiastical body tried to proceed, across the Middle Ages, to the end that to elevate the intellectual level not only of clergymen, but also the laymen.

Palavras-chave – Idade Média – Igreja Hispânica – Educação eclesiástica.

Key words – Middle Ages – Hispanic church – Ecclesiastical education.

* Professoras-Adjuntas do Departamento de História da UFRJ. Mestres em História Antiga e Medieval e Doutoradas em História Social/UFRJ. E-mail: roedel@rio.com.br

Introdução

Adeline Rucquoi, num artigo publicado em 1993, que tem por objetivo tratar da formação intelectual do clero castelhano nos séculos XIV e XV, afirma: “Une longue tradition veut que le clergé médiéval espagnol se caractérise par le relâchement de ses moeurs et son et son ignorance”.¹ Apesar dos estudos que vem procurando demonstrar o caráter culto do clero castelhano medieval, especialmente os produzidos nesta década,² e, portanto, romper com esta tradição, a mesma permanece viva. Em 1996, Soto Rábanos, em um trabalho preocupado em traçar considerações sobre a cultura clerical ibérica medieval, especialmente entre os séculos XIII ao XV, reafirma esta tradição apontando que estão bem documentados, para os reinos hispanos no início do século XIII, “[...] la ignorancia del clero con cura de almas y su falta de dedicación, de profesionalidad [...]”.³ Segundo este pesquisador, este quadro só sofreria profundas modificações a partir do século XV.

O objetivo deste artigo é demonstrar, a partir do estudo da biografia e produção intelectual de dois clérigos que atuaram na Península Ibérica em contextos diferentes, que o corpo eclesiástico hispano medieval contou com a ação de inúmeros homens letrados e sempre preocupou-se e agiu no sentido de elevar o nível intelectual não só dos religiosos, mas também dos leigos. Neste trabalho a partir da análise qualitativa, de casos particulares, portanto, através de uma abordagem

¹ RUCQUOI, A. La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Age. In: AAV.V. *Le clerc séculier au Moyen Age*. Paris: Publications de la Sorbone, 1993, p. 249-262.

² Além do artigo de Adeline Rucquoi, podemos citar outras obras editadas nesta última década: AGUADÉ NIETO, S. Las universidades y la formación intelectual del clero castellano en la Edad Media”. In: —. (coord.). *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1994. p. 159-206; —. *Libro y cultura italianos en la Corona de Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1992; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. Cultura en el reinado de Alfonso VIII de Castilla: Signos de un cambio de Mentalidades y sensibilidades. In: —. et al. *Curso de Cultura Medieval*, 2, Aguilar de Campo, 1990. *Actas...* Madrid Centro de Estudios del Románico, 1992. p. 167-194; MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *El concepto cultural Alfonsí*. Madrid: Mapfre, 1994.

³ SOTO RÁBANOS, J. M. “Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas. (Siglos XIII-XV)”. *Cuadernos de Historia de España*, Madrid, v. 23, p. 257-356, 1993.

micro-histórica, pretendemos reconstruir os processos de transmissão do saber no seio da Igreja Ibérica, rompendo com a visão tradicional do atraso cultural, da ignorância e indisciplina entre o seu corpo de clérigos.

Em primeiro lugar, dedicar-nos-emos a estudar nuances da vida e obra de Martinho de Braga, que chegou a bispo, no Reino Suevo, no século VI. O segundo, Gonzalo de Berceo, viveu no século XIII e era súdito de Castela. Foi clérigo paroquial, mas tornou-se conhecido como o primeiro poeta a escrever em castelhano, identificado historicamente.

Inúmeros outros personagens poderiam ter sido alvo de análise, visto que consideramos tais clérigos como representativos do corpo eclesiástico ibérico medieval, porém, optamos por Martinho de Braga e Gonzalo de Berceo basicamente por um aspecto: o fato de cerca de seis séculos separarem estes dois religiosos, permite-nos um tipo de amostragem reveladora de momentos marcantes no processo de organização da Igreja Ibérica.

Martinho de Braga: o monge e o bispo

Os dados acerca da vida e toda a trajetória martiniana são bastante restritos, limitam-se fundamentalmente às informações fornecidas pelo próprio religioso de forma direta ou indireta em suas obras. Assim, a maior parte do que sabemos a seu respeito baseia-se em hipóteses formuladas a partir das escassas fontes primárias disponíveis.⁴

⁴ Cf.: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Edidit Claude W. Barlow. New Haven: The American Academy in Rome, 1950; MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas*. Versión castellana, edición y notas por Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990; *Concilia Visigóticos e Hispano-Romanos*. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. *Concilio de Braga I e Concilio de Braga II*. p. 65-106; FORTUNATUS, V. *Opera Omnia*. In: *Patrologiae. Cursus Completus. Serie Latina*. ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1862. v. 88, Lib. 5, 1-2. p. 177-184; GREGORII TURONENSIS EPISCOPI. *De Miraculis Sancti Turonensis*. In: *Patrologiae. Cursus Completus. Serie Latina*. ed. J. P. Migne sucessores. Paris: Garnier, 1879. v. 71. Lib. 1, 11. p. 923-925; GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996. Livre 5, 37. p. 299-300; ISIDORO DE SEVILLA. *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975. Cap.

Segundo estas, Martinho nascera na Panônia, em torno de 520, chegara no Reino Suevo, identificado com a Galiza, aproximadamente em 550, e ali vivera até 579, data provável de sua morte.

Se não temos dúvidas de que viveu no noroeste peninsular por décadas, não podemos ter a mesma certeza no que concerne às razões que o levaram para lá. Este, aliás, constitui-se mais um dos aspectos de sua vida sobre o qual apenas existem conjecturas. As indicações nas fontes primárias sobre tal questão são escassas, restringindo-se, exclusivamente, a breves menções feitas pelo próprio Martinho⁵ e por Gregório de Tours.⁶ Embora as informações fornecidas por estas, como por outras fontes primárias, precisem, via de regra, ser analisadas e, eventualmente, depuradas, o tom de ambos ao tratarem da questão, demanda um cuidado especial, pois prioriza em demasia um chamado espiritual.

Baseando-se em uma leitura literal das fontes, tentando lhe dar maior coerência, Avelino da Costa,⁷ acrescenta ao estímulo divino, mencionado por Gregório e Martinho, a idéia de que este último ficara sabendo, no Oriente, através de peregrinos espanhóis, que o reino Suevo se encontrava afastado da fé católica. Diante desse fato, Martinho teria, portanto, investido em uma dedicada ação cristianizadora entre os suevos.

A idéia de que Martinho teria se interessado pela Galiza a partir de informações obtidas por peregrinos também não é estranha à argumentação de Orlandis.⁸ Esse autor, contudo, desenvolve tal idéia, não a partir das fontes, mas de uma lógica que busca relacionar tal possibilidade com a existência de uma rota entre os portos do litoral Atlântico e do Mediterrâneo Oriental.⁹

91; ISIDORO DE SEVILLA. *El "de viris illustribus" de Isidoro de Sevilla*. Estudio y edición crítica de Carmem Codoñer. Salamanca: CSIC, Instituto "Antonio de Nebrija". Colegio Trilingüe de la Universidad, 1964. cap. 22.

⁵ MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., *Epitaphium*. p. 283.

⁶ GREGORII TURONENSIS EPISCOPI. *De Miraculis Sancti Turonensis*. op. cit.

⁷ COSTA, Avelino de Jesus. "S. Martinho de Dume. XIV Centenário da sua chegada à Península". *Bracara Augusta*, Braga, n. 2, p. 288-325, 1950. p. 293.

⁸ Orlandis, Jose. *La Conversión de Europa al Cristianismo*. Madrid: Rialp, 1988. p. 80.

⁹ Sobre a importância de tal rota, cf.: LEGUAY, Jean-Pierre. O "Portugal" Germânico. In: SERRÃO, Joel et MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.). *Nova História de Portugal. Portugal das Invasões Germânicas à Reconquista*. Lisboa: Presença, 1993. v. 2. p. 33-34.

Não há dúvida de que Martinho fora movido por algum estímulo concreto ao se decidir pela Galiza como local de moradia. O seu percurso priorizou a passagem e/ou estada em centros religiosos ou culturais, como Constantinopla e Roma. Tais viagens objetivavam, portanto, ao nosso ver, melhor instrumentalizá-lo para o trabalho de cristianização que empreenderia no noroeste peninsular. Ainda que destas viagens existam nas fontes apenas breves referências,¹⁰ assumiram relevante papel na vida de Martinho, permitindo não só aquisição de conhecimentos, mas também de material que viria a ser por ele utilizado posteriormente na região onde se fixou.¹¹

Ao chegar à Galiza, Martinho era, sem dúvida, um homem culto para os padrões da época. Sua autoridade intelectual pode, certamente, ser ratificada na sua produção. Esta, conforme sublinham alguns estudiosos,¹² claramente demonstra o conhecimento de autores como Platão, Aristóteles, Virgílio, Sêneca e Santo Agostinho. Precisamos ainda reconhecer que na Galiza, inegavelmente, atuou como não houve outro em sua época. Nesse sentido, Fontán¹³ afirma que não existi-

¹⁰ GRÉGOIRE DE TOURS. op. cit. Livre 5, 37. p. 300; ISIDORO DE SEVILLA. *El "de viris illustribus" de Isidoro de Sevilla*. op. cit., cap. 22. p. 145.

¹¹ Alguns cânones conciliares, assim como o texto que deu origem à tradução dos *Sententiae Patrum Aegyptiorum* indicam a passagem de Martinho pelo Oriente. Cf., entre outros: MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. "La Colección Canónica de la Iglesia Suevo. Los Capitula Martini". *Bracara Augusta*, Braga, n. 21, p. 224-243, 1967; —. "Los Concilios suevos de Braga en las colecciones canónicas de los siglos VI-XII". In: *O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga, 1975. p. 93-105. p. 98-100; FREIRE, J. Geraldés. "Os "Apophthegmata Patrum" no mosteiro de Dume". *Bracara Augusta*, Braga, n. 21, p. 298-308, 1967. Em especial, cf.: p. 299-300.

¹² FERREIRA, J. Augusto. *Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga*. (sec. III-XX). Braga: Mitra Bracarense, 1928. v. 1. p. 76; MADOZ, Jose. *Segundo Decenio de Estudios sobre Patrística Española* (1941-1950). Madrid, 1951. p. 89; BANNIARD, Michel. "Normes culturelles et realisme langagier en Galice au Vie siecle: Les Choix de Martin de Braga". In: *Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. p. 667-670; VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. "Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla". *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 329-351, 1994. p. 339; 341.

¹³ Fontán, Antonio. "Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana". *Anuario de Estudios Medievales*. Barcelona, v. 9, p. 331-341, 1974/1979. p. 332.

ram escritores no reino Suevo antes de Martinho. Aliás, verificamos que a inexistência de personalidades da sua envergadura é uma realidade para toda a história desse reino. Referimo-nos não à impossibilidade de acesso a uma bagagem intelectual semelhante à sua, mas à constatação de que ninguém fizera uso dela, como Martinho. Isto é, no interior do Reino Suevo, colocou-a a serviço da Igreja galega.

Assim, há que se ter o cuidado no sentido de evitar legar a Martinho uma aura que o torne por demais especial. Na verdade, foi um homem culto sim, mas sua formação se fizera dentro dos parâmetros da cultura clássica, acessível, portanto, no seu momento histórico, a outros homens de um determinado segmento social. Seu destaque advém, pois, da utilização dos seus conhecimentos, seja na esfera teórica, através da redação de obras, seja no campo prático, como na participação de concílios, em prol da reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza.

Ratificando a possibilidade de que fora para a Galiza com fins de ali trabalhar na cristianização de suas populações, verificamos que tão logo chegara, fundara um mosteiro na localidade de Dume, próxima de Braga. Embora não haja nas fontes indicações sobre a cronologia dessa fundação, sabemos que se tornou bispo em 556, e que, na ocasião já era religioso do referido mosteiro.¹⁴

Tendo o mosteiro sido fundado, não tardou até que assumisse no seio da província eclesiástica posição oficial de destaque. A sagração episcopal do seu abade e a elevação de Dume à categoria de sede episcopal demonstram isso. Após a sagração episcopal, o prestígio do abade-bispo de Dume cresceu de tal forma que, após Martinho, todos aqueles que ocuparam o bispado de Braga, assumiram concomitantemente o cargo de abade-bispo de Dume, tal qual ocorreu com o seu fundador.¹⁵ Além disso, precisamos ainda enfatizar que o referido prestígio decorria também do fato de que o abade dumense assumia uma espécie de presidência de uma federação de mosteiros todos ligados, em posição de subordinação, a Dume.¹⁶

¹⁴ COSTA, Avelino de Jesus. op. cit., p. 295.

¹⁵ LINAGE CONDE, Antonio. *El Monacato en Galicia hasta la Benedictinizacion*. Santiago de Compostela: Fundación A. Brañas, 1991. p. 17.

¹⁶ Orlandis, Jose. "Las Congregaciones Monásticas en la Tradición Suevo-Gótica". *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, n. 1, p. 05-29, 1964. p. 108.

Dos mosteiros mencionados, embora não tenhamos condições de precisar quantos exatamente foram criados por Martinho, sabemos, através de Isidoro,¹⁷ que nosso monge e bispo se empenhara também nessa tarefa. Sua ação como promotor da vida monástica legou à Galiza, já em fins do século VI, o *status* de província eclesiástica da Península Hispânica com o maior número de fundações dessa natureza.¹⁸ A quantidade de mosteiros criados por Martinho, contudo, não é o mais relevante na sua ação monástica, mas sim o papel que tais fundações assumiram no processo de cristianização das populações do Reino Suevo e por extensão na reorganização e fortalecimento da Igreja. Os problemas relacionados à ortodoxia, bem como as dificuldades existentes no seio da Igreja no que se refere à precária formação dos clérigos galegos demandavam solução. Dessa forma, a valorização dos estudos presente na proposta monástica martiniana, não obstante se relacionasse com sua formação intelectual e o modelo oriental do qual fora tributário,¹⁹ não lhe pode ser exclusivamente creditada. A importância de tais mosteiros consiste, pois, exatamente na ênfase em que neles recebeu tal formação, assim como no papel que assumiram de núcleos de propagação da ortodoxia cristã.

Assim, os autores²⁰ que mencionam a fundação de Dume, em geral, apontam o seu papel de centro cultural e religioso. O mosteiro de

¹⁷ ISIDORO DE SEVILLA. *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. op. cit., cap. 91. p. 319 (red. larga).

¹⁸ González García, Teodoro. "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe". In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. (dir.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 635.

¹⁹ Cf., entre outros: ANGELES GALINO, María. *Historia de la Educación. Edades Antigua y Media*. Madrid: Gredos, 1960. p. 422; LINAGE CONDE, Antonio. "En torno a la Regula Monachorum y a sus Relaciones con otras Reglas Monásticas". *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967. p. 129; Esteves, Alfredo. "O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do século VII". *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 258-276, 1967. p. 261.

²⁰ Cf., entre outros: DECARREAUX, Jean. *Les Moines et la Civilisation en Occident*. Paris: Arthaud, 1962. p. 129; PINA, A. Ambrósio. "A Cultura Greco-Latina nos mosteiros de Dume e de S. Salvador de Montélios em Braga". *Lumen*, Lisboa, n. 31, p. 215-219, 1967. p. 218; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. "Martin de Braga (Saint)". In: *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mistique Doctrine et Histoire*. Paris: Beauchesne, 1980. v. 10. p. 678; PALLARÉS MENDEZ, Carmem. "Edad Media". In: *Galicia Eterna*. Barcelona: Nauta, 1984. p. 100; RICHÉ, Pierre. *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*. Paris: Picard, 1989. p. 33;

Dume ocupou, portanto, uma função de escola, onde se ensinava o grego, lia-se os clássicos latinos e, sobretudo, buscava-se o aperfeiçoamento da formação doutrinal e ascética.²¹

Embora Martinho não tenha sido responsável pela redação de uma regra monástica sistematizada, procurou fornecer um material a partir do qual, observados os exemplos, seus monges poderiam se guiar. Dessa forma, traduziu partes de um manuscrito, trazido do Oriente, sobre as Vidas dos Padres do deserto, e providenciou para que o monge Pascásio fizesse o mesmo com outro códice de semelhante temática.²² Estas obras teriam servido para a instrução dos monges em seu sentido mais amplo. Considerando que os demais mosteiros da Galiza, fundados por Martinho, reconheciam a primazia de Dume, apresentava-se como aceitável que as obras traduzidas por ele e Pascásio nortearam também a conduta dos membros daquelas construções religiosas.

Dume e os demais mosteiros se destacaram, particularmente, pela sua atividade, voltada para a cultura e para a formação de monges, constituindo-se, principalmente no caso do primeiro destes, em importante foco de difusão da cultura cristã.²³ Tal importância advém não apenas da provável aquisição por parte dos clérigos de uma considerável bagagem intelectual em si, mas pela possibilidade de que estes, através do conhecimento, colaborassem no cultivo e divulgação da fé, participando, assim, do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja. Portanto, a despeito da relevância assumida pela formação intelectual dos monges, devemos salientar que a contribuição do monacato para a Igreja, naquele momento, é muito mais abrangente. Isto é, extrapola este aspecto e se evidencia como significativo

GOMES, Manuel Jorge da Silva. "S. Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral". *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicção da Sé de Braga*. Braga, 1990. v. 3. p. 157-166. p. 158; OLIVEIRA, Miguel de. *História Eclesiástica de Portugal*. Edição revisada e atualizada por Artur Roque de Almeida. Lisboa: Europa-América, 1994. p. 38.

²¹ Cf., entre outros: FONTÁN, Antonio. "Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana". op. cit., p. 332; Decarreux, Jean. op. cit., p. 129; VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. op. cit., p. 334-336.

²² A possibilidade de existência de dois códices, conservados por Martinho, é defendida por J. Geraldès Freire, como forma de justificar a presença de tantas diferenças entre a tradução realizada por Martinho e a do monge Pascásio. FREIRE, J. Geraldès. "Os "Aphthegmata Patrum" no mosteiro de Dume". op. cit., p. 299-301.

²³ PALLARÉS MENDEZ, Carmem. op. cit., p. 100.

no que concerne também à uniformização da liturgia, à valorização e à expansão da ortodoxia cristã.

Como bispo de Dume, Martinho aparece nas atas do I Concílio de Braga.²⁴ A julgar pelo fato de que, conforme afirmam dois importantes estudiosos dos seus escritos,²⁵ foi o redator deste e do II Concílio de Braga, o prestígio que alcançara em Dume manifestou-se de forma crescente. Não sabemos exatamente o momento da sua elevação em Braga, apenas temos certeza do ocorrido a partir de 572, quando as atas do II Concílio de Braga o indicam.²⁶

Logo, a contribuição martiniana na reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza se manifestou em variadas frentes, podendo de uma forma ampla ser entendida como parte do trabalho de cristianização ao qual se dedicou integralmente. Este esforço, revelado nas obras que redigiu, pode ser, portanto, avaliado através da análise de alguns dos seus escritos. Desse modo, verificamos que à função de abade relacionou-se a sistematização de regras de conduta com a tradução de determinadas obras, do que já tratamos anteriormente; à reorganização da Igreja encontrou-se ligada toda a produção martiniana já mencionada ou não, em particular as atas conciliares; ao papel de conselheiro do monarca vincularam-se os escritos *Formula Vitae Honestae*; *Pro Repellenda Jactantia*; *Item De Superbia e Exhortatio Humilitatis*; ao trabalho de cristianização dos camponeses do reino associou-se o sermão *De Correctione Rusticorum*.

Martinho: a ação nos concílios

As Atas dos Concílios Bracarenses de 561 e 572²⁷ apesar de não se configurarem como escritos que possam ser exclusivamente atribuídos a Martinho, foram inegavelmente redigidas por ele.²⁸ A estrutura, o léxico e o estilo presentes nas Atas Conciliares revelam a in-

²⁴ Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concílio de Braga I. p. 77.

²⁵ BARLOW, Claude W. "Councils and Canons – Prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 83; FONTÁN, Antonio. "Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana". op. cit., p. 332.

²⁶ Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concílio de Braga II. p. 85.

²⁷ Idem. Concílio de Braga I e Concílio de Braga II. p. 65-106.

²⁸ BARLOW, Claude W. "Councils and Canons – Prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 83.

tervenção martiniana.²⁹ O mais importante, contudo, no que concerne a estas fontes, reside no fato de que são por excelência uma radiografia da situação interna da Igreja na região. Tal aspecto se torna mais evidente se considerarmos que estes concílios (I e II Concílio de Braga) se concretizaram como parte de um processo de reorganização desta instituição após quase um século e meio de relativa inoperância, ou seja, a partir destas atas identificamos os problemas da Igreja na região. São 133 artigos, entre cânones antigos ali resgatados e novos.

A observação destes evidencia a pluralidade dos problemas a serem enfrentados. O I Concílio de Braga refletiu melhor tal pluralidade, já que o II Concílio se concentrou, de acordo com as intenções dos próprios religiosos, nas questões referentes à disciplina eclesiástica.³⁰

De qualquer forma, como indicam as próprias atas conciliares, as principais preocupações presentes entre as autoridades religiosas, em meados do século VI, podem ser resumidas basicamente em duas questões: a marcante presença do Priscilianismo e o relaxamento da disciplina eclesiástica em seu sentido lato.³¹

O Priscilianismo, movimento herético surgido no século IV, obteve especial receptividade nos meios rurais do noroeste peninsular entre as populações camponesas no século VI. A identificação entre as práticas priscilianistas e pagãs que predominavam no campo,³² bem como o seu caráter de movimento social teria despertado entre os camponeses galegos uma considerável simpatia.³³

Esta temática canalizou grande parte das atenções do I Concílio de Braga. Dessa forma, além das referências feitas nos cânones XIV, XV, XVI,³⁴ reservou-se um espaço introdutório nas atas deste evento,

²⁹ FONTÁN, Antonio. "Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana". op. cit., p. 332.

³⁰ Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concílio de Braga II. p. 78.

³¹ Entendida tal abrangência como processo que permitiu o desenvolvimento de comportamentos próprios por parte dos clérigos, sejam estes relacionados à doutrina, à liturgia ou qualquer outro aspecto, desde que expressassem encaminhamentos não consonantes com a sede episcopal.

³² CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galicia Antigua*. Granada: Univesidad de Granada, 1983. p. 221.

³³ BLÁZQUEZ, Jose Maria. "Prisciliano, Introdutor del ascetismo en Gallaecia". *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*. Santiago-Pontevedra, 1979. p. 218-219.

³⁴ Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concílio de Braga I. p. 65-77.

no qual foram inseridos dezessete artigos antipriscilianistas de antigos concílios.³⁵ Quanto ao II Concílio bracarense, um, entre os dez cânones promulgados, faz clara menção ao Priscilianismo.³⁶

Associado ao Priscilianismo, ainda que não limitado a ele, o relaxamento da disciplina, apresentou-se como o outro principal objeto de atenção dos dois concílios e suas atas refletem isso. Nestas fontes, as evidências de tal relaxamento apontam para vários aspectos, mas destacam, sobretudo, duas tendências: um esforço visando a uniformização da liturgia e um encaminhamento no sentido de estabelecer algumas normas de conduta para o clero, paralelamente a um reforço da hierarquia eclesiástica.

A existência de iniciativas particulares visando criar especificidades nos ritos, nas cerimônias e fórmulas da liturgia representava uma preocupação no seio da Igreja Hispânica desde o Concílio de Gerona, em 517.³⁷ O empenho na uniformização da liturgia se constata nas atas conciliares, de forma direta, em pelo menos dez capítulos.³⁸ Da leitura do material escrito sobre a temática³⁹ depreendemos que tal empenho resultou, principalmente, de dois aspectos que se complementavam. Por um lado, esteve relacionado com uma política que pretendia acabar com a influência priscilianista, já que a liturgia sofrera a interferência das peculiaridades introduzidas na região pelos simpatizantes desse movimento. Por outro lado, a busca da uniformização da liturgia pelas autoridades religiosas no Reino Suevo, vinculou-se ao desejo destas de estarem em consonância com Roma.

³⁵ Idem, *Concílio de Braga I*. p. 67-69.

³⁶ BLÁZQUEZ, Jose Maria. "Prisciliano, Introdutor del ascetismo en Gallaecia". op. cit., p. 218-219.

³⁷ Cf.: Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concilio de Gerona. I, II, III, IV. p. 39.

³⁸ Idem, *Concílio de Braga I*. I; II; III; IV; p. 72; XII. p. 73; *Capitula Martini*. XLIX, L, LI. p. 99; LV. p. 100; LXVII. p. 102.

³⁹ RAMOS-LISSON, Domingos. "Rapports entre le Siège Romain et l'Église du Royaume Suève pendant le VI^e siècle". *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n.46, p. 447-456, 1994. p. 454; ORLANDIS, Jose et RAMOS LISSÓN, Domingo. *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p.147; GIGANTE, José Antônio Martins. "Ambiente e Significado da Legislação do Concílio de Braga". In: *O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga, 1975. p. 13-31. p. 1004.

Concomitantemente, há uma clara indicação de que grande parte das atenções estiveram voltadas para o estabelecimento mais firme de uma hierarquia eclesiástica na região. Dessa forma, a primazia do metropolitano sobre os bispos é ressaltada,⁴⁰ bem como os subdiáconos são distinguidos, inclusive, no vestuário, dos diáconos,⁴¹ e os presbíteros devem se subordinar ao bispos.⁴²

Além de uma atenção voltada para o âmbito interno da Igreja, buscou-se também estender às esferas externas o reconhecimento de que uma organização hierárquica mais rigorosa se estabelecia. Nesse sentido, por exemplo, proibiu-se, entre outros aspectos, que leigos ascendessem à ordem eclesiástica sem uma espécie de estágio que incluía a aquisição de alguns conhecimentos.⁴³ Evidencia-se, pois, que o encaminhamento no sentido de definir algumas normas de conduta para o clero, particularmente sua atitude no reconhecimento da hierarquia eclesiástica, visava não apenas a orientação destes no sentido de afastá-los das práticas priscilianistas e pagãs, mas também a sua instrução.⁴⁴ Na verdade, em tal aspecto residia a real e mais legítima preocupação das autoridades eclesiásticas. Isto é, ainda que o trabalho de fortalecimento e reorganização da Igreja compreendesse a ação em variadas frentes, não poderia prescindir de um estímulo básico e anterior. Assim, todo esse esforço deve ser entendido, sobretudo, como instrumentalização das autoridades e membros da Igreja, de uma maneira geral, para a atuação mais eficiente em uma causa maior, qual seja, a cristianização⁴⁵ das populações do reino.

⁴⁰ Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concílio de Braga I. VI. p. 72; Concílio de Braga II, IX. p. 84.

⁴¹ Idem, *Concílio de Braga I*. IX. p. 73.

⁴² Idem, *Concílio de Braga I*. XIX. p. 75.

⁴³ Idem, *Concílio de Braga I*. XX. p. 75.

⁴⁴ Além da menção específica para tal aspecto, há que se considerar ainda a existência de uma inquietação claramente presente entre as autoridades eclesiásticas, qual seja, a ignorância de parte do clero. De forma explícita, essa inquietação, expressa na palavra "ignorancia", faz com que a mesma apareça nas Atas Conciliares cinco vezes. *Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos*. op. cit., *Concílio de Braga I*. p. 66; 70; 71; *Concílio de Braga II*. p. 79. Há ainda uma orientação no sentido de formação dos religiosos em mais uma referência: *Concílio de Braga II*. I. p. 81.

⁴⁵ Cristianização está sendo entendido aqui como um esforço em busca da via católica, ou seja, uma ação em oposição ao Priscilianismo e às práticas e superstições pagãs.

Martinho: o conselheiro

Através da redação das suas obras pôde contribuir nos mais diversos campos, já que, ao escrever sobre múltiplas temáticas, invariavelmente, o seu estímulo correspondeu a uma demanda constituída a partir de anseios e preocupações presentes no meio eclesiástico. Ao optarmos pela hipótese de conversão como um processo, estamos convencidos de que o mesmo não se limitou à aceitação de uma nova fé, mas percorreu etapas, entre as quais, a de uma orientação sistemática. Dessa forma, no que concerne à cristianização dos membros da corte, precisamos considerar como fases desse processo de cristianização, entre outras, o reconhecimento das vantagens políticas da conversão, os primeiros passos na aproximação entre as autoridades políticas e religiosas, bem como a catequese. A propósito, através da catequese, Martinho teria podido exercer influência sobre, os membros da corte, nos mais variados aspectos. Nesse sentido, foi conselheiro dos reis suevos e pôde lhes dedicar obras.

A princípio, detendo-se em valores morais, como eminentemente humanos, e, posteriormente, enfatizando valores cristãos, Martinho formulou quatro obras que dedicou ao rei suevo: *Formula Vitae Honestae*; *Pro Repellenda Jactantia*; *Item De Superbia e Exhortatio Humilitatis*.⁴⁶ Nestas elaborou um conjunto que reúne e comenta as principais virtudes que um governante deveria possuir e, indicando os vícios mais usuais, destacou as desvantagens que a prática destes poderia trazer.

Formula Vitae Honestae é entre as quatro certamente a mais conhecida e reproduzida durante a Idade Média. Esta obra foi escrita entre 570 e 580, período compreendido entre o começo do governo do rei Miro⁴⁷ e a morte de Martinho de Braga. O primeiro indício presente nas fontes de que essa obra tivera repercussões fora do Reino Suevo, surge com uma referência aos escritos martinianos feita por Isidoro de sevilha entre os anos 617 e 618, período provável da redação do *De Viris Illustribus*.⁴⁸ Embora o próprio Martinho tenha forne-

⁴⁶ MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 65-79; p. 236-250; MARTIN DE BRAGA. op. cit., p. 73-91.

⁴⁷ O governo do rei Miro corresponde ao período entre 570 e 583.

⁴⁸ Cf.: ISIDORO DE SEVILHA. *El "de viris illustribus"* de Isidoro de Sevilla. op. cit., p. 19.

cido um título ao escrito aqui enfocado, Isidoro lhe confere outra designação, o que pode ser resultado do fato do escrito em questão ter chegado ao conhecimento do bispo de Sevilha sem o seu preâmbulo, identificado como uma carta de Martinho ao rei Miro. A ausência deste, bem como o título concedido por Isidoro, influenciaram a tradição medieval que com frequência nomeou a *Formula Vitae Honestae de Differentiis quattuor virtutum*.⁴⁹

Pelo que indica o número de manuscritos desta obra (635), identificados por Barlow,⁵⁰ a mesma possuiu considerável aceitação em épocas e regiões distintas, sendo traduzida⁵¹ para o português e francês provençal e reproduzida por variados copistas em todos os séculos da Idade Média.⁵²

A forma condensada e o tratamento fornecido a temas de ordem moral são aspectos destacados para justificar a existência de tantas cópias dessa obra.⁵³ por outro lado, a falta do prólogo eliminou a principal evidência do contexto em que fora produzida. Logo, a presença da *Formula Vitae Honestae* junto a outros escritos de Sêneca, como em um manuscrito do século X, identificado por Barlow,⁵⁴ reforçou a

⁴⁹ Cf.: LIND, L. R. et RAPP, Albert. "A manuscript of the quattuor virtutibus". *Speculum*, Cambridge, n. 8, p.255-257. 1933. p.256; Barlow, Claude W. "Formula Vitae Honestae – prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 204. —. "A Manuscript of Seneca in the Library of Indiana University". *Speculum*, Cambridge, n. 9, p.322-324,1934. p. 322; LIEFOOGHE, A. "Les Idées morales de Saint Martin de Braga". *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, n. 11, p. 133-146, 1954. p. 133; FONTÁN, Antonio. "Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana". op. cit., p. 337.

⁵⁰ Barlow, Claude W. "Formula Vitae Honestae – prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 232.

⁵¹ Cf.: MARTINS, Mário. "A "Formula Vitae Honestae" em Jean Courtecuisse e Cristina de Pisano". *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 12, p. 125-137, 1956. p. 128; BARBOSA, A. de Miranda. "O senequismo medieval e o *corpus martinianum*". *Biblos*, v. 41, p. 181-191, 1965. p. 187.

⁵² Cf.: Barlow, Claude W. "Formula Vitae Honestae – prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 210-217; BARBOSA, A. de Miranda. op. cit., p. 186-188; MARTINS, Mário. "A "Formula Vitae Honestae" em Jean Courtecuisse e Cristina de Pisano". op. cit., p. 128-132.

⁵³ MARTINS, Mário. "A "Formula Vitae Honestae" em Jean Courtecuisse e Cristina de Pisano". op. cit., p. 128-129.

⁵⁴ Barlow, Claude W. "Formula Vitae Honestae – prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., Paris, Bibliothèque Nationale, Lat., 2772 (P). p. 213.

tendência existente entre os medievais de aceitar tal escrito como produto do filósofo cordovês o que pode igualmente justificar a sua popularidade durante a Idade Média.

Estando Martinho comprometido com toda a sua formação, bem como com o episcopado local, o modelo elaborado não se configura como uma indicação de atitudes para um líder qualquer, mas sim como uma construção que busca sugerir o comportamento adequado de um governante cristão. Assim, com uma linguagem acessível mas igualmente rebuscada, resgatou uma argumentação própria de eruditos pagãos, como Platão, Cícero e Sêneca ao mesmo tempo que foi capaz de lembrar Agostinho e Cassiano.

Os escritos martinianos dedicados ao monarca ao apresentarem em suas linhas e entrelinhas elementos que evidenciam a formulação de um modelo de monarca, indicou as virtudes a serem prezadas e os vícios dos quais o monarca deveria se afastar. A este impunha-se a prática da prudência, da magnanimidade, da continência, da justiça e da humildade e o repúdio à jactância e à soberba, observando-se, simultânea e indiscernivelmente, a consideração de alguns elementos fundamentais a toda a formulação. Logo, um monarca prudente deveria se conduzir de acordo com a razão e se orientar na busca da verdade, da essência, do duradouro e do equilíbrio. Para o alcance e permanência na magnanimidade, ao monarca se indicava um perfil honroso e generoso. À prática da continência se colocava, particularmente, a compreensão de que o equilíbrio teria que ser conquistado, ao que se vinculava a valorização da paciência, da amabilidade, do perdão e da justiça. Quanto ao monarca justo, sugeria-se uma conduta que procurasse favorecer a todos, não prejudicar ou permitir que alguém fosse prejudicado, a partir do reconhecimento, portanto, de que cabia ao governante a consideração da justiça, como algo associado à prática do Cristianismo e procedente de Deus. No que se refere à humildade, o monarca deveria, sobretudo, reconhecer as ilimitadas potencialidades do poder Divino. Sublinhando nos vícios da jactância e da soberba uma natureza contrária à virtude cristã da humildade, o reconhecimento do poder Divino e sua indispensável submissão a Ele, vinculava a manutenção do compromisso do monarca com Deus ao afastamento de tais vícios.

Martinho: o trabalho junto aos camponeses

Um outro foco de atenção da ação martiniana diz respeito ao seu interesse pela cristianização das populações camponesas. Sendo o número de tais populações significativo no reino, a Igreja, ao pretender se fortalecer, precisava penetrar o máximo possível no mundo rural, principalmente se recordarmos que a maioria dos suevos se estabeleceu no campo.⁵⁵ Reforça esta necessidade o fato de que a Galiza ficara marginalizada do processo de cristianização durante o período do Império,⁵⁶ tendo o campo tido acesso ao Cristianismo, sobretudo, através da heresia priscilianista. A atuação do nosso monge e bispo nesse sentido, fez-se sentir particularmente através de um sermão dedicado aos camponeses, *De Correctione Rusticorum*,⁵⁷ bem como na redação de cânones voltados para a ação da Igreja no campo. Dessa forma, a problemática priscilianista, presente em dezessete capítulos no início das atas do I Concílio,⁵⁸ bem como o primeiro cânone do segundo concílio Bracarense, relacionam-se diretamente com as áreas rurais.

O *De Correctione Rusticorum*, cujo nome pelo qual ficou conhecido sugere o seu objeto de enfoque, a instrução dos camponeses no trato com as práticas pagãs, é uma das mais importantes obras do nosso autor. Apesar de não sabermos exatamente quando foi escrita, não há dúvidas de que fora formulada após à realização do II Concílio de Braga. Neste encontro, Polêmio, bispo de Astorga, a quem Martinho dedicou o sermão, teria lhe solicitado orientação, do que resultou a obra em questão. O preâmbulo desta, contém, além das informações que nos permitem o conhecimento de que se tratava de uma resposta aos apelos do bispo de Astorga, dados sobre o tipo de ajuda pedida.⁵⁹ Esta se relaciona com a questão central deste escrito, as reminiscências das práticas pagãs entre os camponeses.

⁵⁵ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. "La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias". *Studia Zamorensia Historica*, n. 7, p. 353-365, 1986. p. 356.

⁵⁶ LORING GARCIA, Maria Isabel. "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica". *Studia Historica. Historia Antiga*, Salamanca, v. 4/5. n.1, p. 195-204, 1987. p. 195; 199.

⁵⁷ MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 183-203.

⁵⁸ Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. op. cit., Concílio de Braga I. p. 67-69.

⁵⁹ MARTIN DE BRAGA. op. cit., Sobre Instrucción de los rústicos. p. 145.

Um outro aspecto deste escrito se relaciona com o fato de que Martinho elaborou um resumo das principais passagens presentes nas Sagradas Escrituras. Assim, antes de formular a sua crítica às práticas pagãs, realizou uma exposição da origem do mundo; da criação do primeiro homem e da sua queda; do dilúvio e da salvação de Noé e seus filhos.

A reprodução desta obra durante a Idade Média possibilitou a sua conservação em uma dúzia de manuscritos, e teria influenciado várias obras posteriores.⁶⁰ A utilização de uma linguagem e estilo simples é invariavelmente lembrada pelos estudiosos,⁶¹ e se apresenta como um elemento de destaque no *De Correctione Rusticorum*. Tal característica, ao que indicam as palavras do próprio Martinho,⁶² deve ser observada como uma decisão e não mero acaso.

A sua intenção de adaptar a mensagem formulada ao público visado pode evidenciar o respeito que tem o Bracarense por uma das regras essenciais da retórica clássica e/ou a sua dependência de Agostinho de Hipona. Agostinho foi, dentre os Padres da Igreja, certamente um dos mais importantes escritores. Sua produção influenciou, como é sabido, toda a teologia ocidental. Não nos causa admiração, portanto, que também Martinho lhe seja tributário.

⁶⁰ Segundo os principais autores que se dedicam ao estudo da obra *De Correctione Rusticorum*, esta teria influenciado diretamente autores como elígio de noyon (588-659) no seu tratado *De supremo iudicio*; Pirmínio de Reichenau (morto em 753), na sua obra *Scarapsus de singulis libris canonicis* e o anglo-saxão Aelfrico em seu sermão escrito em torno do ano 1000, *De falsis diis*. Cf.: BARLOW, Claude W. "De Correctione Rusticorum – Prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 165-168; *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938. p. 86-87; MADDOZ, Jose. "una nueva recensión del "De Correctione Rusticorum" de Martín de Braga". *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 19, p. 335-353, 1945. p. 337; MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. "O "De Correctione Rusticorum". *Bracara Augusta*, Braga, v. 34, p. 485-561, 1980. p. 525-526; Dominguez del Val, Ursicino. "Introducción". In: MARTIN DE BRAGA. *Obras Completas*. op. cit., p. 27.

⁶¹ Cf., entre outros: MADDOZ, Jose. "una nueva recensión del "De Correctione Rusticorum" de Martín de Braga". op. cit., p. 337; BARLOW, Claude W. "De Correctione Rusticorum – Prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 165-166; MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. op. cit., p. 524; Banniard, Michel. op. cit., p. 668.

⁶² MARTIN DE BRAGA. op. cit., Sobre Instrucción de los rústicos. p. 145.

Aqui, entretanto, desejamos sublinhar, não a influência geral que os tratados agostinianos possam ter exercido sobre o Bracarense, mas sim a herança direta que a obra *De Catechizandis Rudibus*,⁶³ verdadeiro modelo de pregação, tivera sobre o *De Correctione Rusticorum*. Tal relação foi apontada por todos os estudiosos, anteriormente mencionados, que se ocupam da análise desta obra.⁶⁴ Dessa forma, embora Martinho já fosse bispo de Braga, habitando certamente nessa localidade, teria feito uso dos conhecimentos que possuía sobre as vidas dos camponeses, que moravam nas imediações de Dume, para melhor formular seu sermão. A idéia, presente na obra de Agostinho,⁶⁵ de que para atrair a atenção do público ouvinte algo da sua familiaridade deveria ser utilizado, foi em mais de uma oportunidade considerada por Martinho. Nesse sentido, não desprezou a realidade diária dos camponeses, por exemplo, ao criticar a invocação de Minerva pelas mulheres durante a tecelagem,⁶⁶ ao lembrar que os sacrifícios pagãos não afastavam os gafanhotos⁶⁷ e ao condenar o trabalho no campo durante os domingos.⁶⁸

A preocupação de Martinho com os camponeses apresentava-se como natural, do ponto de vista do fortalecimento da Igreja, pelo menos devido a três fatores que se inter-relacionam. Primeiro: a superficial e tardia penetração da ortodoxia cristã nas áreas rurais impunha um necessário trabalho de cristianização das suas populações. Devemos ainda considerar que tal esforço haveria que se potencializar tendo em vista a forte presença em tais áreas do Priscilianismo. Tal empenho, contudo, não pode ser interpretado como estímulo a atitudes intolerantes por parte de Martinho. Ao contrário, no trato com as

⁶³ AGOSTINHO. *A Instrução dos Catecúmenos. Teoria e prática da catequese*. Tradução e notas Maria da Glória Novak. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

⁶⁴ BARLOW, Claude W. "De Correctione Rusticorum – Prolegomena". In: MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. op. cit., p. 164; MADOZ, Jose. "una nueva re-
censión del "De Correctione Rusticorum" de Martín de Braga". op. cit., p. 336;
FONTÁN, Antonio. "Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cris-
tiana". op. cit., p. 340-341; MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. op. cit., p. 524.

⁶⁵ AGOSTINHO. op. cit., cap. 19. p. 61.

⁶⁶ MARTIN DE BRAGA. op. cit., Sobre Instrucción de los rústicos. cap. 16. p. 151.

⁶⁷ Idem, cap. 11. p. 148.

⁶⁸ Idem, cap. 18. p. 152.

populações a serem convertidas, a ação martiniana é considerada pacífica.⁶⁹

Segundo: esses camponeses, por representarem um número significativo de habitantes no Reino, constituíam-se fiéis em potencial, que, uma vez trazidos para o seio da Igreja, aumentariam a capacidade de ação desta instituição.

Terceiro: Martinho encontrava mais um estímulo à sua ação junto aos camponeses na percepção de que uma relação de proximidade com a Monarquia Sueva se sustentava, sobretudo, devido à possibilidade de construção da unidade política através da unidade religiosa.

Gonzalo de Berceo: o clérigo paroquial

Quem foi Gonzalo de Berceo? Para a reconstrução da biografia deste personagem possuímos informações escassas apresentadas pelo próprio autor em suas obras, complementadas por dados presentes em uma série de documentos notariais preservados.⁷⁰

Esses documentos notariais, nos quais Gonzalo de Berceo figura enquanto testemunha, são diplomas procedentes dos arquivos do Mosteiro de San Millán de la Cogolla e da Catedral de Calahorra que atestam o valor e legalidade das atas nos mais diversos tipos de transações, em locais e datas diferentes. Também contamos com uma

⁶⁹ Cf.: MCKENNA, Stephen. op. cit., p. 104-105; FERREIRO, Alberto. "St. Martin of Braga's Policy toward Heretics and Pagans Practices". *The American Benedictine Review*, New York, v. 34, p. 372-395, 1983. p. 381-386. Em especial, p. 384; —. "Early Medieval Missionary Tactics: The Example of Martin and Caesarius". op. cit., p. 232-233.

⁷⁰ Tais documentos notariais foram editados por *Colección Diplomática Medieval de La Rioja*. Estudo e edição crítica I.R.R. Lama. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979. 4 v. (CDRM); MENENDEZ PIDAL, R. (org.) *Documentos Lingüísticos de España*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1919. V. 1: Reino de Castilla (DLE); SAN JOSÉ, J.P. (org.) "Documentos del convento de San Millán de la Cogolla en los que figura Don Gonzalo de Berceo". *Berceo*, Logroño, n. 50, p. 79 - 93, 1959 (JPJ); HERGUETA MARTIN, N.(org.) "Documentos referentes a Gonzalo de Berceo". *Rev. Arch. Bib. Mus.*, Madrid, n. 10, p. 178-179, 1904 (HN). As siglas entre parênteses indicam estas obras no decorrer do trabalho.

estrofe do *Libro de Alexandre*, presente no chamado Manuscrito de Paris, datado do século XV e encontrado em 1888.⁷¹

A partir dos documentos apresentados, é possível reunir um grande número de dados sobre o poeta em estudo. Esses dados, contudo, são lacunares. Unindo essas informações a análise do contexto em que viveu, podemos ampliar o nosso conhecimento sobre quem foi Gonzalo de Berceo.

Sabemos que este nasceu em um povoado denominado Berceo ou Verceo, antiga cidadela fundada pelos romanos situada no lado oriental da Serra da Demanda, em La Rioja Alta, região localizada no centro-norte da Península Ibérica, e ali viveu na primeira metade do século XIII. Quanto à sua família, só podemos afirmar que possuía um irmão, também clérigo. Foi educado no mosteiro de San Millán de la Cogolla, tendo sido, portanto, instruído nas Sete Artes Liberais. Neste cenóbio funcionava um *scriptorium* e uma importante biblioteca, desta forma, Gonzalo de Berceo pode ter acesso a inúmeros livros que, direta ou indiretamente, influenciaram a sua visão de mundo; conheceu as tradições e a memória do período de esplendor deste grande mosteiro e criou laços de amizade.

Gonzalo de Berceo seguiu carreira eclesiástica como clérigo secular, uma vez que figura na documentação notarial, primeiro como diácono,⁷² e, posteriormente, como preste.⁷³ Como tal, recebia benefícios e encontrava-se subordinado a um pároco, exercendo todas as atividades comuns aos clérigos: pregar, catequizar, cantar a missa, celebrar a eucaristia etc. Atuou na paróquia de Berceo, sendo, portanto, clérigo do bispado calagurritano.

No século XIII, a diocese de Calahorra era uma das maiores e mais importantes da Península Ibérica, já que absorvera os centros episcopais de Álava e Nájera. O seu clero secular, sob a autoridade do bispo, prosseguia em sua organização, inspirado por Roma, consolidando-se ante o poder dos senhores laicos.

⁷¹ “Sy queredes saber quien fizo esti ditado, / Gonçalvo de Berceo es por nombre clamado, / natural de Madriz, en Sant Mylian criado, / del abat Johan Sanchez notario por nombrado. “Ainda que o valor histórico desta estrofe venha sendo alvo de inúmeros debates, consideramos uma fonte importante e digna de reflexões. ÚRIA MAQUA, I. “Introducción biográfica y crítica”. In: GONZALO DE BERCEO. *Poema de Santa Oria*. Edição crítica de Isabel Úria Maqua. Madrid: Castalia, 1981, p. 13.

⁷² JPJ, doc. n. 5 e 6.

⁷³ JPJ, doc. n. 8.

É bem verdade que os primeiros anos deste século foram marcados por problemas: durante quatro anos o bispado de Calahorra esteve vago em virtude de um cisma que redundou na eleição, por parte do cabildo, de dois bispos, que, após inúmeras discussões, foram considerados inválidos pelo Papa. Um novo bispo, Juan Pérez, foi então escolhido pelo arcebispo de Toledo a pedido do papa. Este, apesar de figurar como eleito na documentação desde 1220,⁷⁴ só chegou a ser consagrado em 1227.⁷⁵

Assim, com a ausência de um bispo consagrado à frente da diocese, foram constantes as intromissões dos leigos em questões eclesiais, tomando posse de bens e benefícios episcopais; o bispado perdeu ou teve a suspensão de diversos direitos e privilégios; ocorreram inúmeras irregularidades canônicas; o bispo não foi reconhecido oficialmente por parte dos reis de Castela e Navarra e brotou uma revolta popular contra o senhorio jurisdicional do bispo.⁷⁶

Diante de tantos problemas, o bispo Juan Pérez buscou apoio no papado, a fim de reorganizar a diocese. Engajou-se na Reforma Eclesiástica e, neste sentido, participou do Concílio de Valladolid, realizado em 1228, sob a direção de Juan de Abeville, legado papal, com o objetivo de introduzir as resoluções do IV Concílio de Latrão na Igreja Ibérica,⁷⁷ e procurou divulgar e aplicar tais resoluções em sua diocese.⁷⁸

⁷⁴ CDRM, III, n. 480; CDRM, IV, n. 55

⁷⁵ CDRM, III, n. 494, 495; SAINZ RIPA, E. *Sedes episcopales de La Rioja. Siglos IV-XIII*. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994, p. 466.

⁷⁶ Em razão do grande número de documentos preservados é possível reconstruir grande parte dos acontecimentos do bispado de Calahorra no período em que Juan Pérez foi bispo. Dentre eles apontamos especialmente o editado em CDRM, III, n. 488. Trata-se de uma carta na qual o bispo elabora uma síntese de todos os problemas enfrentados pela diocese. Para as transações econômicas realizadas por Juan Pérez neste período, seu relacionamento com o papa, o cabildo, reis de Castela e senhores leigos ver CDRM, III, n. 484, 491, 492, 494, 495, 497, 501 bis, 503, 505 bis, 506, 508; CDRM, IV, n. 91, 92.

⁷⁷ LINEHAN, P. *La Iglesia Española y el papado en el siglo XIII*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, p. 23-24.

⁷⁸ Segundo é possível ler ao fim das Atas do Sínodo Calagurritano de 1240, provavelmente foi realizado, durante o governo episcopal de Juan Pérez, ao menos uma assembléia local: “estas constituciones que Nos feciemos, e las otras que fizo el Obispo don Peréz...” (grifo nosso). BUJANDA, F. (org.). “*Documentos para la Historia de la Diocesis de Calahorra*”. Berceo, Logroño, n. 1, p. 121-135, 1946, p. 127. Este esforço pela organização eclesiástica do episcopado calagurritano, sob

Outro traço que caracterizou o episcopado calagurritano, no século XIII, foi a crescente influência do bispado Toledano, representada, de forma específica, por seu bispo Rodrigo Jiménez de Rada. Dois dos bispos de Calahorra da primeira metade do século XIII eram pessoas ligadas a ele,⁷⁹ o que demonstra sua influência nas eleições e uma crescente aproximação deste bispado a Castela. Em contrapartida, esta diocese distanciava-se paulatinamente de Tarragona, província eclesiástica a que estava subordinada. Nos Concílios provinciais convocados pelo Metropolitano da Tarraconensis, o bispo calagurritano não esteve presente. A própria trasladação da sede episcopal para a cidade de Santo Domingo de la Calzada, demonstra esta crescente aproximação e integração eclesiástica ao reino castelhano.

Como outras dioceses européias, a de Calahorra também sofreu o impacto da presença franciscana nas primeiras décadas do século XIII. Atribui-se ao próprio Francisco, quando de sua peregrinação a Compostela, a organização do primeiro mosteiro franciscano da região, em Logroño. Alguns autores consideram lendária esta fundação,⁸⁰ contudo, a presença desta ordem no episcopado pode ser constatada pela eleição, pelo papado, do bispo calagurritano como um dos responsáveis por zelar por esta nova ordem na Península Ibérica.⁸¹

Por fim, faz-se importante sublinhar que, à semelhança do que ocorria em outras dioceses hispanas, em Calahorra existia uma Escola Catedralícia, um *scriptorium* e uma biblioteca, fundados durante o século XII.⁸² Eram dirigidos pelos membros do cabildo e estavam submetidos ao bispo, atendendo a clérigos e estudantes po-

inspiração papal, manteve-se por todo o século XIII, como é possível constatar através dos cânones dos sínodos diocesanos realizados neste século

⁷⁹ Juan Pérez era amigo pessoal de Rodrigo Jimenez de Rada e Aznar Diaz era seu sobrinho.

⁸⁰ ABAD LEÓN, F. "Los monasterios riojanos". In: AAVV. Historia de La Rioja. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982. t. 2: Edad Media. p. 222-235, p.232.

⁸¹ DÍAZ BODEGAS, P. La Diócesis de Calahorra y la Calzada en el siglo XIII: la sede, sus obispos e instituciones. Logroño: Obispado de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1995, p. 250.

⁸² Sobre a Escola de Calahorra ver os documentos datados a partir da primeira metade do século XII: CDRM, II, n. 56, 74, 75, 76, 77; CDRM, III, n. 329, 412 (neste último documento figuram inúmeros mestres desta Escola como testemunhas); CDRM, IV, n. 62, 101, 103, 114.

bres.⁸³ Ali estudavam-se as Artes Liberais, com destaque para o *trivium*, apresentando, contudo, inovações em face aos estudos desenvolvidos nos mosteiros, voltados para o cultivo da espiritualidade ascética. As escolas catedralícias do século XIII especializaram-se em direito canônico, teologia e filosofia, o que provavelmente também ocorreu na diocese de Calahorra.⁸⁴

Apesar de não possuímos informações diretas sobre a escola catedralícia, graças às atas dos sínodos calagurritanos do século XIII,⁸⁵ sabemos que a educação foi uma preocupação constante dos bispos desta diocese,⁸⁶ atentos à formação intelectual dos clérigos, a pastoral e catequese dos fiéis. O próprio crescimento da Escola Catedralícia de Calahorra, comparada a Bolonha e Paris,⁸⁷ ao menos desvelam um aumento numérico dos alunos.

Gonzalo de Berceo ingressou na vida religiosa secular, portanto, em um momento de reformulações. Foi, provavelmente, ordenado clérigo pelo próprio Juan Pérez. Ao figurar como testemunha em uma das transações realizadas por este bispo,⁸⁸ podemos concluir que fora um de seus partidários e mais um preste comprometido com o esforço de reorganização eclesiástica, pautado no modelo papal.

Em alguns casos, os clérigos acumulavam funções e também benefícios, com outras atividades, a fim de aumentar suas rendas. Poderiam ser notários, exercer cargos administrativos junto aos mosteiros ou poderiam ser professores. Desta forma, podemos supor que Gonzalo de Berceo, além de sacerdote, teria sido professor, como o título de Maestro, com o qual se apresenta em uma de suas obras,⁸⁹ permitenos inferir.

⁸³ ULLMANN, R, BOHNEN, A. *A Universidade. Das origens à Renascença*. São Leopoldo: Unisinos, 1994, p. 31-32.

⁸⁴ AGUADÉ NIETO, S. *Libro y cultura italianos en la corona de Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1992, p. 63s.

⁸⁵ CDRM, IV, n. 132, BUJANDA, F., op. cit..

⁸⁶ SAINZ RIPÀ, E., op. cit., p. 502.

⁸⁷ BUJANDA, F. (org.), op. cit., p. 124, como cânone 31 e CDRM, IV, n. 132, p. 127, como cânone 22.

⁸⁸ Milagros de Nuestra Señora 2a.

⁸⁹ Segundo Martín Alonso, o termo maestro, no castelhano dos séculos XII ao XV, indica aquele que ensina uma ciência, arte ou ofício, ou que possui um título para fazê-lo. Martín Alonso. *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. T. 2, p. 1336.

Como homem letrado, poderia ter sido professor na escola paroquial de Berceo. Nada também nos impede de supor que teria acumulado funções, talvez atuando como professor também junto ao Mosteiro de San Millán de la Cogolla, já que constantemente figura na documentação de tal cenóbio.

Gonzalo de Berceo, portanto, foi clérigo de uma das maiores dioceses da Península, heterogênea, porém, cada vez mais integrada à vida do Reino e da Igreja de Castela e, especialmente, comprometida com a reforma eclesiástica, voltada, dentre outros objetivos, para a formação e comportamento de seu clero.

Gonzalo de Berceo: um *scolari clereci*

Até a década de 60, predominou uma visão, entre os especialistas, de que Gonzalo de Berceo era "... un poeta rural y popular, sencillo, humilde, ingenuo y candoroso, cuyos conocimientos de la lengua latina no pasaban de un nivel elemental".⁹⁰

Pesquisas desenvolvidas nas três últimas décadas, levadas a cabo principalmente pelo historiador inglês Brian Dutton,⁹¹ demonstraram que além dos estudos monásticos, Gonzalo de Berceo teve, com grande probabilidade, acesso aos estudos universitários. A técnica que permitiu a elaboração das obras berceanas, da qual trataremos mais adiante, não surgiu no meio monástico, mas sim no universitário e urbano. Neste sentido, nosso poeta provavelmente estudou na universidade de Palência, fundada no início do século XIII e que, segundo diversos especialistas, foi o berço da *cuaderna via* castelhana.⁹²

A Universidade Palentina foi a primeira manifestação de caráter universitário em Castela fundada por volta de 1212-1214, por iniciati-

⁹⁰ ÚRIA MAQUA, I. "Panorama de los estudios actuales sobre Literatura Medieval Española". *Medievalia*, Madrid, v. 2, n.2, p. 97-118, 1992, p.99.

⁹¹ Veja, em especial, o artigo de DUTTON, B. "A chronology of the works of Gonzalo de Berceo". In: —. et al. *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*. London: Tamises Books, 1976. p. 67-76.

⁹² ÚRIA MAQUA, I. "Gonzalo de Berceo y el Mester de Clerecia en la nueva perspectiva de la critica". *Berceo*, Logroño, n. 110-111, p. 7-20, 1986; RICO, F. "La clerecía del mester". *Hispanic Review*, Philadelphia, n. 53, p. 127-150, 1985; MENENDEZ PELÁEZ, J. "El IV Concílio de Letrán, la Universidad de Palencia y el Mester de Clerecia". *Studium Ovetense*, Oviedo, n. 12, p. 27-39, 1984.

va de Alfonso VIII e do bispo da região, D. Tello. Sabe-se que em Palência existiu uma escola no período visigótico e que, desde o século XI, existia na região uma escola catedralícia, que contou com professores provenientes das Gálias e Itália.⁹³ Ali também estudara Santo Domingo de Guzmán.

Não foram preservados muitos documentos que permitam reconstruir, de forma mais completa, a história desta Universidade. Este centro foi um dos núcleos intelectuais mais importantes e inovadores do Norte da Península Ibérica no início do século XIII.⁹⁴ Seus momentos de esplendor foram os períodos de 1215 a 1217 e, posteriormente, 1220 a 1225.⁹⁵

Esta universidade inspirava-se no modelo parisiense. Segundo apontam os documentos, ali existiam quatro cátedras: Teologia, Direito Canônico, Lógica e Artes (gramática).⁹⁶ Dentre todas, os estudos de gramática, com grande influência francesa e catalã, ganharam maior destaque e implicavam o estudo do *trivium*, do latim e, sobretudo da prosódia.⁹⁷ Revelam-no os livros utilizados nesta universidade, que foram conservados: um formulário notarial, com documentos dos anos de 1220 a 1226, que apresentam o *Alexandreis*, de Gautier de Chatillon – modelo e fonte para o *Livro de Alexandre* – como um dos livros estudados na universidade; o *Verbiginale*, tratado de morfologia verbal e prosódia, escrito em dois mil versos por volta de 1215 a 1220, por Pedro de Blois, mestre de Chartres e dedicado a D. Tello; o *Serviulus* ou *Opusculum Servioli*, outro manual de prosódia, em versos; o *Ars dictandi* palentino, cujo conteúdo reflete fielmente a teoria dos dictadores de Órleans; e um sumário de prosódia.⁹⁸

⁹³ Apesar de não citar nomes, lemos em Jimenez de Rada: “Sapientes e Gallia et Italia convocavit ut sapientiae disciplina a regno suo numquam abesset et magistros omnium facultatum Palentiae congregavit.” Jimenez de Rada, R. *De Rebus Hispaniae*. Madrid: Alianza, 1989. lib. 7, 34.

⁹⁴ ÚRIA MAQUA, I. “Gonzalo de Berceo y el Mester de Clerecia...”, op. cit., *Berceo*, Logroño, n. 110-11, p. 7–20, 1986, p. 13.

⁹⁵ RICO, F., op. cit., p. 15.

⁹⁶ Ver documentos publicados por MANSILLA REOYO, D., op. cit., p. 258-262, notas 23, 24, 26-30, 33-35.

⁹⁷ A prosódia, para os gramáticos medievais, era o estudo da pronúncia das palavras. RICO, F., op. cit., p.19; ÚRIA MAQUA, I. “Gonzalo de Berceo y el Mester...”, op. cit., p. 20, nota 40.

⁹⁸ AGUADÉ NIETO, S. “Las universidades y la formación intelectual del clero castellano en la Edad Media”. In: —. (coord.). *Universidad, cultura y sociedad*

Apesar do apoio papal, que assegurou o sustento desta universidade através da concessão das terças eclesiásticas, e de seu legado, Juan de Abeville, que no Concílio de Valladolid tratou especificamente de Palência, dando inúmeras facilidades para os que ali se dirigissem,⁹⁹ esta universidade extinguiu-se nos meados do século, principalmente por falta de recursos materiais para sua manutenção.¹⁰⁰

A Universidade de Palência foi, portanto, um importante centro intelectual, que, por volta do início do século XIII, floresceu no Norte da Península Ibérica, sob influência francesa e com dimensão europeia, cujos protagonistas – com uma preparação intelectual, distinta da recebida nos centros monásticos, e da qual eram conscientes e se orgulhavam – utilizaram uma nova forma de versificação, como um manifesto de um diferente tipo de saber, o universitário, e a emergência de um distinto tipo de letrado.¹⁰¹

Estes novos intelectuais não se isolavam: estudavam, ensinavam e trabalhavam no *seculum*. Dominavam o latim e detinham conhecimentos específicos, como o Direito e a Literatura. Não se limitavam a copiar livros e reproduzir, tal e qual, o saber instituído: queriam conhecer mais e mais e, curiosos sobre todas as coisas, viviam principalmente nos centros urbanos, procurando as melhores escolas. Segundo Rico, os intelectuais procedentes dos meios universitários, tinham como objetivo obter e difundir o saber, ao mesmo tempo que possuíam gosto pela fama e pelo dinheiro. Estes, por sua formação, seja em leyes, teologia, filosofia ou gramática, encontravam ocupação junto às chancelarias senhoriais, reais, monásticas e episcopais.¹⁰²

Muitos destes letrados eram clérigos que se diferenciavam, por um lado, “[...] de los viejos curas de ignorancia tan sin remedio”¹⁰³ e, por outro, aos cavaleiros. Gonzalo de Berceo foi, indubitavelmente, um desses *scolari clereci*.

en la Edad Media. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1994. p. 159-206, p. 164; RICO, F., op. cit., p. 9ss.

⁹⁹ Trata-se do cânone 36, transcrito por MANSILLA REOYO, D., op. cit., p. 260, nota 29.

¹⁰⁰ Idem, p. 261.

¹⁰¹ AGUADÉ NIETO, S. “Las universidades y la formación intelectual del clero castellano...”, op. cit., p. 168.

¹⁰² RICO, F., op. cit., p. 135.

¹⁰³ Idem, p. 7.

Gonzalo de Berceo: o poeta

Gonzalo de Berceo tornou-se conhecido por suas atividades literárias. Foi o autor de doze obras com temática religiosa: três hinos; três obras com temas marianos, duas obras de caráter doutrinal, e quatro obras hagiográficas.

Os hinos foram dedicados a Cristo, à Maria e ao Espírito Santo. Inspirados em cantos de louvor latinos, constituem-se como um marco no processo de consolidação de uma liturgia em castelhano, cumprindo assim diretrizes papais, oriundas do IV Concílio de Latrão, em especial o cânone IX que institui que o culto deveria ser celebrado em diversas línguas.¹⁰⁴

As obras marianas – *Milagros de Nuestra Señora*, *Loores de Nuestra Señora* e *El Duelo de la Virgen* – têm como protagonista Maria, cujo culto fora amplamente expandido na Europa Ocidental desde o século XII, inclusive nos meios universitários. Os milagres, as dores e alegrias da mãe de Cristo são os temas destas obras que se inspiraram nos evangelhos e nos textos marianos que circulavam na Península Ibérica no século XIII, tal como os escritos de Bernardo de Claravaux.

Os poemas doutrinários – *Del Sacrificio de la Misa* e *Los signos de la Misa* – tratam, respectivamente, da Eucaristia e de questões escatológicas. Estas obras encontram-se relacionadas com dois cânones do IV Concílio de Latrão. O I, que trata dos sacramentos, e II, que condena as idéias milenaristas de Joaquim de Fiori. O objetivo dessas obras foi, sem dúvidas, divulgar as resoluções da Igreja Romana na Igreja Castelhana, em especial entre os clérigos.

As obras hagiográficas – *Martírio de San Lourenzo*, *Vida de San Millán de la Cogolla*, *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* – podem ser subdivididas em três grupos. O *Martírio de San Lourenzo* narra a perseguição e a morte deste santo, que ocorrera ainda no período romano. A *Vida de San Millán de la Cogolla* e a *Vida de Santo Domingo de Silos* apresentam a biografia e os milagres, em vida e pós a morte, destes indivíduos. E por fim, a *Vida de Santa Oria*, após breves notícias sobre a biografia da protagonista, narra suas visões sobre o paraíso.

¹⁰⁴ Os cânones do IV Concílio de Latrão foram editados por FOREVILLE, R. (ed.) *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973

Alguns elementos caracterizam essas obras: estão redigidas em castelhano; a partir de fontes escritas; em estrofes de quatro versos de quatorze sílabas, divididos em dois hemistíquios, com rima consoante e o uso abundante de recursos retóricos.

Nosso poeta não foi o primeiro a escrever obras religiosas em versos, mas o primeiro a fazê-lo em *cuaderna via*.¹⁰⁵ Sua narrativa, portanto, não se desenrola totalmente livre, já que se encontra limitada por uma forma: a do *tetrásforo monorrino alexandrino*, que exige, dentre outros elementos formais, idéias completas a cada estrofe e rimas harmônicas e consoantes.

Desta forma, por exemplo, quando o autor optou por denominar os muçulmanos como “‘gent’ pagana”,¹⁰⁶ o fez por razões culturais, mas também obedecendo a critérios formais. Assim, as estrofes berceanas apresentam informações, descrições, juízos de valor, crenças etc., mas sempre com palavras que rimam e completam a contagem métrica.

Escrever estrofes em *cuaderna via*, portanto, foi um árduo e complexo trabalho intelectual. Implicou o conhecimento de um amplo vocabulário, de grande poder de síntese e observação, domínio de técnicas retóricas, tempo disponível para reflexão e conhecimento profundo da forma literária adotada. Só um homem letrado e com amplo domínio das técnicas de retórica e composição poderia ter escrito obras seguindo estas regras.

Como já sublinhamos, Gonzalo de Berceo redigiu suas obras em castelhano. Porém, este fato foi, durante anos, interpretado como resultado do desconhecimento, por parte deste autor, do latim. É isso ao menos que se conclui a partir da própria afirmação do autor, que diz: “[...] ca non so tan letrado por fer otro latino, [...]”. Um exame atento das obras, contudo, demonstra-nos que Berceo usou, na realidade, o recurso literário da “falsa modéstia” e que, efetivamente era um homem culto, mas preocupado em ser compreendido por um grande público. Esta preocupação, como assinalamos, era um dos traços que caracterizavam os *scolari clereci*.

Como é possível inferir pela análise das obras berceanas, o castelhano utilizado por Gonzalo de Berceo incorporou e combinou ele-

¹⁰⁵ O Libro de Alexandre, provavelmente a primeira obra escrita em *cuaderna via*, tem como tema as aventuras de herói da Antiguidade: Alexandre Magno.

¹⁰⁶ Vida de San Millán de la Cogolla 368b.

mentos das mais diversas procedências: clericais e laicos, provenientes dos textos escritos ou do uso cotidiano, da própria região riojana ou trazidos de terras mais distantes, ou seja, a língua presente nas vidas de santos berceanas é, por um lado, fruto do ambiente cultural e do contexto histórico em que o poeta viveu e que lhe dotou de um universo lingüístico próprio. Por outro, é resultado, como já assinalamos, das regras formais da *cuaderna via* e das opções pessoais do autor, que alternam termos, formas gráficas e expressões diversas.

Como já afirmamos, as obras berceanas foram elaboradas a partir de fontes escritas, especialmente em latim.¹⁰⁷ Faz-se importante ressaltar, porém, que Gonzalo de Berceo não possuía uma postura passiva diante das suas fontes: em alguns casos as abreviou ou condensou, em outros, amplificou-as, atualizou-as, seguiu-as fielmente ou ainda incluiu novas versões, ante às presentes nas fontes, para os acontecimentos que narra.

Gonzalo de Berceo aproximou-se de suas fontes com técnicas apuradas, estando atento para não romper com a *cuaderna via*, forma literária eleita para suas composições. Porém, mais do que as remodelar, nosso autor interpretou e releu suas fontes, influenciado por seu contexto cultural e histórico, utilizando o conhecimento adquirido em seus estudos e disponível nas bibliotecas monásticas próximas de sua paróquia, bem como inspirado por lembranças pessoais ou experiências do cotidiano.

Além de fontes diretas, isto é, documentos que apresentavam dados sobre os temas tratados pelo poema, como o *Privilégio de Fernán Gonzalez*, que permitiu a reconstrução da Batalha de Simancas, narra da em *Vida de San Millán de la Cogolla*, Gonzalo de Berceo recorreu a outros textos, tais como a Bíblia e as *Vita Patrum*, motivado por diversas razões como questões estilísticas ou por buscar a identificação entre o santo biografado e as personagens bíblicas ou os padres do deserto. Porém, fundamentalmente, estes textos foram introduzidos em suas obras por que o autor os conhecia e estava familiarizado com eles; afinal, fora criado em um mosteiro, era clérigo secular e teve acesso aos ensinamentos universitários. Nosso poeta estava não só emergido

¹⁰⁷ Já foram identificadas quase todas as obras que serviram de fonte para Gonzalo de Berceo ao redigir suas obras. Sobre esta questão ver YNDURAIN, D. "Algunas notas sobre Gonzalo de Berceo y su obra". *Berceo*, Logroño, n. 90, p. 3-67, 1976. DUTTON, B. "A chronology..., op. cit., p. 67-76.

em um ambiente cultural no qual a Bíblia era vista como o livro por excelência, como possuía uma formação intelectual baseada diretamente no estudo de textos patrísticos, exegéticos e teológicos.

As categorias, o vocabulário e os esquemas literários presentes nestas obras acabaram por influenciar a construção de seus relatos. O contato freqüente do poeta com essas obras a tornaram um elemento organizador fundamental na compreensão, apreensão e percepção do mundo por parte deste autor.

Nosso poeta, apesar de não apresentar referências diretas ou indiretas dos autores clássicos, era um profundo conhecedor da retórica. Somente analisando a narrativa das vidas de santos berceanas à luz das técnicas retóricas medievais é possível demonstrar o conhecimento do autor das técnicas das *Ars* e concluir que sua obra é fruto de um trabalho intelectual árduo e consciente. Gonzalo de Berceo utilizou inúmeros recursos retóricos em suas vidas de santos, tais como a tipologia, a metáfora, o uso de *topoi*, a anáfora, a paranomásia, o hipérbato e as lílotes.

Neste sentido, nosso poeta, tal como sugeria a retórica medieval, além de demonstrar conhecimento e ornamentar seus escritos, deu destaque às verdades que aspirava a ver assimiladas, unindo, assim, riqueza retórica com didactologia.

A obra literária e um compromisso entre a tradição a expressão individual e o momento histórico e o lugar social daquele que escreve. Gonzalo de Berceo não era um autor isolado: era um dos muitos autores que, no século XIII, começaram a utilizar o castelhano como forma de expressão literária. Porém, suas obras possuem uma feição própria, traços de originalidade que as particularizam. Nosso poeta soube selecionar e aplicar suas técnicas retóricas a uma forma específica de expressão literária, a *cuaderna via*, introduzindo inúmeros elementos do seu ambiente sociocultural.

Gonzalo de Berceo: o cura de almas

A quem Gonzalo de Berceo dirigiu as suas obras e quais as mensagens que transmitiu? Os poemas berceanos pressupõe a presença de um público, já que faz menção de sua presença e dirige-lhe a palavra, mas qual teria sido o público real destas obras? As hipóteses são inúmeras. Vamos apresentá-las a seguir, traçando algumas considerações.

Segundo Menéndez Pelayo, Berceo escreveu para os mosteiros, as nascentes universidades ou estudos gerais.¹⁰⁸ Gicovate, em 1960, reforçou tal hipótese, defendendo que Berceo era um poeta aristocrático. Para este autor, nosso poeta “[...] escribe para una minoría especial y es consciente de esta limitación o superioridad.”¹⁰⁹ Esta minoria seria formada por homens “sábios” e “refinados”, que formavam a “aristocracia intelectual”.

No início deste século, Cirot defendia que o público das obras berceanas era variado: “Il écrivait pour ses amis, pour ses paroissiens, pour les moines, pour les Riojanos, pour les castillans qui venaient prier dans l’un ou l’autre des couvents des deux saints régionaux, san Millán et Santo Domingo de Silos...”¹¹⁰ Para Trend, o público berceano era igual ao dos juglares.¹¹¹

Brian Dutton, que defendeu o caráter propagandístico das obras berceanas, aponta três possíveis públicos: os peregrinos ao túmulo do Santo, os moradores das localidades que pertenciam ao mosteiro emilianense e, por fim, os peregrinos à Santiago de Compostela.¹¹²

Para Capuano, ao redigir suas obras, Berceo tinha em mente audiências variadas: para cada obra teria existido um tipo de público. Por exemplo, estudando a *Vida de Santo Domingo de Silos*, o autor conclui que as constantes referências ao mundo rural e ao trabalho camponês desvelam que o público alvo de Berceo foram os trabalhadores ocasionais deste mosteiro, que de junho a agosto eram contratados para a colheita.¹¹³

¹⁰⁸ MENENDEZ PELAYO, M. Antología de poetas líricos castellanos desde la formación del idioma hasta nuestros días. Madrid: Edición Nacional, 1944. T. 1. p. 150-187, p. 153-154.

¹⁰⁹ GICOVATE, B. “Notas sobre el estilo y la originalidad de Gonzalo de Berceo”. *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, v. LXII, n. 1, p. 5-15, 1960, p. 13.

¹¹⁰ CIROT, G. “L’expression dans Gonzalo de Berceo”. *Revista de Filología Española*, Madrid, n. 9, p. 154-170, 1922, p. 170.

¹¹¹ TREND, J. B. “Berceo”. In: —. *Llorca and the spanish tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1956. p. 140-157, p. 146.

¹¹² DUTTON, B. “Los móviles generales de la obra de Gonzalo de Berceo”. In: GONZALO DE BERCEO. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2ed. London: Tamesis Books, 1984. V.1: Vida de San Millán de la Cogolla. p. 177-183.

¹¹³ CAPUANO, T. M. “The seasonal laborer: audience and actor in the works of Gonzalo de Berceo”. *La Corónica*, Ohio, n. 14, p. 15-22, 1985.

Como é possível verificar, não há um consenso por parte dos pesquisadores. Ao nosso ver, só podemos concluir quem foi o público berceano se levarmos em consideração dois pontos: o papel social do poeta e o seu contexto cultural e histórico.

Apesar do caráter erudito dos poemas berceanos, seu público não foi limitado. Afinal, a retórica medieval prezava pela clareza! O fato de ter sido um autor com sólida formação intelectual, não tornou Gonzalo de Berceo um poeta incompreensível. Se, em um ou outro ponto de sua obra, há elementos que não eram de conhecimento universal, estes não impediram o entendimento de toda a narrativa. Alguns dos cultismos e semicultismos de Berceo, por exemplo, estavam intimamente relacionados à liturgia e, portanto, eram de domínio geral. Além disso, muitos dos *topoi* utilizados pelo poeta se confundiam com elementos do cotidiano e da paisagem riojana.

Como já assinalamos, Gonzalo de Berceo foi clérigo em uma paróquia próxima ao Mosteiro de San Millán de la Cogolla e provavelmente atuara como professor. Por que não pensar que o público berceano foi composto pelas pessoas com que convivia: os monges, os seus paroquianos, os seus alunos ?

Além disso, a região de La Rioja era cortada pelo Caminho de Santiago. Muitos dos peregrinos que se dirigiam a Galíza faziam um desvio até o mosteiro emilianense, onde se encontrava o túmulo do patrono de Castela, San Millán. Outros, pela fama deste santo riojano, poderiam deslocar-se diretamente para seu túmulo. Por que não acreditar que os peregrinos também formaram o público berceano ?

O público berceano era, certamente, variado. Ao nosso ver, Gonzalo de Berceo produziu, conscientemente, um texto com diversos fins: didáticos, pastorais, informativos etc. Porém, ainda que a obra berceana pudesse ser compreendido por muitos, materialmente o acesso era difícil. Provavelmente nas festas, nas missas e no refeitório do mosteiro emilianense, enfim, quando o público era grande, as obras eram divulgadas por meio de uma leitura oral. Enquanto texto de escola, podemos pensar em uma leitura privada.

Quanto à extensão do espaço geográfico de divulgação, em virtude do próprio caráter local dos santos, acreditamos que, durante a Idade Média, não tenha ultrapassado muito além da zona riojana-burgalesa.¹¹⁴ O pequeno número de manuscritos preservados e as notí-

¹¹⁴ FERNÁNDEZ CORUGEDO, S. G. "Cursos paralelos de literatura medieval: Aelfric y Gonzalo de Berceo". *Archivium*, Oviedo, n. xxxiv, p. 23-34, 1984, p. 25.

cias de sua localização nos mosteiros de Silos e San Millán de la Cogolla apóiam esta hipótese.¹¹⁵

Segundo Kling, Gonzalo de Berceo não foi um autor esquecido nos anos posteriores à sua morte. No artigo *A propos de Berceo*, o autor apresenta um inventário das citações e referências a este autor e sua obra em diversos autores desde o século XVI, concluindo que “[...] en cherchant bien on trouveraient des mentions de Gonzalo de Berceo antérieures à 1550.”¹¹⁶

Ao redigir suas obras, nosso poeta acabou por responder a inúmeros problemas práticos do dia-a-dia de seus paroquianos, alunos ou religiosos contemporâneos. Assim, através dos exemplos dos santos ou incluindo recomendações diretamente em suas obras, advertiu quanto aos cuidados dos pais para com os filhos, e desses para com os pais; fez recomendações quanto ao casamento e ao relacionamento sexual; ressaltou a importância do cuidado com a aparência etc.

Por outro lado, em especial em suas obras doutrinárias, propagou os ideais da Igreja, bem como ensinou e divulgou o sentido dos sacramentos. Assim, Gonzalo de Berceo apontou a necessidade da confissão dos pecados aos clérigos ordenados, instruiu quanto ao pagamento dos dízimos, estimulou a assistência à missa, apresentou o sentido do batismo e da eucaristia, dentre inúmeras outras recomendações.

Neste sentido, ainda que apresentando os sonhos de Oria, a biografia de Millán ou discutindo o sentido teológico da missa, Gonzalo de Berceo não só instruiu o seu público, como também prestou auxílio pastoral. As obras berceanas, portanto, caracterizam-se por três aspectos principais: sua preocupação central com homem, com seus conflitos, erros e acertos; seu caráter prático, já que mais que se perder em grandes discussões teológicas o autor responde aos problemas cotidianos com conselhos práticos e ensinamentos simples; e, por fim, sua atenção à manutenção da moral, sempre fiel aos preceitos e a ética eclesiais.

¹¹⁵ ÚRIA MAQUA, I. “Gonzalo de Berceo y el Mester de Clerencia...”, op. cit., p. 7-8

¹¹⁶ KLING, H. “A propos de Berceo”. *Revue Hispanique*, Paris, n. 35, p. 77-90, 1915.

Conclusão

Martinho de Braga e Gonzalo de Berceo, apesar de terem atuado em contextos históricos diferentes, através de sua ação como religiosos e escritores, ocuparam um papel importante na construção da Igreja Ibérica.

Podemos detectar alguns pontos comuns na trajetória destes dois personagens: eram homens cultos; comprometidos com a instituição eclesiástica; preocupados com a formação intelectual dos clérigos e em responder as dúvidas e anseios espirituais dos leigos.

Martinho de Braga foi um dos intelectuais cristãos que, no início da Idade Média, transmitiram e cristianizaram o legado cultural clássico. Era, portanto, um grande estudioso dos autores pagãos antigos, bem como dos Padres da Igreja e da Bíblia. Enquanto homem culto, trabalhou no sentido de compartilhar e adaptar seus conhecimentos às necessidades da Igreja e Reino Suevo.

Gonzalo de Berceo foi um dos representantes de um novo tipo de clérigo secular que despontou na Península Ibérica intimamente ligado ao saber urbano, cultivado nas escolas catedrais e universitárias, e voltado, fundamentalmente, para os estudos de Gramática, Direito, Medicina e Filosofia. Como um *scolari clereci*, preocupou-se não só em adquirir uma vasta bagagem intelectual, mas também em partilhá-la com a sociedade.

Apesar de terem enfrentado e combatido problemas distintos, Martinho e Gonzalo, ainda que em momentos diferentes, contribuíram para a consolidação da Igreja Ibérica. Martinho de Braga buscou reprimir os focos de paganismo e heresia, criou uma rede de mosteiros na Galiza e presidiu concílios preocupados em discutir e propor soluções para os problemas então vividos pela Igreja. Já Gonzalo de Berceo necessitou lutar contra a interferência laica nos assuntos eclesiais. Partidário da reforma proposta por Roma, tornou-se um propagador, no mundo Hispano, do projeto papal para a Igreja universal, através de seus escritos e ação pastoral.

Este compromisso para com a Igreja, associado à formação cultural dos clérigos em estudo acabaram por estimulá-los a trabalhar pela educação dos religiosos. Seja estimulando o papel intelectual dos mosteiros, como Martinho, ou escrevendo poemas voltados especificamente para o clero, como Gonzalo, estes homens perceberam a íntima relação entre o nível de instrução do corpo eclesiástico e o cres-

cimento da Igreja. Neste sentido, agiram com o intuito de suprir as deficiências intelectuais presentes entre o clero, visto que estas, em muitos casos, chegavam a afetar, por exemplo, a celebração das missas e a organização hierárquica da Igreja.

Não só a educação dos clérigos, mas também a instrução dos leigos foi alvo da ação destes indivíduos. Martinho de Braga, através de seus conselhos dirigidos ao rei suevo e sua corte, bem como atento às práticas da religiosidade dos camponeses, consideradas pouco ortodoxas, procurou atender as necessidades dos fiéis. Gonzalo de Berceo, com os exemplos práticos apresentados em suas obras, sem esquecer-se das limitações e sofrimentos humanos, procurou propagar regras morais entre os leigos consideradas como lícitas pela Igreja. Neste sentido, esses clérigos não só ensinaram verdades da fé, mas procuraram trazer respostas aos anseios espirituais dos fiéis, agindo com verdadeiro cuidado pastoral.