



Kamilla Dantas Matias

A Loucura na Idade Média.

Ensaio sobre algumas representações

Dissertação de Mestrado em História, na área de especialização de História da Idade Média, orientada pela Professora Doutora Maria Alegria Fernandes Marques, apresentada ao Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

A LOUCURA NA IDADE MÉDIA. ENSAIO SOBRE ALGUMAS REPRESENTAÇÕES

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	A LOUCURA NA IDADE MÉDIA / MADNESS IN THE MIDDLE AGES. ENSAIO SOBRE ALGUMAS REPRESENTAÇÕES/ ASSAY ABOUT SOME REPRESENTATIONS.
Autor/a	Kamilla Dantas Matias
Orientador/a	Professora Doutora Maria Alegria Fernandes Marques
Júri	Presidente: Doutor António Resende de Oliveira Vogais: 1. Doutora Maria Alegria Fernandes Marques 2. Doutora Paula Cristina Barata Dias
Identificação do Curso	2º Ciclo em História
Área científica	História
Especialidade/Ramo	História da Idade Média
Data da defesa	11-02-2015
Classificação	17 valores



Imagem da capa

Nave dos Loucos ou A Nau dos Insensatos, óleo sobre madeira, 56,8x32,5cm,
Paris, Musée National du Louvre.

Agradecimentos

À minha mãe, Acelice Lopes, por todo o amor, apoio e paciência que me dedicou durante esse período em que estive longe de casa.

À minha avó, Nadir Cordeiro (in memoriam), que era meu refúgio em tempos de tempestade, meu descanso da “loucura” cotidiana.

À professora Doutora Maria Alegria Fernandes Marques, minha orientadora, pela constante atenção, paciência e pelos sábios conselhos durante o processo de construção desta dissertação.

À professora Doutora Rita de Cássia Mendes Pereira, minha professora de História Medieval durante a graduação, que tanto auxiliou e estimulou esse projecto.

Aos meus amigos de Vitória da Conquista e aos amigos de Coimbra.

Aos integrantes do Laboratório de História Social do Trabalho da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, minha segunda família.

Resumo

A loucura é considerada o oposto da razão. Perda do juízo, domínio das paixões, desordem do pensamento, devaneio do espírito, múltiplas são as imagens dessa *doença* que atinge o homem desde tempos imemoriais. Através da análise dos textos hagiográficos, pode-se assinalar este fenômeno, suas manifestações e consequências, nas preocupações dos homens da Idade Média. Os textos hagiográficos analisados tratam da vida de santos portugueses que serviram como modelo de afirmação de uma vida cristã e tiveram atuação entre os séculos X e XIII, são eles: *Sancti Rudesendi Vita et Miracula*, *Vita Beati Gilli Sanctarenensis*, *Miracula Sancti Vicentii edita a Magistro Stephano sedis Vlixbonensis precentoris*, *Vita Tellonis* e *Vita Theotonii*. Para uma melhor compreensão dos aspectos da loucura também foram utilizadas fontes literárias de além Pirineus. A literatura arthuriana, traduzida para várias línguas, tem obras situadas entre os séculos XI e XIII. Foram utilizadas para este trabalho dois livros de Geoffrey Monmouth: *La Vie de Merlin* e *Histoire des Rois de Bretagne*. A pintura medieval forneceu importantes contribuições para o estudo das representações da loucura, sendo assim, escolhemos a “*Stultifera navis*”, “*A extração da pedra da loucura*” e “*As tentações de Santo Antão*” de Hieronymos Bosch para analisar e discutir os aspectos da loucura imprimidos pelo autor no final da Idade Média. A obra, que foi realizada provavelmente no final do século XV. A pesquisa que levamos a cabo insere-se na perspectiva da Nova História. É um estudo interdisciplinar que visa perceber as representações da Loucura no período medieval na Europa Ocidental, partindo do pressuposto de uma institucionalização de um poder religioso que ditou o ritmo dos aspectos culturais, artísticos e sociais da vida cotidiana medieval. Através de uma concepção de tempo alargado, com fontes que vão dos séculos XI ao XV, podemos perceber as variações e permanências de alguns preceitos em relação à loucura, bem como refletir sobre os padrões de perfeição cristã, difundidos pela Igreja e pelas ordens religiosas, e as “fugas” desse padrão. Talvez este estudo sirva para uma melhor compreensão não só do imaginário medieval, mas também, de factos posteriores como a instituição das clínicas e a “caça as bruxas” empreendida pela cristandade durante na época moderna. Ao analisar as representações da loucura, pode-se traçar uma série de características que foram reforçadas ou resignificadas ao longo dos tempos.

Palavras-chave: Loucura; Hagiografias; Nave dos Loucos; Literatura arthuriana; Bosch;

Abstract

Madness is considered the opposite of reason. Loss of judgment, control of passions, thought disorder, the spirit reverie, are multiple images of this disease that affects humans since time immemorial. Through the analysis of hagiographic texts, you can mark this phenomenon, its manifestations and consequences, the concerns of the people of that time. The analyzed hagiographic texts deal with the life of Portuguese saints who served as an affirmation model of a Christian life and had performance between centuries X and XIII, they are: *Sancti Rudesendi Vita et Miracula*, *Vita Beati Gilli Sanctarenensis*, *Miracula Sancti Vicentii edita a Magistro Stephano sedis Vlixbonensis precentoris*, *Vita Tellonis e Vita Theotonii*. For a better understanding of the aspects of madness were also used literary sources from beyond the Pyrenees. The arthurian literature, translated into several languages, has works located between centuries XI and XIII. Were used for this work two Geoffrey Monmouth books: *La Vie de Merlin* and *Histoire des Rois de Bretagne*. The mediaeval painting made important contributions to the study of representations of madness, so choose the "*Stultifera navis*", "*The Extraction of the Stone of Madness*" and "*Temptations of St. Anthony*" of Hieronymos Bosch to analyze and discuss aspects of madness printed by the author in the late Middle Ages. The work, which was probably performed in the late fifteenth century. The research that we carry out is part of the perspective of the New History. It is an interdisciplinary study to understand the representations of madness in the Middle Ages in Western Europe, assuming an institutionalization of a religious power that dictated the pace of cultural, artistic and social aspects of medieval everyday life. Through a design of extended time, with sources ranging from centuries XI to XV, we can see the changes and continuities of some provisions relating to madness, and reflect on the standards of Christian perfection, broadcast by the Church and religious orders, and the "leakage" of this pattern. Perhaps this study will serve to better understanding not only of medieval imagery but also of subsequent events as the establishment of clinics and the "witch hunt" undertaken by Christianity during the modern era. When analyzing the representations of madness, one can trace a number of characteristics that were reinforced or resignified over time.

Key words: Madness; hagiographies; *Stultifera navis*; Arthurian literature; Bosch.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	03
CAPÍTULO I	
NOS LIMITES DA LOUCURA	09
CAPÍTULO II	
MARGINALIDADE E SANTIDADE NA IDADE MÉDIA	20
CAPÍTULO III	
A LOUCURA NO MARAVILHOSO MEDIEVAL	33
CONSIDERAÇÕES FINAIS	68
BIBLIOGRAFIA	72

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, os historiadores têm renovado seus interesses e o foco das pesquisas deixou de ser apenas a política, a economia e as estruturas sociais para agregar a cultura material, a vida cotidiana, as mentalidades. Essa considerável ampliação de objetos não teria sido possível sem o desenvolvimento da pesquisa em outras fontes, que não as tradicionalmente consideradas. Neste sentido, como salienta Le Goff, a palavra ‘documento’ deixa de estar restrita ao documento escrito, para tomar um aspecto mais amplo, englobando também o documento “ilustrado, transmitido pelo som, a imagem, ou de qualquer outra maneira”¹.

O historiador tem como principal objetivo, segundo Marc Bloch, o ser humano. “O bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça.”² Sendo assim, sua pesquisa deve ser pautada nos indícios do homem na terra que podem levar a uma reconstrução histórica do período estudado.

A análise histórica não pode ficar restrita à crítica do documento escrito, deve recorrer, também, a outros tipos de fontes tais como imagens, sons, objetos. Para tanto, recorrer às diversas fontes produzidas pode ser de fundamental importância. Além de ampliar as possibilidades de fontes, torna-se necessário que o historiador busque os “silêncios” da história.

Deste ponto de vista se transforma num vagabundo. Numa sociedade devotada à generalização, dotada de poderosos meios centralizadores, ele se dirige para as marcas das grandes regiões exploradas. “Faz um desvio” para a feitiçaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o mundo esquecido dos camponeses, a Ocitânia, etc., todas elas zonas silenciosas.³

Lucien Febvre e Marc Bloch, ao se aprofundarem num novo movimento historiográfico em torno do periódico *Annales d'histoire économique et sociale*, não estavam preocupados em fundar um paradigma, mas antes propor uma nova maneira de atuação em História, em criar um campo conjunto com as ciências sociais, realizando

¹ LE GOFF, Jacques - *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 2010. p.99.

² BLOCH, Marc - *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.p.54.

³ CERTEAU, Michel de - *A Escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.p.87.

um estudo interdisciplinar, era preciso retirar a história do isolamento, dando-lhe um caráter revolucionário e realizar uma mudança considerável no conhecimento histórico.

Em verdade, os defensores dos *Annales* queriam promover uma nova ideia de ciência histórica, uma ideia que fugiria a concepção de “história normal ou historiografia tradicional” e a noção de “progresso”, tão difundida pela história positivista. Esta mudança significativa no pensar histórico só foi possível a partir de uma partilha e associação com outros pensares vinculados as ciências sociais.

A pesquisa de outros métodos e novas possibilidades para o fazer histórico é muito importante para as ciências humanas e sociais em nosso tempo histórico. Diversos intentos tiveram validade na procura de respostas para as novas demandas do pensamento historiográfico.

Um momento fulcral para a definição do papel do historiador e para História enquanto ciência foi o século XIX. Neste momento, verificou-se uma considerável ampliação no conceito de método das ciências naturais para investigação e confirmação da verdade histórica dos factos⁴. Outra preocupação essencial deste século está relacionada a fidedignidade do conteúdo retirado dos considerados documentos. Até essa época, os documentos escritos eram tomados como verdade absoluta, não era papel do historiador questionar ou inferir sobre a interpretação.

Uma maior flexibilidade em relação ao documento foi dada pelos historicistas, afirmando-se que natureza e cultura eram objetos diferentes, um relativo ao cientista natural e outro relativo ao cientista social. No campo da ciência da cultura novos elementos somaram-se à metodologia da ciência natural, ocorrendo uma ampliação e tornando-os mais viáveis para a análise histórica. Estes princípios estavam fora das aéreas possíveis de comprovação da lógica formal; chamá-los ao cuidado do historiador era trazer-lhe aspectos do imaginário, do cotidiano, da vivência colectiva e individual.

A partir dessa abordagem, o facto histórico da ciência da cultura, tornou-se mais acessível, continuou único, com fortes traços do positivismo comteano, no entanto, a compreensão era distinta. A metodologia perdeu a fórmula positivista na qual as comprovações eram obrigatórias, em virtude das influências dos métodos das ciências naturais.

Com o pensamento historicista, a prática histórica perderia várias regras, as antigas noções sobre instrumento histórico e a documentação seriam reavaliadas. O

⁴ CARR. E – “A causa na história”, in *O que é história?* Rio de Janeiro, 1996, p.121-142.

historiador libertou-se das correntes metodológicas das ciências naturais, através da utilização da sua própria intervenção nas análises criou-se uma faculdade do sensível desenvolvida por quantificações, inferências e comparações, usando como o mais importante instrumento a “manipulação” das fontes. No estímulo a sensibilidade histórica, de acordo com a concepção historicista, a prática do historiador poderia ser permeada por técnicas como algumas regras de hermenêutica, crítica documental e preceitos de psicologia para entender as construções e estados mentais dos sujeitos históricos.

Definir a ciência histórica não é simples, mas as dificuldades de linguagem introduzem em seu próprio âmago as ambiguidades da história. A palavra “História” vem do grego antigo “Historie”, em dialeto jônico. Nessa concepção “Historie” significa “procurar”. Ver, logo saber, esse é o primeiro problema. Mas nas línguas românicas “História” exprime três conceitos diferentes - procura das ações realizadas pelos homens; objeto de procura e o que os homens realizam. Por isso, o conceito de historicidade no século XIX desligou-se das suas origens, para desempenhar uma renovação epistemológica na segunda metade do século XX⁵.

A historicidade permitiu contrapor no plano teórico a ideia de sociedade sem história, mas atirava o conhecimento histórico ou ainda o historiador para uma espécie de “furacão” de banalidades, chegava ao caos da produção da história pela história, ligava-se uma prática interpretativa a uma prática social.

O historicismo era muito pertinente como uma tentativa de livrar a ciência histórica das prisões das ciências positivistas. A historiografia tradicional tratou a história como uma história linear, uma história onde os eventos ou fatos que se sucediam eminentemente atados aos grandes personagens. O tempo, nessa concepção historiográfica, representava uma simples cronologia medida de forma positiva, separando totalmente homem, natureza e mentalidades. Tornou-se importante discutir algumas concepções sobre o tempo, suas velocidades, ritmos e frequências.

Inúmeros historiadores deixaram variadas contribuições, muitas delas transformadoras e inovadoras, com o movimento da história nova. Para Fernand Braudel, a temporalidade teria três ritmos, e entre eles havia uma enorme diferença, tornando-se impossível fazer tábua rasa da história. Nessa separação, discute-se que o grande dilema dos historiadores positivistas estava em compreender o tempo de duração

⁵ LE GOFF, Jacques - *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 2010. p.17-18

diferente: longa, curta, curtíssima e breve⁶. De acordo com José Carlos Reis, pode-se afirmar que o tempo está dividido em instâncias essenciais, interdependentes e específicas, distribuídas em “níveis temporais”. As concepções de tempo, sendo elas a longa duração, tempo conjuntural e a factual, demonstravam que para a construção de um saber histórico, ou uma ciência da história, era preciso utilizar caminhos que passavam necessariamente por uma análise não-linear, não-cronológica, que buscava a compreensão da multiplicidade, da coletividade, para desmistificar o imaginário suspenso e flutuante, que abriam novos problemas para o entendimento das sociedades em sua particularidade e em abordagens diversas, sob estas perspectivas temporais.

O principiar do século XX foi extremamente marcante para a escrita da história. Foi nesse século que os horizontes da historiografia se ampliaram de maneira considerável, mas é possível observar que novos problemas são apresentados para os historiadores a cada dia. Entre as conquistas da história nova, a que mais impressiona é a divulgação histórica. A história deixou de ser tratada e escrita somente por especialistas e invadiu todos os espaços. Ela foi capaz de abandonar os paradigmas do passado, inverter a lógica da abordagem, abandonar a construção de uma história eminentemente política, deixou de lado a história dos grandes homens e personagens, ressuscitou os silêncios, os mudos, as mazelas, para inaugurar uma história vista de outro ângulo interpretativo: uma história “ao arrepio”.

A melhoria foi considerável, pois, além de inverter o enfoque da historiografia contemporânea, retomou o caráter popular da história, levando às mãos das pessoas que se interessavam pela história, uma leitura sem o rebuscamento da história construída para especialistas. A construção histórica do século XX abandona a prateleira das livrarias e bibliotecas especializadas e invade o universo do homem comum, do leitor leigo, do não-especialista, das pessoas que se interessam pela história, mas que têm outra formação científica, ou ainda aqueles que somente se interessam pela história, ou seja, os leitores comuns.

O historiador francês Jacques Le Goff, evidenciou alguns dos fenômenos que marcam o surgir de um novo campo do saber: a) a afirmação de ciências – sejam francamente novas, sejam surgidas há décadas, mas que atravessam então o limiar da divulgação universitária: sociologia, demografia, antropologia, etnologia, etiologia, etc.; b) a renovação – seja em nível da problemática, seja em nível do ensino, ou dos dois, de

⁶ VOVELLE, Michel - “A história e a longa duração”, in *A história nova*, coord. de Jacques Le Goff. São Paulo, 1998, p. 65-98.

ciências tradicionais, mutação essa que se manifesta, em geral, pela adjunção do epíteto “novo” ou “moderno”; c) a interdisciplinaridade – que se traduz no surgimento de ciências compósitas que unem duas ciências⁷.

A história construída pelos *Annales* ao se associar com as ciências sociais ao abrir as portas, “mesmo que a força” à interdisciplinaridade, aproveitou-se dos seus diversos campos de atuação “adotando o seu ponto de vista, emprestando-lhes objetos, instrumentos, métodos e oferecendo-lhes a dimensão do tempo, e assim conseguiu estabelecer a duração de seus objetos e saberes e limitou os modelos e os resultados de sua pesquisa⁸”. Conseqüentemente, a história foi recolocada em um contexto de multiplicidade, na qual as ferramentas para a sua escrita se tornaram livres das amarras dos métodos das ciências naturais, garantindo-se uma originalidade devido a sua tradição e solidez demarcada pelos séculos de construção de conhecimentos e acúmulo de informações.

O objeto da história é o movimento humano, enquanto houver humanidade haverá história na mesma medida. O homem é a preocupação, ou em outras palavras “a História é o homem”⁹. Logo, realizar conexões com outras ciências, quer dizer, a procura da interdisciplinaridade ampliou o objeto do conhecimento histórico, deixando então de ser abstrato para se tornar objetivo. A História ao contrário do que pensava Febvre, Bloch e Braudel, não tem se preocupado com as questões relacionadas a método científico na busca de um conhecimento exato, nem tão pouco em seguir as orientações de outras ciências, mas sim, resgatar a memória e reencontrar o passado no tempo presente.

Todavia, é válida a reflexão sobre os pressupostos levantados por Reis sobre a construção da história. Para Reis, a história está ameaçada pela interdisciplinaridade, ou seja, ela “se perdeu nos objetos e problemas das ciências sociais”¹⁰. Para a história manter a sua unicidade de existência, ela precisará rever os seus pressupostos sobre o tempo histórico, aproximar-se um pouco mais da filosofia e desvencilhar-se das pesquisas particularistas e localizadas, buscando um método coeso para alcançar a unicidade.

⁷ LE GOFF, Jacques- “A história nova”, in *A história nova*, coord. de Jacques Le Goff. São Paulo, 1998. p. 25-64.

⁸ REIS, José Carlos - *A História entre a filosofia e a ciência*. São Paulo, 1999. p. 64-65.

⁹ MOTA, Carlos Guilherme- *História*. Coleção grandes cientistas sociais nº2. São Paulo, 1978. p.17

¹⁰ REIS, José Carlos - *A História entre a filosofia e a ciência*. São Paulo, 1999. p.67

Uma essencial inovação na ciência histórica no século XX, que possibilitou o avanço da história, talvez seja a ampliação do universo documental, que hoje tem dimensões inimagináveis, desde aspectos da vida cotidiana, cultura material, mídias, arquitetura, oralidade. A história vive hoje uma revolução documental que implica necessariamente uma reavaliação dos métodos usados para lidar com as fontes, mesmo com aquelas tradicionais, conjuntamente com as fontes citadas acima. A Escola dos *Annales* possibilitou ao historiador de hoje a procura em fontes variadas, múltiplas, de origens diferentes, que expressem os diversos aspectos das manifestações humanas, para se aproximar mais do seu objeto.

A pesquisa que levamos a cabo insere-se nesta perspectiva da Nova História. É um estudo interdisciplinar que visa perceber as representações da loucura no período medieval na Europa Ocidental, partindo do pressuposto de uma institucionalização de um poder religioso que ditou o ritmo dos aspectos culturais, artísticos e sociais da vida cotidiana medieval. Através de uma concepção de tempo alargado, com fontes que vão dos séculos XI ao XV, podemos perceber as variações e permanências de alguns preceitos em relação à loucura, bem como refletir sobre os padrões de perfeição cristã, difundidos pela Igreja e pelas ordens religiosas, e as “fugas” desse padrão. Talvez este estudo sirva para uma melhor compreensão não só do imaginário medieval, mas também, de factos posteriores como a instituição das clínicas e a “caça as bruxas” empreendida pela cristandade durante a época moderna. Ao analisar as representações da loucura, pode-se traçar uma série de características que foram reforçadas ou resignificadas ao longo dos tempos.

Capítulo I

NOS LIMITES DA LOUCURA

Furor, mania, loucura, alienação, demência, insanidade, o comportamento dito *anormal* tem inúmeras designações. A loucura é considerada o oposto da razão. Perda do juízo, domínio das paixões, desordem do pensamento, devaneio do espírito, múltiplas são as imagens dessa *doença* que atinge o homem desde tempos imemoriais.

Sem dúvida, tanto para os indivíduos como para as sociedades, a doença é algo maléfico, que deve ser evitado, enquanto a saúde é benéfica e objeto de desejo. O sociólogo Émile Durkheim, em seu livro *As regras do método sociológico*, se propõe a formular regras que possibilitem a distinção entre *normal* e *anormal*. Para Durkheim, o estado de saúde só pode ser estabelecido a partir de uma relação com as circunstâncias mais comuns de uma sociedade, e, em contrapartida, o afastamento dessas circunstâncias poderia ser a indicação de um comportamento patológico.

Com efeito, as máximas sociológicas não são válidas para todos os tipos sociais. Pela perspectiva durkheimiana, uma doença só tem valor e realidade em um meio que a reconhece como tal. E, “as condições da saúde e da doença não podem ser definidas *in abstracto*” e de maneira absoluta¹¹.

Cada cultura forma, então, uma imagem da doença delineada pela reunião das virtudes antropológicas que são reprimidas ou negligenciadas. Logo, a doença é marginal por natureza e tem, para Durkheim, um aspecto negativo e irreal. Os doentes mentais são, portanto, indivíduos marginais, seres que não estão em conformidade com as normas de uma determinada sociedade.

Para Roger Bastide, contudo, estabelecer a loucura como um modelo desviante de uma média geral exclui inúmeras outras variantes. A adaptação social não é critério de saúde e, tampouco, ser um desviante social significa ser um doente mental.

¹¹ DURKHEIM, Émile - *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.59

Quando os sociólogos franceses estudavam fatos de “marginalismo”, termo que entre nós corresponde *grosso modo* ao anglo saxão *deviance*, eles classificam entre os marginais os migrados ainda não enraizados, os criminosos, as prostitutas, os vagabundos, assim como os doentes mentais. Ainda aqui, certamente, o vagabundo pode ser um fraco de espírito, o criminoso um paranoico, como o imigrante pode passar, em certa etapa da sua vida, por uma crise de neurose; o marginalismo não se confunde, entretanto, com a anormalidade psiquiátrica¹².

O termo *normal*, como sinônimo de saúde, parece, então, ser utilizado de forma equivocada, se definirmos como *normal* aquele que se encontra dentro da norma e, portanto, enquadrado em determinadas médias e características. Georges Canguilhem afirma que o ajustamento ao meio não pode servir de único critério e que o homem são é aquele que sabe se portar independente das coações ou direcionamentos nos quais se insere¹³.

Ter um tipo de comportamento desviante não é suficiente para ser reconhecido socialmente como louco. Conforme a cultura e o tempo histórico, pode ser interpretado como rebeldia, heresia ou crime. Para ter acesso ao palco da loucura o sujeito deve manifestar sua demência de acordo com o modelo desviante, tradicional na cultura que a originou. “A loucura seria ao mesmo tempo *cópia* e *desvio* em relação à sociedade que lhe dá origem. [...] *cópia* ao nível da estrutura da doença e *desvio* ao nível do *comportamento* do doente”¹⁴.

Nesse sentido, as discussões sociológicas, antropológicas e psiquiátricas passaram por três momentos distintos. O primeiro estabelece que as sociedades possam comportar diferentes desvios e tem ações distintas em relação aos seus desviantes. A partir dessa relatividade cultural e estatística seguiu-se a constatação de que as diferentes culturas, em épocas diferentes, apresentam comportamentos patológicos recorrentes; é um retorno ao critério psiquiátrico. E, em um terceiro momento, se entendeu que os fenômenos ditos “patológicos” nem sempre podem ser considerados desviantes e que as condutas desviantes nem sempre são “patológicas”.

¹² BASTIDE, Roger - *Sociologia das doenças mentais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967. p.80-81.

¹³ CANGUILHEM, Georges- *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

¹⁴ PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.. p.201

Contudo, tais perspectivas negligenciam o que a doença tem de positivo e real, da maneira como ela se apresenta na sociedade. Existem doenças que são reconhecidas, e que, mesmo assim, adquirem status e função social conferidos pelo grupo que a revela. A patologia não é um desvio de um tipo cultural, mas sim um dos elementos constitutivos e uma das manifestações desse tipo. Para Michel Foucault,

na realidade, uma sociedade se exprime positivamente nas doenças mentais que manifestam seus membros; isto, qualquer que seja o status que ela dá a estas formas mórbidas: que os coloca no centro de sua vida religiosa como é frequentemente o caso dos primitivos, ou que procura expatriá-los situando-os no exterior da vida social, como faz nossa cultura ¹⁵.

Para entender essa afirmação de Foucault é preciso, antes de tudo, levar em consideração que nem sempre a loucura foi o oposto da razão e nem sempre foi considerada maléfica. Fazendo um retorno às bases da filosofia ocidental, é possível encontrar reflexões sobre a loucura que sustentam tal pensamento.

A filosofia platônica em relação à loucura é complexa. Platão faz elogio a certos tipos de loucura - àquelas que têm sua origem em um favorecimento divino - e não naquelas que são símbolo da hostilidade divina. Sócrates em *Fedro*, de Platão, discrimina dois gêneros: a loucura humana e a divina. Uma é produzida pelo desequilíbrio do corpo que provoca o desequilíbrio do espírito e existe outra que por um “impulso” divino tira o ser dos seus hábitos cotidianos. As sociedades parecem apontar os seus “doentes mentais”, atribuem-lhes funções distintas e criam modos específicos de “ser louco”.

O Círculo Filosófico

Michel Foucault (1926 – 1984), em uma tese apresentada na Sorbonne, em 20 de maio de 1961, tinha como objeto “as manifestações reprimidas do desvario”. Na opinião de Dosse, ao problematizar as condições anteriores e exteriores à psiquiatria e buscar a verdade nos “silêncios de uma sociedade que se desvenda pelo que se esconde” ¹⁶, Michel Foucault logrou reconstituir as condições históricas que tornaram a loucura uma

¹⁵ FOUCAULT, Michel - *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2000.p.74.

¹⁶ DOSSE, François - *História do estruturalismo I: o campo do signo*, 1945/1966. Campinas: Ensaio, 1993. Trad. Álvaro Cabral.p.185.

área científica específica, “fazendo ressurgir o esquecido, o recalçado da razão”. Ainda segundo Dosse, Foucault

abre assim para uma nova sensibilidade histórica que já não é mais a valorização dos heróis (que estão cansados), nem a da glorificação dos réprobos (a dialética ficou tolhida em seus nós em 1956), mas a dos esquecidos da história, investigados em todos os seus traços atrás dos muros onde a razão os encerrou¹⁷.

Gilles Deleuze, filósofo e estudioso das teorias de Foucault, construiu uma tipologia para explicitar o pensamento foucaultiano. Os planos do Saber, do Poder e do Fora constituem a representação da teoria “fictícia” de estruturação do mundo para Michel Foucault.

O plano do Saber é formado pelo visível, de um lado, e pelo enunciável, de outro. O Ver e o Falar não significam, necessariamente, a mesma coisa, são campos distintos.¹⁸ Cada contexto histórico Vê, e faz Ver, de acordo com o regime de “luminosidade” que incide sobre as visibilidades, e Fala em conformidade com as condições de enunciação de seu tempo histórico.

Não se trata das palavras e das coisas [...].É preciso pegar as coisas para extrair delas as visibilidades. E a visibilidade de uma época é o regime de luz, as cintilações, os reflexos, os clarões que se produzem no contato da luz com as coisas. Do mesmo modo é preciso rachar as palavras ou as frases para delas extrair os enunciados. E o enunciável numa época é o regime da linguagem, e as variações inerentes pelas quais ele não cessa de passar, saltando de um sistema homogêneo a outro¹⁹.

O plano do Poder comporta os diagramas de forças, das estratégias que articulam o Ver e o Falar. Embora seja exterior ao Saber, ele o perpassa. Impõe determinados tipos de funcionamento e não existe fora das formações históricas, sem, entretanto, se confundir com elas. O poder não é estratificado, é um conjunto de relações de forças, móveis e efêmeras.

¹⁷ DOSSE, François- *História do estruturalismo 1: o campo do signo, 1945/1966*. Campinas: Ensaio, 1993. Trad. Álvaro Cabral.p.169

¹⁸ “Ceci n’est pas une pipe”, afirma René Magritte, “O famoso cachimbo...Como fui censurado por isso! E entretanto...Vocês podem encher de fumo, o meu cachimbo? Não, não é mesmo? Ele é apenas uma representação. Portanto, se eu tivesse escrito sob meu quadro: ‘isto é um cachimbo’, eu teria mentido.” (FOUCAULT, Michel - *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008).

¹⁹ DELEUZE, Gilles - *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.p.120.

O plano do Fora é um território de singularidades, ainda não vinculadas, que desarticula os diagramas, que são violentos e tempestuosos. É um “espaço anterior”, do qual surgem todos os diagramas, é uma não-forma . Os diagramas surgem desse plano, mas não se identificam com ele, pois ele é um constante “devir”.

O sujeito é constituído por esses planos como a imagem de um espelho. Ao devolver a imagem, o espelho cria um duplo distorcido. Essa imagem é o sujeito, mas é também uma cópia especular do Fora. O sujeito é aquele que devolve o que sobre ele reflete o Fora e, ao refletir, imprimi-lhe uma curvatura. É o que Foucault denomina de imaginação subjetiva .

Foucault não empregava a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos “subjetivação”, no sentido de processo, e “si”, no sentido de relação (relação a si). [...] Trata-se de uma força consigo (ao passo que o poder era a relação da força com outras forças), trata-se de uma “dobra” da força. Segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se da constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra de arte. Trata-se de inventar modos de existência, segundos regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles. Mas os modos de existência ou possibilidades de vida não cessam de se recriar, e surgem novos. [...] Essa ideia de subjetivação em Foucault não é menos original que a do poder e de saber: as três constituem uma maneira de viver, uma figura estranha em três dimensões²⁰.

A loucura pode ser considerada o rompimento do filtro que refreava o Fora da subjetividade e aspira o sujeito para Fora, mas também o rompimento da fina membrana da subjetividade que escancara o dentro deixando tudo passar.

A dobradura se desdobra, abrindo-se, e forças anteriormente retorcidas na zona de subjetivação se distorcem. Do mesmo modo o afeto de si por si (afeto no sentido espinoziano) se re-vira, desafetando-se, e o sujeito que antes curvava a força(sujeito da força) torna-se agora, louco, sujeito à força²¹.

O sujeito é lançado em direção à diagonal do Acaso, sem mediação alguma, ele fica indefeso em relação aos planos, que estão desorganizados e impetuosos. O sujeito-louco assimila a zona estratégica em toda a sua pureza. Pode se sentir vigiado,

²⁰ DELEUZE, Gilles - *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.p.116-117.

²¹ PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.p.139.

observado, controlado, manipulado, dependendo do diagrama em que for “incorporado”. Pois o plano do Poder, dito microfísico, “é força, e relação de forças, não forma”²². O sujeito projeta, com a intensidade própria dessa dimensão, todos os enfrentamentos dos diagramas de poder.

No plano do Saber, onde a subjetivação dividia os estratos em visibilidades e enunciados, as duas formas de saber se interpenetram e se diluem.

As palavras viram coisas, corpos, matéria sonora, os objetos viram signos, a disposição dos móveis numa sala pode ser o enunciado persecutório, enquanto as frases podem deslizar para o registro do ruído. [...] A loucura evoca aqui, de forma frustra, parte do ideal da poesia contemporânea: resgatar na palavra sua dimensão sensível de coisa, gesto e matéria sonora. Na loucura as curvas sonoras se entrelaçam com os feixes luminosos numa indiscriminação que evoca, miticamente, o estado do Universo antes que Deus separasse as águas das trevas e a luz da escuridão²³.

Tem-se por um lado, as coisas, por outro, as palavras, e entre elas uma película, o sentido, que as articula e as separa. Quando essa película “arrebenta” a superfície desmorona, perde sua superficialidade e se afunda nos corpos. Com a falência do sentido, as palavras realizam um retorno aos seus elementos fonéticos e se transformam em coisas, estados de coisas, e isto é, ao mesmo tempo, o esfacelamento e a rematerialização da linguagem. O louco redescobre o funcionamento primário da linguagem, processo que fora escondido e sublimado pela gramática e pelo sentido, e a reutiliza ao seu modo. Ocorre uma ressignificação das palavras e das coisas sem que necessariamente exista sentido entre elas.

Segundo Deleuze, para Foucault, saber é ver e falar, mas pensar seria criar um novo entrelaçamento, através de um estrato, diagrama e Fora, entre eles.

Pensar é, primeiramente, ver e falar, mas com a condição de que o olho não permaneça nas coisas e se eleve até as “visibilidades”, e de que a linguagem não fique nas palavras ou frases e se eleve até os enunciados. É o pensamento como arquivo. Além disso, pensar é poder, isto é, estender relações de força, com a condição de compreender que as relações de força não se reduzem à violência, mas constituem ações sobre ações, ou seja atos, tais como “incitar, induzir, desviar, facilitar ou dificultar, ampliar ou limitar, tornar mais ou

²² DELEUZE, Gilles - *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992. p.122.

²³ PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.p.141

menos provável...”. É o pensamento como estratégia. Por fim, [...] é a descoberta de um pensamento como “processo de subjetivação”²⁴.

Pensar, então, seria estar aberto à intrusão do Fora, com a proteção de certo modo de subjetivação, é se colocar na fissura entre o Ver e o Falar. Quando a subjetividade se rompe deixa entrar o Fora com todas as suas singularidades violentas não- ligadas e o sujeito deixa de articular os campos do Saber, os estratos se tornam um descampado selvagem. O campo deixa de ser Saber, isto é, uma articulação de Ver e Falar de acordo os diagramas de poder vigentes, inaugura-se um território novo.

Levando-se em consideração as afirmações propostas até aqui, pode-se entender que o louco é sujeito de uma subjetividade? Sujeito a um poder? ou portador de um saber? Não. A loucura é o desmoronamento progressivo da tríade Saber, Poder e Subjetividade. Ao ruírem os três planos, o insano é devastado por todas as variedades infinitas de forças e se perde nelas.

O louco antes de tudo é aquele que “não sabe” (não vê o que é, não fala o que é, não sabe o que fala, não sabe o que vê, não sabe que não sabe, acredita no que percebe embora não perceba o que vê, e percebe mais do que vê), que “não pode” (gerir bens, ser eleito, situar-se numa relação de forças, ter autonomia, sujeitar-se a um trabalho, obedecer, respeitar, ser adequado), que “não é sujeito” (desestruturado, sem centro, nome-do-pai forcluído, não se relaciona consigo mesmo, nem com os demais)²⁵.

Através desse modelo de loucura, pode-se chegar a duas conclusões, que parecem, em um primeiro momento, opostas: a) a loucura é um campo aberto às forças do Fora; b) a loucura é a profundidade fragmentada e canibalesca; nas duas afirmações a loucura se constitui enquanto perda de território. Quanto mais se mergulha na profundidade do Fora, mais Fora se está. É um fundo sem fundo. Reino selvagem preenchido pelo turbilhão de forças e singularidades não ligadas. O Fora e a Profundidade são, nestas circunstâncias, a mesma coisa.

O louco projeta o que sobre ele é colocado, é atravessado por todas as forças, os diagramas de poder, os estratos, as personagens da história, cores, sons, números. Seu corpo é perfurado e despedaçado. Sua pele é arrancada para dar lugar a um cinema vivido em seu corpo-tela.

²⁴ DELEUZE, Gilles - *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992. p.119-120.

²⁵ PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.p.164

A existência da loucura é paradoxal. Ela parece responder a exigência histórica de aprisionar o Fora. É ao mesmo tempo exposição descampada do Fora e enclausuramento deste em uma personagem exilada. O louco é excluído e recluso em um tipo social, em uma doença.

É necessário que se faça uma diferenciação entre a loucura e a “desrazão”. O louco está imerso na profundidade do Fora, enquanto que o “desrazado”, segundo Foucault, mantém uma relação com o Fora. É uma linha tênue que separa um sujeito que trava conhecimento com o Fora de um louco, um artista de um delirante, um pensador de um insano.

É certo que, ao longo do tempo, a loucura serviu de máscara para a desrazão. O insano não era apenas o que se tinha infiltrado no Fora, mas, também, aquele que mantinha uma relação com esse Fora. Dessa maneira, tanto a loucura como a desrazão são tipos de “relacionamentos” com a dimensão do Fora, mas não o Fora por completo. A loucura é apenas parte desse plano. Porém, as sociedades, em certos momentos históricos, a fizeram rosto de todo ele.

Em outras palavras, as sociedades podem conservar o acesso ao Fora apenas à loucura, fazendo com que artistas, pensadores, poetas enlouqueçam; ou abrir outros espaços a uma relação com o Fora – espaços proféticos, místicos, políticos, poéticos, literários. A relação com o Fora é contraditória. O modo de relação é historicamente determinado, mesmo que essa relação resulte no desmoronamento do sujeito, do tempo e/ou da memória.

O mais profundo que um pensador pode chegar, na superfície do sentido, é a pele²⁶. Quando se destrói o jogo com o Fora, se arranca a membrana da subjetividade, resta apenas o Fora absoluto, se está na exterioridade da exterioridade, ou tão fora que se está dentro do Fora e completamente incomunicável, é o devir-louco, personagem social enclausurada, justamente quando a entrega a ele chega ao ápice.

Não se pretende aqui tentar *formar* ou *enquadrar* a Loucura. É uma tarefa difícil devido às suas múltiplas variantes. A própria noção de *fora* sofre problemas

²⁶ Deleuze refere-se à esta questão ao fazer uma relação com as teorias sobre o “sentido” desenvolvidas por Paul Valéry. (DELEUZE, Gilles - *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992, p.109).

epistemológicos, no qual se deve evitar a redução psicanalítica. A própria linguagem parece resistir em libertar incertezas. Como definir um fenômeno que se anula e redescobre, a fim de ruir com todos os conceitos? E, a questão mais importante, qual seria o critério-limite entre loucura e desrazão? Ou melhor, como manter uma relação com o *fora* sem cair na loucura?

No limiar medieval

Desde o século XII, a medicina medieval seguiu dois caminhos básicos: a teoria e a prática. O conhecimento teórico permitiu desvendar as causas da doença, a prática constrói o saber em relação a ação. O médico reconhecia as perturbações e construía seu diagnóstico baseando-se em tratados. Causada pelo desequilíbrio dos humores²⁷, a doença era identificada

pela vista e pelo tacto, o médico reconhece sem se enganar as perturbações, cuja manifestação é externa, como afecções da pele ou as tumefacções. Mas, na ausência de todos os meios eficazes para explorar o interior do corpo do doente, o médico perplexo pode apenas apoiar-se na razão. Contudo, numerosos tratados ajudam-no a estabelecer o seu diagnóstico, fundamentando-se em dois sinais principais: o ritmo do pulso e a cor ou a consistência das urinas²⁸.

Através da cultura árabe, o século XIII foi um período de estudo e de disseminação da medicina greco-romana. Porém, o cristianismo e a preponderante influência do clero fizeram com que a medicina construísse uma interligação a um modo de pensar dominado pela fé cristã.

A palavra “médico”, durante o período medieval, estava restrita aos detentores de uma posição social elevada e de formação acadêmica. Os poucos médicos empreendiam mais tempo pensando na enfermidade em termos filosóficos do que propriamente exercendo a prática médica. Esta atitude, em parte, estava ligada, ao pensamento de Aristóteles, que considerava o trabalho manual inferior ao intelectual.

²⁷ Quatro são os humores e quatro são os elementos. Cada humor tem a sua correspondência em um elemento e eles comandam os homens de boa saúde. O sangue representa o ar, a fleuma a água, a melancolia a terra, a bÍlis o fogo. Por causa do seu desnivelamento, os humores produzem as doenças. Estar saudável significa estar em equilíbrio.

²⁸ JACQUART, Danielle – “A medicina medieval posta à prova”, in *As doenças têm história*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Terramar, 1997. p.79.

Em consequência, grande parcela do povo não tinha acesso ao tratamento médico. No século XIII, por exemplo, existia em Paris apenas seis médicos com contrato oficial.

Na terapêutica, inúmeros produtos eram utilizados, essencialmente vegetais e, de uma maneira geral, obedecia-se as ideias de Hipócrates referentes ao humorismo clássico. A “mística” tinha muita importância. Acreditava-se que os diferentes procedimentos simbólicos eram eficientes, não só no uso isolado, como também na preparação de medicamentos.

Para uma melhor compreensão dos meios terapêuticos disponíveis ou acreditados no século XIII, tem-se alguns dos tratamentos prescritos para três condições: epilepsia, icterícia e excitação da libido na Obra *Thesaurus pauperum* de Pedro Hispano²⁹, membro do alto clero e médico³⁰. Nesta obra, é marcante a relação da prática médica com uma possível sabedoria popular. A prescrição tem elementos que são encontrados na natureza e a sua devida utilização segue uma “mística” para que obtenha efeito:

Para a epilepsia. 1. Chifre de veado pulverizado e bebido com vinho cura os epiléticos. Sixto a Augusto. 2. *Item* dar com frequência cérebro de raposa às crianças faz com que nunca sejam epiléticos. *Idem*. 3. *Item* tomar testículos de javali ou porco varrasco com vinho cura os epiléticos. *Idem*. 4. *Item* tomar fel de urso com água quente faz o mesmo. *Idem*. 5. *Item* beber leite de égua cura os epiléticos. *Idem*. 6. *Item* dar o líquido que destila de um pulmão de carneiro, enquanto assa, cura; e também o pulmão e os testículos. *Idem*. 7. *Item* fígado de abutre moído com sangue e bebido durante nove dias liberta os epiléticos. *Idem*.³¹

A Idade Média ocidental parece conservar, sobretudo, a ideia de que a doença física ou mental, bem como a moral, é resultante de perturbações exteriores, provocada por agentes - muitas vezes até sob formas materiais – pertencentes ao mundo sobrenatural que podem ser benéficos ou maléficos. Igualmente, a cura tinha a influência dos elementos simbólicos pertencentes ao universo do maravilhoso medieval.

²⁹ Mais tarde Papa João XXI. Foi o único Papa médico. O seu pontificado durou 8 meses e 8 dias. Foi sepultado em Viterbo. Devido ao seu curto pontificado, João XXI tem um lugar mais importante na história da filosofia, da ciência e da teologia do que na história papal.

³⁰ São atribuídas a Pedro Hispano as seguintes obras médicas: *Thesaurus pauperum*, *De regimine sanitatis*, *Liber de conservanda sanitate*, *De diaetis universalibus*, *De diaetis particularibus*, *De urinis*, *De longitudine et brevitate vitae*, *Tractatus de febris*, *Liber de oculo* e comentários ao *De animalibus* de Aristóteles e a obras médicas da Antiguidade Clássica e da Idade Média. Mais recentemente, Sudhoff encontrou num manuscrito de Paris um pequeno tratado, *De Flebotomia*, e uma dietética para feridos, ambos atribuídos a Pedro Hispano.

³¹ Rocha Pereira, Maria - *Obras médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973. p.104.

Não se pode observar a loucura medieval através de uma ótica psiquiátrica, construindo uma ponte atemporal entre loucura medieval e doença mental, sem levar em consideração a diversidade histórica e etnológica. O próprio conceito de doença não caía apenas sob o domínio exclusivo, tampouco predominante, da medicina. E o termo mental, como uma interioridade estruturada, era totalmente desconhecido pela sociedade medieval.

No ocidente cristão, o demente podia ser um “poeta clarividente”, escolhido de Deus, que enxerga além do que os outros podiam ver, conhecedor dos mistérios da humanidade e que sabia previamente o destino dos homens. Ou, ainda, um ser desregrado dos sentidos e dos costumes:

Vítima do momento, entrega-se à “gloutonie”, à “luxure”, ao “orgoel”, à “felonie”. Ignora a lei, tanto a divina como a social. Essa atitude[*a loucura*] pode ir da rebelião aberta contra a sociedade à falta de decência, ou até ao senso das conveniências. À longa linhagem de loucos naturais começa a acrescentar-se o essencial dos pecados e dos vícios que ela disfarça com que chamaríamos hoje o associal, o rebelde, o desequilibrado, seja o louco um idiota, um cretino, um “crédulo”, um “endemoninhado”, um “desregrado” ou um louco penitente³².

A complexidade do pensamento medieval em relação à loucura a colocava relacionada a duas esferas. Nas demoníacas, o louco encarnaria o caos, a desordem, a oposição ao equilíbrio da vida adulta. No polo oposto a esta natureza das trevas, o insano poderia ser considerado o símbolo da pureza original, da humildade, da ingenuidade, o conhecedor de saberes inatingíveis e incompreensíveis aos homens comuns. Nesta concepção, “O espírito Divino habita estas cabeças vazias de pensamentos humanos”³³. Segundo Ana Leonor Pereira,

Essa inocência distingue-o [o louco] da restante marginalidade social que se opõe, deliberadamente, pelas mais diversas formas, às leis naturais da vida privada e pública, mas, essa inocência não funda, para ele, o direito de coabitar com a razão, por um lado, nem o direito de ser protegido e assistido, por outro lado.³⁴

³² BLUM, Claude – “A loucura e a morte no imaginário coletivo da Idade Média e do começo do Renascimento (séculos XII e XVI)” in *A morte na Idade Média*, coord. de Herman Braet e Werner Verbek. São Paulo: EDUSP, 1996.p.286-287.

³³ HEERS, Jacques - *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987. p.110.

³⁴ PEREIRA, Ana Leonor- *Hospitais de alienados em Portugal, prova pedagógica na área de história das instituições contemporâneas*. Coimbra, s.n, 1984. p. 2.

Capítulo II

Marginalidade e Santidade na Idade Média

Durante o período medieval, inúmeros indivíduos eram “afastados” do convívio social. Seja por caráter biológico, social, econômico, religioso ou profissional, esses indivíduos não se enquadravam em nenhum grupo social funcional no qual desempenhassem um papel “positivo”.

Alguns fatores podem definir a marginalidade dos indivíduos. Fatores geopolíticos, fatores econômicos, fatores religiosos, fatores patológicos e fatores morais estabelecem meios para a marginalização. Na Idade Média, o cristianismo funcionou como a grande referência para todos esses fatores, definindo margens e alterações, definindo as participações parciais ou as não participações absolutas. De acordo Ana Rita Saraiva da Rocha,

Numa sociedade profundamente marcada pela religiosidade cristã, todos aqueles que não se enquadravam nos parâmetros dos grupos sociais necessários para atingir a perfeição ideal eram colocados à margem, excluídos do convívio com o restante da sociedade [...]. Perante essa exclusão, encontramos então face aos marginais, os pobres, os loucos, os doentes incuráveis, os histriões, as prostitutas, os vagabundos, os bandidos e criminosos, os hereges e alguns grupos religiosos, como os judeus e os mouros³⁵.

Ainda sobre os marginalizados medievais, discorre Maria Alegria Marques sobre a sociedade medieval, baseada nos conceitos de universalidade da cristandade e trifuncionalidade social:

Concebida à imagem da concepção da divindade – uma e trina- todos aqueles que não lhe pertenciam ou por qualquer razão se afastavam da norma, pondo em risco, por isso, a unidade desejada, se tornavam suspeitos, passíveis de desconfiança e, confirmada ou interiorizada esta, de ódio e perseguição, mecanismos máximos de marginalização e exclusão social. Gerava-se, pode dizer-se, uma sociedade de carácter maniqueísta, sem meios termos, cujo poder autoritário e socializado via nos

³⁵ ROCHA, Ana Rita Saraiva da – *A institucionalização dos leprosos: o hospital de S. Lázaro de Coimbra nos séculos XIII a XV*. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, 2011. (Dissertação de mestrado em história da Idade Média – poderes, espaços, quotidianos). p. 23.

marginais a obra do Diabo, o inimigo do género humano.³⁶

Neste mesmo texto, intitulado *Marginais e Excluídos na Idade Média*, publicado na Revista do Instituto Superior Miguel Torga, Alegria Marques especifica alguns tipos de marginais e seus referidos sinais de exclusão, indica que havia sinais que distinguiam sujeitos e grupos sociais que eram considerados perigosos: “era a humilhação para quem os usava, quer pela segregação que significavam quer, ainda, porque identificando-os à luz do dia, faziam dos seus portadores alvo de troça e escárnio dos outros, visivelmente presumidos como puros”³⁷. São feitas referências aos mouros, judeus, prostitutas, aos doentes (marcadamente os leprosos), entretanto, a autora não cita os doentes mentais, os considerados loucos pela sociedade medieval.

De acordo com Phillippe Ménard, após uma análise sobre a literatura medieval dos séculos XII e XIII, a loucura também tinha seu sinal distintivo imposto pelo meio: o corte dos cabelos. Tal ação servia, ao mesmo tempo, como meio de identificação e de “cuidado” para com o indivíduo. Como existiam muitos errantes, era preciso diferenciar um eremita de um louco e se proteger em relação ao segundo. Por isso, a cabeça dos “doentes mentais” era raspada ou era feito um tipo de tonsura em forma de cruz. Tal ato também servia para “proteger” o sujeito do seu próprio ataque de fúria, no qual ele poderia arrancar os cabelos com as mãos³⁸.

Dentre os marginalizados, as condições de origem os diferenciava. Enquanto existiam grupos que não tinham “culpa” por sua marginalização (doentes, loucos, os pobres) outros tinham participação direta neste processo, como é o caso dos judeus, mouros, os hereges. Esta distinção de origem fazia com que também o tratamento social em relação a esses grupos se diferisse. Enquanto alguns marginalizados serviam a propósitos religiosos e morais, outros eram totalmente rechaçados.

É preciso salientar que a relação que era estabelecida com esses “excluídos” era extremamente paradoxal. A sociedade medieval cristã era impiedosa com aqueles que não se vergavam ao modelo e a ordem que foram estabelecidas, ou que

³⁶ MARQUES, Maria Alegria – “Marginais e excluídos na Idade Média em Portugal”, in *Interações. Revista do Instituto Superior Miguel Torga*, n.º 6, Julho - Dezembro de 1997, p. 27.

³⁷ MARQUES, Maria Alegria – “Marginais e excluídos na Idade Média em Portugal”, in *Interações. Revista do Instituto Superior Miguel Torga*, n.º 6, Julho - Dezembro de 1997, p. 29.

³⁸ MENARD, Phillippe- *Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII et au XIII siècle*. Romania, v.98, n.4, 1977.

espontaneamente não desejavam fazer parte. Entretanto, a sociedade parecia precisar destes marginalizados. Para Jacques Le Goff, “A sociedade medieval tem necessidade destes párias, afastados porque perigosos, mas visíveis, pois ela forja, mediante os cuidados que lhes dedica, a sua boa consciência e, ainda mais, projecta e fixa magicamente neles todos os males que de si afasta”³⁹.

As linhas que delimitavam espaços e meios de exclusão e inclusão são tênues e móveis. Os “excluídos” são colocados à uma distância considerável, mas não tão distantes que não possam ficar ao alcance, para que pudessem ser utilizados para fins caritativos. Nesse jogo, as peças se movimentavam num perpetuo “integrar e afastar”, onde todas estavam no mesmo tabuleiro.

Neste sentido, Luís Miguel Duarte afirma que não há pessoas totalmente excluídas. Existem processos que poderiam se desenvolver numa “despromoção social” e num conseguinte distanciamento. Contudo, as relações não se construía de forma tão simples.

Na mesma pessoa ou nos mesmos grupos socioprofissionais, étnicos ou escalões etários, podiam conviver e entrar em conflito graus de marginalização e de integração distintos: há leprosos aceites (houve um rei e vários fidalgos gafos) e outros escorraçados, há prostitutas desprezadas e outras influentes; há judeus que aconselham e que curam monarcas que – degradação suprema – são obrigados a escoltar execuções capitais, há malfeitores escondidos e perseguidos como animais, outros que cavalgam com sobrançeria ao lado do fidalgo cuja guarda pessoal integram – por isso, mais do que falar de “marginais” em contraposição a “integrados”, prefiro falar em sucessivos graus e processos de marginalização⁴⁰.

Os movimentos de integração e repulsa, de admiração e ódio, de atracção e horror, são característico da ambiguidade relacionada aos marginalizados. Em específico ao louco, essas contradições pareciam se tornar mais evidentes. Para Ana Leonor Pereira, “a presença do louco no seio da sociedade civil, em contacto directo com o jogo das liberdades individuais é um elemento perturbador, a fonte mais

³⁹ LE GOFF, Jacques - *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 2v. 1983/1984. p.77.

⁴⁰ DUARTE, Luís Miguel – “Marginalidade e Marginais”, in *História da Vida Privada*, dir. de José Mattoso, *A Idade Média*, coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, p. 175.

preocupante da desordem social e decadência orgânica e espiritual da raça”⁴¹. Le Goff, por sua vez, diz que:

A Idade Média tratara também com ambiguidade os loucos. Em certas ocasiões eram todos quase por inspirados, e o bufão do senhor feudal, que seria o bobo do Rei, foi uma espécie de conselheiro. Nesta sociedade campesina, o idiota da Aldeia era um fetiche para a comunidade. No Jeu de la Feuillé é o dervés, o jovem camponês louco, quem extrai a moralidade. Vemos mesmo “os furiosos” e os “frenéticos”, doentes que se podia tentar tratar ou, mais frequentemente, fechar em hospitais especiais; [...] os “melancólicos”, cuja bizzarria era também física, relacionada com os humores malignos, mas que necessitavam mais de padre que de médico; e, finalmente, a grande massa de possessos, que só o exorcismo poderá libertar do seu perigoso hospede⁴².

Na medievalidade ocidental, os males tinham origens sobrenaturais. Eram ocasionados por disfunções com o divino. As doenças e as deficiências eram marcas exteriores do pecado, marcas de uma maldição divina à qual os homens deveriam compactuar e, outrossim, maldizer os indivíduos que carregavam estas lástimas. O corpo humano era lugar de conflitos de forças invisíveis, que ameaçavam o seu equilíbrio, numa luta perpétua entre forças opostas. Por isso, para manter a saúde, a procura por meios que sobrenaturais se fazia necessária. Para José Mattoso, normalmente, se inteirar de uma comunidade cristã garantia a proteção as pessoas das provocações do demónio, entretanto, devido ao pecado pessoal e ações de agentes do mal, como bruxos e necromantes, o indivíduo acaba por perder a saúde de forma misteriosa.

Recorria-se, então, às velhas curandeiras, conhecedoras dos segredos das plantas e das rezas tradicionais, assim como aos saladores e “endireitas”, cujas orações e manipulações também surtiam efeito. Se a doença aparecia com sintomas mais assustadores, atribuía-se a possessão diabólica; nesse caso, tentavam-se os exorcismos praticados pelos sacerdotes segundo os rituais aprovados pela Igreja⁴³.

Assim, um dos meios para obtenção de cura e, ao mesmo tempo afirmação do poder divino, era o milagre. Nos livros de relatos portugueses, as curas de endemoninhados são relativamente numerosas nos séculos XII e XIII. O papel dos hagiógrafos é de extrema importância no registo e perpetuação dessas histórias que

⁴¹ PEREIRA, Ana Leonor – *Hospitais de alienados em Portugal, prova pedagógica na área de história das instituições contemporâneas*. Coimbra, s.n, 1984. p. 1-2.

⁴² LE GOFF, Jacques - *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 2v. 1983/1984. p.79.

⁴³ MATTOSO, José – “O corpo, a saúde e a doença”, in *História da Vida Privada*, dir. de José Mattoso, *A Idade Média*, coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, p. 368.

conferiam aos santos, as relíquias e a alguns espaços geográficos um poder sacral de cura. Nestas hagiografias, nos milagres relativos ao possessos, a personagem central não é o indivíduo tomado pela força maléfica, tão pouco é o demónio, mas é o poder divino, representado pelo santo. No grande teatro de luta de forças, o indivíduo possessos gesticula e exprime palavras de afronta, como diz Michel Foucault, “*on trave également toute la série des geste involontaires, mais signifiants: se débatre, cracher, prendre des attitudes de dénégation, dire des paroles obscènes, irreligieuses, blasphématoires*”⁴⁴.

Por suas vez, os santos eram, antes de tudo, modelos de perfeição cristã. Eram pessoas que, segundo suas hagiografias, já apresentavam a sua predestinação desde a infância e tinham se dedicado durante toda a vida a uma forma de vivência religiosa. A Igreja, através do culto aos santos, visava substituir hábitos pagãos, como o culto as fontes e às nascentes, era uma tentativa de transferir a veneração de seres inanimados e da natureza para os seres humanos.

A Idade Média não inventou o culto aos santos, tudo parece advir do cultos dos mártires, que foram os únicos santos venerados por muito tempo no seio da Igreja. De acordo com o pensamento cristão,

foi precisamente por terem morrido como seres humanos, seguindo Cristo e empenhados na fidelidade a sua mensagem, que os mártires tiveram depois acesso à glória do paraíso e à vida eterna. O santo é um homem através do qual se estabelece um contacto entre o céu e a terra. O dia do seu aniversário comemora o seu nascimento ao lado de Deus, para além da morte, e é a festa cristã por excelência dado que renova o sacrifício salutar do único medianeiro⁴⁵.

A luta cotidiana pela salvação e contra as influencias maléficas era cotidiana. Nesse nível, os santos eram importantes peças para restituir a confiança dos fiéis e oferecer perspectivas de uma vida próspera. Os bispos foram de suma importância na difusão do culto aos mártires, atribuindo-lhes funções eclesiásticas, colocando-os no centro da vida religiosa. Neste período houve inúmeras falsificações de catacumbas e invenção de relíquias que reforçavam o prestígio e veneração aos ambientes e objetos ligados a estes santos. As procissões também tem seu espaço nesse processo. Através

⁴⁴ FOUCAULT, Michel – *Les Anormaux, Cours au college de France.,1974 – 1975*, Hautes études, Gallimard, mars, 1999, p. 198.

⁴⁵ VAUCHEZ, André -“O Santo”, in *O homem medieval*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Presença, 1989. p.212.

delas era possível uma integração entre as comunidades urbanas e rurais e vislumbrar os papéis sociais, de grupos e indivíduos.

Com os mártires, surgiram também os “confessores da fé” e os eremitas, ascetas que fora do mundo buscavam uma perfeição que seria difícil atingir inserido na sociedade. A partir do século IV, surgiu um ideal de santidade que incorporava a solidão, penitência e mortificação. O modo de vida que valorizava as privações tornou a condição eremítica extraordinária, na perspectiva de seus contemporâneos. A constância na oração e uma pretensa intimidade com Deus conferiam aos eremitas um prestígio de ordem sobrenatural.

No século V, os bispos configuraram-se em importantes representações para a Igreja, pois eram os defensores das cidades. Em ambiente violento, submerso em invasões “bárbaras”, o chefe espiritual tornou-se figura central não só nas questões religiosas como também nas questões políticas e sociais. Enquanto que na Antiguidade Tardia o santo era aquele que renunciava o mundo, na Alta Idade Média caracterizou-se por serem religiosos de vida activa, que se integravam ao mundo externo. Eram os representantes de Deus numa sociedade inconstante, insegura e profana, era um homem que praticava uma caridade direta e eficaz. Com o passar tempo, a simbiose entre Clero e Nobreza modificou também a concepção de santidade, ela passaria a estar intimamente ligada ao poder e à linhagem sanguínea.

A partir do final do século X e princípio do XI, dois aspectos relacionados com a santidade chamam a atenção. Primeiro, os Reis Santos. O Rei era distinguido da aristocracia *laica* e inseria-se ao lado dos *oratores*, através da sagração. Os historiadores Marc Bloch e Ernst H. Kantorowicz se dedicaram ao estudo sobre o carácter sobrenatural da realeza, marcadamente na Inglaterra e na França. Estes autores destacam a importância expressiva dos rituais que configuravam a realidade dualística (humana e divina) dos monarcas ingleses e franceses. Para Kantorowicz,

O rei é um ser geminado, humano e divino, exatamente como Deus-homem, embora o rei seja binaturado e geminado apenas pela graça e no âmbito do Tempo, e não por natureza e (após a Ascensão) na Eternidade: o rei terrestre não é, ele *se* torna uma personalidade gêmea mediante sua unção e consagração⁴⁶.

⁴⁶ KANTOROWICZ, Ernst. H - *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre Teologia Política Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 52.

Marc Bloch estudava o fenômeno do toque real — o caráter maravilhoso dos reis taumaturgos —, demonstrando como se devia atentar antes para a expectativa coletiva do milagre, do que para o milagre em si.

Não foram poucos os autores que, partindo de eixos e perspectivas diversas, destacaram a relevância do ritual na efetivação do poder, no caso monárquico. Autores como Starobinski, com a análise dos símbolos da realeza, o próprio Kantorovicz, com a demonstração do corpo duplo do rei, e ainda C. Geertz, que em *Negara* demonstrou como em Bali não existiam cisões entre realidade e representação, revelaram as potencialidades do tema e os vínculos entre lógica racional e lógica simbólica. Estas obras destacam, a partir de diversos pontos de vista, como os objetos, as vestes, a ostentação e os rituais próprios da monarquia constituem sua representação pública e, no limite, garantem sua eficácia.

Existe uma “aura” que encobre a figura do monarca; de qualquer monarca. Figura destacada em sua representação, o soberano é, normalmente, definido, por seu “corpo duplo”. O primeiro deles é mortal e, assim sendo, assemelha-se ao de todos os seus súditos: sofre as tristezas, vícios e alegrias comuns à humanidade. O segundo, sacralizado, representa o corpo divino do rei, aquele que justamente se separa dos demais; o que não morre jamais. Assim, como se podem notar os usos políticos dessa figura, tal verificação não dá conta do “outro corpo do rei”, objeto de uma leitura popular alimentada para além do contexto mais imediato da elite e da nobreza. Os ritos continham elementos políticos que legitimavam e sustentavam a sucessão o status real, bem como elementos religiosos que revelavam a eleição do soberano por Deus. O Rei era “deificado” em virtude da graça, adquiria um poder advindo do Deus.

Outro aspecto importante foi a progressiva “valorização” do ideal de vida monástica acompanhado de uma “profissionalização” da santidade. Segundo Vauchez, “as massas, sentindo-se a priori desqualificadas na procura da santidade, descarregavam sobre eles a tarefa de garantirem essa função de medianeiros entre o céu e a terra, sem a qual, para os homens da época, nenhuma sociedade podia sobreviver”⁴⁷. A partir do final do século XI, porém, com as críticas estabelecidas ao modo de vida dos

⁴⁷ VAUCHEZ, André - “O Santo”, in *O homem medieval*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Presença, 1989. p.218.

benedictinos, outras formas de espiritualidade se intensificaram, é o caso do eremitismo. Georges Duby argumenta que além de uma procura pela renúncia, havia um constante pensamento escatológico:

É certo que tudo o que permite conhecer o espírito do século XI vem de textos que foram escritos nos mosteiros. Estes testemunhos são pois influenciados por uma ética particular: emanam de homens que a vocação inclinava ao pessimismo e a situar na renúncia todos os modelos da sua conduta. Os monges exortavam naturalmente a privações que eles próprios se tinham consentido, e os prodígios que relatavam traziam um reforço aos seus discursos. Deus manifesta que está irritado. Veem-se multiplicar os prenúncios dum regresso iminente do Cristo vingador. Para entrar na sala do banquete onde o seu Rei vai introduzi-la, a humanidade deve vestir à pressa o traje nupcial; ai de quem não se tiver adornado com ele. Que todos pensem pois em lavar-se das suas máculas e, pela renúncia voluntária aos prazeres do mundo, desarmar o braço do Todo-Poderoso⁴⁸.

Para André Vauchez, não era apenas o ideal de vida religiosa que se modificava, mas também o próprio modelo de santidade. Em resposta aos descontentamentos com as práticas dos monges negros, os novos movimentos religiosos tomam o ascetismo como ponto de partida para alcançar a perfeição espiritual.

[A Santidade] deixa de ser fruto de contemplação do mistério infinito de um Deus de facto diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo “imagem visível do Deus invisível” que é feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita. Esta viragem, associada à redescoberta da vida interior, teve repercussões muito profundas no campo espiritual. Embora o manaquismo, no século XII, tenha continuado a ser a via régia que era seguida para se alcançar a perfeição, sofreu porém a influência do novo clima e esforçou-se por corresponder melhor as aspirações religiosas da época. A principal crítica que se fazia aos Cluniacenses era terem suprimido a visão do mundo sob o ponto de vista do trabalho e do apostolado e darem demasiado realce aos aspectos litúrgicos e escatológicos da vida religiosa. Regressando, com Cister, à letra e ao espírito da regra de S. Bento, S. Bernardo vê, sobretudo, no monge um penitente que se retira do mundo para chorar os seus pecados⁴⁹.

Esta nova mentalidade medieval em que a santidade construía-se, antes de tudo, numa aventura pessoal faz com que o número de santos aumente significativamente nos séculos XII e XIII. O modelo de Cristo era vivenciado por inúmeros pregadores que

⁴⁸ DUBY, Georges - *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Estampa, 1978. p. 65-66.

⁴⁹ VAUCHEZ, André - “O Santo”, in *O homem medieval*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Presença, 1989.p. 218.

renunciavam aos bens materiais e dedicavam-se ao serviço aos pobres. O desenvolvimento espiritual deste período também foi marcado pela centralização e controle da Santa Sé. A Igreja passou a ter monopólio da santificação, impondo virtudes e milagres que deveriam acompanhar os santos. Desta maneira, foi possível visualizar dois tipos de santos: os reconhecidos e aprovados pela autoridade papal e os que, não sendo reconhecidos pela Igreja, tiveram apenas culto local. Entretanto, mesmo com a propagação de ideais religiosos que valorizavam o ascetismo, grande parte dos santos ainda eram pertencentes à elite. Tanto que a maioria dos hagiógrafos se esforçava por atribuir origens nobres aos seus “heróis” servos de Deus.

São Francisco (falecido em 1226) inaugurou outro modelo de santidade medieval. Para entrar em contacto com Deus, era necessário não só a pobreza e a renúncia, mas a vivência íntima da mensagem evangélica, uma procura incessante pela face de Deus na humanidade e a reprodução fiel dos passos de Cristo na Terra. O “poverello” de Assis de tal modo quis se identificar e reproduzir o Cristo que até em sua morte houve semelhanças. Deste modo, a santidade se apresentou como um processo de interiorização espiritual e devoção à humanidade do filho de Deus, era preciso segui-lo e imitá-lo.⁵⁰

Nos séculos XIV e XV, a palavra inspirada se tornou elemento de suma importância para a concepção de santidade. Os místicos profetas e os pregadores ganharam destaque num mundo místico que progressivamente se afirmava. Neste ambiente, há que se dar especial atenção, também, ao lugar que nele ocuparam as mulheres.

Excluídas pela Igreja do ministério da palavra, as mulheres apoderaram-se dela para demonstrar uma eleição divina. Foi ao período da canonização de Santa Clara de

⁵⁰ E foi na Fraternidade da Vida Comum reunida por Geert Groot, depois de ter oscilado durante muito tempo entre o eremitismo de Ruysbroek e as autoridades da Cartuxa, que foi composto, antes de 1424, o livro de piedade que iria conhecer, entre os laicos cristãos, mais prolongado êxito, a *imitação de Jesus Cristo*. Dispor-se a uma meditação que não se dedicava já a decifrar os mistérios de Deus, mas a juntar-se a Cristo na sua humanidade e, por graus sucessivos, confundir-se com ele numa união inefável, não excluía todo o recurso ao padre. Jesus, com efeito, em parte alguma é mais acessível do que na Eucaristia. Certos ritos continuaram portanto a ser necessários. A missa, concebida como uma representação da paixão, onde se esperava ver [...] o sangue jorrar da hóstia e a imagem do Homem das dores surgir do cálice, a ostensão prolongada do *corpus Christi*, o seu longo passeio solene no dia do corpo de Deus, revestiram-se então de um valor essencial, que tornava indispensável o ministério sacerdotal. No entanto, acima de tudo contavam as obras interiores e pessoais, a oração, a devoção decoração e a exaltação progressiva do “fundo” da alma (DUBY, Georges - *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Estampa, 1978. p. 224).

Montefalco, em 1257, que os fenômenos visionários e paramísticos receberam especial atenção no seio do clero. Se nada foi levado a termo nesta época, certamente foi por conta de uma visão misógina dos clérigos, que ainda alimentavam uma desconfiança em relação às mulheres e uma possível ligação com o Além. As “agraciadas” pelo dom esforçavam-se por cumprir sua missão junto à cristandade.

Por meio da palavra inspirada, exprime-se um espírito evangélico que, não encontrando já lugar nas estruturas eclesíásticas e sociais, procura torna-se operante investido contra o topo da hierarquia. Todas essas santas esperam que seus apelos ao papa e aos soberanos provoquem a união das forças da cristandade enfraquecida pelas guerras intestinas e uma inquietação espiritual que permita, finalmente, empreender a reforma da Igreja que todos afirmavam ser necessária e desejavam, mas que, aos olhos dos homens, parecia impossível. Para impor os seus pontos de vista, essas mensageiras celestiais dispunham apenas de duas armas: a ameaça da cólera de Deus, irritado com o pecado dos homens e com a traição dos clérigos, e o apelo ao amor infinito e misericordioso do Cordeiro santificado que derramou seu sangue pela salvação da Humanidade. [...] na cristandade da época, que se encontrava em vias de desenvolvimento e de secularização, desempenharam o papel extremamente importante de testemunhas do espiritual, que lhes valeu um prestígio considerável⁵¹.

No décimo quarto século, a Igreja tenta retomar o controle sobre as experiências espirituais. Houve uma ascensão dos pregadores que tinham uma ação cotidiana e que, muitas vezes, não eram chancelados pela Santa Sé, o que era considerado perigoso. Uma espiritualidade que desenvolvia-se fora dos limites impostos pelas autoridades eclesíásticas poderia acarretar em críticas em relação as imperfeições da própria Igreja. Assim, a dinâmica clerical tratou de absorver as tendências que se colocavam nestes novos tempos. Nesta perspectiva, as ordens mendicantes atingiram grande destaque e amplo reconhecimento tanto das massas populares quanto da aristocracia laica. Assim, no final da Idade Média, a santidade cristã retomou a tradição de atividade social da Alta Idade Média, tradição esta que fora esquecida durante alguns séculos.

O Santo, na Idade Média Ocidental, era, antes de tudo, um morto de exceção. Seu corpo, após a morte, apresentava os sinais da eleição divina: não exalava mal cheiro, pelo contrário, as hagiografias atribuem aos corpos santos os mais belos perfumes; mesmo que tenha se passado muito tempo depois da morte, o corpo

⁵¹ VAUCHEZ, André -“O Santo”, in *O homem medieval*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Presença, 1989. p. 221.

continuava intacto, como que reestabelecido por uma misteriosa integridade; e, principalmente, a divisão do corpo da pessoa santificada não perdia o seu valor mágico. Desta última questão, pode-se entender o valor e o prestígio que as relíquias adquiriram durante a Idade Média e que se perpetuaram nas épocas posteriores. A concepção do corpo santo também foi importante para que determinados locais se transformassem em sagrados. A santidade poderia transformar os ambientes, atribuindo-lhes um poder sacral e atraindo fieis. Nesta perspectiva, os próprios santos tinham, por vezes, noção do valor de seu corpo e escolhiam onde iriam morrer e ser sepultados.

Os modelos de santidade eram difundidos e reforçados pelas hagiografias e vidas de santos. Nos séculos XII e XIII, os santos são representados como verdadeiros heróis da cristandade, imóveis no tempo, detentores, desde o nascimento, de uma perfeição divina. Os momentos que viveram entre os homens serviram para o reconhecimento da graça, por causa das suas virtudes e das suas ações taumatúrgicas. Os autores representavam figuras que as massas não cansavam de admirar, mas que, por outro lado, permaneciam inalcançáveis, não poderiam ser imitadas, pois seu ideal de perfeição morava numa completa omissão. O santo era, em tal gênero literário, aquele que se privava de todos os prazeres mundanos, prática o ascetismo e a castidade ao extremo, vivia em renúncia e sofrimento físico. A santidade era considerada como uma intercepção entre os homens e Deus e, um homem de Deus deveria proteger aqueles que o invocam. Até o final do século XIII, os clérigos se esforçaram por fazer conhecer esse estilo de vida religiosa redigindo vidas de santos e livros de milagres.

O modelo de santidade que começou a proliferar a partir do século XII, afirmava que o santo não estava limitado aos seus poderes extraordinários, mas, antes de tudo, era um ser vivo e o povo começou a manifestar especial interesse por figuras mais próximas, mais familiares.⁵² O homem de Deus sabia controlar e dominar a própria natureza, o que proporcionava-lhe um poder maravilhoso sobre os elementos da natureza e os animais. Ele era um intercessor bem sucedido e colocava-se à serviço dos homens: libertava possessos, curava doenças, reconciliava inimigos, suspendia vinganças e restabelecia a paz. Era através da ação do milagre que a ordem do mundo, que fora perturbada pelo pecado, era reestabelecida. Visto que na origem de todo mal

⁵² É no seio dessa tradição que se destacaram Santo Antão, os padres do deserto e os penitentes.

estava a culpa e a influência do Demônio, cabia, ao santo, ser de lucidez espiritual, identificar esse mal. A santidade tinha um misto de profetismo e taumaturgia. Assim, os santos inseriam-se na vida cotidiana, estavam ao lado do povo, eram mais acessíveis, mortos ou vivos, do que qualquer mediação clerical.

As produções hagiográficas constituíram-se como uma maneira de preservação e elaboração da memória em torno da santidade. Eram escritas segundo um padrão narrativo que atendia à normatividade do que era o modelo de santo para a Igreja. A narrativa hagiográfica pode ser tomada como expressão de deveres de memória da Igreja em relação aos santos, pois era a garantia que seus exemplos de vida não seriam esquecidos, aliás seriam imitados e, portanto, perpetuados. Expressão da memória da comunidade de fiéis em relação à eles, os santos, pois o acesso às histórias de vidas santificadas, impunha aos fiéis, modelos de comportamento que deveriam reger suas vidas. E forma de rememoração da comunidade de fiéis em relação à Igreja, pois a hagiografia era, também, uma narrativa que adequava a vida do servo de Deus às normas e regras eclesiásticas, sendo assim, uma forma de educar o povo no cristianismo.

As hagiografias medievais não exibem unidade quanto à forma, organização ou processo de composição. Nos primeiros séculos da Idade Média, o latim, a língua dos cultos e da Igreja, foi utilizado para a redação dessas obras. A partir do fim do século XII, as hagiografias começaram também a ser traduzidas ou escritas nas línguas vernáculas, passando a alcançar um público mais amplo.

Da análise dos prólogos se pode também concluir da variedade de utilizações dessas narrativas hagiográficas: lições recitadas durante o ofício divino, leituras conventuais, leituras privadas, ilustração familiar de doutrina, pregação, celebração das grandes festas religiosas, propaganda em torno dos santuários, divertimentos morais. Por todos estes usos, a hagiografia estabelecia o contacto entre o clero e o comum dos fiéis, enquanto participava do carácter sagrado do culto e da vida privada do indivíduo. Por isso, estas colectâneas desempenham uma espécie de *fonction publique* ao mesmo tempo que davam a conhecer os interesses do público leito⁵³.

Estes textos foram elaborados majoritariamente por eclesiásticos, atores sociais comprometidos com a instituição eclesiástica e inseridos em redes de poder. “Os prólogos das vidas dos santos denunciam claramente que os atores destas colectâneas

⁵³ LUCAS, Maria Clara de Almeida- *Narrativa hagiográfica da semiótica do discurso*, Tese de doutoramento, Lisboa, 1988. p. 10.

tinham a intenção de *fazer obra literária* e de pôr em prática os preceitos recebidos nas classes de retórica e de gramática”⁵⁴. Logo, a produção dos referidos materiais não busca somente estimular a veneração aos considerados santos, mas também expressar traços textuais e culturais característicos dos momentos de sua produção e evidenciar facetas das relações de poder das sociedades em que se inseriam.

Desta forma, ainda que tratem do mesmo santo, tais obras apresentam diferenças quanto à forma e ao conteúdo. No estudo das hagiografias, tal qual nos estudos dos textos literários de função edificante, moralizadora e de entretenimento, escritos por clérigos durante a Idade Média, há que se considerar que os escritos interagem com um conjunto diverso de elementos, tais como as tradições que lhe são anteriores, os padrões de comportamento que os eclesiásticos desejavam impor ao conjunto de fiéis, os interesses diversos, as crenças e os valores dos grupos que os patrocinaram e/ ou produziram; o grau de saber e as escolhas dos redatores; o público que se desejava atingir; as motivações para a sua redação, as relações de poder instituídas no momento de redação. Por outro lado, é de conhecimento geral que tais textos foram difundidos em constante diálogo com a sua recepção, ganhando novos sentidos ao serem transmitidos.

No campo das artes plásticas o conteúdo moral e edificante também era reproduzido. As escolas monásticas, as igrejas, as catedrais e as confrarias tinham artistas que se dedicavam a uma arte moralizadora. A arquitetura e a pintura respeitavam aos temas cristãos e, também, poderiam servir como alerta à fuga de um modelo de perfeição. Eram um tipo de afirmação e, ao mesmo tempo, de denúncia daqueles que se desvirtuavam do ideal cristão.

⁵⁴ LUCAS, Maria Clara de Almeida- *Narrativa hagiográfica da semiótica do discurso*. Tese de doutoramento. Lisboa, 1988. p. 9.

Capítulo III

A LOUCURA NO MARAVILHOSO MEDIEVAL

O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia (Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas).

A Idade Média é marcada por uma relação peculiar com o campo do sobrenatural. O homem do medievo procurava estabelecer os limites do fantástico como meio de uma melhor compreensão universal, tal facto, levantava discussões nas aéreas religiosas e até mesmo científica, pois as influências religiosas interpenetravam também o campo da ciência e os misteriosos mecanismos dos *mirabilia* afetavam o cotidiano da sociedade medieval. Quais seriam as fronteiras entre o natural e o sobrenatural no mundo maravilhoso. O Deus cristão ofereceu como a primeira maravilha, a criação. Os seres humanos e a natureza são manifestações do maravilhoso.

Apenas o poder divino podia operar de modo sobrenatural, quer dizer, fazer milagres, e os homens eram os admiradores e testemunhas dessas maravilhas que causavam surpresas, mesmo não sendo propriamente milagres. Mas a questão da maravilha, bem como a do milagre, na Idade Média Ocidental era complexa e preocupou inúmeros membros da Igreja. Para Jacques Le Goff, a problemática advinha do conflito inerente ao maravilhoso e ao milagre, pois

podia ser uma ilusão produzida por satã para confundir os homens. Muito perfidamente, Satã era capaz de produzir mágica estritamente a partir de seu domínio (como por vínculos terrenos com feiticeiros, feiticeiras e todos os humanos a seu serviço, além dos membros de sua numerosa tropa de demônios). Era, portanto, difícil distinguir as maravilhas naturais criadas por Deus. O mundo medieval do maravilhoso punha em questão as relações do homem com Deus, com a natureza e com o Diabo. Ele misturava objetos de admiração e de veneração com objetos de perdição, transpondo a distinção entre o real e o verdadeiro, de um lado, e o ilusório e o falso do outro⁵⁵.

⁵⁵ LE GOFF, Jacques - “Maravilhoso”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002.p.105.

Mirabilia é o vocábulo em latim para o que chamamos de o maravilhoso, é nome dado ao conjunto de seres, fenômenos e objecto que, para a Idade Média, eram considerados extraordinários. É um termo abrangente que engloba tanto os domínios do divino, incluindo o milagre, como a natureza (criação divina) e o domínio do mágico, diabólico (ilusões criadas por satã). O campo do maravilhoso é sempre inexplicável e tem, em si, referências positivas ou negativas. Era, de forma geral, caracterizado pelo espanto, pela raridade.

O maravilhoso contempla e acolhe diversas fontes, inclusive de origem considerada pagã, para introduzi-las e cristianizá-las em graus diferenciados. Muitos dos seres mitológicos e personagens históricos da Antiguidade alimentaram o maravilhoso cristão. O Antigo e o Novo Testamento também contribuíram de forma essencial. As mitologias germânicas, escandinava e sueca, bem como o universo céltico, deram abundantes contribuições⁵⁶; e, por fim, mas não menos importante, houve a influência do Oriente, horizonte onírico e místico do medievo ocidental.

A cristandade procurou reduzir todas as experiências do maravilhoso à uma única origem: Deus e sua infinita capacidade de surpreender os homens. O cristianismo diferencia o falso milagre da maravilha, racionaliza-a e confere-lhe função. O maravilhoso é integrado ao seio cristão. As histórias oriundas de origens pagãs foram cristianizadas pela intervenção do poder divino, seja através do próprio Deus, como de santos, de anjos ou da Virgem. Objetos maravilhosos também sofreram alterações de aspecto e mudança de função, o exemplo clássico é o do Graal, que, de taça mágica, se transformou em cálice sagrado. No entanto, um maravilhoso pré-cristão ainda pode resistir, devido à tradição oral. Para Carlos Roberto Figueiredo Nogueira,

magia e religião se miscigenam e se interpenetram, impondo, em última instância, uma estrutura dialética sem a qual não existiria o conjunto sacro-profano, uma ordem moral – um ethos coletivo – e

⁵⁶ O universo céltico, que os autores medievais chamam “matéria da Bretanha”, é um grande reservatório de maravilhoso que irriga os grandes ciclos romanescos e legendários. Destacam-se dois heróis extraordinários, Arthur e Merlin, cujo nascimento é maravilhoso: filho de uma virgem e de um demônio íncubo, ele encarna a ambivalência do maravilhoso por sua dupla origem, diabólica e cristã. É responsável pela criação, por Arthur, da Távola Redonda, réplica exata da tábola do Graal, ela própria feita à imagem da mesa da Ceia. Ele é profeta, encantador e mistificador; conhece o presente e o futuro, provoca inquietação com suas metamorfoses e seu riso sardônico. Ele resume em si o maravilhoso, cujos segredos devem ser desvendados e neutralizados. Seu amor por mulheres-fadas o destrói: ensina seus encantamentos a Morgana e depois a Viviane de quem está enamorado e que o prende para sempre em uma caverna situada no interior de uma floresta maravilhosa. (LE GOFF, Jacques - “Maravilhoso”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean -Claude Schmitt. Bauru: Edusc, 2002.p. 110).

uma existência simbólico-imaginária onde se inscreve a possibilidade de superação mental de uma realidade social. Em resumo, todo sistema religioso funciona em conjunto, ou não funciona.⁵⁷

Por fim, as hagiografias estavam recheadas do maravilhoso e são uma das principais fontes para a percepção e uma possível análise deste aspecto do medieval. As vidas dos santos, intermediários de Deus na prática dos milagres, eram amplamente divulgadas e inseriam seus protagonistas em episódios maravilhosos que demonstravam o poder divino, a intermitente luta contra as forças do mal e a superação do pecado e do medo, através dos valores cristãos.

No ocidente medieval cristão, os *Mirabilia* tinham como principal função ampliar a visão do homem medieval, dilatar as possibilidades e a realidade. Criou-se um imaginário que alimentava a cultura, o saber e a estética da Idade Média. Alargava os limites do real e do natural. Fazia conceber a criatividade e audácia divinas. E, ao mesmo tempo, sabia utilizar as manifestações demoníacas. O maravilhoso entreabre uma janela para uma possível descoberta dos segredos de Deus e da criação aos homens medievais. Sobre o assunto, diz Nogueira:

o real e o fantástico não se solucionam por uma mútua exclusão mas por uma relação ambivalente e integrada, que empresta a razão de ser a uma totalidade coerente e funcional: o universo mental da coletividade. Estamos diante de homens em que a concepção *maravilhosa* da existência é soberana. Aqui a imaginação conduz à realidade existente e à realidade imaginada, à realidade sofrida e à realidade desejada, até um ponto de intersecção – o cotidiano dos homens – onde toda a distinção torna-se equívoca e polivalente⁵⁸.

No universo maravilhoso atuavam, também, as forças do Diabo. Criatura particularmente interessante, uma das maiores e mais originais criações do cristianismo. Força autônoma que concentra, em si, toda uma causalidade maléfica e desempenha importante papel social e político no sistema religioso global. O Diabo é múltiplo e dado a metamorfoses. A sua origem parece estar ligada a duas palavras gregas: *Diabolus*⁵⁹ e *daemon*⁶⁰. Ele ainda pode ter outras denominações que remetam a seres espirituais⁶¹. Contudo, faz-se necessário estabelecer a diferença de significado entre o

⁵⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto F - *Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.p. 14.

⁵⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto F - *Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991..p. 99.

⁵⁹ “que separa”.

⁶⁰ Espíritos bons ou maus, intermediários entre os deuses e os homens.

⁶¹ *Spiritus malignus, spiritus immundus, ângelus malignus, inimicus, hostis, adversarius, malignus, temptador*.

chefe (Lúcifer, Satã, o Diabo) e os demônios (*diaboli, demoni*). A queda marca o seu nascimento, é o princípio do mal. Lúcifer, com inveja de Deus, é expulso dos céus e leva uma legião de anjos com ele.

Embora decaídos, os diabos mantêm a mesma natureza dos anjos. São, portanto, seres incorpóreos, de corpo etéreo, o que não os impede de se manifestarem aos homens sob as mais diversas aparências. Sua própria natureza tende à diversidade e às metamorfoses que os tornam imperceptíveis e perigosos. Os relatos medievais estão cheios de manifestações do Diabo em forma animal[...]. No extremo oposto, o Tentador pode usurpar uma aparência totalmente humana, em particular a de uma mulher sedutora ou de um belo jovem, inclusive a de um santo. Nada é impossível para o Diabo, nem mesmo tomar os traços do arcanjo Gabriel, da Virgem ou de Cristo.⁶²

O Diabo é o príncipe dos pecadores. Ele é grande responsável pelas grandes catástrofes mundiais. Provoca doenças nos homens e nos animais, destrói edifícios e causa tormentas e tempestades. Utiliza a trapaça e a tentação para ludibriar a humanidade. Produz maus pensamentos e introduz desejos culpáveis no coração dos homens. Além disso, tenta o homem com a carne, o dinheiro e o poder. O inimigo pode, ainda, tomar o corpo do homem e fazer com que ele perca as suas vontades, o controle leva a pessoa a realizar atos que vão contra a fé cristã. Contudo, o demônio também pode ser discreto e apenas sussurrar suas vontades perversas nos ouvidos de seus alvos.

Satã é sem dúvida a principal oposição às figuras positivas do cristianismo medieval. Anjos, Santos, a Virgem e Cristo são colocados no extremo oposto ao Diabo. Em grande parte dos registos hagiográficos, o maligno aparece como o oponente que acaba por valorizar a vida do Santo herói. Por conseguinte, valoriza o poder divino, que usou o santo por intermediário, e a instituição eclesíastica, que convida os fiéis a aproveitar os resultados do triunfo.

A uma crença oficial é de vital importância o papel desempenhado pelo demônio e seus agentes, cuja participação configura os comportamentos divergentes, e auxilia a coletividade no reconhecimento e repúdio das mesmas. Era necessário para o mental coletivo a existência da encarnação do Mal. Era preciso que fosse visto, tateado, tocado, para que o Bem surgisse como graça suprema – o Belo e Divino, em oposição ao Horrífico e Demoníaco⁶³.

⁶² BASCHET, Jérôme – “Diabo”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc, 2002. p. 322.

⁶³ NOGUEIRA, Carlos Roberto F - *Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.p. 165.

Ele, o demônio, é a expressão de tudo que é negativo na consciência, tudo o que é execrado e reprimido. A Idade Média parece atribuir ao Diabo todas as manifestações maléficas que encontrava em si. Era uma exteriorização e uma personificação da consciência cristã para que ela pudesse ser repelida e combatida. A presença de Satã serviu, durante a medievalidade, para a demonstração dos poderes e do controle das figuras divinas e santas, além de um domínio da Igreja sobre a mentalidade e os corpos dos homens da Idade Média ocidental; funcionava como um governo social e, também, espiritual, no qual a ordem cristã se impunha nos preceitos morais sociais, regendo as relações interpessoais, e na espiritualidade afirmando o poder divino e da Igreja como grande intercessora.

Todas as noções de Diabo e controle social e espiritual, bem como a ação de agentes benéficos, os santos, por exemplo, estão intimamente ligadas ao Pecado. Toda a vida e visão de mundo do homem medieval gira em torno da presença do pecado. A moralidade cristã é controlada pela transgressão dos preceitos religiosos. Os vícios, os comportamentos sexuais, os prazeres mundanos, tudo o que fugisse à um ideal de vida cristã era considerado pecado. E, para se redimir e tentar conseguir o perdão divino, o ser humano, portador do pecado por natureza, pois é marcado pelo pecado original, apela para a penitência e para os intercessores de Deus na terra. De acordo com Carla Casagrande e Silvana Vacchio,

o problema do pecado na cultura medieval não é compreensível fora do vínculo que mantém com a prática da penitência. O caráter remissível dos erros e o monopólio que a Igreja exerce sobre o poder de perdoar os pecados e de prescrever punições situam o binômio erro-castigo no interior de um sistema de trocas entre o mundo terreno e o Além (preces, penitências, indulgências), que constitui um dos elementos específicos da religião cristã⁶⁴.

Para o pensamento cristão ocidental medieval, o pecado estava na origem de diversas disfunções corporais, mentais ou sociais. A transgressão religiosa poderia acarretar tanto punições divinas, como intervenções diabólicas. Entretanto, faz-se necessária uma nota e refletir sobre o que o historiador Jean Delumeau diz sobre a questão do pecado:

É preciso lembrar que Jesus, por três vezes, levantou-se contra a associação explicativa entre pecados e desgraças: a propósito do cego de nascença (Jo 9,1-4), das vítimas da torre de Siloé e dos galileus

⁶⁴ CASAGRANDE, Carla e VACCHIO, Silvana – “Pecado”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002. p. 347.

massacrados por Pilatos (Lc 13,2-6).[...] Mas, na Idade Média, os pregadores cristãos são unânimes em ver catástrofes coletivas como resposta de um Deus colérico a uma excessiva maldade humana⁶⁵.

A associação entre pecados e desgraças era comum durante a Idade Média. Esta contradição notada por Delumeau é pertinente. Os homens do medievo viam os males como advindos de uma disfunção com o divino, o Deus do Medievo se assemelhava ao do Antigo Testamento: punidor, colérico e vingativo.

Em um terreno contraposto, está a ideia de Milagre. Numa sociedade em que as forças sobrenaturais fazem-se presente no cotidiano das pessoas, o milagre seria a manifestação do poder divino sobre o mundo. Os relatos que chegam à contemporaneidade foram produzidos por clérigos, respeitavam referências textuais bíblicas e perpetuavam a afirmação de que nada é possível sem a presença divina, assim, como nada é impossível para o poder de Deus. Através dos milagres é possível reconhecer aspectos da realidade medieval, tais como acidentes, relações sociais e econômicas, doenças, mentalidades.

Os textos hagiográficos, relatos que contêm a maior parte dos milagres conhecidos, obedecem a regras estabelecidas para a construção e a perpetuação de um modelo de santidade. Vauchez afirma que

Isto seria suficiente para explicar a importância preponderante dos milagres taumátúrgicos (mais de 90% do total até o século XIII), já que o homem de Deus cujos relatos são celebrados situa-se necessariamente na linha direta dos grandes “curandeiros” que foram Cristo, Santo Antônio ou São Martinho. Nestas condições, não é surpreendente que os milagres amiúde mencionados nas vidas de santos ou nos *libri miraculorum* medievais sejam curas de doentes ou ressurreição de crianças⁶⁶.

No maravilhoso medieval, com os conflitos e complexidades intestinas, com uma espiritualidade dominada pela cristandade, que também dominava os níveis culturais, sociais e estéticos, neste ambiente, é possível encontrar manifestações de uma ideia de Loucura para a sociedade da Idade Média. Através da análise dos textos hagiográficos, pode-se assinalar este fenômeno, suas manifestações e consequências, nas preocupações dos homens daquela época.

⁶⁵ DELUMEAU, Jean - *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Vol.I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.p. 574.

⁶⁶ VAUCHEZ, André – “Milagre”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002.p. 202.

Os textos hagiográficos analisados tratam da vida de santos portugueses que serviram como modelo de afirmação de uma vida cristã e tiveram atuação entre os séculos X e XIII. Outras vidas e livros de milagres foram pesquisadas, no entanto, estes foram o que apresentaram algum tipo de referência em relação à loucura. São eles: *Sancti Rudesendi Vita et Miracula*, *Vita Beati Gilli Sanctarenensis*, *Miracula Sancti Vicentii edita a Magistro Sthephano sedis Vlixbonensis precentoris*, *Vita Telsonis* e *Vita Theotonii*.

Para uma melhor compreensão dos aspectos da loucura também foram utilizadas fontes literárias de além Pirineus. A literatura Arthuriana, traduzida para várias línguas, tem obras situadas entre os séculos XI e XIII. Foram utilizadas para este trabalho dois livros de Geoffrey Monmouth: *La Vie de Merlin* e *Histoire des Rois de Bretagne*.

A pintura medieval deu importantes contribuições para o estudo das representações da loucura, sendo assim, escolhemos a “Nave dos loucos”, “A extracção da pedra da loucura” e “As tentações de Santo Antão” de Hieronymos Bosch para analisar e discutir os aspectos da loucura imprimidos pelo autor no final da Idade Média. As obras, que foram realizadas provavelmente entre final do século XV e princípio do XVI, contribuem para uma reflexão sobre a loucura neste tempo histórico.

a) A loucura nos textos hagiográficos portugueses

D. Rosendo nasceu em Salas, próximo a Santo Tirso, em 907. Foi fundador do mosteiro de Cela Nova e bispo de Modonhede e Compostela. Desapareceu a 1º de março de 977. Figura importante tanto no âmbito político como no religioso, chamava a atenção pelo seu aspecto paternal e sua solicitude para com os desvalidos e os débeis. Logo após a sua morte, começou-se um culto de caráter popular e espontâneo pela população galega e pela Ordem Beneditina. Sua canonização foi realizada no século XII, o que fez ecoar ainda mais a crença em seus milagres e o culto às suas relíquias.

A publicação, aqui utilizada, contém duas biografias de S. Rosendo e um apêndice com a biografia de Santa Senhorinha, que era prima do santo. Tem por base o texto latino que está publicado na secção *Scriptores* dos *Portugaliae Monumenta Historica*, com a tradução, prefácio e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Tal obra foi publicada pela Junta Distrital do Porto, em 1970. As biografias foram escritas pelos monges Estevão e Ordonho, no século XII.

Frade dominicano, médico, taumaturgo, teólogo e pregador, Frei Gil de Santarém foi um pregador português dos séculos XII e XIII. Foi beatificado pelo papa Bento XIV a 9 de maio de 1748. Nasceu em Vouzela, provavelmente entre 1184 e 1190, e morreu em Santarém a 14 de maio de 1265. Recebeu sua educação religiosa no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e doutorou-se em teologia pela Universidade de Paris.

A publicação utilizada nesse estudo é de 1989. A transcrição e tradução foi realizada pelo Aires A. Nascimento, a partir do texto *Vita B. Gilli Sanctarenensis*, escrito por Fr. Baltazar de S. João, que se encontra atualmente na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa. Esta cópia está situada, provavelmente, entre os séculos XVII e XVIII.

Foi Dom Afonso Henriques quem decidiu resgatar o corpo de São Vicente ao sarracenos e leva-lo para Lisboa. De origem aragonesa, não se sabe ao certo a data do nascimento do santo, mas sabe-se que morreu em 304 e seu culto se alastrou-se por todo o território que seria futuramente Portugal.

Aires A. Nascimento é também o tradutor da publicação referente à vida e milagres de S. Vicente utilizada nesta pesquisa. Na introdução da obra, o tradutor dá informações sobre os textos utilizados, onde eles se encontram atualmente e a autoria da narrativa, referente aos milagres diz Nascimento:

O corpus medieval dos milagres de S. Vicente chegado ao nosso conhecimento reduz-se a duas colectâneas: uma inserta num legendário alcobacense (Lisboa, B. N.; Alc. 420), publicada por Fr. António Brandão e também pela *Acta Sanctorum*, segundo pelo editor dos *Portugaliae Monumenta Histórica*; outra recuperada em caderno isolado, na Biblioteca Nacional de Lisboa (Cx. 21/ X-3-14, nº21)⁶⁷.

A primeira colectânea tem como autor um membro do cabido da Sé de Lisboa. Mestre Estevão, testemunha dos factos da transladação das relíquias para Lisboa, se coloca em defesa de suas convicções no que diz respeito a posse das relíquias de S. Vicente e, também, em relação a glorificação régia. Não é possível estabelecer quem seja o autor da segunda colectânea. Contudo, sabe-se que este segundo autor não foi testemunha dos factos, o que não exime que este esteja preocupado com a veracidade dos factos narrados.

⁶⁷ NASCIMENTO, Aires A - *S. Vicente de Lisboa: Legendas, Milagres e Culto litúrgico. testemunhos latinomedievais*. Lisboa: Centro de estudos clássicos, 2011, p. 80.

Na obra hagiográfica de Santa Cruz de Coimbra foram analisadas a *Vida de D. Telo*, a *Vida de D. Teotónio* e a *Vida de Martinho Soure*, sendo que neste último não foram encontrados casos que remetessem à loucura. A obra, constituída por esses três textos, traz objetivos diferentes para cada narrativa.

Cada um dos três textos conimbricenses a apresenta [a consagração] de modo diferente, segundo a forma de constituir uma motivação: edificação espiritual através do exemplo de dedicação pastoral, por parte de Martinho Árias, em Soure; memória de figura de fundador e registo de seus actos, de modo a demonstrar a existência de direitos de uma comunidade regular, direitos esses fundados na actuação do Arcebispo Dom Telo; expressão de afecto e saudade relativamente a uma personalidade querida que acabava de desaparecer e a quem o hagiógrafo confessa deve toda a sua formação humana e espiritual, no caso de Dom Teotónio, mas formação integrada numa comunidade em que o autor revê e relativamente à qual traça o perfil do biografado, tendo em vista que a escrita tanto serve para desafogar uma saudade como para propor um modelo de edificação⁶⁸.

Dois dos textos conimbricenses utilizados para a edição crítica analisada aqui, *Vita Tellonis* e *Vita Martini Sauriensis* fazem parte do chamado *Livro Santo*, atualmente preservado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, “em volume que desde 1623 reúne sob uma única encadernação dois cartulários primitivos de Santa Cruz de Coimbra”(p.49). Em relação à *Vita Theothonii*, a natureza se modifica, pois é composto por códice, no qual se encontra também a *Regula Secunda Sancti Augustini* e outros textos referentes aos mártires de Marrocos. Estes foram reunidos tardiamente, provavelmente nos séculos XV e XVI.

O Autor da *Vita Tellonis* foi o cônego regente Pedro Alfarde que parecia almejar cumprir um dever com a memória da fundação de Santa Cruz e resgatar uma honra perdida pelas acções de desconsideração realizadas pelo jovem Infante Afonso Henriques para com D. Telo. Sobre a autoria das outras duas biografias apenas é sabido que foram escritas por regentes que estavam familiarizados com os factos.

Os vícios e os exageros parecem ser vinculados à loucura. Na história a seguir, um soldado doente se dirigiu ao convento em que D. Rosendo atuava. A doença não é identificada claramente pelo autor do texto, mas num momento em que são narradas acções desmedidas realizada pelo enfermo, uma palavra é ligada ao sujeito da acção:

⁶⁸ NASCIMENTO, Aires A - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho*. Lisboa: edições Colibri, 1998, p. 12.

“*impetu furores*”. A palavra “furor” significa estar louco, fora de si, delirante, estar violento, furioso, estar impetuoso, em resumo, é associada às ações desmedidas, a comportamentos que fogem aos padrões da normalidade e da moralidade. Como consequência por suas atitudes, o soldado é punido pelo poder divino, através da intercessão de São Rosendo.

*Vt asserunt, et sancti uiri qui presentes fuere mihi referunt, quemdam militem regis, qui munio uelasci uocabatur, infirmum in hoc manasterio comes dimiserat reymundus. Hunc autem in cenóbio honorifice tractabant, et que necessaria erant, ei administrabant. Sed cum quodam die ille superflua quererer, et a cellarario que querebat, quia minus erant non impetrarer, et eum male et inhoneste tractaret, ante promptuarium in **impetu furores** consedit, et cuidam ethiopo ut portas frangeret imperauit, et que uellet, inhoneste multato monacho, si contradiceret, inde traheret. Quod postquam compertum est monachis, tam illi quam cellararius ad sepulcrum sanctissimi uiri rudesindi concurrunt, et ut domum suam, quam ipse pauperibus dederat, non militibus, uma ut defendar, multis cum lacrimis postulant, Eadem uerohora affectus et mutus, et in sequenti die defunctus⁶⁹.*

Num outro relato, a mulher foi tomada pelo espírito maligno que a encheu de “*furoris uesania*”, do delírio da loucura. Foi realizada uma associação entre delírios, possessão e loucura. Trata-se de uma passagem em que uma rapariga foi levada pelos pais ao sepulcro de S. Rosendo e imploraram por um milagre que pudesse reverter a situação da filha doente. A doença tinha origem sobrenatural e, apenas, com outro evento pertencente à mesma categoria poderia ser estabelecida a cura. Através da atuação do santo, o espírito saiu e a normalidade foi reestabelecida.

*Mulierem ab immundo spiritu uexatam, et per longi temporis spatium cruciarum, multi qui adhuc supersuntu uiderunt. Hanc siquidem malignus spiritus ita **furoris uesania** replerat, ut nisi cathenis teneretur, in ignem aut flumina, aut in aliqua precipicia cum mortis periculo precipitaretur. Parentes uero eius, cum ia prolixi temporis afficerentur tedio, quippe qui eam custodiebant tota die, simul et uigilis macerabantur nocte, ut eam iam dimitterent habuerunt pro*

⁶⁹ Segundo se afirma e me referem santos varões, que estiveram presentes, o Conde Raimundo enviara doente para este mosteiro certo soldado do Rei, que se chamava Munho Vasques. Tratavam-no no convento com todas as honras, e serviam-lhe o que era necessário. Mas, certo dia, pediu coisas supérfluas, e não obteve do dispenseiro o que pedira, porque era um exagero; tratou-o mal e desonestamente, postou-se, num ataque de fúria, diante da dispensa e mandou a um negro que quebrasse as portas e trouxesse de lá o que queria, castigando enêrgicamente o monge, se ele se opusesse. Assim que os monges souberam disto, tanto eles como o dispenseiro acorreram ao sepulcro do santíssimo varão Rosendo e rogaram-lhe com muitas lágrimas que defendesse, junto com eles, a sua casa, que ele mesmo dera aos pobres, não aos soldados. Nessa mesma hora o militar ficou mudo, e no dia seguinte morreu. (PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970. p.57)

*consilio. Sed rerum omnium factor, et factorum gubernator, laborantium subleuator, omnium bonorum recuperator, quod fecerat, noluit derelinquere. Igitur diuina reuelatione preminiti parentes, cathentam, quam genuerant, ducentes ante sancti ubi sepulcrum cum in nocte super suam filiam uigilarent, Huiusmodi preces cum lacrimis fuderunt: Sancti rudesinde, christi confessor, qui lepore non delectaris uerbatorum, sed suspiria et gemitus consideras intentionum, uide mostram afflictionem; et ut adtendas miseram nostri conuersationem, Sanctissime rudesinde, uel huic nostre misere filie finem uite impon, uel ab hoc nequam spiritu, tuo iuuamine defende. Hac simplici oratione finita, in terram cecidit puella, uelut mortua. Tunc spiritus, qui ei dominabatur, ululans exiuit abe a: ipsa uero cum parentibus domum sospes reuertitur*⁷⁰.

Outro milagre dá conta da questão das associações entre os exageros e a loucura. Aqui, a expressão utilizada é “**furore infremuit**”. O indivíduo, a partir da sua ação considerada insana, tem como punição a possessão demoníaca. Um Deus-juiz e colérico pune aqueles que fogem aos preceitos da moral cristã. O sujeito foi curado e tentou se redimir dos seus atos com doações ao mosteiro.

*Sub eodem iam dicti abbatis tempore miraculum gestum est aliud mirabile, quod ad quodam uenerabili monacho me recognosco egnouisse, quise a beato, qui uiderat, memorabat audisse: fatebatur enim quod quadram dominice natiuitatis sollempnitate orraca regina cum non minima militum multitudine cellam nouam deuenisse, quatenus tante sollempnitatis offitia debita ueneratione in tali loco plenius posset auscultare, eet ob hoc a deo maiorem anime subleuatorem impetrare. Inter hec autem cum a monachis nocturnale officium digne celebraretur, conigit ut pro necessariis, qui ad tantum diem pertinere noscuntur, thesauri domus a sacrista peteretur. Cumque in ipsius ascensu itineris, quidam nils eiusdem regine consederent cum aliis, illius horam clamidis, casu accident, pedibus conculcauit. Moxque aduersus deiseruum **maximo furore infremuit**, ac contumeliosis uerbis male tractauit. Qui protinus, dei iudicio, inuasus ab inimico, in ima pauimenti ab excelso inter officia celebrantes proicitur, et huc illucque pessima uexatione a cunctis*

⁷⁰ Muitos que ainda são vivos viram uma mulher atormentada pelo espírito imundo e torturada por largo espaço de tempo, pois o espírito maligno de tal modo a encheira do delírio da loucura que, se não estivesse presa com cadeias, se atiraria ao fogo ou ao rio ou a outros precipícios, com perigo de morte. Estando os pais dela já dominados pelo enfado de tão dilatado período, pois que a guardavam o dia inteiro e ao mesmo tempo eram macerados pelas vigílias da noite, fizeram o plano de a mandar embora. Mas o Autor de todas as coisas, que governava os acontecimentos, que alivia os que sofrem, que salva todos os bons, não quis abandonar a sua criatura. Por conseguinte, os pais, advertidos por uma revelação divina, levaram a prisioneira, que tinham gerado, diante do sepulcro do santo varão ,e, enquanto velavam de noite, pela sua filha, com lágrimas, recitavam orações deste teor: - “ São Rosendo, confessor de Cristo, que vos não deletais com as graças do discurso, mas considerais os suspiros e gemidos das petições, vêde a nossa aflição, e para atenderdes à nossa miséria, Santíssimo Rosendo, ponde termo à vida desta nossa desgraçada filha, ou defendei-a deste espírito maligno com o vosso auxílio”. Terminada esta simples oração, a rapariga caiu ao chão, como morta. Então o espírito que a dominava saiu a uivar, ao passo que ela voltou para casa curada, com seus pais. (PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.p. 61).

agitari conspicitur. Itaque quomodo uel quare id actum fuerat, perterritis omnibus, diuulgaretur, summa reuerentia del potentiam pertimescere uidebantur. Ad ultimum autem illum aliquanti ex monachis una cum populorum turba, ad precibus exposcunt. A quo statim gloriose a demone liberatur, et id in quo deliquerat, satisfaciendo emendauit, et monasterio de proprio censu grata munera, deo omnes dicentes gratias, pro restituta incolumitate donauit⁷¹.

Entre os milagres de S. Vicente de Lisboa conta-se um que, particularmente, chama a atenção. O autor deu detalhes dos efeitos da loucura. Conta ele que uma rapariga, de origem lisboeta, murmurava com uma voz grave e tinha o “*gestu perditii corporis*”, efeitos também relacionados com a possessão demoníaca. A multidão perguntou aos pais o que se passava e eles responderam que ela tinha ficado doente e, posteriormente, fora acometida pela “*demun insania*”, havia perdido a fala. *Insania* remete a *furor*, a demência, falta de equilíbrio, exagero. Esgotada as possibilidades dos recursos humanos, o auxílio divino foi solicitado. No processo de cura da enfermidade, a doente foi colocada junto às relíquias do santo e todas as pessoas em torno oraram por ela. Num rompante, a rapariga recobrou as forças e, ao narrar este momento, o autor diz o motivo da perda da fala “*quod culpa fuerat*”. O santo apareceu para ela e falou que o milagre havia sido feito por bondade divina. Por fim, todos os presentes ficaram emocionados com “as maravilhas de Deus”. Mais uma vez, a doença, de origem mágica, é curada por um ato de origem maravilhosa.

Quintum Miraculum. Vide ipse et que presens erat multitudo quam maxima puellam iam nubilem ab Vlixbone parentibus ortam ad

⁷¹ No tempo do citado Abade [Pedro], realizou-se um outro admirável milagre, de que me lembro de ter tido conhecimento por certo monge venerado, que se recordava de o ter ouvido de um bem-aventurado, que o presenciara. Declarava ele, que em certa solenidade do Natal do Senhor a rainha Urraca chegou a Celanova com não uma pequena multidão de soldados, para, em tal lugar, poder escutar melhor e com a devida veneração os ofícios de tão grande cerimónia, e com isso alcançar de Deus maior elevação de sua alma. Entretanto, quando ofício nocturno estava a ser condignamente celebrado pelos monges, aconteceu que o sacristão se dirigiu à casa do tesouro, para as coisas necessárias, que se sabem pertencer a tão grande dia. Quando ia a subir por esse mesmo caminho, como estivesse certo soldado da mesma rainha sentado com outros, calçou com os pés, por acidente casual, a fímbria do manto dele. Imediatamente se exaltou com a maior fúria contra o servo de Deus e o tratou mal com palavras injuriosas. E, por sentença divina, foi logo assaltado pelo inimigo e caiu lá do alto, em baixo, no pavimento, no meio dos que celebravam os ofícios, e aqui e além o veem agitado pelos mais fortes tormentos. Assim, ao divulgar como e porquê aquilo sucedera, todos ficaram atemorizados, mostrando recear o poderio de Deus com a máxima veneração. Por último, alguns monges levaram-no em braços, juntamente com a turba popular, ao túmulo de S. Rosendo. E rogam-lhe em suas preces que se digne auxiliá-lo. Logo é gloriosamente liberto do demónio pelo santo; e emendou satisfatoriamente aquilo em que fora delinquente, doando ao Mosteiro, dos seus próprios tributos, presentes bons, por ter sido restituído à sua integridade, dando todos graças a Deus. (PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970. p.68-70).

ecclesiam in qua prefatus martir Vincentius honoratur aliorum officio deportatam. Que dum gestu perditum corporis et gutturis impedito murmure grauis innueret quod uellet ad altare deponi, a parentibus circumstantans turba quesiuit cuiusnam morbi puellam tanta miséria fatigaret. Quibus referentibus, illam per aliquot dies egritudinis magna molestia fuisse grauatam, demum insania tactam amisisse loquelam, et ideo se uelle, cum iam ab ope humana deficeret, misericordiam implorare diuinam. His, inquam, ita dicentibus, puella sacris reliquiis in oratione supponitur. Pro qua dum a populo circumstante piis lacrimis et communibus uotis oratur, quies insolita et quedam suporis dulcedo membra puelle demulcet, ita tamen ut miciori motu uideretur ab assistentibus hinc inde moueri. Vndi mox se ipsa forcior excitatur restituta que membrorum officio, cunctis pre mirabili euentu stupentibus, surgit et os quod culpa fuerat exigente ligatum fit soluente domino liberum et ad laudem ipsius et gloriosissimi martiris expeditum. Exclamat itaque sibi dum semisopita iacere uirum in albis apparuisse testatur. Querentique quisnam esset qui tam speciosus accderet, «ego, sum, inquit, Vincentius elenauit eam precipiens ut surgens eloqueretur quod sibi senserat ex dono leticie lacrimas, signis undique ciuitatis sonantibus, uir, mulier, etas omnis, ciuitas denique tota concurrrens diuine uirtuti deprompserit, eo minus sulficientius nos constat effari quo dei magnalia excellencius humanum pectus excedunt.⁷²

O demônio tira os homens de seus hábitos cotidianos, perturba a ordem e a sua presença é logo sentida, existe uma fuga do que é considerado normal. Conta-se que um doente, atormentado pelo diabo, havia percebido as alterações em seu cotidiano e foi procurar cura. Quando tocou o túmulo do santo mártir foi libertado do maligno e recobrou a saúde.

⁷² Eu próprio vi, com uma multidão incontável que ali se encontrava uma rapariga já núbil, nascida de pais residentes em Lisboa, ser trazida por mãos de outros à igreja em que o dito mártir é venerado. Enquanto ela, por gestos de um corpo perdido e por um murmúrio imperceptível de voz grave, acenava que queria que a pusesse junto do altar, a multidão que a rodeava perguntava aos pais que doença era aquela que atormentava a rapariga. Referiram eles que ela tinha sido vítima há alguns dias de uma grave enfermidade e que por fim, atingida de loucura, tinha perdido a fala e, por último, falhando todos os recursos humanos, havia querido implorar a misericórdia divina. Dizendo isto, insisto, a rapariga é deixada em atitude de oração perante as relíquias do santo. Enquanto as pessoas que a rodeiam oram por ela, vertendo lágrimas de emoção e fazendo promessas habituais, uma calma a que já não estava habituada e uma certa tranquilidade repousante relaxa os membros da rapariga, por tal modo que parecia aos presentes que se movia de um lado para o outro sem movimentos bruscos. De seguida, num repente, ela própria se agita com alguma veemência e, recobrando a acção dos membros, levanta-se perante a admiração de todos frente a acontecimento tão invulgar. A voz que, por razões de pecado, estivera travada, de um momento para o outro, por acção do senhor fica solta e desembaraçada para O louvar a Ele e ao mártir santíssimo. Irrompe então num brado para confessar que enquanto estivera meia a dormir lhe aparece um homem vestido de branco; quando perguntara quem era alguém que se aproximava tão luminoso, ele respondera: sou Vicente, quem te restituiu a saúde. Pegando na mão da rapariga, tal como ela se lhe afigurou, manteve-a suspensa e ordenou-lhe que se erguesse e falasse do que sentira haver-lhe sido concedido por mercê da bondade divina. Que louvores, que expressões de exultação, que lágrimas de alegria, homens, mulheres, gente de todas as idades, enfim, toda a cidade que acorria, tenham manifestado ao poder divino, enquanto os sinos iam repicando por aqui e por ali, tanto menos nos será possível declará-lo por palavras bastantes quanto as maravilhas de Deus ultrapassam pela sua existência o coração do homem. (NASCIMENTO, Aires A - *S. Vicente de Lisboa: Legendas, Milagres e Culto litúrgico. testemunhos latinomedievais*. Lisboa: Centro de estudos clássicos, 2011.p. 105-107).

[XXI miraculum]. Sed et post paucos dies alius quidam a demonio sepe uexatus mirabili gracia et meemoria digna sanatus est. Iste ad petenda remedia nocte uenerat eadem forte qua domnus Galdinus procurador rerum et Magister milicie Templi per regnum Portugalie, uir utique graciosus et ilustris, suas uigilias una cum aliis multis militibus animo magne deuocionis agebat. Contingit autem prefatum infirmum ciram Magistro prenominato emissa uoce clamare et contra uioleneiam inuadentis hostis a consedentibus opem expetere. Cui magister confidenter. «ne timeas, inquit uillane, sed is qui a demonio uexabatur quod por dextre manus digitum minimum se solitus aarcam sin qua relique sacre reponuntur et ab hoste paululum respiraauit. Ter igitur in ipsa nocte miserum hominem suus hostis exterruit et arche sancte per mandatum pietati Magistri tactu, data per martirem securitate, perniciem hostis deinde sanus euasit⁷³.

Outro relato diz respeito a um monge chamado Samuel. Acometido por uma doença corporal, acabou por ter delírios e passou a ver espíritos. Nem os monges estavam livres dos *malignos espiritos*. A influência desses seres eram sentidos nos aspectos corporais do doente. O santo foi ao encontro do monge e estes desapareceram. A hagiografia destaca que os demônios temiam a presença da santidade.

Monachus quidam // fl. 13^{vu} // de Anglia, nomine Samuel, affuit quondam in nauali collectione exercitus francorum, qui cum rege Portugalensium Vlixbonensem urbem deo donante ceperunt. Hic autem corporali moléstia percussus, ad hoc Colimbriense monasterium uiri dei perductus est “Qui ad extremum ueniens, uidebat tetros et nigerrimos spiritus in se crudeliter et indesinenter spicula spargere, et uehementer iminere”. “ Pauore autem tetre eorum imaginis huc illucque uertebatur”. Sepe toruis luminibus cadebat de lecto, “aspectum eorum ferre nom poterat”, et turbatis uocibus hoc sibi astantibus refferebat. Nom enim “ipsi malignos spiritus uidere poterant, sed eorum presentiam, in pallore ac tremors illus, qui turbabatur, uidebant. Cum autem humanitatis gratia ad eum uir beatissimus ueniebat, mox maligni spiritus delitescentes, et per tenues auras euanescentes nusquam teste monacho comparebant. Per

⁷³ Foi curado por milagre da graça digno de registo um outro que múltiplas vezes era atormentado pelo demónio. Viera ele pedir a cura uma noite em que casualmente D. Gualdim, procurador-geral e Mestre dos Cavaleiros do Templo no reino de Portugal, varão sobre maneira nobre e ilustre, fazia vigília juntamente com muitos outros cavaleiros em espirito de grande devoção. Aconteceu que o dito doente se colocou diante do mencionado Mestre frente às relíquias do santo. Apercebendo-se dos sinais das alterações habituais, começou a clamar e a pedir auxilio aos que ali estavam contra os ataques do inimigo agressor. O Mestre calmamente disse-lhe “não temas, homem vilão; tem confiança, estende a mão e toca no túmulo”. Dizia-lhes efectivamente o que se sentia atormentado pelo demónio que o espirito maligno costuma entrar nele pelo dedo mínimo da mão direita. Estendeu, ele, pois, a mão; tocou no túmulo em que se encontram as relíquias do santo e sentiu-se livre do inimigo por algum tempo. Por três vezes nessa noite o inimigo deixou aterrado aquele pobre homem; ao tocar no túmulo do santo, a mandado do dito Mestre, foi lhe assegurada pelo mártir a derrota do inimigo e de seguida ficou curado. (NASCIMENTO, Aires A - S. Vicente de Lisboa: Legendas, Milagres e Culto litúrgico. testemunhos latinomedievais. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2011. p. 121-123)

quod patenter intelligi datur demones presentiam eius expauisse. // fl.13^{vb} //7⁴.

A mulher tinha um lugar especial nas preocupações do medievo ocidental⁷⁵. A sexualidade feminina está intimamente ligada ao erotismo, é o elo fundamental entre a sensualidade e o mundo mágico. A antiguidade já propagava o medo à mulher. Na concepção grega, Pandora, presente dado aos homens por Zeus, foi a razão do começo de todos os males na terra. A Cristandade, desde o seu principio, admitiu tradições da civilização greco-romana e do judaísmo e potencializou-as, no que concerne às relações sexuais⁷⁶. A mulher era uma ameaça, herdeira de Eva, introduziu o pecado no mundo, aproximar-se dela era uma ameaça à alma e um exercício para a razão.

Relata-se que S. Frei Gil fora tentado por uma mulher doente, que joga com a “*furore*” e com a “*amentia*”. Frei Gil demonstrou a sua santidade através da resistência a essa provação. Neste caso, a mulher estava tomada por uma loucura e, de certa forma, tentou “contaminar” o santo.

Aduocatus ille, uenit libenter, credens per infirmitatem sibi dari aptius tempus, ut mulierem a tam miserabili furore abstraheret. Sola igitur solum appellat, ac nunc blanda, nuno minax hominis. Dei animum uarie oppugnat. Postremo cum nec precibus, nec minis flecteret, ut obsequens sibi esset, pectus, brachia, caeteraque faeminea membra parum pudenter apperit, atque in eum impetum fecit, nec se optatis osculis priuaret deprecabatur amens. Grauis heic molestaque coluctatio inter duos egressa est; hinc libido ui urget, inde

⁷⁴ Certa vez chegou de Inglaterra um monge chamado Samuel, incorporado na armada do exército francês que com o rei de Portugal, por permissão de Deus, tomou a cidade de Lisboa. Tinha ele sido atacado por doença corporal e foi trazido a este mosteiro de Coimbra daquele homem de Deus. Chegado ao extremo, via espíritos tétricos e muitos negros a disparar dardos cruéis e ininterruptos contra si e a ameaçá-lo com veemência. Com o terror da sua tétrica imagem, voltava-se de um lado para o outro. Por vezes caía do leito, com o olhar transtornado, não podia suportar a visão deles e, em voz alterada, dizia isso mesmo aos que estavam com ele. De verdade, estes não podiam ver os espíritos malignos, mas reconheciam a sua presença na palidez e na tremura dele quando ficava agitado. Ora, logo que aquele homem de grande santidade veio ter com ele em gosto de amabilidade, no mesmo instante, os espíritos malignos se acobertaram e desvanecendo-se pelos ares da brisa em parte alguma voltaram a aparecer, segundo testemunha do monge. Por este facto deixa-se entender que os demónios temiam a sua presença. (“*Vita Theotonii*” in NASCIMENTO, Aires A - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho*. Lisboa: edições Colibri, 1998, p. 179-181).

⁷⁵ A mulher é aviltada e degrada pelos eruditos e magistrados da época, baseados em citações misóginas e preconceituosas, que afirmam, a um nível ideológico e pragmático, a malignidade e a incompetência femininas. O sermão, o meio eficaz de cristianização a partir do século XIII, além de implantar um pânico coletivo, motivado pela constante presença e ação do Diabo, difundiu e imprimiu, na consciência das massas, o medo eclesiástico à mulher. (NOGUEIRA, Carlos Roberto F - *Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991, p. 106).

⁷⁶ *Janua diaboli* – o portão por onde entrava o Diabo – era o epíteto patrístico para a mulher, herdeira direta de Eva, “a mulher é toda útero”. Dizia São Paulo ao Coríntios: “É bom ao homem não tocar a mulher. Todavia, para evitar a fornicção, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido” (I Cor.7,1-3). (NOGUEIRA, Carlos Roberto F - *Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991, p. 104).

*puđicitia resistit, impellit illa haec repellit, uuit haec uincere, uult illa; haec ratione nititur, illa **furore et amentia**: stetit demum uictoria unde debuit. Impudentissimae faeminae Egidius solutus quiescere iubet; at illa, << miserere, inquit, amantis>>. Ipse negat, illa nititur; // is ad fugam se expedit, illa ad uoces. Tandem Egidius egreditur. Mulier interum cubat.⁷⁷*

É certo que a loucura e possessão poderiam ser usadas como forma de castigo divino. Numa passagem na vida de Frei Gil, descreve-se que um porteiro, tendo duvidado da santidade de Gil, recebeu a punição: começou a gritar e ficou como um “**obsesso furioso amentique**”. O doente, possuído pelo espírito do engano, deu gracejos e gargalhadas. O riso, na Idade Média, era um típico sinal de loucura e associado a uma disfunção com o sobrenatural. Frei Gil foi chamado e desafiado pelo demônio. Após ter perdido a disputa, o espírito deixou o corpo do porteiro, reestabelecendo a sua saúde.

*[25r] Item cum semel Olisiponem peteret, iam fere omnia noctis horror occupauerat, dum sese sub claustro in conuentu receperat, tum frater Aluarus Dias portarius, , << si is, inquit, sanctus esset, ut fertur, profecto non turbasset conuentum tali hora; poterat quidem, si sanctus est, uel prae foribus // dormire, quam surnecturus ad matutinas fratres sic praegrandi tumultu afficere>>. Quid me protraho? Facto primo ad horas signo, **uelut obsesso furioso amentique** clamore obuenti in chorum monachos, amare eiulans uocitabat. Ad quem com omnes uenissent, qui pro eo loquebatur spiritus, fratres cacinis, facetiisque petebat; habebat enim eum diabolôs; << et ueniat, aiebat, uir Egidius congregiatur mecum, uidebimus iam utrum fortior sit >>. Ad haec sanctus uir consulitur, dat ipse baculum quo iam dudum utebatur, apponerentque illum iubet laboranti fratri, et nihil subesse periculi ore risibili, iucundoque uultu monebat. Quid obsecro sic me differo? Apponitur baculus, satatimque demon uociferans, abcessit. << Fortis es, inquit, Egidi, uicisti me>>. Sicque frater dolens perfecte liberatus est⁷⁸.*

⁷⁷ Acorre ele de bom grado ao chamamento, julgando que a doença seria o tempo mais oportuno para livrar a mulher daquele desatino miserável. Chama-o ela a sós para junto de si, e, ora carinhosa, ora ameaçadora de vários modos, investe contra a tenacidade do homem de Deus. Por último, não podendo subjugar-lo nem com súplicas nem com ameaças, para o levar a condescender, abre impudicamente o peito, os braços e outros membros femininos, atira-se a ele e suplica-lhe, fora de si, que não se recuse a beijá-la, como tanto é do seu desejo. Trava-se então entre os dois uma luta dura e dolorosa; de um lado, carrega a força da paixão, do outro opõe a pudicícia; ataca uma, riposta a outra; esta quer a vitória, aquela também; esta joga com a razão, aquela com a fúria e a demência, mas a vitória fica finalmente onde devia. Desembaraçando-se daquela mulher desenganhada, Gil manda-a repousar; mas ela suplica: “tem pena de quem te ama”. Ele recusa, ela insiste. Ele dispõe-se a ir-se embora, ela a gritar. Por fim, Gil sai, a mulher volta a deitar-se. (NASCIMENTO, Aires A - *Vida de S. Fr. Gil de Santarém*. Por Frei Baltazar de S. João. Lisboa: Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, 1989.p. 44).

⁷⁸ [S. Fr. Gil] tendo um dia a Lisboa, quando o negrume da noite tomara conta de tudo, tinha ele entrado pelo claustro do convento, quando Fr. Álvaro Dias, o porteiro, pensou: “se este fosse santo como dizem, com certeza que não perturbaria o convento a esta hora; pois, se é santo, poderia até dormir à porta e não inquietar com tão grande barulho os irmãos que têm de se levantar para as matinas”. Porque alongar-me? Ao primeiro toque para as horas, pôs-se a lançar atrozes gritos de dor e a clamar, como um possesso furioso e demente, pelos monges que se dirigiam para o coro. Foram todos ter com ele, e o espírito que por ele falava começou a atirar-se aos irmãos às gargalhadas e aos gracejos; de facto, estava possesso do

Os homens da Igreja, influenciados pelos vícios e desejos terrenos, também poderiam cometer atos considerados insanos. Na hagiografia de D. Telo, foi relatado que um Bispo, de nome D. Bernardo, costumava vender escondido os bens da Igreja. Por causa disso, por não confiar no Bispo, os clérigos chamavam o Arcebispo de Braga para realizar as suas obrigações e ordenações. Em razão deste facto, D. Bernardo, tomado por um “*insano furore*”, acabou por ter uma louca atitude: proibir a entrega de benefícios à Igreja.

[VII] Ad hec non p[er]mittendum uidetur episcopi Domni Bernardi controuersiam et nostrum. Valde est enim utilis proposita uel ad cauendum posteris ne accidat, uel, si forte acciderit, quomodo rationetur exemplia gratia.

*Quia episcopus infamabatur publice ecclesiastica uendera beneficia, subter fugiebamur pro posse consecrari ab eodem. Unde semel et bis uocato archiepiscopo Bracare domno Iohanne, eo in sede sua presente et ordines faciente, in ecclesia mostra ordinationes presbiterorum, diaconorum et subdiaconorum fecimos ut sibi uidebatur quase presumptuose. Qua de causa repletus *insano furore* contra apostólica prohibita prohibebat fidelis, quos poterat, ne nobis inpederent sua beneficia, uel in ecclesiastieis, si forte possiderent, uel in seculari iure. Unde et quasdam nostras sibi diu retinuit ecclesias, donec rex catholicus, comitis Enrici filius, cum ab hac insânia precibus ratione suffultis uix compescere potuit⁷⁹.*

b) A loucura na literatura arthuriana

Outras fontes podem nos apresentar visões sobre as representações da loucura na Idade Média. Para auxiliar na compreensão da temática, sairemos das hagiografias portuguesas para a matéria da Bretanha. A literatura arthuriana foi difundida e traduzida

demónio. E dizia: “venha Gil lutar comigo e veremos qual dos dois é mais forte”. Consulta-se então o santo varão, e ele entrega o bastão de que há muito tempo se servia, mandando que o ponham em cima do irmão doente e advertia, sorridente e jovial, que não havia mais qualquer perigo. Porque, pergunto, me alongo assim? Colocam o bastão e imediatamente o demónio, vociferando, se põe em fuga. “És forte, dizia; Gil, venceste-me”. E assim o atormentado irmão ficou perfeitamente liberto. (NASCIMENTO, Aires A - *Vida de S. Fr. Gil de Santarém*. Por Frei Baltazar de S. João. Lisboa: Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, 1989. p. 70 – 72)

⁷⁹ Porque se difamava o bispo [D. Bernardo] publicamente de vender os bens eclesiásticos, às escondidas, tanto quanto possível fugíamos de ser ordenados por ele. Por isso, uma e outra vez chamámos o arcebispo de Braga D. João, com ele na sua sé e a fazer ordenações, e fizemos na nossa igreja ordenações de presbíteros, diáconos e subdiáconos, coisa que a ele lhe parecia quase acintosa. Por essa razão, tomado de fúria insana, contra as determinações em contrário procurava impedir os fiéis que podia de nos entregarem benefício, quer nas coisas eclesiásticas que caso possuíssem que no direito civil. Por isso, até algumas das nossas igrejas reteve para si durante bastante tempo, enquanto o rei católico filho do Conde Henrique não conseguiu demovê-lo de tal insensatez, o que não foi sem dificuldade, com pedidos apoiados em razões. (“Vita Tellonis” NASCIMENTO, Aires A - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho*. Lisboa: edições Colibri, 1998.p. 81-83).

para muitas línguas vulgares e chegou à Portugal através dos monges cirtercienses. Nesta fonte, temos um exemplo de um louco que, ao mesmo tempo, corrobora as características apresentadas nas hagiografias portuguesas, adiciona novos elementos que não são de fácil visualização na fonte lusitana e foge a alguns *topoi* relacionados à loucura.

Sem dúvida, dentre as personagens que são acometidas pela loucura, na literatura arthuriana, a figura de Merlim é a que chama mais atenção. Mago, profeta, louco, conselheiro do rei Arthur, a personagem participa ativamente na construção da história dos reis da Bretanha e tem sua história destacada por Geoffrey Monmouth, apesar de ser sempre apontado como divino e louco. As características atribuídas ao mago se diferenciam dos outros loucos da literatura, a loucura dele é tão extrema que foge, inclusive, aos padrões da própria loucura. Enquanto algumas personagens da literatura medieval vestem alguns dos signos da *folie*, Merlin parece fazer dela o seu estilo de vida.

Escrito em 1148, a *Vita Merlini*, de Geffroy de Monmouth tem como figura central um Merlin mais humanizado, fato que, até então, não existia nas edições anteriores. Aqui, ele tem uma vida social, familiar, tem sofrimentos, como define Isabelle Jourdan,

*Jusqu'ici prophète et magicien, mais sans condition sociale nettement définie, le voici dote d'une famille et d'un état civil. Ancien roi de Démetès, il a une épouse: Gwendolène, une soeur: Ganieda, un beau-frère: Rodarchus. Il trouve ainsi inséré dans un context familial où se nouent et se dénouent – schématiquement, il est vrai – des rapports régis par les liens affectifs et psychologiques les plus classiques.*⁸⁰

Monmouth começa sua escrita anunciando o que vai contar: “*la folie et l’histoire plaisante de Merlin le prophète*”⁸¹. Sim, a loucura e os dons proféticos estão intimamente ligados, mas antes de passar para este ponto, é preciso explicar a primeira característica que fará Merlim ser reconhecido como louco. Conta o autor que, após perder três irmãos em batalha, o mago rasgara as roupas e correrá em direção a floresta: “*il se transforme en homme des bois, tous comme s’il était venu au monde au cour*

⁸⁰ Até aqui, profeta e mágico, mas sem status social claramente definido, aqui adota uma família e um estado civil. Antigo rei de Démetès, ele tem uma esposa: Gwendolène, irmã: Ganieda, um cunhado: Rodarchus. Ele se encontra inserido em um contexto familiar, onde se prende e desprende - esquematicamente, é verdade - ligações regidas pelos laços afetivos e psicológicos mais tradicionais. (MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996. p.9. Tradução Nossa)

⁸¹ “a loucura e a história divertida de Merlim, o profeta”. (MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996. p.13. tradução nossa).

même de la forêt”⁸². A ação de despir-se, quando acometido pela loucura, é comum na literatura. Estar nu é um dos signos exteriores do louco. O homem normal sempre está vestido, enquanto o louco parece retornar à um estado de “animalidade”, a um estado selvagem.

Em geral, os loucos tinham uma existência errante. As cidades os escorraçavam para além de seus muros, para que vivessem nos campos distantes. Porém, há registros na contabilidade de cidades medievais que revelam a preocupação que se tinha com os dementes, principalmente os considerados perigosos. É possível encontrar registros de donativos oferecidos para os insanos. As municipalidades construía casas ou cabanas para os seus doidos, lugares erguidos fora das muralhas. Havia, ainda, despesas com alimentação, vestuário e com ferros, fechaduras e jaulas.⁸³ O doente poderia ser encerrado, também, no “espaço sagrado do milagre”, assim, as questões da exclusão e da cura se uniam em uma só. É possível distinguir dois movimentos distintos, todavia análogos, na sociedade medieval. O primeiro de exclusão no exterior, para além dos muros; e, o segundo, de exclusão no interior, além fortaleza, mas fechado em um recinto.

Para Ménard, os próprios loucos procuravam, por vezes, se refugiar da convivência social. Uma das características mais marcantes do louco medieval é a do vagar incessante.⁸⁴ Os alienados costumavam andar, solitários, pelos campos. A associação entre loucura e refúgio na floresta parece ter sido construída através dos séculos. Os Padres da Igreja consideravam loucos os adeptos do paganismo. Segundo Rousselle, os cristãos, entre os séculos III e V, qualificavam os homens pagãos como insanos, pois estes menosprezavam os que não compartilhavam de sua “ilusão”, além de acharem “graça da impotência de seus ídolos”.

Na costa da Gália, Martin acompanhou de longe um cortejo funerário no campo. ‘Cortejo cheio de superstições’, escreveu Sulpice. E ele adicionou que a ‘demência’ dos pagãos os faziam habitualmente caminhar com seus ídolos em torno dos campos⁸⁵.

⁸² Ele se transforma em homem do bosque, como se ele tivesse vindo ao mundo no coração da mesma floresta. MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996.p.17. tradução nossa)

⁸³ HEERS, Jacques - *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987. p.114.

⁸⁴ MENARD, Phillipe- *Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII et au XIII siècle*. Romania,v.98,n.4, 1977..p. 443.

⁸⁵ ROUSSELLE, Aline- *Croire et Guérir: la foi en Gaule dans l’Antiquité tardive*. Nouvelles études historiques. Fayard. s/d.. p. 147.

As causas da doença de Merlim são indicadas por Monmouth. Normalmente, na literatura medieval, os distúrbios mentais vêm de um choque afetivo, com o mago não é diferente. A dor e a culpa levam Merlim para o estado de loucura e exílio físico. A sua renúncia parece estar associada à um sentimento de purificação, de se afastar de um mundo pecador, apesar de sua vivência ser constantemente associada à de uma “besta selvagem”, o profeta afirma: *“je demeurerai sans tache, sans souillure, loin de toute tentation, de quelque nature qu’elle soit”*⁸⁶. Quando sua irmã, finalmente consegue tirá-lo da floresta, sua existência perde o sentido, ele pára de comer, de sorrir, ele se torna um “estrangeiro à tudo”, sua vida é entre as árvores, em “estado selvagem”, não em meio aquela sociedade. Mesmo que o Rei, marido de sua irmã, lhe ofereça riquezas materiais, Merlin não está interessado, seu mundo não é aquele.

A imagem da vida selvagem é, em grande parte, negativa. O homem selvagem perde as faculdades mentais, tem mais pêlos, se assemelha mais a um animal do que a um ser humano. Contudo, este homem é compensado pelo crescimento de poderes que não estão ao alcance de outros que não estejam neste estado. Afirma Merlin sobre a sua vida selvática:

*J'étais ravi à moi-même, je connaissais pour ainsi dire les pensées de ceux qui m'avaient précédé et, initié au secret des choses, je prédisais l'avenir: je n'ignorais rien du vol des oiseaux, de la course des étoiles, du glissement des poissons. Cette connaissance me tourmentait et m'interdisait le repos naturel à l'esprit humain*⁸⁷.

Através de um conceito mágico de loucura, o insano assume a queda do homem, suporta o castigo aplicado a todos e, possuído por um espírito maligno, seria ele uma espécie de bode expiatório. Como já foi dito, no ocidente cristão, o demente pode ser um “poeta clarividente”, escolhido de Deus, que enxerga além do que os outros podem ver, conhecedor dos mistérios da humanidade e que sabe previamente o destino dos homens.

Por outro lado, a loucura é um saber. Um saber difícil, fechado, esotérico, confiado àquele que a pode deter em sua inocência. Enquanto o homem sábio apenas

⁸⁶ Eu vou ficar sem mácula, sem mancha, longe de toda e qualquer tentação " (MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996.p.3. Tradução Nossa)

⁸⁷ Ficava muito satisfeito comigo mesmo, eu conhecia, por assim dizer, os pensamentos daqueles que me precederam, e iniciado no segredo das coisas, eu previa o futuro: eu não ignorava nada do voo dos pássaros, do correr das estrelas, do deslizar dos peixes. Este conhecimento me atormentava e negava-me o repouso próprio ao espírito humano (MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996. p.65. tradução nossa)

reconhece partes de saber, o louco o carrega por inteiro. O demente detém o conhecimento maravilhoso como que encerrado em uma bola de cristal, invisível aos comuns, entretanto, de inúmeros significados para aquele que a guarda. Mas, qual é o saber do louco? “uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo poder sobre a terra e a queda infernal⁸⁸”. São segredos que a humanidade ainda não tem a possibilidade de entender e suportar, se deixa esse fardo para os pobres de espírito. A loucura funciona como uma chave de acesso aos dons sobrenaturais

A sabedoria dos homens sensatos, por vezes, tem vista curta, enquanto que, a dos loucos, vê mais alto e mais longe [...]. Aparentemente estranho ao mundo dos homens, o louco está em contato com as grandes forças da natureza, com o mundo invisível, com os seres de cima. Eles entrevêm as coisas escondidas. Participa dos grandes mistérios do universo⁸⁹.

Um retorno às bases da filosofia ocidental permite encontrar reflexões sobre a relação entre loucura e dons divinatórios. A filosofia platônica em relação à loucura é complexa. Platão faz elogios a certos tipos de loucura – especialmente àquelas que têm sua origem em um favorecimento divino. Platão entendia que alguns tipos de loucura poderiam ser legítimas e vizinhas à razão. As alusões platônicas à loucura revelam uma atitude que não a desqualificava; pelo contrário, a valorizava na medida em que estava associada ao divino:

Numa etimologia considerada hoje infundada, Platão associa delírio ou loucura (mania) à arte divinatória (*mantikê*). Segundo ele, os antigos (provavelmente refere-se à Grécia arcaica) viam-se no delirante (*manikê*) um adivinho, enquanto os modernos (seus contemporâneos) teriam introduzido um *t* no *manikê*, forjando o termo *mantikê* para designar divinatório, diferenciando-o do delirante. Ou seja, na origem, “divinatório” e “delirante” eram nomeados por uma mesma palavra porque eram uma única coisa. Donde a conclusão, mais geral, de que é preferível o delírio que vem de um deus ao bom senso de origem humana⁹⁰.

Em *Fedro*, de Platão, Sócrates distingue a loucura humana e a loucura divina. A primeira seria produzida pelo desequilíbrio do corpo, o que provoca o desequilíbrio do espírito; a outra, que tem por origem um “impulso” divino, afasta o ser dos seus hábitos

⁸⁸ FOUCAULT, Michel - *História da Loucura: na idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 21.

⁸⁹ MENARD, Phillipe- *Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII et au XIII siècle*. Romania, v.98, n.4, 1977. p. 458.

⁹⁰ PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 25.

cotidianos. Essa última, Sócrates os esmiúça com maior interesse. Para o filósofo, existem quatro espécies de loucura divina, correspondentes, cada uma, a uma divindade: a profética (Apolo), a ritual (*Diónisos*), a poética (as Musas) e a erótica (Afrodite). A mais graciosa seria a última, pois conduz à filosofia⁹¹.

Não existe conflito entre Apolo e *Diónisos*, pelo contrário, existe a *mania* como origem comum. As sacerdotisas dionisiacas chegavam a uma verdade profética através de uma ritualística que as faziam entrar em *delírio*. Era a porção de vários sentimentos constituindo um conhecimento: o *dionisiaco* levando ao *apolíneo*. A partir do *delírio* e da loucura pode-se chegar, pois, ao “conhecimento”. Em suma, a sabedoria nasce do delírio.

Por outro lado, Apolo também poderia servir a *Diónisos*. O Labirinto do Minotauro pode servir como ilustração mitológica para essa estranha afirmação, como salienta Pelbart:

O Labirinto era o símbolo do *logos* em seu deslize para o *semáinein*, isto é, da palavra que afirma para aquela outra palavra, ambígua, polivalente, tortuosa e imbricada, que seduz e desnor-teia aqueles que nela se embrenham, entregando-os à desrazão do qual o Minotauro é o símbolo maior. No interior da palavra labiríntica os homens sempre acabam nas mãos do monstro insensato. O monumento do *logos*, obra-prima apolínea, não serve a Apolo, mas a Dionísio. Paradoxalmente, a arte, o engenho, a inteligência e a razão estão ao serviço do selvagem, do monstruoso e do irracional. A palavra, que deveria salvar o homem da selvageria, o sacrifica ao deus silvestre⁹².

Esta hipótese se opõe à afirmação de que pensamento e loucura são incompatíveis e excludentes. Não há contradição entre Apolo e *Diónisos*, sabedoria e delírio, mania e logos. Havia saber inserido na *mania* grega. A dimensão do saber inerente à profecia *mântica* não era desqualificada pelos gregos, tinha um efeito de verdade. Não havia contrário para o *logos* grego. A desrazão não entrava em conflito com a razão, Apolo e Dionísio eram elementos constitutivos um do outro.

Entre as funções do culto dionisiaco, *Coríntes* a partir do século V⁹³, estava a “cura” da loucura através da dança orgiástica, ao som de tímboles e flautas. Em um

⁹¹ A possessão amorosa abre esta dimensão [o invisível] que se desenvolve na interioridade, é por isso, essencialmente, que Fedro é dedicado à alma, à convivência enstreta que existe entre o amor e a procura da verdade e da transcendência (POIRIER, Jean-Luis – “Introduction” in PLATON. *Phédre*. Presses Pocket, 1992. p.15).

⁹² PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.30.

⁹³ O processo equivalia a uma cura homeopática, em que a loucura era "exorcizada" através da catarse suscitada pela loucura coletiva. Nem toda perturbação podia ser aliviada pelas Coríntes; apenas a "cura" comprovava que o estado alterado fora efetivamente provocado pelo deus que inspirava o ritual

processo de catarse coletiva, a loucura era “exorcizada”⁹⁴. O louco grego está possuído por um *Daimon*, uma força divina. A mania foi provocada por uma relação conflituosa com um deus e a “cura” consistiria numa reconciliação com a divindade que o molesta. O deus deve permanecer em seu campo sagrado e a perturbação não pode ser totalmente excluída.

A Pítia tornou-se *entheos*, plena do deus: o deus entrou nela e se serviu dos seus órgãos vocais como se fossem seus, exatamente como é feito “o controle” nos médiuns espíritas modernos. Isto por que, o discurso délfico de Apolo são sempre feitos na primeira pessoa, jamais na terceira⁹⁵.

Para Dodds, não há dúvidas de que, ao longo da antiguidade, os dons da Pítia foram atribuídos à possessão, inclusive os pais da Igreja não questionaram essa ideia. E, na antiguidade tardia, vê-se um processo de transformação desse fenômeno. Atributos essenciais à filosofia grega, *Daimon* e *energei* (energia) ganharam novos significados no mundo cristão.

Para as sociedades cristãs ocidentais, a loucura poderia ser fruto de uma possessão demoníaca. Os pais da Igreja já faziam essa associação na antiguidade. *Eks-stasis*, em grego, *amentia*, em latim, os dois termos referem-se a noção de espírito errante, de alucinação, desvario, encontrados nos tratados médicos do século II, traduzidos por Caelius Aurelianus. O diagnóstico era a constatação da *falsitas*, do espírito da ilusão. “Caelius Aurelianus diz que ela pode afetar qualquer dos sentidos: atinge, não só, a vista e a audição, como também o julgamento. Os doentes são “possuídos pela falsidade.”⁹⁶ Os energúmenos seriam vítimas dos espíritos da mentira e do pai maior do engano, o diabo. Mirando-se em seu grande mestre, os demônios, ludibriam essas pobres almas.

Mas, como explicar Merlin? A ligação de Merlin com o sobrenatural não vem de uma possessão demoníaca ou de seu exílio na vida selvática, mas do fato de ser ele próprio filho do demônio, de um íncubo. Na *Histoire des rois de bretagne*, escrito dez

coribântico — e, portanto, o único capaz de aliviá-lo. Caso não houvesse melhora, o louco deveria recorrer a outra divindade, pois a “causa” era um outro deus. (PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.30).

⁹⁴ Não se pode confundir esse ritual com o exorcismo da Idade Média este tinha por objetivo retirar por completo espírito maléfico do indivíduo, a fim de restabelecer a integridade da vítima.

⁹⁵ DODDS, E.R – “Délires inspirés d’Apollon, de Dionysios, de Muses”, in PLATON. *Phédre*. Presses Pocket, 1992. p.196.

⁹⁶ ROUSSELLE, Aline- *Croire et Guérir: la foi em Gaule dans l’Antiquité tardive*. Nouvelles études historiques. Fayard. s/d. p. 142.

anos antes da *Vita Merlini*, Geffroy expõe este fato ao trazer a fala da mãe do mago, que diz ter gerado a criança através da relação com “um homem jovem e belo” desconhecido que lhe apareceu certa noite. Ao que Maugantius explica a Vortegirn e ao leitor:

J'ai lu dans les livres de nos philosophes et dans de nombreuses histoires que beaucoup d'hommes ont été conçus de la sorte. Car ainsi que le raconte Apulée à propôs du dieu de Socrate, des esprits que nous appelons démons incube habitent entre la lune et la terre; ils participent à la fois de la nature des hommes et de celle des anges et, lorsque'ils le souhaitent, ils prennent figure humaine et s'unissent avec des femmes. Peut-être est-ce l'un d'eux qui est apparu à cette femme et que a engendré ce jeune garçon⁹⁷.

Nesta obra, a face do mago e profeta estão em destaque, mesmo a personagem sendo uma figura que foge aos padrões da sociedade, sua fala é ouvida, respeitada e seguida. Merlin tem forte atuação na vida dos reis da Bretanha. Na *histoire*, ele é mágico, um facilitador. Geffroy explora o sobrenatural, as habilidades implícitas por seu dom profético. O profeta anuncia o nascimento de Arthur e cria as condições para que ele chegue a coroa. Em *La Vie de Merlin*, no entanto, sua fala é questionada. O autor deixa evidente que Merlin tem dons proféticos e divinatórios, mas estes dons são questionados e desqualificados com a justificativa da loucura. Sua irmã, após ter sido acusada de traição pelo irmão, se protege fazendo um teste. Pede para que um menino se vista de maneira diferente por três vezes e por três vezes pede para que Merlin adivinhe a morte da criança. O mago prediz três mortes diferentes para o mesmo menino. Pensando ter enganado seu irmão, ao apresentar a mesma criança de diferentes formas e nenhuma das respostas coincidirem, ela desqualifica a fala do irmão e afirma que, acometido pela loucura, sua fala não tem valor, ele teria falado qualquer coisa para voltar à sua floresta.

Le roi suppose par consequence qu'il a également menti au sujet de son épouse, n'accorde plus de crédit à ses paroles, mais au contraire se montre courroucé et lui en garde rancune car, pour avoir eu foi en ses discours, il a condamné celle qu'il aime⁹⁸.

⁹⁷ Eu li nos livros de nossos filósofos e em numerosas histórias que muitos homens foram concebidos dessa maneira. Assim como conta Apuleio sobre o deus de Socrates, espíritos que chamamos de demônios incubados vivem entre a lua e da terra; eles participam tanto a natureza do homem e daquelas dos anjos e logo que eles desejam, eles tomam forma humana e se unem com as mulheres. Pode ser que um dele tenha aparecido para esta mulher e a engendrado este jovem rapaz (MONMOUTH, Geoffrey - *Histoire des Rois de Bretagne*. Paris: Le Belles Letres, 1993.p. 155-156).

⁹⁸ O rei assumiu conseqüentemente que ele também mentiu sobre sua esposa, já não dá crédito às suas palavras, pelo contrário mostra raiva e guarda rancor pois, pela fé que teve em seu discurso, ele condenou

Outro signo exterior da loucura é o riso. O riso imprevisível, sarcástico, que também está presente em Merlim. Segundo José Rivair Macedo,

A sisudez, traço de caráter de quem demonstra bom senso, contrapõe-se à desmesura provocada pela derrisão. O siso/bom senso está para o silêncio, equilíbrio emocional, temperança, medida nas atitudes, enquanto o riso está para o exagero, extravagância, falta de controle sobre os sentidos⁹⁹.

No entanto, o riso, em Merlin, está intimamente ligado aos seus dons divinatórios. Nas passagens em que o mago dá risadas, de seguida, é proferida alguma adivinhação. Riso e sabedoria estão, assim, ligados e o sarcasmo vem do conhecimento da ignorância dos outros.

A loucura como castigo ilustra a punição pelo pecado, o isolamento da sociedade através da culpa destrói o indivíduo. Porém, o mesmo isolamento, dá distância necessária para visualizar a culpa e o pecado da própria sociedade. Aparentemente curado, após beber de uma fonte milagrosa, Merlim surpreende a todos, sua escolha não muda, ele decide viver na “sanidade da natureza” que sob a “loucura” de uma sociedade imoral. Essa atitude de mago, no final do conto, causa estranheza e reflexão. Se no começo da obra tem-se a ideia de que ele só pode estar louco por preferir viver na natureza misteriosa e não na “sociedade sã”, ao final, resta a dúvida de que, talvez, o oposto seja verdadeiro.

c) As representações pictóricas da loucura: *A Nave dos Loucos*, *A extracção da pedra da loucura* e *As tentações de Santo Antão* de Hieronymus Bosch

No final da Idade Média, as representações da loucura tomaram outro sentido. As críticas em relação ao comportamento da Igreja ganharam força e a “loucura” dos religiosos foi amplamente denunciada, principalmente na região da Flandres.

Uma atitude em relação aos loucos conheceu um grande êxito, na Idade Média, pelo menos no plano das criações literárias e artísticas: a expulsão em massa dos dementes, a sua deportação. Não se tratava de expulsar para fora da cidade um pobre ou uma pobre mulher possessos, mas de reunir, de concentrar todos os loucos do reino ou

a mulher que ama " (MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996. p.30. Tradução Nossa).

⁹⁹ MACEDO, José Rivair - *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/ São Paulo: Ed. Universidade/ UFRGS/ Editora Unesp, 2000.p. 126.

de uma região, para, com mais facilidade, a expulsão ser feita para um local longínquo, de onde o retorno não fosse viável. Não é de conhecimento se estes temas, e em primeiro lugar o da célebre *Nave dos Loucos*, se embasavam em realidades vividas, em factos reais e historicamente comprovados. Não existem vestígios dessas deportações ordenadas pelas autoridades régias ou comunais. No entanto, sabe-se que a *Nave dos Loucos*, ficção embora, mera invenção ou interpretação exorbitante de um qualquer acontecimento, reminiscência talvez de crenças antigas ou de mitologias estrangeiras, conhece no final da Idade Média, uma enorme popularidade.

Não se tratava de maneira nenhuma, de grandes peregrinações colectivas de um desses barcos que desciam o Reno, cheios de doentes, em direção ao Santuário de Gheell, por exemplo, mas sim de uma viagem forçada, de um exílio. O que deixava a cada autor, a cada artista, o direito de imaginar que gênero de homens e de mulheres ele podia colocar na sua nave, eram colocados todos aqueles que, de alguma maneira, causavam algum tipo de perturbação à sociedade. Neste navio, os autênticos possesores eram sempre em muito menor número do que os indivíduos são de espírito mas atacados por vícios, manias e ridículos. De tal maneira que, descrever a *Nave dos Loucos*, enumerar os seus passageiros e desvendar as razões da sua presença a bordo, inspira uma sátira da sociedade do tempo e dos corpos que a constituem.

O gênero afirma-se, ou nasce mesmo, com o célebre poema de Sebastian Brant, que nasceu em Estrasburgo, em 1457. Sébastian estudou na Universidade de Basileia e conquistou seu título de doutor em direito, em 1489. Foi letrado, humanista, conhecendo perfeitamente o latim e o grego, e deão do cabido da catedral em 1492. De modo que se encontram, nesta obra absolutamente essencial, as ligações entre todas as formas de divertimento e de ficções entre a *Festa dos Loucos*, por um lado e o colégio dos cónegos, por outro.

Era na *Festa dos loucos* que a loucura adquiria, mais claramente, uma definição cômico satírica. Nesta festividade, a loucura se vestia de denúncia social, expunha o ridículo dos homens e se direcionava, principalmente, para os membros da Igreja. Era possível encontrar várias pessoas vestidas de padres e freiras a cantar, dançar e beber, se entregando às “devassidões”. Dentro dos ambientes eclesiásticos a loucura também era usada como crítica.

Debemos recordar um episódio protagonizado por um monje, maestro de la Universidad de París quien, llamado para realizar um sermón em um sínodo en presencia del rey y de muchos obispos, inció su predica pronunciando los nombres de san Pedro y san Pablo. Seguidamente exclamó: “babimbaboo”, la palabra con que las gentes saludaban la presencia de los locos. Al pedirsele explicación por extraña actitud, contestó que aludía de tal manera a los santos, pues los suponía locos ya que habían sufrido tribulaciones – hambre, frío, sed – y ahora veía a sus sucesores, los príncipes liciosos y montando caballos ricamente enjaezados¹⁰⁰.

Brant publicou *Das Narren Schyffen*, em língua vulgar, em Basileia em 1494, durante o Carnaval que foi, na sua cidade, tão turbulento e famoso pelos exageros e participação dos clérigos. É, de certa maneira, uma obra de circunstância, capaz de inspirar espetáculos, pelo menos, “representações”: um poema de 7000 versos que conhece imediatamente êxito já que, nesse mesmo ano, foram publicadas outras edições em Nuremberg, Ausburg e Reutlingem.

A *Nave dos Loucos*, ilustrada por numerosas gravuras de época, incluía, além de um prefácio e, encerrando, extensas moralidades, mais de uma centena de capítulos cada um deles dedicado à apresentação sempre crítica dos costumes e das ambições dos homens, das suas manias. Parecerá estranho, no entanto, que o próprio mito da nave não seja mais do que esboçado. É que se trata apenas de um pretexto, de uma oportunidade para utilizar a pintura e a sátira: vislumbramos apenas a base temática essencial desses gracejos e irreverências que animavam a *Festa dos Loucos*, dessas paródias que atacavam, por vezes com traços bastante grosseiros, todos os poderosos, em primeiro lugar, as pessoas da Igreja.

É certo que em relação aos temas iconográficos, já na época de Brant ou um pouco mais tarde, as expressões iam-se alterando mais, até à celebre interpretação de Hieronymus Bosch. As formas plásticas se uniram aos discursos literários e um parecia remeter um ao outro. Os loucos melancólicos do pintor alemão Albrecht Dürer serviram de ilustração para o livro de Sébastian Brant; as gravuras de Hans Holbein, um dos mestres do retrato no renascimento, ilustram o *Elogio da Loucura* de Erasmo Roterdão; a “fauna fantástica” que invade o quadro *A tentação de Santo Antão*, de Bosch, parece extraída do *Malleus Maleficarum*. A *Nave dos Loucos* de Bosch, que integra tantas

¹⁰⁰ GUGLIELMI, Nilda – *Marginalidad en Edad Media*, Buenos Aires: EUDEBA, 1986, p.171.

personagens grotescas, carregadas de várias alegorias mais ou menos evidentes, não revela com facilidade todas as intenções do artista.

Bosch nasceu Hieronymus Van Aeken, de uma família tradicional de pintores, na cidade de s'Hertogenbosch, na região da Flandres, região predominantemente urbana e dedicada ao comércio e à produção têxtil. Bosch não deixou cartas ou diários. As informações sobre sua vida podem ser encontradas nos arquivos municipais e nos livros de contas da confraria de Nossa Senhora, com a qual manteve estreitas relações e para a qual realizou diversos trabalhos, devidamente registrados nos livros de finanças. Com base nesses registros pode-se datar a morte do pintor: no dia 9 de agosto de 1516 foi realizada uma missa pela sua alma.

Produzido, provavelmente, entre 1485 e 1500, o quadro da *Nave dos Loucos* apresenta, como figuras centrais, três religiosos (duas freiras e um frade), que se divertem com um grupo de camponeses em um estranho barco. O barco tem por mastro uma árvore e um galho lhe serve de leme. À direita, visualiza-se um louco, sentado no cordame.

Figura 1 -.Stultifera navis.de Hieronymus Bosch (Óleo sobre madeira. 55 X 31,5 cm).



Fonte: Museu do Louvre - Paris.

Para Foucault, a árvore que substitui o mastro, remete à árvore do saber, da imortalidade, do pecado, que “outrora plantada no coração do paraíso terrestre, foi arrancada e constitui agora o mastro do navio dos loucos”¹⁰¹. Para Bosing, trata-se de uma alusão às festas e rituais de primavera, durante os quais camponeses e clérigos “se juntavam para se divertirem e se dedicarem a devassidões”¹⁰².

Um bandeira rosa, que flamula no “mastro” da embarcação, ostenta a figura do quarto crescente, com a qual se representava os povos islâmicos. Estabelece-se aí, na opinião de Bosing, uma clara vinculação entre loucura e distanciamento da vida cristã. “Os turcos e os seguidores do falso profeta Maomé que dominavam a maioria dos santuários da cristandade eram, para os contemporâneos de Bosch, o símbolo dos inimigos de Cristo”¹⁰³.

Empoleirada na árvore se encontra uma coruja. Símbolo da morte e do saber, a coruja é a ave de Atena, deusa grega da sabedoria, “símbolo do conhecimento racional – percepção da luz (lunar) por reflexo – em oposição ao conhecimento intuitivo – percepção direta da luz (solar)”¹⁰⁴. Ela espreita os corações pecaminosos dos condenados.

Em a *Nave dos Loucos*, as freiras e o frade negligenciam as obrigações religiosas e se entregam aos prazeres mundanos. A crítica às freiras e aos frades imorais eram frequentes na obra do pintor e os vícios típicos dos conventos – como luxúria e gula – foram por ele amplamente denunciados. No quadro, o frade e uma das freiras cantam, enquanto a outra feira toca um instrumento que parece ser um pequeno alaúde, instrumento amplamente utilizado, durante a Idade Média, para acompanhar as danças folclóricas e as músicas trovadorescas. Vislumbra-se aí uma associação entre o paganismo, com suas atividades consideradas insanas ou fora do normal, e loucura. Por outro lado, casais fazendo música juntos, aludem aos jogos amorosos medievais e, portanto, ao pecado da luxúria¹⁰⁵.

Já as imagens do prato de cerejas sobre a mesa, do tonel no fundo do barco e do jarro que voa sobre a embarcação, são representativas do vício da gula. Do mesmo modo, pode-se visualizar a presença do pecado da gula no camponês que tenta tirar um

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel - *História da Loucura: na idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 21

¹⁰² BOSING, W - *Hieronymos Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno*. Paisagem, 2006 p. 30

¹⁰³ BOSING, W - *Hieronymos Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno*. Paisagem, 2006, p. 18

¹⁰⁴ CHEVALIER, J - *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2002, p. 293.

pato assado amarrado ao mastro; no homem que parece passar mal, ao fundo, e nas atitudes dos dois homens nus que aparecem ao lado do barco, um deles a pedir que encham com vinho a sua malga vazia.

Finalmente, sentado no cordame de sustentação do mastro, está o louco, um bufão que brinca com as coisas sérias. Com seu barrete de bobo, enfeitado com orelhas de burro, ele é, na opinião de Heers, o eixo moralizador da obra, pois ironiza e revela a estupidez humana:

Na proa, empoleirado na árvore, um homem vestido com o fato dos possessos e enfarpelado com todos os seus atributos, bebe e come de sua tigela, com a maior tranquilidade: é ele de facto o único com juízo naquele caixão que só transporta loucos ¹⁰⁶.

Outra pintura do pintor holandês Hieronymus Bosch, *A Extração da pedra da loucura*, realizada entre 1475 e 1480, coloca-se como importante fonte de análise para a compreensão da loucura. Na época, a obra estava incluída no conjunto de gravuras satíricas que se realizavam nos Países Baixos. Atualmente, está no Museu do Prado, em Madrid.

Bosch visou representar a loucura e a credulidade humanas. É mostrada uma espécie de cirurgia, frequente na Idade Média, que, segundo os testemunhos escritos, estava fundamentada numa teoria que dizia ser uma pedra a causa da loucura humana. Acreditava-se que os loucos tinham essa pedra e era preciso que ela fosse retirada para obter a cura.

¹⁰⁶ HEERS, Jacques - *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987., p. 117.

Figura 2. A Extração da pedra da loucura, óleo sobre madeira, 48x35 cm,



Fonte: Madrid, Museo del Prado.

Um falso médico, que usa um funil (símbolo da estupidez), faz a extração da pedra da cabeça do sujeito. O “paciente” olha em direção a quem vê a obra e da sua cabeça é retirada uma tulipa. A bolsa de dinheiro que carrega está atravessada por um punhal, que simboliza o seu delito. Tal imagem era usada como uma crítica aos que acreditavam ter a posse do saber, mas que eram mais ignorantes que aqueles que tentavam curar a sua “loucura”. Neste quadro também há a presença de um frade e uma freira. A religiosa tem um livro em cima da cabeça. Tal representação pode ser uma alusão à superstição e à ignorância, pelas quais o clero era fortemente acusado. Esta figura feminina pode ser entendida igualmente como uma bruxa com o livro dos encantamentos sobre a cabeça. O frade sustém um cântaro de vinho.

O tema da pintura, juntamente com o seu formato circular, poderia remeter de certo modo a um espelho que devolve ao mundo a imagem da sua própria estupidez, ao desejar superá-la desta maneira. A legenda que aparece escrita no quadro diz *Meester snyt die Keye ras, myne name is lubbert das*, que significa *Mestre, extrai-me a pedra, meu nome é Lubber Das*. *Lubber Das* era um personagem satírica da literatura holandesa que representava a estupidez.

Bosch procurou ilustrar em seus quadros um pouco do medo coletivo de seus contemporâneos. Desenhou também inúmeros seres com deformidades e mutilações, que serviriam como modelos para posteriores pinturas. No esboço “*Mendigos e Mutilados*” [Figura 3], atualmente conservado no Gabinete de Estampas da Biblioteca Real de Bruxelas, há uma série de inválidos, incluindo-se amputados, que podem ser caracterizações de uma doença, o *ergotismo*, que, no quadro do medievo ocidental, poderia também associar-se ao quadro da loucura.

Figura 3. Mendigos e Mutilados



Fonte: Gabinete de Estampas, Biblioteca Real de Bruxelas.

O ergotismo é uma doença provocada pela ingestão de centeio com um fungo chamado *claviceps purpúrea*. O quadro clínico apresentado pelo sujeito acometido pelo ergotismo é de confusão mental, perda da consciência, mãos e pés pálidos, gangrenas e claudicação, podendo levar ao coma e até à morte. Geralmente, o doente tem episódios de mania e alucinações (sensação de estar voando), causados pelos componentes alucinógenos do fungo *ergot*, analisado e nomeado apenas no século XIX. Isabel Suárez, historiadora de arte, diz, sobre os sintomas, que

el Ardiente, era el enfermo que sentia un inmenso calor en su cuerpo hasta el extremo de hallar en grabado de Hans von Gersdorf la transformación de la mano de un afectado por el fuego de San Antonio en llama viva. Los delirios recibieron el nombre de *borracheira ergotínica*, en cuyos efectos, algunos autores como Reau hallan el origen de las fantasias proyectadas en las tentaciones del Santo.¹⁰⁷

Os sintomas também eram vistos como traços de loucura, disfunções com as esferas divinas ou diabólicas. As visões e alucinações causadas pelo mal físico, na mentalidade medieval, eram representativas de um estado de loucura e a doença era facilmente confundida com ela. De acordo com Suárez,

Entre los síntomas que equivocadamente conducían a pensar em el enfermo de ergotismo como un perturbado, se halla la tendencia a la tristeza, a lo irreal, que identificaba así al afectado com el melancólico.¹⁰⁸

Era chamada “*fogo do inferno*” ou “*fogo de Santo Antão*”. Como afirma Suarez,

en médio de estas pandemias bajomedievales, surge um brote epidémico conocido como el fuego de San Antonio (por ser éste el santo protector contra la enfermedad y, por extensión, contra los incêndios).¹⁰⁹

O *ergotismo* foi mais comum em França, Rússia e Alemanha, mas teve casos epidémicos em todo o ocidente. Em 1095, foi fundada uma ordem religiosa destinada exclusivamente a tratá-la. Os cônegos Agustinianos de Santo Antão espalharam hospitais, que chegaram ao caminho de Santiago. Acreditava-se que realizar a travessia deste caminho curava a doença. Acrescido desta crença, os cônegos também utilizavam pães e vinhos santos e mandrágora no tratamento.

¹⁰⁷ SUAREZ, Isabel Morán – El fuego de San Antonio: estudio del ergotismo em la pintura del Bosco. p.180. Disponível em: <http://asclepio.revistas.csic.es>

¹⁰⁸ SUAREZ, Isabel Morán – El fuego de San Antonio: estudio del ergotismo em la pintura del Bosco. p.183. Disponível em: <http://asclepio.revistas.csic.es>

¹⁰⁹ SUAREZ, Isabel Morán – El fuego de San Antonio: estudio del ergotismo em la pintura del Bosco. p.175. Disponível em: <http://asclepio.revistas.csic.es>

Como medicação contra o “*fogo de Santo Antão*” também era utilizada a *iconoterapia*, que consistia na contemplação da imagem do Santo curador. Tal método pode explicar a proliferação de representações em que se figura Santo Antão, principalmente na baixa Idade Média.

Santo Antão foi um eremita egípcio (251 d.c – 356 d.c) e foi um santo muito popular durante o período medieval. As histórias em torno das tentações sofridas pelo asceta no deserto ficaram no imaginário cristão e a sua figura tornou-se presença frequente nas representações artísticas na baixa Idade Média e no Renascimento. A mitologia criada em cima das aventuras do Santo continham demónios que tomavam a imagem de mulheres atraentes, monstros bizarros e animais assustadores para tentar o eremita. De acordo com Jacques Le Goff, “a primeira parte da vida eremítica de Antão consistiu num longo combate contra as visões de monstros e de demónios aterradores que o assaltam. É o ‘teatro da sombra’ das tentações”¹¹⁰.

Bosch procurou retratar as tentações do Santo num tríptico, provavelmente de 1505, intitulado *As tentações de Santo Antão* [Figura 4], atualmente no Museu de Arte Antiga de Lisboa, Portugal. As tentações começam no painel da esquerda. O santo é arrastado aos ares pelos demónios, fica enfraquecido por causa do jejum, é auxiliado por figuras piedosas para atravessar uma ponte. No painel da direita, as tentações continuam. Ele é tentado por uma mulher despida. Seres maléficos o tentam com comida e bebida. No painel central, Santo Antão resiste às tentações e se posta de joelhos diante da imagem de Cristo que aparece ao fundo.

¹¹⁰ LE GOFF, Jacques - O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa: edições 70, 1985. p.43.

Figura4. As tentações de Santo Antão. Óleo sobre madeira de carvalho(131.5 cm × 119 / 53 cm)



Fonte: Museu de Arte Antiga, Lisboa, Portugal

A região da Flandres teve grande importância na criação artística de Hieronymos Bosch. As imagens de navios a representar as grandes navegações, que se iniciavam a altura, e os temores com guerras e com o apocalipse eram característicos no fim do século XV. Outrossim, Bosch apresenta figuras que parecem estar acometidas pelo ergotismo, doença que era relacionada às habilidades curativas de Santo Antão. Bosch não mostra o que é belo, mas sim o nojo e a estranheza. Também é feita uma associação entre distanciamento da vida cristã, pecado e loucura, como pode ser notada em outras obras do autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As representações da loucura estão totalmente ligadas às estruturas de poder existentes em cada período histórico. A espiritualidade e os movimentos religiosos propagavam e afirmavam as ideias cristãs durante a Idade Média. Criou-se toda uma organização imaginária entorno dos preceitos da cristandade. A cultura, a estética e as relações sociais estavam condicionadas aos elementos do cristianismo. Na medievalidade ocidental, as doenças tinham explicação no campo do sobrenatural, era uma disfunção que tinha causa e cura no mundo mágico e/ou maravilhoso.

No Antigo Testamento, o tonto, o tolo, o louco é aquele que não conhece a Deus. É o pecador que não tem sentido moral. Possui uma carga negativa expressada no seu aspecto exterior e na forma de condução das palavras. Esse sentido muda no Novo Testamento. A Loucura adquire tons de sabedoria, um saber em Cristo. Para Nilda Guglielmi, “el modo de conducirse aparentemente curioso y excêntrico em el tonto es sin embargo, según el Nuevo Testamento, evidencia de una más alta sabiduría, más alta y diversa de la sabiduría humana, aunque sea llamada por ésta, locura¹¹¹”. Assim, quando a loucura apresenta valores tidos como superiores para o grupo social pode ser vista num sentido positivo. Sobre essa questão afirma Guglielmi:

Sería el caso de san Francisco quien presenta um programa de vida a sua sociedad, superior pero que él incluso comprende irrealizabe para todos. El caso de san Francisco implica la elección de valores aparentemente irracionales en una sociedad que há elegido la razón burguesa. Él es la representación mayor del loco-sabio, del Jesús que va contra la racionalidad de la sociedad de su época¹¹².

Nos textos hagiográficos portugueses, escritos por clérigos, o mágico e o maravilhoso estavam presentes constantemente. As narrativas “extraordinárias” inseriam os santos como verdadeiros possuidores de uma graça divina, capazes de interceder nos problemas cotidianos. Apesar do fenômeno da loucura não ser exatamente recorrente nas hagiografias, relatos puderam ser encontrados durante a pesquisa. As vidas e milagres de santas portuguesas também foram cotejadas – Santa Senhorinha, Santa Iria, Santa Isabel de Aragão – entretanto, nenhum caso que pudesse

¹¹¹ GUGLIELMI, Nilda – *Marginalidad en Edad Media*, Buenos Aires: EUDEBA, 1986, p.149.

¹¹² GUGLIELMI, Nilda – *Marginalidad en Edad Media*, Buenos Aires: EUDEBA, 1986, p.151.

ser correlacionado à loucura foi encontrado. Parece que, no modelo de santidade feminina, não encaixava a questão da cura dos “furores”, aparentemente, as mulheres não poderiam lidar diretamente com algo que lhes colocasse em conflito direto com a sua natureza, afinal, a mulher, para ser santa, tinha que superar a sua imperfeição de origem, o seu estigma herdado de Eva. Para os clérigos a figura feminina era objeto de rejeição, estranheza e medo, pois as mulheres carregam em si todo o pecado original. De acordo Jacques Delarun, “Por volta de 1098, Marbade de Rennes [o bispo de Rennes] fulmina e quer comunicar ao destinatário da sua carta o nojo da carne, da mulher: ei-la, à vez, tentadora, feiticeira, serpente, peste, traça, comichão, veneno, chama, embriaguez”¹¹³. Sendo assim, a salvação feminina se construía num caminho mais árduo que a mais masculina, pois era preciso superar as condições de pecadora e mulher.

Em relação à literatura arthuriana, toda a complexidade do pensamento cristão parece ser resumida na personagem que é apresentada como um ser louco: Merlin. O mago traz em si o mágico e o maravilhoso, questiona a própria “moral cristã” e evidencia as várias heranças culturais e religiosas de origem germânica, que foram introduzidas e ressignificadas pelo cristianismo. A loucura, em Merlin, serviu para questionar a sociedade entre teoria e prática.

As duas fontes tinham destinos diferentes, mas objetivo comum. Uma servia aos sermões, a propagação de modelos de perfeição e ao registo da memória dos homens de Deus e suas histórias no mundo terreno; a outra, também escrita por homens da Igreja, difundia, através da escrita, histórias passadas, oralmente, pelos séculos, histórias que faziam parte do imaginário cristão, que foram apropriadas e se transformaram numa literatura de tom moralizante e edificante.

Bosch, por sua vez, se propõe a expor o homem em sua inteireza, em busca de uma possível luz de natureza secreta, de alguma forma, ele tenta mostrar uma “loucura estéril” que habita o seio da sociedade. Com seus passageiros imersos no pecado e distantes das leis de Deus, a *Nave dos Loucos* se dirige ao Juízo final. Tributário de uma visão religiosa e moralizadora, o pintor propõe, com seus quadros, a associação entre loucura, fraquezas e ilusões humanas, como realizada também nos quadros *A Extração*

¹¹³ DELARUN, Jacques- “Olhares de clérigos”, in *História das Mulheres no ocidente*, sob direção de Georges Duby e Michelle Perrot. Porto: Afrontamento, 1993, p. 37.

da pedra da loucura e *As tentações de Santo Antão*. As obras do pintor flamengo se juntaram a outras obras de caráter crítico que surgiram nos séculos XV e XVI. A Igreja passava intensos questionamentos intestinos e suas práticas, que não condiziam com a teoria propagada, causavam desconforto em inúmeros clérigos¹¹⁴.

A loucura, através da análise destas fontes, exceto as fontes relativas ao Merlim, é caracterizada por um “estar louco”. Estado transitório ocasionado por alguma ruptura ou relação diferenciada com o “maravilhoso” medieval. A “doença” se manifesta de maneira discrepante de acordo com o indivíduo, período histórico e espaço. Portanto, há “*modelos de inconduta*” que consistem em certos elementos culturais que configuram o “*status*” de louco dado ao sujeito. Tais elementos são organizados e estruturados por cada sociedade para o reconhecimento de seus “loucos”.

É fato que os séculos XV e XVI são marcados, pela historiografia contemporânea, de período de transição para um novo regime. Contudo, apesar dos fenômenos como o humanismo e as ideias que visavam uma reforma da Igreja Romana terem ganho força nessa época, estes séculos, também, conservavam muitas das ideologias difundidas durante os séculos anteriores.

No estudo do século XVI, prendemo-nos à “pré-reforma” mais do que às correntes escolásticas, no entanto, majoritárias e igualmente importantes. Considera-se mais o “humanismo” sob um aspecto de ruptura com relação à tradição cristã, do que inscrito, também, no prolongamento da patrística, ou de reformismos sucessivos, ou de uma série de retornos à antiguidade no discurso da Idade Média¹¹⁵.

É através do advento do racionalismo que a loucura começará a ser dominada pelos métodos cientificistas, se antes ela ocupava o espaço do sobrenatural, do religioso, com Descartes ela é forçada a entrar no discurso lógico do mesmo, e a oposição entre Razão e Desrazão começa a se consolidar. Não coincidentemente, este período, será, também, o da “grande internação”¹¹⁶.

¹¹⁴ É o caso de Erasmo, cristão e professor de teologia, que usa a loucura pra criticar a sociedade em que estava inserido. O autor faz desse fenômeno o ponto de partida para todas as atitudes humanas, sejam elas boas ou ruins. Mesmo religioso, Erasmo de Rotterdam faz duras críticas a Igreja católica, que, para ele, era regida pela Loucura. Para explicitar esse pensamento, ele recorre à história indicando que a loucura era vista como normal para Cristo e para outros religiosos. Esse posicionamento vai obter grande repercussão, Lutero chegou a convidar Erasmo para fazer parte do movimento da reforma protestante. O convite foi recusado, Erasmo preferia criticar a Igreja estando dentro dela.

¹¹⁵ CERTEAU, Michel de- *A Escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 42.

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel- *História da Loucura: na idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 45.

Não poderíamos analisar a “loucura medieval” a partir de conceitos psicanalíticos, eles estão distante demais do tempo estudado e remetem à concepções desenvolvidas no século XX, seria no mínimo anacrônico. Apenas uma análise histórica, antropológica e sócio-cultural pode dar conta de compreender o significado deste fenômeno para o homem medieval.

Este estudo não se encerra aqui. Ainda existem diversas fontes literárias-hagiografias, contos, cantigas, literatura de cavalaria, e plásticas que podem ser pesquisadas e que poderão auxiliar no entendimento da concepção medieval da loucura e suas transformações pelas épocas. Certo é que cada sociedade, cada cultura e cada tempo histórico vestem os seus loucos da maneira que lhes convém. E cada louco exterioriza o conjunto de características que é projetado sobre ele. Num movimento de dobrar-se e desdobrar-se a subjetividade desse sujeito passeia-se entre as estruturas de poder e com o furioso caos da dimensão do *fora*. Este indivíduo pode trazer em si todas as potencialidades e forças destrutivas que a humanidade pode estabelecer para ela mesma.

BIBLIOGRAFIA:

- BASCHET, Jérôme – “Diabo”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002.
- BASTIDE, Roger - *Sociologia das doenças mantais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- BLOCH, Marc - *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BLUM, Claude – “A loucura e a morte no imaginário coletivo da Idade Média e do começo do Renascimento (séculos XII e XVI)” in *A morte na Idade Média*, coord. de Herman Braet e Werner Verbeke. São Paulo: EDUSP, 1996.
- BOSING,W - *Hieronymos Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno*. Paisagem, 2006.
- CANGUILHEM, Georges- *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- CASAGRANDE, Carla e VACCHIO, Silvana – “Pecado”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002
- CARR. E – “A causa na história”, in *O que é história?* Rio de Janeiro, 1996.
- CERTEAU, Michel de- *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHEVALIER, J - *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2002.
- DELARUN, Jacques- “Olhares de clérigos”, in *História das Mulheres no ocidente*, sob direção de Georges Duby e Michelle Perrot. Porto: Afrontamento, 1993.
- DELEUZE, Gilles. - *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
- DELUMEAU, Jean - *O Pecado e o Medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Vol.I. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- DODDS, E.R – “Délires inspirés d’Apollon, de Dionysios, de Muses”, in PLATON. *Phédre*. Presses Pocket, 1992.
- DOSSE, François- *História do estruturalismo 1: o campo do signo, 1945/1966*. Campinas: Ensaio, 1993. Trad. Álvaro Cabral.
- DUBY, Georges - *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa: Estampa, 1978.

- DUARTE, Luís Miguel – “Marginalidade e Marginais”, in *História da Vida Privada*, dir. de José Mattoso, *A Idade Média*, coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010.
- DURKHEIM, Émile - *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FORTES, Carolina Coelho – “Os Dominicanos: relações entre masculinidade, feminilidade e a institucionalização da ordem dos Pregadores no século XIII”, in *Revista Fazendo Gênero nº 8 – Corpo, violência e Poder*. Florianópolis, 25 a 28 de agosto de 2008.
- FOUCAULT, Michel - *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2000.
- FOUCAULT, Michel - *História da Loucura: na idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FOUCAULT, Michel - *Isto não é um cachimbo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- FOUCAULT, Michel – *Les Anormaux, Cours au college de France.,1974 – 1975*, Hautes études, Gallimard, mars, 1999,
- GUGLIELMI, Nilda – *Marginalidad en Edad Media*, Buenos Aires: EUDEBA, 1986,
- HEERS, Jacques - *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- JACQUART, Danielle – “A medicina medieval posta à prova”, in *As doenças têm história*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Terramar,1997.
- LE GOFF, Jacques - *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 2v. 1983/1984.
- LE GOFF, Jacques- “A história nova”, in *A história nova*, coord. de Jacques Le Goff. São Paulo, 1998.
- LE GOFF, Jacques - *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 2010.
- LE GOFF, Jacques- “Maravilhoso”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002.
- LE GOFF, Jacques - *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: edições 70, 1985.
- LUCAS, Maria Clara de Almeida - *Narrativa hagiográfica da semiótica do discurso*. Tese de doutoramento. Lisboa, 1988.
- KANTOROWICZ, Ernst. H - *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre Teologia Política Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- MACEDO, José Rivair - *Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média*. Porto Alegre/ São Paulo: Ed. Universidade/ UFRGS/ Editora Unesp, 2000.
- MARQUES, Maria Alegria – “Marginais e excluídos na Idade Média em Portugal”, in *Interacções. Revista do Instituto Superior Miguel Torga*, n.º 6, Julho - Dezembro de 1997, p. 27-29.
- MATTOSO, José – “O corpo, a saúde e a doença”, in *História da Vida Privada*, dir. de José Mattoso, *A Idade Média*, coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010.
- MENARD, Phillipe- *Les fous dans la société médiévale. Le témoignage de la littérature au XII et au XIII siècle*. Romania, v.98, n.4, 1977.
- MOTA, Carlos Guilherme- *História*. Coleção grandes cientistas sociais nº2. São Paulo, 1978.
- SUAREZ, Isabel Morán – *El fuego de San Antonio: estudio del ergotismo en la pintura del Bosco*. Disponível em: <http://asclepio.revistas.csic.es>
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F - *Bruxaria e História: As práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.
- PARISSE, Michel. “As Freiras”, in *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.
- PELBART, Peter Pál - *Da clausura do fora ao fora da clausura: Loucura e Desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PEREIRA. Ana Leonor – *Hospitais de alienados em Portugal, prova pedagógica na área de história das instituições contemporâneas*. Coimbra, s.n, 1984.
- POIRIER, Jean-Luis – “Introduction” in PLATON. *Phédre*. Presses Pocket, 1992.
- REIS, José Carlos - *A História entre a filosofia e a ciência*. São Paulo, 1999.
- ROCHA, Ana Rita Saraiva da – *A institucionalização dos leprosos: o hospital de S. Lázaro de Coimbra nos séculos XIII a XV*. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, 2011. (Dissertação de mestrado em história da Idade Média – poderes, espaços, quotidianos).
- ROCHA Pereira, Maria - *Obras médicas de Pedro Hispano*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973.
- ROCHA, Tereza Renata Silva - *As criaturas do mal na hagiografia dominicana – uma pedagogia do século XIII* – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2011.

ROUSSELLE, Aline- *Croire et Guérir: la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Nouvelles études historiques. Fayard. s/d.

VAUCHEZ, André - *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Azar, 1995.

VAUCHEZ, André- *La espiritualidad del Occidente Medieval*. Madrid: Cédra, 1985.

VAUCHEZ, André – “Milagre”, in *Dicionário do Ocidente Medieval*, coord. de Jacques Le Goff e Jean –Claude Schmitt. Bauru: Edusc,2002..

VAUCHEZ, André -“O Santo”, in *O homem medieval*, coord. de Jacques Le Goff. Lisboa: Presença, 1989.

VERGER, Jacques - *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos Séculos XII e XIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

VOVELLE, Michel. “A história e a longa duração”, in *A história nova*, coord de Jacques Le Goff. São Paulo, 1998.

FONTES IMPRESSAS:

BRANT, Sébastien - *La nef des fous*. France: La nuée bleue, 2005.

NASCIMENTO, Aires A - *S. Vicente de Lisboa: Legendas, Milagres e Culto litúrgico. testemunhos latinomedievais*. Lisboa: Centro de estudos clássicos, 2011.

NASCIMENTO, Aires A - *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotônio, Vida de Martinho*. Lisboa: edições Colibri, 1998.

NASCIMENTO, Aires A - *Vida de S. Fr. Gil de Santarém*. Por Frei Baltazar de S. João. Lisboa: Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, 1989.

MONMOUTH, Geoffrey - *La Vie de Merlin*. Castelnau-le-lez: Climats, 1996.

MONMOUTH, Geoffrey - *Histoire des Rois de Bretagne*. Paris: Le Belles Letres, 1993.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha - *Vida e Milagres de São Rosendo*. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Tradução e introdução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

ROTTERDAM, Erasmo. **Elogio da Loucura**. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

FONTES ICONOGRÁFICAS:

BOSCH, Hieronymus. **A Extração da pedra da loucura**, óleo sobre madeira, 48x35 cm, Madrid, Museo del Prado.

BOSCH, Hieronymus. **As tentações de Santo Antão**, Óleo sobre madeira de carvalho, 131,5 cm × 119 / 53 cm, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

BOSCH, Hieronymus. **Mendigos e Mutilados**, gravura, Bruxelas, Biblioteca Real de Bruxelas.

BOSCH, Hieronymus. **Nave dos Loucos ou A Nau dos Insensatos**, óleo sobre madeira, 56,8x32,5cm, Paris, Musée National du Louvre.