

Aspectos teológicos da espiritualidade de Santa Gertrudes: raízes medievais de uma experiência mística e bíblico-teológica

Theological Aspects of Saint Gertrude's Spirituality: Medieval Roots of a Mystical and Biblical-Theological Experience

PEDRO PAULO ALVES DOS SANTOS*

Resumo: Partindo do pressuposto que não exista pensamento, comportamento, arte, religião ou quaisquer outras expressões humanas profundas, que sejam alienígenas de um contexto histórico, isto é, de um centro de gravitação complexo, no qual a cultura, a sociedade, a política e a economia estejam implicadas, não se poderia falar de 'espiritualidade' desta mulher medieval sem imaginar, ao menos, a gama de ingredientes envolvidos neste percurso produtivo. Por isso é preciso situar Gertrudes, mística medieval nórdica, neste amplo território de ideias e mentalidades que, desde o Iluminismo, por motivos discutíveis, passou-se a denominar 'medieval'. O que Gertrudes representou na cronologia e no pensamento deste período medieval? Gertrudes não foi uma voz isolada. Ela ecoou no âmbito de uma mentalidade na qual nascia o complexo e rico conceito-experiência de 'Purgatório'. O mundo da nossa Teóloga e mística alemã foi construído entre duas colunas, de um lado, o pensamento filosófico medieval que era teológico, e, do outro, a leitura bíblica difusa pela arte e pela leitura monástica, a *Lectio divina*. Devemos assim acentuar que a produção mística medieval se desenvolve em meio ao universo do pensamento racional e da certeza da Fé, amplamente

* Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos é doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG-Roma), doutor em Estudos Literários pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), e professor no Seminário São José. E-mail: pedosantos@gmail.com

amparados pela experiência da Revelação, inserida diretamente na cultura cotidiana e institucional.

Palavras-chave: Filosofia Medieval. Mística e teologia medievais. Teologia e Historiografia Medieval.

Abstract: Assuming that there is no thought, behavior, art, religion or any other deep human expressions, which are aliens of a historical context, that is, of a complex center of gravitation in which culture, society, politics and economy are involved, one could not speak of the 'spirituality' of this medieval woman without imagining at least the range of ingredients involved in this productive journey. That is why it is necessary to situate Gertrude, a medieval Nordic mystic, in this vast territory of ideas and mentalities that, since the Enlightenment, due to debatable reasons, came to be called 'medieval'. What has Gertrude represented in the chronology and thought of this medieval period? Gertrude was not an isolated voice. She echoed within a mentality in which the complex and rich concept-experience of 'Purgatory' was born. The world of our Theologian and German mystic was built between two columns, on the one hand, the medieval philosophical thought that was theological, and, on the other, the biblical reading diffused by art and monastic reading, the 'Lectio divina'. We must emphasize that the medieval mystical production unfolds in the midst of the universe of rational thought and the certainty of the Faith, vastly supported by the experience of Revelation, directly inserted in the daily and institutional culture.

Keywords: Medieval philosophy. Medieval mysticism and theology. Medieval Theology and Historiography.

Prolegômenos

Santa Gertrudes, a Grande, sobre a qual desejo falar hoje, leva-nos também nesta semana ao mosteiro de Helfta, onde surgiram algumas das obras-primas da literatura religiosa feminina, latino-alemã. A esse mundo pertence Gertrudes, uma das místicas mais famosas, única mulher da Alemanha a ter o apelativo de "Grande", devido à estatura cultural e evangélica: com a sua vida e seu pensamento incidiu de modo singular sobre a espiritualidade cristã. É uma mulher excepcional, dotada de particulares talentos naturais e de extraordinários

dons da graça, de profundíssima humildade e ardente zelo pela salvação do próximo, de íntima comunhão com Deus na contemplação e de prontidão para socorrer os necessitados (Bento XVI, 06/10/2010).¹

1 A Idade Média

Partindo do pressuposto que não exista pensamento, comportamento, arte, religião ou quaisquer outras expressões humanas profundas, que sejam alienígenas de um contexto histórico, isto é, de um centro de gravitação complexo, no qual a cultura, a sociedade, a política e a economia estejam implicadas, não se poderia falar de ‘espiritualidade’ desta mulher medieval sem imaginar, ao menos, a gama de ingredientes envolvidos neste percurso produtivo.²

Por isso preciso situar minha fala sobre mística medieval nórdica neste amplo território de ideias e mentalidades que, desde o Iluminismo, por motivos discutíveis, passou-se a denominar ‘medieval’. O que Gertrudes representou na cronologia e no pensamento deste período medieval?

Gertrudes não foi uma voz isolada. Ela ecoou no âmbito de uma mentalidade na qual nascia o complexo e rico conceito-experiência de ‘Purgatório’. Conceito e experiência nascituros, talvez, pela força social que havia sido posta sobre o Inferno e o Céu, dois mundos opostos e intensos em significação: queimar ou gozar, tristeza, dor e punição ou alegria, prazer e recompensa.

Claro que não podemos ignorar no bojo desta discussão o pensamento vibrante e renovador de estudiosos como Jacques Le Goff³, no interior da

¹ PAPA BENTO XVI. Santa Gertrudes. Audiência Geral na Praça de São Pedro, quarta-feira, 6 de outubro de 2010. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20101006.html>. Acesso em: 29 out. 2017.

² Magnífica visão ocorre diante da obra esplêndida: HUIZINGA, J. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010; ou por causa do lançamento no Brasil de LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. *Dicionário Analítico do Ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017.

³ Muito se tem escrito e publicado após o texto programático de LE GOFF, J. *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture Occidentale: 18 essais*. Paris: Gallimard, 1977; *L’Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo Latino*. Vol. IV. *L’Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42. _____. *História e Memória*. 3. ed. São Paulo: Unicamp, 2003; _____. *Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XIIe au XIIIe siècle dans l’Occident chrétien*. In: _____. *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*. Paris: Quarto/Gallimard, 2004, p. 1263-1282; _____. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

Escola Nova (Cf. GURIÊVITCH, 2003), que entre outros, nos garantiram que esta tarde não giraria em torno das trevas e da ignorância.

Pois com o tema da invenção medieval do Purgatório, seja dantesco ou escolástico, esta idade, dita mediana, mostrava-se criativa, intensa e com expectativas imensas.

Le Goff afirmou ao historiador brasileiro Hilário Franco Júnior⁴ que o livro *‘O nascimento do purgatório’* é um de seus favoritos. O livro é dividido em três partes e considera uma ampla relação entre os homens e o além. A originalidade desse “terceiro lugar”, que é o purgatório, está, dentre outras coisas, na constituição de uma nova relação entre os vivos e os mortos.

Para criar esse novo lugar, a igreja cristã realizou amplas reflexões teológicas, litúrgicas e pastorais. Isso, por si só, já foi importantíssimo, pois boa parte do desenvolvimento filosófico entre os séculos XII e XIII veio a partir da necessidade de caracterizar o purgatório. Por exemplo: Qual o lugar para cada pecador? Quanto tempo purgar? Como seriam as penas? E o que fazer com os que viveram antes do cristianismo?

Para responder a essas perguntas, teólogos criaram categorias de pecados (mortais e veniais). Os sete pecados capitais ganham, nesse período, uma formulação mais elaborada. Um clássico da literatura ocidental nasceu e se consolidou a partir dessa proposição. Estamos falando da obra *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri (São Paulo: Atena, 1955).

O mundo da nossa Teóloga e mística alemã foi construído entre duas colunas, de um lado, o pensamento filosófico medieval⁵, que era teológico, e, do outro, a leitura bíblica⁶ difusa pela arte e pela leitura monástica, a *Lectio divina*.

Devemos assim acentuar que a produção mística medieval desenvolve-se em meio ao universo do pensamento racional e da certeza da Fé, amplamente amparados pela experiência da Revelação, inserida diretamente na cultura cotidiana e institucional.

Uma compreensão mais profunda da historiografia protomedieval passa necessariamente pela renovação trazida pela ‘História Nova’ (LE GOFF, 1980, 1997, 2005; GILSON, 1998; DE LIBERA, 1988; LIMA VAZ, 1986).

⁵ McGRADE (org.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008; um clássico sobre o assunto: GILSON, E. *Lo Spirito dela Filosofia Medioevale*. Brescia: Morcelliana, 1964.

⁶ LOBRICHON, G. Bíblia. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. *Dicionário Analítico do Ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017, p. 120-133; SAENGER, Paul. *Leggere nel Tardo-Medievo*. In: CAVALLI, Guglielmo (ed.). *La Storia della Lettura nell’Occidente*. 3. ed.. Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 117-154.

Sem este panorama não é possível avaliar o desenvolvimento das abordagens que vieram a construir a renovação do cenário sobre os estudos medievais (LE GOFF, 2004). E nos recorda também, que, através dos compromissos empreendidos, em vista de uma nova historiografia medieval, resgataram-se novos espaços de interpretação de (con)textos da vida e da mentalidade.

Pôde-se, então, manipular melhor os dados da religião e do pensamento (VERNANT, 2001, p. 87-94). Uma história do gênero, do homem e da mulher, e até das concepções científicas e credices, que re-alocaram nosso “desprezo iluminista” pela razão do período (proto) medieval (CAVALLO, 2004). Sendo assim, avancemos na dupla face compreensiva da produção literária da mística medieval de Gertrudes, seus padrinhos e seu universo de produção.

2 Mística Medieval entre Filosofia e leitura bíblico-teológica

Neste sentido, a mística era a forma mais intensa de pensamento, no qual o afeto se inseria com naturalidade, já que mística exibia a exuberância da razão, atraída para fora de si mesma pela altura do seu Objeto, Deus mesmo.⁷ A mística, portanto, se coloca no universo de um conhecimento empírico-formal: exige experiência, exercício, entrega pessoal e, ao mesmo tempo, o tesouro da Revelação, da teologia, da especulação filosófica clássica. Tudo isso os Mosteiros propiciaram à Gertrudes desde sua mais tenra idade.

O que é um místico? É uma pessoa em união com o Deus de Jesus Cristo, vivenciando, às vezes – mas não sempre –, fatos extraordinários: visões, frases, estigmas etc. Ao longo dos séculos, os bispos, religiosos e leigos encontraram, assim, o Ressuscitado. Destarte, a mística é inseparável da fé. É o seu ponto culminante: uma união com Jesus, de acordo com um modo excepcional respeitando a humanidade, mas aumentando e abrindo o caminho para a eternidade. É por isso que a verdade e a profundidade da união com Deus nunca dependem de experiências extraordinárias. Assim, os grandes santos viveram toda a sua vida sem conhecer o menor fato surpreendente, como, por exemplo, Teresa de Lisieux (+ 1897) ou Madre Teresa de Calcutá.

⁷ POLLO, A. La mystique féminine au Moyen Age. Disponível em: <<https://www.pressenza.com/fr/2015/11/la-mystique-feminine-au-moyen-age/>>. Acesso em: 30 out. 2017.

Nos primeiros séculos, os eremitas orientais dominaram a paisagem mística, como Santo Antônio do Egito (+ 356), cujas visões, exorcismos, aparições do diabo em várias formas, fizeram esse homem de Deus liderar uma batalha espiritual a cada momento. À imagem do eremita egípcio, São Bento de Núrsia (+ 560), patriarca dos monges do Ocidente, por sua vez, multiplica prodígios. Do século V ao IX, bispos, sacerdotes e religiosos assumiram suas funções: São Ambrósio de Milão, São Isidoro de Sevilha e São Gregório Magno, Papa (+ 604). Então, os grandes fundamentos da abadia monástica dão à Igreja latina seus muitos místicos: Odon de Cluny, Pedro Venerável, São Pedro Damiano, Anselmo de Canterbury. Ao mesmo tempo, São Bernardo de Claraval (+1153), conselheiro dos papas e príncipes, desenvolveu uma teologia sobre visões celestiais e viveu curas, exorcismos, êxtases e o dom do conhecimento. E a mística feminina, por sua vez, vive no século XI uma grande ascensão com Santa Hildegarda de Bingen (+ 1179), abadessa alemã, visionária, familiarizada com santos e anjos, exorcistas e curandeiros, fenômenos registrados em suas obras. Entretanto, no Cristianismo que permeia a visão de mundo e as experiências religiosas dos mosteiros da Idade Média, não se pode separar o êxtase místico da visão filosófica, da formação clássica e do húmus teológico. Neste ambiente, cresce e se desenvolve a figura de Gertrudes de Helfta.

3 Filosofia e Mística na Idade Média

O que seja a filosofia da Idade Média⁸, poderíamos simplesmente determiná-lo como o pensamento filosófico ocidental que ocupa o espaço de tempo entre o fim do mundo antigo, fixado na queda do Império Romano do ocidente (476), e o começo dos chamados tempos modernos, cujo início se costuma estabelecer a partir da conquista de Constantinopla (1453) ou do princípio da Reforma (1517).

Dá-se à filosofia da Idade Média, muitas vezes, a denominação pura e simples de *filosofia escolástica*. A escolástica propriamente dita começa, porém, no séc. IX; a época anterior é a da lenta preparação da filosofia esco-

⁸ MARRONE, S. P. *A Filosofia medieval em seu contexto*. In: McGRADE (org.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008, p. 27-70; GILSON, E. *Medio Evo e la Filosofia*. In: _____. *Lo Spirito dela Filosofia Medioevale*. Brescia: Morcelliana, 1964, p. 487-511.

lástica pelo pensamento dos Padres da Igreja. Assim, dividiremos a filosofia da Idade Média em dois grandes períodos: a filosofia patrística e a filosofia escolástica.

Quanto ao conteúdo, se quisermos caracterizar a filosofia medieval, no que correspondente à sua essência espiritual, podemos designá-la como o pensamento filosófico do ocidente que, desde Agostinho e, mais particularmente, desde Anselmo de Cantuária, obedece ao *motto*: *entender para crer, crer para poder entender*: *intellige ut credas, crede ut intelligas* (Augustinus, Serni. 43, c. 7 n. 9).

A filosofia, que em si mesma tem por objeto tratar dos grandes problemas do mundo, do homem e de Deus, só com as forças da razão, une-se neste período com a fé religiosa, e esta com aquela, fenômeno que, neste período, é também característico da filosofia árabe e judaica. A união da fé e da ciência, no pensamento do homem medieval cristão, se entende no pressuposto de uma unidade ideológica. Nela repousa o espírito de toda esta época e nada há de mais significativo do que exatamente essa unidade espiritual. Em nenhum outro período da história do pensamento ocidental, houve tamanha vivência da certeza da existência de Deus, da sua sabedoria, poder e bondade. Sabe-se com segurança a origem do mundo e sua ordem cheia de sentido; a essência do homem e a sua posição no cosmos, a significação da sua vida, as possibilidades do seu espírito para conhecer o ser do mundo e a estrutura da própria existência; a sua dignidade, liberdade e imortalidade; os fundamentos do direito, a ordenação do poder do Estado e o sentido da história. Unidade e ordem são os sinais do tempo.⁹

Enquanto nos tempos modernos se indaga sobre a possibilidade da ordem e da lei e como podem subsistir, na época medieval a ordem é algo de evidente e a nossa tarefa é apenas a de reconhecê-la. Após alguns passos

⁹ Sobre a Cosmologia antiga, greco-romana que permanecerá em seus fundamentos a orientação geral em torno do pensamento judaico-cristão, devemos considerar alguns aspectos de continuidade e de ruptura: ABBAGNANO, N. *Cosmologia*. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 199-202; FERRATER MORA, J. *Cosmologia*. In: _____. *Diccionario de Filosofia*. 3. ed. Madrid: lianza editorial, 1981, p. 643-646; A Revista da USP dedicou um volume de seu prestigioso trimestral ao tema: *Cosmologia*. *Revista da USP*, 29, 2005, p. 6-222. Ainda sobre a visão grega da cosmologia, a dita Filosofia pré-socrática: BONNARD, A. *A Ciência nasceu – o mundo explica-se Tales – Demócrito*. In: _____. *A Civilização Grega*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 251-274. Sobre as ciências na Idade Média: CORSI, P. *Ciência e Tecnologia*. In: ECO, U. (org.). *Idade Média. Catedrais, Cavaleiros e Cidades*. Alfragide: Dom Quixote, 2011, p. 289-364

incertos, no começo da patrística, a Idade Média encontrou suas linhas de direção que conservou até o seu final. Não há dúvida de que foi à religião cristã que se deveu esta grandiosa verdade. Jamais foi tão verdadeiro como nessa época, a afirmação de que “a religião realizou a ordem mais estável e rica de conteúdo e só com o auxílio da razão, não por meio de prescrições diretas, mas mediante homens de fé, revestidos de seriedade e constância” (Cf. JASPERS).

Neste período, a mística era uma forma de pensamento cristão que incidia não somente sobre a razão, mas também sobre o *affectus*, isto é, sobre o relacionamento com Deus (piedade), como também sobre o relacionamento humano. Pensem nos ideais de ‘fraternitas’, desenvolvidos pela inspiração do “Poverello di Assisi”.

Pensemos que o cenário medieval nos oferece os contextos sócioeclesiais da cultura cristã, na qual a mística seria uma demanda interpretativa, seja da grandeza ou das exigências de uma forma de vida nova.

As Ordens religiosas e o Monaquismo Ocidental, fundados por personagens da Coletividade Medieval, como São Bento, São Bernardo, São Francisco e São Domingos desempenharam papéis e lugares sociais diversos, ainda que não indiferentes entre si, com exigências de auto-interpretação às vezes contrastantes. A mística mostrava-se aqui, muitas vezes, como sinônimo de exercício do pensamento sobre um estilo de vida, que se poderia denominar ‘espiritualidade’. Se formos mais a fundo, a mística adotada, maiormente na Antiguidade cristã, após a reviravolta constantiniana do quarto século cristão, teve sabor neo ou médio platônico. Uma tendência que marcaria a mística cristã na forma de um dilema seria abandonar a corporeidade, numa especulação radical ao assumir as mais abissais consequências.

A mística neoplatônica agiu fortemente sobre aquela cristã, que por sua vez a enxerta de uma fé viva e vivida, que mudou as relações entre Deus e foi inserida na proximidade com o homem, através da experiência da manifestação pessoal de Deus.¹⁰

¹⁰ Sobre as influências do Platonismo em suas diversas etapas evolutivas (médio-neo e proto) sobre a formação da Teologia cristã: DOS SANTOS, P. P. *O Discurso da Verdade? (alethés Lógos) em ?Contra Celso? (Orígenes). Um debate filosófico-teológico entre Cristianismo e Judaísmo no Império Romano do séc. III d.C.* In: A LINHA E O CORTE: TENSÕES E TRANSFORMAÇÕES NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NA CULTURA ORIENTAL, Rio de Janeiro. UERJ, v. 1. p. 292-311, 2013.

A mística cristã não inventou uma proximidade artificial ou alegoria que negava a distância e o abismo nas relações com o Divino, mas estava bem amparada no Mistério da Encarnação, não por acaso, objeto da maioria das experiências literárias das místicas medievais. Na experiência e na literatura místicas não estão justapostos os contrários: natural e sobrenatural, mas conectados intimamente na vida cristã, húmus autêntico da mística de Gertrudes.¹¹

A experiência mística de Gertrudes se insere, deste modo, na Idade Média dita alta e, por isso, entre a forma especulativa herdeira da elevação neoplatônica cristianizada desde o Areopagita e de Agostinho e, por outro lado, da profunda intuição bíblica, da Fé religiosa oriunda da Revelação, em particular, da devoção à Encarnação e à Paixão de Cristo, centro da história da Salvação.

Destaca-se, neste contexto da gênese da espiritualidade de Santa Gertrudes, o influxo de São Bernardo de Claraval. Nele se encontra uma mística profundamente afetiva, dirigida a Jesus Crucificado. A alma fugindo das coisas mundanas e fazendo-se pura, como que raptada pela graça, possui a Deus em uma forma profunda de amor. Neste aspecto afetivo é que se insere grande parte da mística feminina, de personagens como Hildegarda de Bingen, com uma mística culta, refinada e especulativa. Ou, ao contrário, como aquela construída por Margarida Ebner que, na devoção ingênua a Jesus Menino, atinge ao grau mais alto da oração mística das núpcias, aspectos que podem ser comparáveis à literatura de uma Catarina de Siena.

Na mística alemã, por outro lado, a mais rica e mais interessante na Idade média, Mestre Eckhart ocupa um lugar especial, que insere no seu misticismo uma poderosa metafísica neoplatônica cristã. É preciso, por isso, inseri-la no contexto da experiência mais cristã da encarnação do Verbo, na qual as coisas materiais, sobretudo o afeto, teriam um papel na elaboração de uma linguagem de perfil quase metafísico, mas ancorada na geografia bíblica, com personagens estimulantes como Moisés, 'aquele que dialogava com Deus, face a face.

Nossa mística alemã e medieval, Gertrudes de Helfta, se insere como teóloga do Amor neste contexto em que a leitura do livro Bíblico, ampla-

¹¹ Sobre as questões antropológicas da Cristologia parece interessante ler: Comissão Teológica Internacional. TEOLOGIA – CRISTOLOGIA – ANTROPOLOGIA. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_it.html>. Acesso em: 30 out. 2017.

mente exercitado no interior do mundo monástico, na leitura em alta voz, comunitária, de uma comunidade de consagrados, se une ao trabalho individual e silencioso da reescritura de textos manuscritos que precisavam ser mantidos em novos suportes da escrita no interior das bibliotecas medievais, os mosteiros.

Inserimos, a seguir, a última etapa das condições de produção do saber medieval de Santa Gertrudes: o papel da leitura e da interpretação bíblica na vida e na espiritualidade cristã.

4 A Leitura Bíblica e a Mística Medieval

E depois, aquela passagem para o período medieval, gera-se um “novo” projeto historiográfico, na medida em que o império romano irá lentamente tornar-se império cristão, através da tarefa da copiagem, da transmissão e da interpretação do texto “sacro”, criando um verdadeiro corpus, agora, no epicentro da nervura societária (proto) medieval (PINHEIRO apud DOCTORS, 1999, p. 80).

Este furor de procura de obras, encomendas, pedidos, trocas, presentes, empréstimos, cópias, revisões, leituras e releituras caracterizam que a “inteligência” cristã antiga dependeu menos de disponibilidades concretas de livros ou de distâncias e muito mais de relacionamentos entre indivíduos, círculos, Igrejas e, por isso mesmo, tem outro significado. Tratou-se, de alguma maneira, de uma comunicação literária, de certa forma instrumental, que criava ou cimentava relações entre figuras do mesmo porte do saber cristão, entre centros que se organizavam ao redor dos bispos e entre os fiéis doutos, até constituir uma forma de ‘*societas*’, na qual residia a consistência e se estava definindo a identidade cultural cristã.

4.1 História do imaginário?

A literatura alcança, neste ambiente, uma atmosfera densa de perspectiva da construção do leitor e da obra infinita e misteriosa. Ao mesmo tempo, no processo de leitura, seu formato é capaz de criar uma dialética de transformação do horizonte de expectativa do leitor. A partir da experiência das

mentalidades é possível avaliar a proposta de construção de uma história do imaginário. O domínio do imaginário é constituído por um conjunto de representações que transbordam os limites postos pela constatação de experiências e encadeamentos dedutivos que daí se autorize. O imaginário dos homens, incluindo esferas irracionais como os sonhos e devaneios, é alimentado pela realidade, mas o principal consiste em que a realidade do pensamento dos homens imprime sua marca poderosa e indelével em todas as suas obras (SCHMITT, 2000), na atividade e no comportamento social.

A história ganha um novo sentido para a necessidade do estudo de duas realidades: a realidade em si e as representações que dela se formam nos homens que vivem na época. Como separá-las ou dividi-las? Por ventura, a produção, os costumes e o cotidiano não estão inteiramente penetrados de representações humanas, por um sistema de valores e crenças, e, por acaso, não é unicamente nesse aspecto humanizado que eles ganham sentido para aqueles que estavam ocupados com a produção e viviam nesse cotidiano?

O historiador, por consequência, deve se dar conta dos mitos e fantasias dos homens, das suas construções mentais, que a consciência racionalista dos homens da Idade Moderna tende a qualificar como preconceitos e incluir na lista de ‘falsa consciência’. Mas, tudo isso determinou grandemente o conteúdo ‘medieval’, que é fonte para o historiador e que a primeira coisa que o pesquisador encontra é a estrutura da consciência humana produzida em monumentos.

Decorre, por isso, que antes de emitir um juízo sobre a falsidade ou a veracidade da informação neles contida, é necessário compreender a natureza das fontes históricas, seu condicionamento sociocultural e sua função no contexto da época que os gerou:

(...) o historiador, ciente do papel do imaginário na formação de qualquer texto, de sua natureza semiótica, não pode enfocá-lo como “fonte de dados” do qual seria capaz de haurir a informação sem nenhum obstáculo (...) as informações sobre eles passaram pelos complexos filtros da consciência dos autores ou compositores de textos e trazem a marca da consciência, indelével, mas nunca identificável sempre facilmente (GURIÊVITCH, 2003, p. 208).

Le Goff distingue o imaginário de outras instâncias consentâneas e que, muitas vezes, aparecem citadas como conceitos sinônimos: a representação,

o simbólico, o ideológico. O imaginário humano, sobre o qual ele escreve, determina não só a estrutura e o conteúdo do monumento histórico. O imaginário é um componente essencial e inalienável da própria realidade histórica. O historiador é levado a operar não com o modelo universal e unificador da base/superestrutura, no qual, como se costuma pensar, a superestrutura “determina” a base e serve a ela, mas com suas construções mentais concretas, historicamente condicionadas e mutáveis, que sempre modelam o seu modo, o mundo. E, esses produtos do imaginário social, ao experimentarem o influxo das relações materiais e dos interesses reais que geram, contêm, ao mesmo tempo, fenômenos diversos da separação do pensamento em face à realidade.

Este esforço em incluir o aspecto da imaginação não significa somente uma ampliação quantitativa do campo de trabalho e da metodologia dos historiadores, mas, no dizer de Guriévitch, trata-se de tomar posse das “fontes” medievais de uma maneira mais rica:

Os medievalistas procuram atingir camadas mais profundas da realidade histórica, não atingidas pela Ciência Histórica tradicional, e essas camadas mais profundas são um dos campos da consciência, das mentalidades, nestas se revelam as molas internas do comportamento humano (GURIÊVITCH, 2003, p. 212).

Este comportamento humano no grupo, no ‘*socium*’, é penetrado pela simbólica e por meio de sua decodificação, e da compreensão de sua função. Na atividade vital dos grupos consegue-se elucidar melhor a natureza do processo histórico. Este conceito introduz o historiador nas profundezas da história social.

4.2 A concepção do livro cristão

Entre o próprio livro da tarda-antiguidade romana e o livro altomedievale, entre Virgílio Mediceo e o Evangelhario de Kells, as diferenças são tantas e tão profundas, de saltar também aos olhos até de um profano e elas se referem não só à escrita (...) mas ao aspecto mesmo do livro, seu formato, quase diria na sua mais profunda natureza (PETRUCCI, 2003, p. 5).

Por quais razões se pode afirmar que existe uma concepção do livro ‘cristão’? Talvez a partir das profundas mudanças ocorridas com a criação do livro? Ou proviria do desempenho de leitura de novos circuitos de leitores, na medida em que a leitura cristã implicava numa inédita forma de fruição? Ou, ainda, proviria do ambiente sociocultural, mas também do aspecto do próprio livro, que, em seu formato, após o quarto século cristão, segundo alguns autores, teria sofrido uma radical transformação? Quase poder-se-ia dizer que teria passado por uma mudança na sua ‘natureza’? (PETRUCCI, 2003).

A escrita é sem dúvida o instrumento por excelência da comunicação e da difusão do pensamento. Pode-se ainda pensar que o aspecto figurativo, a visibilidade do sinal gráfico e das séries de sinais gráficos, que podem assumir, e assim o foi, em períodos e ambiente culturais diversos, ora um significado mágico-evocativo, ora um significado estético, ora uma síntese destes aspectos. Trata-se, na verdade, segundo Petrucci, da construção de uma semântica do ‘sinal gráfico’ (CRISTIN, 2004, p. 279-292), uma história do conhecimento, ainda incipiente. O livro, na concepção cristã, está incluído na perspectivística da ‘iconografia’, enquanto estratégia da linguagem de convencimento e de comunicação do evento de fé (BESANÇON, 1997, p. 135-178). Em outras palavras, a emergência do Cristianismo (proto) Medieval está vinculada, desde o início, ao desenvolvimento do ‘livro’ como instrumento intrínseco à sua natureza religiosa, e, ao mesmo tempo, crucial à sua estratégia cultural que exerceram sobre a sociedade culta antiga um deslocamento da função e do uso do livro. Para Cavallo pode-se afirmar que houve uma aliança entre a cultura escrita e o Cristianismo. Mais ainda, com a forma ‘cristã’ de escrever, o rolo será, em toda a Idade Média, o suporte sem contrastes, até a chegada da forma que conhecemos, depois de Gutenberg no século XVI:

Somente a partir do século IV, começando do momento no qual Cristianismo passa à religião institucional, em que o livro das Escritas ganha uma difusão larga e incontável e ao mesmo tempo uma grande variedade de modelos, de acordo com usos e funções: de exemplares de uso devocional privado a livros para a leitura comunitária e as exigências do culto, até códigos de alta qualidade reservados à ‘ostensio’ conciliar ou para as pompas litúrgicas. Ou mesmo, simplesmente possuídos como objetos de prestígio e manifestação de opulência (CAVALLO, 2004, p. 10).

A própria escrita bíblica insiste nesta relação como uma forma de auto-representação ou metalinguagem em diversas passagens significativas do Novo Testamento: *'traga os livros e, sobretudo, os pergaminhos'*, dizia São Paulo a São Timóteo no Primeiro Século Cristão (REDALIÉ, 1994). Esta escolha, que se verifica já nos primórdios, não só registra uma estreita relação entre cristianismo e escritura, mas como se sabe foi especificamente em favor do livro, em forma de código, que triunfa sobre a forma livresca do rótulo. E mesmo reconhecendo que a sociedade (proto) medieval é analfabeta, a Igreja, com suas mediações (homilias, afrescos, catequese e lectio), supera esta barreira, e isto porque estes fiéis sabem que o ensinado, pregado ou pintado provinha da 'autoridade' do escrito, da comunicação do livro:

Por isso o biógrafo cristão, afastando todo desejo vão de glória mundana, mesmo que tenha fixado o próprio nome na fachada de seu trabalho, ou que o tenha omitido, ele tinha que aspirar completamente ao *'praemium aeternum'* que Deus deverá distribuir ao término de sua vida terrestre. Em consequência disso ele teria que escolher só assuntos úteis à salvação dos leitores, contribuindo, assim, diretamente também à sua própria salvação (CATALBIANO, 1996, p. 94).

Giuglia Piccaluga apontava a questão da função das tradições de textos mágico-sacrais, enquanto fontes 'míticas' ou poéticas das origens ancestrais. Como forma de prova da história que, quase de modo 'ex-evento', lê o mundo transversal à sua materialidade, em busca de penetrar mais profundamente no destino, em particular a cidade de Roma. Isto é, as relações entre 'Escritura e Milagre' (PICCALUGA, 1998, p. 37-62). O mesmo ocorre na obra monumental de Ernest Curtius que, através do tempo, desenha uma trajetória da concepção mágica e sacra do Livro, que atinge seu auge na Idade Média, quando a Bíblia ocupa o centro da leitura, da interpretação, da conservação e escrita de monges e clérigos (CURTIUS, 1999, p. 335-385).

No caso da *kabala* hebraica, na qual o sistema de alegorismo gráfico é um dos mais aperfeiçoados e complexos que se conhece, aos elementos alfabéticos são atribuídos significados mágicos de maneira direta, pelo

qual cada elemento alfabético exprime por si mesmo (na sua iconografia e estrutura) um determinado ‘valor’. Pode-se verificar também, por outro lado, uma forma mediada, pois não se atribui rigorosamente aos sinais gráficos um sistema de símbolos mágicos, mas à escritura na sua complexidade, à página escrita, aos elementos ornamentais, ou ao próprio livro:

A antiguidade pagã, em sua fase religiosa conclusiva, atribuiu ao livro um senso de salvação e santidade. Os poemas homéricos tornaram-se, então, os livros sagrados do paganismo’ (...) os livros santíssimos (...) (CURTIUS, 2000, p. 341).

No caso da Fundação de Roma, à intervenção da Escritura é atribuído um valor mítico na aparição de uma inscrição sob o monte Capitólio:

Como já em seu tempo a Grécia tinha contado contos sobre advento da gráfica do céu, de países orientais improváveis, do domínio inconsciente da natureza. Assim Roma contará de que maneira as ‘litteraes’ tenham vindo da Arcádia primordial e prelunar e continuassem aparecendo, no tempo das origens, da profundidade daquela zona há pouco aberta pelo arado do qual brotou o Tibre, já pronto para ditar os livros proféticos (PICCALUGA, 1998, p. 40).

Mas o Cristianismo permanece incontestavelmente a civilização do Livro (STELLADORO apud CAVALLO, 2004, p. 27-41). E não se deve esquecer que a concepção cristã do livro significava, na Idade Média, um meio para a Salvação da alma: ‘*leggere per salvare l’anima*’ (PARKES apud CAVALLO, 2000, p. 71-90).

O livro teve seu reconhecimento mais alto no Cristianismo. O Cristianismo era uma religião do livro sagrado. O único Deus que a arte antiga representou com uma escritura de rolo entre as mãos, isto é, o Cristo. Desde o começo, e então para a época inicial inteira, o Cristianismo sempre produziu livros sagrados novos, documentos da fé como Evangelho, as cartas dos apóstolos, apocalipses, as ações dos mártires, vida dos santos e livros litúrgicos (CURTIUS, 2000, p. 345).

Para a leitura do ‘texto cristão’, por excelência, a Bíblia foi fundamental à privilegiada primavera da história da literatura, ocorrida sob os estudos da historiografia francesa e europeia, em particular, nestes últimos quarenta

anos. Neste período, evoca-se o indispensável caráter de seus resultados em busca da realidade para toda a discussão historiográfica: a releitura dos *sentimentos* religiosos encarnados no Imaginário da cultura e na mentalidade cristã, europeia e medieval (GINZBURG, 1987). Assim, o conceito de imaginário joga um papel decisivo na recepção de textos medievais, dadas às próprias circunstâncias da cultura religiosa. Sobretudo, ao pensar que a leitura medieval é eminentemente bíblica, assim como a arte, esta depende do texto sagrado, como fonte.

Os centros de cultura estavam baseados na cópia e na conservação de manuscritos. As questões da interpretação permanecem nos muros dos mosteiros e ambientes eclesiásticos.

A ficção assim existe apenas na língua, muito embora esta existência ‘impossível’ conquanto “indispensável” seja constituída de um modo tal a tomar de empréstimo da língua ser caráter de realidade, para que não crie um análogo para a representabilidade daquilo que não cabe na língua (KUEHN, 1995, p. 332).

Conclusão

Em outras palavras, a emergência do Cristianismo (proto) Medieval está vinculada, desde o início, ao desenvolvimento do ‘livro’ como instrumento intrínseco à sua natureza religiosa, e, ao mesmo tempo, crucial à sua estratégia cultural, que exercerá sobre a sociedade culta antiga um ‘deslocamento’ da função e do uso do livro (PETRUCCI, 2003).

As leituras interrompem as vidas práticas dos leitores apenas para chamá-las para mais ação; porque, se a leitura constitui um passatempo que interrompe uma vida prática, constitui igualmente o primeiro momento num possível redirecionamento da vida de alguém. Na leitura, afirma Ricoeur, “o leitor perde a consciência de forma a poder, no fim, tomar consciência de si de um modo diferente” (KAELIN apud HAHN, 1995, p. 179-180).

Neste contexto denso, da Idade Média, emergiu uma mulher com fortes convicções sobre o amor, a presença de Deus no mundo, e, sobretudo a respeito da centralidade da misericórdia como linguagem privilegiada sobre

a Face de Deus, em meio a uma sociedade tão assustada com a ‘Ira Dei’, com as torturas do inferno, com as heresias e os castigos.

Gertrudes de Helfta fundiu em sua experiência e escritos místicos aqueles elementos advindos da Filosofia dos Padres, herdadas da tradição de Bernardo de Claraval, obviamente do Pai São Bento, assim como da sua ‘*lectio divina*’, erudita e espiritual ao mesmo tempo, um protagonismo escondido na clausura do mundo nórdico, mas que escapou dali, para todo o ‘orbe’ cristão.

Voltada para a comunhão sem fim, conclui a sua existência terrena em 17 de novembro de 1301 ou 1302, à idade de cerca de 45 anos. No sétimo Exercício, aquele da preparação à morte, Santa Gertrudes escreve: “Ó Jesus, tu que me és imensamente querido, estejas sempre comigo, para que o meu coração permaneça contigo e o teu amor persevere comigo sem divisão e o meu trânsito seja abençoado por ti, de tal forma que o meu espírito, desprendido dos laços da carne, possa imediatamente encontrar repouso em ti. Amém” (*Exercícios*, Milano 2006, p. 148).

Referências

BESANÇON, Alain. *A Imagem Proibida. Uma História Intelectual da Iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENTO XVI. *Catequese* - 06.10.10 - Cidade do Vaticano (exercícios)

BURGER, M. *Teologia, Visione e Profezia. Idelgarda di Bingen e altre Donne Teologhe*. Disponível em: <<http://www.laityfamilylife.va/content/dam/laityfamilylife/Documenti/donna/teologia/italiano/teologia-visione-profezia-1.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2016.

CATALBIANO, Matilde. *Litterum Lumen. Ambienti Culturali e Libri tra il IV e il V secolo*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 55 (1996), Roma.

CAVALLO, Guglielmo. (org.). *Storia della Lettura. Guida e Storia*. 4. ed. Bari-Roma: Laterza, 2000.

_____. *Diffusione e Ricezione dello Scritto nell’Antichità cristiana: Strumenti e modi di mediazioni*. In: *Comunicazione e Ricezione del Documento cristiano in época tardoantica*. Roma: Patristicum, 2004, p. 9-25.

CHRISTIN, A.-M., *Da Imagem à Escrita*. In: SÜSSEKIND, Flora (org.). *A Historiografia Literária e as técnicas da Escrita*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004, p. 279-292.

CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura europea e Medio Evo Latino*. Milano: Nuova Italia, 2000.

_____. *Literatura europea e a Idade Média latina*. São Paulo: Edusp, 1999.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

GILSON, Etienne. *A Filosofia da Idade Média*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes. O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GREEN, H. M. *Bibliography on Medieval Women, Gender, and Medicine. 1980-2009* <http://www.sciencia.cat/biblioteca/documents/Green_CumulativeBib_Feb2010.pdf>. Acesso em: 01 set. 2016.

GURIÊVITCH, A. *A Síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

JASPERS, K. *Filosofia, uma Introdução*. Disponível em: <<http://jrmf.pro.br/prolegfil-med.pdf>> Acesso em: 29 out. 2017

KAELIN, E. *A estética de Paul Ricoeur: sobre o entender uma metáfora*. In: HAHN, L. E. *A Filosofia de Paul Ricoeur. 16 Ensaios Críticos e Respostas de Paul Ricoeur a seus críticos*. Lisboa: Instituto Piaget, p. 187-190, 1995.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito da Idade Média*. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980.

_____. *L'Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino. Vol. IV. L'Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, p. 2-42, 1997.

_____. *História e Memória*. 3. ed. São Paulo: Unicamp, 2003.

_____. *Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XIIe au XIIIe siècle dans l'Occident chrétien*. In: _____. *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*. Paris: Quarto/Gallimard, p. 1263-1282, 2004.

_____. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

LIMA VAZ, H. C. *A Fisionomia do séc. XIII*. In: _____. *Escritos de Filosofia*. São Paulo: Loyola, p. 11-33, 1986.

MAÇANEIRO, M. *Dieci frammenti su Santa Gertrude di Helfta*. (Germania, 1256-1302). *Dehoniana*, p. 29-38, 2002/3.

PARKES, M., *Leggere, scrivere, interpretare il Test: pratiche Monastiche nell'alto Medioevo*. In: CAVALLO, G. (org.) *Storia della Letteratura*. 4. ed. Roma-Bari: Laterza, p. 71-90, 2000.

PETRUCCI, A. *La Concezione cristiana del libro fra IV e VII secolo*. In: CAVALLO, G. *Libri e Lettori nel Medioevo*. Roma-Bari: Laterza, p. 5-26, 2003.

PICCALUGA, Guiglia. *Strutture arcaiche per una sacralità nuova: in vista di un'analisi storico-religiosa dei Vangeli Apocrifi*. In: *La Narrativa Cristiana Antica. Codici narrativi, strutture formali, Schemi retorici*. Roma: Patristicum, 1995, p. 157-168.

_____. *I Testi Mágico-sacrale*, in CAVALLO, G. (org.), *Lo spazio letterario di Roma Antica*. 2. ed. v. 1. Roma: Salerno, 1998, p. 37-62.

PICASSO, G. *Gertrude di Hefta nel suo Tempo*. Disponível em: <<http://www.gspa.it/work/Benedettine/Scuola/2002-2003.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2016.

PINHEIRO, A. V. *Da Sacralidade do Pergaminho à Essência Inteligível do Papel*. In: DOCTORS, M. *A Cultura do papel*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, p. 65-80, 1999.

REDALIÉ, Y. *Paul après Paul, Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Génève: Labor et Fides, 1994.

SAENGER, Paul. *Leggere nel Tardo-Medievo*. In: CAVALLO, Guglielmo (ed.). *La Storia della Letteratura nell'Occidente*. 3. ed. Roma-Bari: Laterza, p. 117-154, 2004.

SCHMITT, Jean-Claude. *Religione, Folklore e società nell'Occidente medievale*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

SPREAFICO, Rosaria. *Monastero di Vitorchiano IL Ruolo dela Donna nella Famiglia Cistercense*. Disponível em: <<http://www.scourmont.be/scriptorium/rosaria-it.htm>>. Acesso em: 02 set. 2016.

VERNANT, J.-P. *Religião, Objeto de Ciência?* In: _____. *Entre Mito & Política*, São Paulo: Edusp, p. 87-94, 2001.

Artigo recebido em 30/10/2017 e aprovado para publicação em 05/12/2017

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i33-2018-3>

Como citar:

DOS SANTOS, P. P. Aspectos teológicos da espiritualidade de Santa Gertrudes: raízes medievais de uma experiência mística e bíblico-teológica. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 47-66, jan./jun. 2018. Disponível em: <www.revistacoletanea.com.br>.