

HILÁRIO FRANCO JÚNIOR

A EVA BARBADA

ENSAIOS DE
MITOLOGIA
MIEVEAL



edusp

CRISTIANISMO MEDIEVAL E MITOLOGIA

REFLEXÕES SOBRE UM PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

2

Apesar de Marc Bloch ter afirmado há muito tempo que a época feudal foi de “grande fecundidade mítica”¹, por décadas os medievalistas não deram maior atenção a essa idéia. Parece que um outro fenômeno cultural de longa duração — o pensamento eclesiástico medieval, antimítico — influenciou os historiadores da Idade Média, cujos trabalhos pouco abordaram até aqui aquele tema. Apenas mais recentemente essa tendência começou a ser alterada, por influência da antropologia, e mesmo assim de maneira tímida. Se atualmente poucos historiadores ainda discordam quanto à existência de uma mitologia medieval, continua aberta a questão essencial de saber qual era seu caráter.

De maneira geral, os estudos sobre o assunto limitam-se a examinar temas mitológicos anteriores reutilizados literariamente na Idade Média. Quando se reconhece que, naquela época, além de “transposições” de mitos havia também “criações”, estas são vistas apenas a partir de modelos literários clássicos e célticos². Abordagem problemática, pois reduz o mito a um fenômeno literário e desloca assim as narrativas míticas de seu contexto oral, coletivo e anônimo para ambientes culturais restritos, nos quais elas assumiam formas distintas das originais. Portanto é correto o diagnóstico da Sociedade dos Medievalistas

1. M. Bloch, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1973, (1a. ed., 1939-1940), p. 129.

2. L. Harf-Lancener e D. Boutet (eds.), *Pour une mythologie du Moyen Age*, Paris, Ecole Normale Supérieure, 1988.

Franceses que em 1991 incluía entre os territórios novos, ainda a explorar, o da mitologia³.

Um bom exemplo das questões a serem proximamente pensadas nesse campo pela historiografia medievalística é o recente livro de Philippe Walter⁴. Sobretudo porque essa obra apresenta certo descompasso entre suas proposições e sua concretização, em razão de determinadas opções metodológicas do autor, o que nos servirá de ponto de partida para algumas considerações a esse respeito. De um lado, ele acertadamente defende o estudo da mitologia medieval a partir não apenas de fontes literárias mas também de documentos eclesiais (atas de concílios e penitenciais), hagiográficos e iconográficos. Com efeito, utilizar fontes provenientes de ambientes culturais e sociais diversos é o melhor caminho para ter uma visão global sobre qualquer objeto de estudo. No entanto, as fontes iconográficas mereceram somente umas poucas citações de passagem naquela obra, sem jamais terem sido exploradas no seu rico conteúdo mitológico⁵. As hagiografias, que “têm muito mais a nos ensinar por seu conteúdo imaginário e mítico que por seu pretenso testemunho histórico”, também foram empobrecidas ao serem analisadas apenas nos seus motivos “pré-cristãos e em particular célticos” (p. 32).

Da mesma forma, Walter propõe o método comparativo, único que “tem alguma chance de chegar a resultados palpáveis” (p. 51), mas utiliza-o apenas esporadicamente. Talvez como compensação ao fato de por muito tempo se ter desconsiderado a especificidade dos mitos celtas “em nome do maior prestígio dos mitos gregos” (p. 250), ele se prende quase exclusivamente àqueles, sem compará-los com estes, apesar de reconhecer a existência de “uma herança comum aos povos célticos e helênicos” (p. 264). Ele recorre à mitologia hindu para explicar a lenda medieval de São Valentino, mas desconsidera os mitos iranianos de Mitra ao estudar as origens do 25 de dezembro como data do Natal. Examina a influência das pedras sagradas dos celtas em certos relatos hagiográficos, sem se referir à existência do mesmo fenômeno religioso entre inúmeros outros povos, inclusive os hebreus vétero-testamentários⁶.

De outro lado, o autor quer “levar em consideração o rito que sustenta o mito e o prolonga na memória” (p. 13), pois “uma mitologia se inscreve geralmente num calendário que ritma as celebrações e comemorações sagradas” (p. 15). Opção correta, já que impede que o mito seja visto unicamente na sua função narrativa, como apenas um elemento a mais da cultura cortesã. Essa postura pode sem dúvida lançar mais alguma luz sobre o rito, que perma-

3. J. Berlioz, J. Le Goff e A. Guerreau-Jalabert, “Anthropologie et Histoire”, em *L'histoire médiévale en France: Bilan et perspectives*, Paris, Seuil, 1991, p. 285.

4. *Mythologie chrétienne: Rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Entente, 1992, p. 287.

5. Como foi feito, por exemplo, no célebre artigo de E. Panofsky e F. Saxl, “Classical Mythology in Mediaeval Art”, *Metropolitan Museum Studies*, 4, 1922, pp. 228-308.

6. M. Eliade, *Tratado de História das Religiões*, (trad.), Lisboa, Cosmos, 1977, pp. 265-292.

nece uma área relativamente pouco conhecida⁷. Mais importante, Walter adotou o caminho acertado de ver rito e mito como realidades interdependentes, renunciando ao velho e estéril debate sobre a anterioridade ou a preeminência de um ou de outro. Somente assim será possível reinserir o mito na vida cotidiana dos homens medievais e compreender melhor o alcance que ele tinha naquela sociedade. De fato, o maior obstáculo até aqui para se fazer uma história da mitologia medieval não tem sido a falta de dados, mas uma insuficiência de método: “Os documentos sobre a mitologia medieval existem, mas freqüentemente não se sabe nem reconhecê-los nem lê-los” (p. 20).

Enfim, o autor faz todo um conjunto de considerações teóricas acertadas, mas cujo alcance no plano prático ficou reduzido em função da forma de abordá-las, através do esquema do calendário carnavalesco. Com efeito, é no mínimo exagerado pensar que o “Carnaval era uma religião; era mesmo *a* [grifo do autor] religião que precedeu o cristianismo. [...] A mitologia carnavalesca constitui assim a estrutura da mitologia medieval” (p. 14). Tocamos dessa forma no primeiro grande problema que o livro de Walter nos coloca: recorrer ao esquema carnavalesco de Claude Gaignebet⁸ é adotar uma perspectiva a-histórica, que desconsidera a necessidade de uma cronologia mais fina, menos generalizadora⁹. É verdade que o mito abole o tempo histórico e que o rito ciclicamente leva seus participantes àquele momento indefinido. Mas ao mesmo tempo o rito representa o mito, isto é, torna-o novamente presente, torna-o contemporâneo dos que dele participam. Mito e rito não existem na sua atemporalidade intrínseca, mas na historicidade que lhes dá sentido, e à qual eles próprios dão sentido.

Daí a necessidade de historicizar a análise deles. O fato de o mito trabalhar com emoções profundas, com “invariantes trans-históricas” na expressão psicanalítica¹⁰, não significa que ele negue a história. Mas, sendo uma forma de representação, uma mediação entre imagens mentais (sonhos, aparições, visões etc.), imagens materiais (frases, esculturas, pinturas etc.) e objetos culturais (ícones, crucifixos, relíquias etc.), não se pode pedir ao mito dados precisos da realidade material. É preciso considerar que mito não é história dos eventos políticos ou econômicos, mas história da sensibilidade coletiva. É expressão da longa duração histórica, expressão de valores fortemente enraizados, daí a larga permanência de um relato mítico. Permanência, contudo, sujeita a flutuações decorrentes das condições históricas concretas.

7. “Se o estudo dos ritos prendeu menos a atenção dos pesquisadores que os mitos, é porque temos dificuldade em compreender o ritual”: K. Schipper, “Avant-propos”, em A. M. Blondeau e K. Schipper (dir.), *Essais sur le rituel*, (2 vols.), Louvain-Paris, Peeters, 1988-1990, vol. II, p. VIII.

8. *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1974.

9. Vejam-se as pertinentes observações críticas feitas por D. Fabre, “Le Monde du Carnaval”, *AESC*, 31, 1976, pp. 389-406, e também seu *Carnaval ou la fête à l'envers*, Paris, Gallimard, 1992.

10. O alcance dessas pretensas invariantes é discutida por G. Diatkine, “Le Psychanalyste: Traducteur de mythes ou anthropologue amateur?”, *Revue française de psychanalyse*, 46, 1982, pp. 812-813.

Tomemos, por exemplo, uma narrativa do *Gênesis*, o “mito por excelência na nossa tradição cultural”¹¹. Até o ano mil, parece que os relatos sobre Adão não sensibilizavam muito a Cristandade ocidental. A personagem pouco aparecia na literatura, na iconografia, no folclore e mesmo na teologia. Após aquele momento, o quadro claramente se inverteu. Ora, enquanto nas sociedades iletradas a expressão mítica representa a Natureza por analogia com a Cultura¹², nas letradas (entre elas a sociedade européia medieval) representa a passagem da primeira para a segunda. No século e meio anterior ao ano mil, período de forte instabilidade geral da sociedade cristã ocidental, prevaleceram num certo sentido os dados da natureza: fomes, avanço das florestas e áreas pantanosas, epidemias. Com a reorganização feudal surgiu maior estabilidade político-social, inovações nas técnicas agrícolas, expansão da área cultivada, crescente urbanização, avanços artísticos e literários. Isto é, progressos no domínio da cultura. Passou-se então a ver, em Adão, material para especulações sobre a relação Natureza/Cultura, o que atualizou e revalorizou aquele mito.

Não se pode perder de vista que mito é sempre relato sincrônico (seu tempo é o imperfeito¹³) inserido num conjunto diacrônico, numa mitologia. Esta, por sua vez, se relaciona de forma dupla com a história da sociedade em que está presente. De um lado, sendo um produto cultural como qualquer outro, a mitologia não pode deixar de refletir, ainda que através de símbolos, metáforas, hipérboles e metonímias, os momentos históricos de sua formação e/ou adoção. A centena e meia de milagres taumatúrgicos narrados na *Legenda Aurea* revelam dados interessantes para a história do corpo e das doenças, mas sobretudo para a história do imaginário sobre eles. De outro lado, como a mitologia é parte constitutiva da sociedade, muito do comportamento social é determinado por fatos míticos, como ocorria na Europa cristã com o culto aos santos ou o repouso dominical. Em função disso tudo, inegavelmente a história está na mitologia e a mitologia na história¹⁴.

Não por acaso, a história sagrada e a história profana eram colocadas em paralelo pelos medievais¹⁵. Paralelismo que contudo não significava simples transposição de uma situação social para um mito, pois este é indiferente à temporalidade. Como percebeu Lévi-Strauss, o mito tira seu sentido “da posição que ele ocupa em relação a outros mitos no seio de um grupo de transfor-

11. G. P. Caprettini, G. Ferraro e G. Filoramo, “Mythos/Logos”, em *Enciclopedia Einaudi*, (16 vols.), Turim, Einaudi, 1977-1984, vol. 9, p. 683.

12. Como os baruya da Nova Guiné, estudados por M. Godelier, “Mythe et histoire: Réflexions sur les fondements de la pensée sauvage”, *AESC*, 26, 1971, pp. 541-558, ou os Kula do Zaire central, analisados por L. Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 121-129 e 156-157.

13. Plotino, *Ennéades*, III, 7, 6, trad. E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1925, vol. III, pp. 134-136.

14. Para a crítica às posições teóricas que opõem mito e história, ver K. R. Andriolo, “Myth and History: A General Model and Its Application to the Bible”, *American Anthropologist*, 83, 1981, pp. 261-268.

15. J. Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 20 e ss.

mações”, ou seja, “os mitos se pensam entre-si”¹⁶. Mas a temporalidade não é indiferente ao mito, ela o usa para se pensar. Os mitos conhecidos pela Idade Média, quaisquer que fossem suas procedências, eram entendidos e vivenciados de forma própria àquele momento. E sempre articulados uns com os outros, independentemente de suas origens, pois toda mitologia é um conjunto de mitos construído por adaptação, inversão e negação de elementos míticos de outras culturas com as quais ela tem contato.

Isso nos remete ao segundo grande ponto que o livro de Walter nos coloca: a mitologia cristã na Idade Média “se apresenta antes de tudo como uma mitologia *cristianizada*”. Ela se teria constituído “no interior mesmo do cristianismo medieval” a partir de material pré-cristão incorporado “graças à Igreja, à letra e ao espírito da Bíblia” (p. 10, grifos do autor). Noutros termos, o autor reaproveita a velha idéia de as mitologias existentes na Europa medieval terem sido conscientemente absorvidas pelo clero como recurso para combater o paganismo. Como argumento, ele cita mais uma vez a famosa carta de Gregório Magno aconselhando Agostinho de Canterbury a não destruir os templos pagãos, mas a transformá-los em igrejas cristãs. Contudo essa informação isolada esconde o essencial. O reaproveitamento cristão dos templos pagãos tinha motivações econômicas e de evangelização, mas esta última baseava-se sobretudo no reconhecimento da sacralidade daqueles locais¹⁷.

Se era possível transformar a cerimônia dos sacrifícios pagãos em oferendas cristãs é porque entre ambas havia uma estrutura comum. De certa forma o sacrifício de Cristo invertia o sentido daqueles praticados pelo paganismo, pois era o próprio Deus que se fazia imolar em favor dos homens, e não homens ou animais que eram sacrificados em benefício dos deuses. Contudo tratava-se também do sacrifício de um homem (o Filho encarnado), para que ele interferisse diante de Deus (o Pai) por todos os outros homens. Como estes haviam desobedecido a Deus, uma “nova aliança”¹⁸ era estabelecida através do rito da comunhão. Rito que acalma a Divindade ofendida pela ruptura da primeira aliança, como indica a palavra *hostia*, “vítima oferecida aos deuses como oblação expiatória para acalmar sua cólera”¹⁹. Daí por que o cristianismo primitivo recorria à metáfora do Cristo “cordeiro de Deus”²⁰ e por que ele foi por séculos representado na Cruz sob a forma daquele animal.

16. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques. Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, pp. 59 e 20.

17. O mesmo ocorria com as fontes sagradas do paganismo, mais de seis mil apenas na França, as quais com o tempo foram relacionadas a algum personagem ou a algum episódio da história cristã e acabaram por se tornar fontes santas também para o cristianismo: J. Hubert, “Sources sacrées et sources saintes”, em *Arts et vie sociale de la fin du monde antique au Moyen Age*, Genebra, Droz, 1977, pp. 261-267. Algumas dessas fontes estiveram na origem de importantes templos cristãos, caso por exemplo da catedral de Chartres.

18. Lc 22, 20; 1 Co 11, 25.

19. A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 4. ed., 1959, p. 301; *hostia* opõe-se portanto a *victima*, que é “oferenda em agradecimento por favores recebidos”.

20. Jo 1, 29.36; At 8, 32; 1 Pe 1, 19. Essa imagem tinha muitos antecedentes vétero-testamentários, por

Esse esquema iconográfico foi sendo abandonado a partir do século VII, exatamente em função do processo de evangelização que buscou minimizar os riscos de idolatria e de enfraquecimento da idéia do sacrifício do Deus feito homem. Mas se aquele elemento tendia a desaparecer do mito, ele ganhava lugar no rito, e pelos menos desde fins do século VII a fórmula litúrgica da missa passa a falar em *Agnus Dei*. De toda maneira, aquele sacrifício, como o de qualquer religião, “consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa consagrada destruída durante a cerimônia”²¹. Sacrifício que fora dos círculos cristãos eruditos foi por muito tempo visto mais como propiciatório que expiatório.

Da mesma forma que entre diversos povos fertilizava-se a terra com partes de animais ou homens sacrificados²², na Europa cristã até o século XI os camponeses enterravam pedaços de hóstias consagradas²³. Mesmo depois de o IV Concílio de Latrão ter regulamentado, em 1215, as formas de administração da Eucaristia, seu uso mágico não desapareceu. Um cronista conta o caso de um padre que, desejando ter relações sexuais com uma mulher que se mantinha reticente, conservou a hóstia na boca após a missa, esperando que ao beijá-la nessas condições ela cederia aos desejos dele pela força do sacramento²⁴. Apesar dos progressos teológicos e da centralização administrativa, a Igreja do século XIII não podia eliminar os componentes míticos do comportamento do próprio clero.

Isto é, os dados míticos podiam ser inseridos no cristianismo medieval porque este era, também ele, como veremos, uma mitologia. Se religião era um “fato social total” para as sociedades pré-industriais, mito era a palavra que revelava e explicava os aspectos misteriosos (no sentido etimológico do termo) daquela globalidade, como o rito faz pelos gestos. O amplo denominador comum entre cristianismo medieval e paganismos europeus da época estava justamente na visão mítica do mundo que ambos possuíam. As oposições ideológicas, sociais e econômicas não obstruíam aqueles vasos comunicantes, mas construíam discursos muito diferentes, que dificultam ao historiador a percepção daquele processo sincrético. Um bom exemplo dessa diferença está na relação ambígua da Igreja frente aos textos apócrifos, oficialmente sem

exemplo o sacrifício de Isaac sendo substituído pelo de um carneiro (Gn 22, 13), e paralelos em outras mitologias, sobretudo um rito dedicado a Dioniso que consistia em jogar um cordeiro no precipício para acalmar o guardião das portas infernais.

21. H. Hubert e M. Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, em *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, 2. ed., 1929, (texto de 1899), p. 124.
22. Os khonds da Índia, por exemplo, sacrificavam seres humanos com esta finalidade e espalhavam sua carne e seu sangue sobre o solo a ser cultivado: Hubert e Mauss, *op. cit.*, p. 98.
23. A. Vauchez, *La Spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, PUF, 1975, p. 18.
24. Cesário de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, (2 vols.), Colônia, Lempertz, 1851, vol. II, p. 170.

valor, mas sempre presentes na cultura medieval. E completamente ausentes do livro de Walter.

Para as autoridades eclesiásticas, de Agostinho a Isidoro de Sevilha e depois a Vicente de Beauvais²⁵, os apócrifos não eram livros inspirados como os canônicos, não tinham autoridade divina, mas não deviam ser rejeitados. Não eram necessariamente falsos, e podia-se mesmo tirar proveito deles, desde que lidos como obras de poetas, e não de santos. Às vezes eles eram citados, às vezes camuflados nos escritos eclesiásticos. Para ficar com um único exemplo, os *Jubileus* aparecem explicitamente, dentre outros, em Dídimo de Alexandria, Epifânio, Jerônimo e Nicéforo, e anonimamente em Hipólito, Orígenes, Diodoro de Antioquia e Isidoro de Sevilha²⁶. Na *Legenda Aurea* o apócrifo *Evangelho de Nicodemo* mereceu seis citações, mais do que receberam 31 livros bíblicos canônicos, inclusive o *Evangelho de Marcos*.

Como todos os mitos de uma mesma cultura interagem, formam uma mitologia, conjunto complexo e articulado, as várias mitologias de um mesmo quadro espaço-temporal tendem a formar redes intercomunicantes. Por essa razão toda mitologia se amplia constantemente, agrega novas narrativas. Não há especificamente, como já se disse, uma "criatividade mitológica do cristianismo"²⁷, e sim uma fecundidade inerente às características do relato mítico. Isso colocava a cultura erudita diante de uma situação paradoxal, pois se de um lado ela temia a ampliação de um universo narrativo que fugia ao seu controle, de outro ela própria produzia e incorporava constantemente novos relatos. Quer dizer, o processo de fusão mítica, de sincretismo de várias mitologias no Ocidente cristão medieval, não deve ser colocado no campo da história institucional, da história da Igreja, mas no da história da cultura e das mentalidades.

Sincretismo. Esta palavra, pouco prestigiada pelos medievalistas nos últimos tempos, pode ser importante no estudo do cristianismo medieval se entendida como um "processo contra-aculturativo implicando manipulação de mitos, empréstimo de ritos, associação de símbolos, às vezes inversão semântica e reinterpretação da mensagem crística"²⁸. Não se trata portanto de aculturação (isto é, assimilação e/ou imposição cultural), cujos estudos tendem a explicar as trocas do ponto de vista de apenas uma das culturas envolvidas no processo²⁹. É o que faz Walter, que atribui à evangelização um planejamento e uma continuidade de propósitos que não estavam na mentalidade e nos meios de atuação da Igreja em grande parte da Idade Média. Isto é, ele enfatiza o cristia-

25. *De Civitate Dei*, XV, 23, 4, *PL*, 41, col. 470; *Etimologías*, VI, 52, ed. -trad. J. Oroz Reta, 2 vols., Madrid, BAC, 1982-1983, vol. II, p. 576; *Speculum Majus*, prol. 9 e 14, Veneza, Dominicum Nicolinum, 1591, pp. 2-3.

26. R. H. Charles (ed.), *The Book of Jubilees*, Londres, Adam and Charles Black, 1902, pp. LXXVII-LXXXII.

27. J-P. Albert, "La Légende de Sainte Marguerite: Un Mythe maïeutique?", *Razo*, 8, 1988, p. 20.

28. C. Rivière, "Synerétisme", em P. Bonte e M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 692.

29. J-F. Bare, "Acculturation", *ibidem*, pp. 1-2.

nismo medieval mais enquanto ideologia do que enquanto conjunto de crenças e práticas religiosas. E assim transforma-o num absorvedor de mitologias estranhas a ele, numa estratégia para descaracterizar e englobar outras culturas³⁰.

Por isso é que aquele autor não percebe a existência de uma verdadeira mitologia cristã, mas apenas de uma mitologia cristianizada. No entanto, pelas condições históricas da época (diferentes, por exemplo, das da evangelização da América), o processo de cristianização não podia ser feito unicamente pela força. Walter reconhece que o cristianismo não teria podido se impor se não atendesse às necessidades espirituais daqueles que pretendia evangelizar (p. 269). Diante disso, dois caminhos eram possíveis. Ou na sua obsessão de conversão o cristianismo absorvia elementos opostos a ele e se descaracterizava, ou reconhecia certa identidade com outras mitologias, e assim o sincretismo ocorreria de forma natural. Contudo, apenas na última página de seu livro Walter admite que as “concordâncias entre as duas religiões (indo-européia e judaico-cristã) permitiram à segunda englobar pouco a pouco a primeira” (p. 269). Logo, se para ele “encontrar o traço da autêntica mitologia da Idade Média não é fácil” (p. 267), isso se deve à sua opção de não trabalhar com aquelas concordâncias.

Atingimos dessa forma a terceira e mais importante limitação do livro de Walter: o “cristianismo medieval não se confunde com uma mitologia” (p. 10). No entanto, superando as barreiras colocadas pela própria cultura erudita medieval, é preciso ver o cristianismo enquanto mitologia para recuperar sua globalidade, para entender sua posição na cultura da época, para poder alcançar sua funcionalidade para o medievo. Tarefa na verdade pouco simples, pois, como o cristianismo é parte da tradição cultural do próprio historiador, este se vê diante do problema central de “analisar seu objeto com as palavras desse mesmo objeto, sem reproduzir um discurso tautológico que não explica nada, que o leva a tantos impasses”³¹.

Sabe-se que a cultura cristã oficial entendia por *mito* um relato fantasioso herdado da Antiguidade pagã, negando que o cristianismo pudesse ser ele mesmo uma mitologia. A teologia medieval opunha história e mito, considerando este um *involutrum*, uma capa literária que encobria as verdades da fé³². O papel da exegese bíblica era exatamente o de desmitologizar os relatos

30. Dentre outros exemplos possíveis (todos os grifos são nossos): “crenças pagãs que o cristianismo deveu assimilar com a *finalidade* de as controlar” (p. 9, cf. também p. 179); “*método* aplicado pela Igreja em matéria de cristianização” (p. 11); hagiografia é “uma construção *premeditada* ideologicamente e culturalmente” (p. 31); “a rede de crenças pré-cristãs que a Igreja *procurava* dissimular” (p. 130); “mito céltico bem identificável *camuflado* sob um *álter* religioso” (p. 135); “o clero logo compreendeu o valor *estratégico* dessa festa [=Páscoa] para a cristianização das religiões pagãs” (p. 143); “a hagiografia medieval se fundamenta na transformação *estudada* de tradições mitológicas pagãs bem anteriores à cristianização” (p. 175, cf. também p. 268).

31. J.-C. Schmitt, “Une Histoire religieuse du Moyen Age est-elle possible?”, *Préfaces*, 19, 1990, p. 77.

32. M.-D. Chenu, “Involutrum: Le Mythe selon les théologiens médiévaux”, em *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22, 1955, pp. 75-79.

sagrados, racionalizando-os, historicizando-os. Contudo, como toda manifestação cultural importante nas sociedades pré-industriais, o cristianismo nasceu e se desenvolveu num enquadramento mental fortemente mitologizado, e portanto dele dependente. É claro que isso não tornava os medievais menos cristãos, nem o fato de eles não terem tido consciência da forte carga mítica de sua cultura invalida que a examinemos também por esse ângulo.

Com efeito, para se compreender um momento histórico é preciso vê-lo com os olhos dele mesmo, mas também com nossos olhos, para desvendar o que estava oculto ao próprio passado, já que contamos hoje com instrumentos de análise que ele não possuía. Entender a relação, negada pela época, entre mito e cristianismo é entender melhor o sentido profundo de ambos. É perceber que, se o cristianismo medieval era um vasto sistema de representações mentais, verbais, gestuais e imagísticas através do qual os homens de então atribuíam certa ordenação e certo sentido ao universo, era exatamente porque ele era uma mitologia. Tratava-se portanto de uma visão de mundo construída historicamente, com elementos de variadas procedências e graças aos quais, por sua vez, a sociedade construía concretamente seu próprio mundo. O cristianismo medieval não era apenas um conjunto de dogmas ou a fundamentação ideológica de certos grupos sociais. Era também um conjunto de crenças e valores que articulava todas as instâncias do universo, gerando certo sentimento de segurança diante das forças da natureza e dos mistérios do mundo, da mesma forma que faziam todas as mitologias para as sociedades arcaicas.

Por isso, como Maurice Lauwers acertadamente percebeu, o método menos imperfeito de estudar a dimensão antropológica da cultura medieval é compará-la com a de sociedades tradicionais³³. Pode-se então aplicar à Idade Média as observações de Malinowski sobre comunidades primitivas, para as quais mitos são “histórias [que] constituem a expressão de uma realidade primordial, superior, mais importante, que condiciona a vida presente, o destino e as atividades da humanidade, e cujo conhecimento proporciona ao homem a motivação de seus atos rituais ou morais e, ao mesmo tempo, lhe dá indicações sobre os meios de realizá-los”³⁴. Efetivamente, para as sociedades pré-industriais mito é um relato sempre verdadeiro, pois, mais do que estar ligado às condições históricas concretas em que surgiu, seu sentido é, através de linguagem metafórica, expressar os sentimentos básicos daquelas sociedades.

Sendo uma “realidade vivida”, o mito não é nem relato falso, como argumentavam os eclesiásticos medievais, nem sobrevivências culturais, como pensam alguns eruditos modernos³⁵. Podemos também aplicar a essa questão a

33. M. Lauwers, “Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82, 1987, pp. 251-252.

34. B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, Londres, Kegan Paul, 1926, p. 21.

35. É significativo que um estudioso do porte de Jean Pépin, que resume com maestria os componentes míticos do cristianismo primitivo, intitule seu trabalho “Survivances mythiques dans le christianisme ancien”: (em) Bonnefoy, *op. cit.*, vol. II, p. 469-475.

aguda observação de Jean-Claude Schmitt, para quem falar em sobrevivências do paganismo na religiosidade medieval é uma postura metodologicamente ultrapassada, pois toda crença ou rito não é combinação de relíquias ou de inovações, mas uma experiência que só tem sentido na sua coesão presente³⁶. Realmente, uma mitologia não é uma colagem artificial de relatos míticos, mas um conjunto único que pela sua própria existência revela uma coerência, uma aceitação sociopsicológica. Daí a unidade da mitologia da Idade Média ocidental, apesar de suas múltiplas origens (oriental, judaica, greco-romana, cristã, céltica, germânica).

Em função disso, o título do livro de Philippe Walter — *Mythologie chrétienne* — é inapropriado, pois na verdade ele examina apenas um aspecto daquela globalidade, o fundo mítico céltico que se fundiu no grande conjunto mitológico do cristianismo medieval. Sem dúvida a herança celta foi importante na constituição do cristianismo medieval, porém não se pode tomar a parte pelo todo, nem sequer atribuir a ela uma parcela preponderante. Mesmo onde temos reconhecidamente uma confluência cultural, Walter tende a ver a presença exclusiva da contribuição celta. Por exemplo, “a igreja cristã redispõe no seu espaço específico os três elementos principais do culto druídico: a pedra megalítica (menir ou dólmen) se transforma em pedra de altar; as fontes batismais, onde ocorrem os batismos, representam a antiga fonte sagrada; quanto às árvores da floresta-templo, elas se tornam pilares e colunas de uma nave em pedra com seus capitéis de ornamentação vegetal” (p. 13).

Não é preciso insistir que altar, fontes e árvores sagradas não eram exclusividade da cultura céltica, nem que a comparação árvores-colunas de capitéis com motivos vegetais é no mínimo discutível. Aqueles elementos druídicos não estavam presentes no templo cristão por absorção, mas porque pedra, água e árvore eram componentes de longuíssima duração da religiosidade das sociedades pré-industriais. Devido à mesma interpretação celticizante, Walter pensa que heresia e feitiçaria são freqüentemente “formas e temas míticos do paganismo céltico que não puderam alcançar o estágio de uma sacralidade reconhecida no cristianismo” (p. 210), o que desconsidera todo um conjunto de fatores sociais, institucionais e teológicos que, ao lado dos fatores culturais, criaram condições para o aparecimento daqueles fenômenos.

Ele acredita igualmente que “a fixação do Natal no 25 de dezembro respondia admiravelmente aos costumes pagãos da refeição das fadas associada a um nascimento excepcional” (p. 93). Ora, sem negar essa possibilidade, não se pode esquecer que aquela data era comemorada em Roma pelo menos desde 336, e foi a partir dali que penetrou no restante do Ocidente, onde

36. J.-C. Schmitt, “Religion populaire et culture folklorique”, *AESC*, 31, 1976, pp. 945-946, posição acompanhada mais tarde por N. Belmont, *Paroles païennes*, Paris, Imago, 1986, p. 88: “uma crença ou um costume não podem jamais ser puras sobrevivências. Eles são às vezes arcaísmos em relação à cultura dominante, mas não são jamais anacronismos”.

acabou por se implantar no século VI³⁷. Mas, sobretudo, a associação do nascimento de Cristo em 25 de dezembro respondia a um fenômeno mítico largamente presente e profundamente enraizado mesmo fora dos quadros culturais celtas: o sol renascente do solstício de inverno. No Egito e na Síria comemorava-se naquela data a festa pagã da virgem celeste dando à luz um novo sol³⁸. Aquele era ainda o momento da principal festividade do mitraísmo, a mais importante religião no Império Romano do século III e parte do IV. Como o próprio Cristo se definira como “luz do mundo”³⁹, era natural identificá-lo ao sol, tanto que, como se sabe, o dia do Senhor (*dies dominicus*, *dimanche*, *domenica*, *domingo*) foi chamado no calendário cristão dos territórios germânicos de “dia do sol” (*sunday*, *sonntag*). Enfim, não se pode reduzir aquele complexo fenômeno de sincretismo à simples transposição da “festa das fadas” à “festa do nascimento do Cristo”.

Da mesma maneira, as origens e o significado do mito da Virgem não podem ser abusivamente simplificados a uma identificação com os poderes e o culto da fada (p. 91). Por exemplo, o templo pagão de Soissons, que no século V passou ao patronato da Virgem, estava anteriormente dedicado à deusa egípcia Ísis⁴⁰, isto é, ao culto oriental da terra fecundada periodicamente por Osíris, o Nilo. Nem mesmo a ainda insuficientemente conhecida Virgem Negra pode ser considerada uma “autêntica herdeira das fadas” (p. 238). É verdade que seu culto quase sempre se dava próximo a fontes e grutas, porém o caráter ctônico não era exclusivo das manifestações religiosas célticas. Efigies negras tinham sido consagradas a Diana, Cibele, Atená, Vênus e Ísis, esta última muito cultuada também na Gália⁴¹. As Virgens Negras resultavam “do sincretismo de divindades orientais, gregas, romanas, gaulesas, sucedendo a deidades ancestrais da Fecundidade”⁴².

De toda forma, para abordar a “autêntica” mitologia medieval — o cristianismo resultante de todas as tradições presentes na sensibilidade da época — seria preciso dar um lugar de destaque à *Bíblia*. No entanto Walter raramente a utiliza, e considera mesmo o modelo bíblico oposto ao modelo mítico (p. 268). Mas, se para o relato hagiográfico São Columba usa como travesseiro uma pedra, isso se devia tanto aos megálitos celtas (p. 203) quanto ao relato bíblico do sono de Jacó⁴³. Apesar de o texto bíblico negar de forma explícita seus

37. G. M. Dury, “Noël”, em *Dictionnaire de spiritualité*, (15 vols.), Paris, Gabriel Beauchesne, 1931-1991, vol. XI, col. 386.

38. H. Leclercq, “Nativité de Jésus”, em *DAEL*, vol. XII-1, col. 915-917.

39. Jo 8, 12, cf. Is 9, 1 (citado por Mt 4,16); Lc 2, 32.

40. M. Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1976, p. 348.

41. M. Durand-Lefebvre, *Étude sur l'origine des Vierges Noires*, Paris, Durassié, 1937, pp. 146 e 149.

42. *Idem*, p. 182.

43. Gn 28, 11.

componentes míticos, opondo-os à verdade da fé⁴⁴, a presença deles ali é patente. E comprovada pelo contínuo empenho exegético dos eclesiásticos na sua tentativa de desmitologizar as Santas Escrituras. Sem buscar uma demonstração exaustiva de seu caráter mítico, basta lembrar algumas passagens.

A começar naturalmente pela cosmogonia, claramente baseada no *Enuma Elish* babilônico, do século XII a.C. Assim como no processo de organização do caos primitivo Marduk precisou vencer Tiamat (ou na mitologia grega, Zeus submeter Tífon), também Iavé enfrentou e derrotou Leviatã e Rahab, monstros simbolizadores das forças incontrolláveis das águas primordiais⁴⁵. Assim como Marduk cortou Tiamat (literalmente “mar”) em dois, o mesmo fez Iavé com o mar⁴⁶. Significativamente, a palavra hebraica que designa o caos primordial (*tebôm*) no texto bíblico⁴⁷ é uma derivação do nome Tiamat. A grande mas única diferença entre os dois relatos está no fato de Marduk depender de uma matéria preexistente para criar o universo, ao contrário de Iavé, cujo poder e unicidade não têm limites.

Para diversas mitologias, os primeiros tempos após a Criação foram conturbados, com disputas pelo poder no mundo divino. O episódio de um deus castrar seu pai durante aquela luta (como fez Crono com Urano e depois Zeus com Crono) aparecia no relato inicial sobre Cam e Noé e, apesar de alterado mais tarde no processo de monoteização, seus ecos permaneceram na narrativa do *Gênesis*⁴⁸ e possivelmente em tradições orais. Por isso o sentido mítico original, reativado por condições locais específicas, pôde reaparecer na longa duração histórica num afresco medieval de Saint-Savin⁴⁹. No mesmo contexto mítico de revoltas contra as divindades⁵⁰ é que ocorreu a queda de Lúcifer e outros anjos, enciumados e irritados com Deus devido à criação do homem, pelo que conta um apócrifo de grande sucesso na Idade Média⁵¹. Os anjos, aliás, apresentavam “algumas analogias espantosas com aquelas que a mitologia atribuía à miríade de divindades inferiores encarregadas de cuidar do homem durante toda sua vida”⁵². São “vestígios de politeísmo na *Bíblia*”⁵³.

44. “[...] não ensinarem doutrinas extravagantes nem se ocuparem de mitos e genealogias intermináveis” (1 Tm 1,3); “quanto aos mitos profanos e aos contos de comadres, rejeita-os” (1 Tm 4,7); “[...] afastarão os ouvidos da verdade afim de voltá-los para os mitos” (2 Tm 4,4); “[...] aos mitos judaicos e aos preceitos de homens que viram as costas à verdade” (1t 1,14); “Na verdade, não é baseando-nos em mitos artificiosos que vos damos a conhecer o poder e a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, mas como testemunha ocular de sua majestade” (2 Pe 1,16).

45. Ps 74, 14; Is 27, 1; Ps 89, 11; Is 51, 9.

46. Ps 74, 13; Is 51, 9.

47. Gn 1, 2; Ps 33, 7; 104, 6.

48. Gn 9, 21-25.

49. Cf., *infra*, ensaio n. 3.

50. R. Graves e R. Patai, *Les Mythes hébreux*, (trad.), Paris, Fayard, 1987, p. 76.

51. *Vita Adae*, 12-16, ed. J. H. Mozley, *The Journal of Theological Studies*, 30, 1929, pp. 131-133.

52. H. Leclercq, “Ange”, em *DACL*, vol. 1-2, col. 2084-2085.

53. P.-M. Galopin, “Ange”, em *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 59.

Não é preciso insistir sobre a criação do homem modelado na argila, narrativa que aparece na mitologia e no folclore de vários povos⁵⁴. Significativos também são os paralelos entre Prometeu e Adão. Ambos roubaram a sabedoria do mundo divino, simbolizada no mito grego pelo fogo, no hebraico pela fruta da Árvore do Conhecimento⁵⁵. Isso custou ao homem a expulsão do Paraíso e a perda da imortalidade, fato simétrico à punição do titã, cujo fígado (centro vital do corpo humano para os gregos) passou a ser diariamente devorado por uma águia, símbolo celeste. Prometeu sendo titã era muito grande, como o Adão pré-pecado de uma tradição judaica⁵⁶ conhecida no Ocidente medieval cristão⁵⁷. O paralelo entre as duas personagens estendia-se ainda a dois outros pontos importantes para a Idade Média. Para a mitologia grega o titã fora o inventor de holocaustos aos deuses, para um apócrifo cristão o Pai da Humanidade é que erguera o primeiro altar e oferecera os primeiros sacrifícios ao Senhor⁵⁸. Ambas as personagens foram libertadas de seus tormentos graças a duas figuras miticamente comparáveis, como veremos, Hércules e Cristo.

Também é inegavelmente mítica a versão bíblica do nascimento de Eva, baseada num relato sumério segundo o qual para curar as dores do deus Enki, Ninhursag extraiu-lhe uma costela e criou a deusa Ninti. Ora, esse nome significa “mulher da costela” ou ainda “mulher que faz viver”⁵⁹, etimologia próxima ao aramaico Havva (“aquela que dá vida”) e à explicação bíblica do nome Eva (“mãe de todos os viventes”⁶⁰). O principal episódio da segunda geração de seres humanos, a oposição entre o agricultor Caim e o pastor Abel, também estava calcado num relato sumério, o da disputa entre Enkindu e Dumuzi⁶¹. Igualmente mesopotâmica era a célebre narrativa do Dilúvio⁶², bastante comentada na Idade Média pela teologia e representada pela arte. Os gigantes referidos pela *Bíblia*, produtos de hierogamias entre anjos e mulheres mortais⁶³, aparecem ainda em outras mitologias do espaço cultural do cristianismo medieval, como a grega, a céltica e a germânica.

54. Gn 2,7; J.-G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, Londres, Macmillan, 1923, pp. 4-15.

55. Além do conhecido relato de Gn 3, 1-7, o roubo da sabedoria divina foi também registrado em outra versão, alterada ao ser incorporada na *Bíblia*, mas cujos ecos são ainda perceptíveis: Jb 15, 7-8, cf. Graves e Patai, *op. cit.*, p. 91.

56. *Midrash Rabba*, 8,1, trad. B. Maruani e A. Cohen-Arazi, Paris, Verdier, 1987, p. 104; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Filadélfia, The Jew Society of America, 1913, vol. I, p. 59; 1925, vol. V, p. 79, n. 22.

57. Walter Map, *De Nugis Curialium*, I,1, ed. M. R. James, Oxford, Clarendon, 1914, p. 2.

58. *Il Combattimento di Adamo*, ed.-trad. A. Battista e B. Bugatti, Jerusalém, Franciscan Printing Press, 1982, 14, pp. 53-55; 46, pp. 117-118.

59. S. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, trad., Paris, Arthaud, 1986, pp. 166-168.

60. Gn 3, 20.

61. Kramer, *op. cit.*, p. 186.

62. Gn 7, 10-24; G. Conteneau, *Le Déluge babylonien*, Paris, Payot, 1941.

63. Gn 6, 1-5; Nm 13, 33; Dt 2, 10-11.

Toda essa riqueza mítica não era exclusividade do Antigo Testamento. Assim como Amon-Ra assumira a forma do marido da rainha Ahmès para fecundá-la⁶⁴, assim como Zeus se metamorfoseara em chuva de ouro, homem mortal, outra divindade, touro e cisne para fertilizar mulheres mortais⁶⁵, o mesmo fez o Deus cristão com Maria através do Espírito Santo, geralmente representado desde fins do século I ou começo do II sob a aparência de uma pomba⁶⁶. Esse casamento sagrado pouco se diferenciava, aliás, das tradicionais hierogâmias, pois a Virgem era indiscutivelmente uma nova hipóstase das antiqüíssimas Mães-Terra⁶⁷. A maternidade por parte de uma deusa virgem também tinha antecedentes, como o mito de Atená. Se Maria, no céu, desposou misticamente Cristo, ao mesmo tempo seu pai e seu filho⁶⁸, essa relação não era estruturalmente diferente de outras entre mãe e filho (como Cibele-Átis) ou entre irmãos (como Osíris-Ísis ou Zeus-Hera). Baseada nessa tradição mítica é que a Igreja medieval se via como mãe e virgem, como esposa do Cristo⁶⁹.

Mais importante, vários deuses tinham sido mortos e haviam ressuscitado. Portanto o elemento central do cristianismo — um filho de Deus nascido de mulher virgem, depois sacrificado e ressuscitado — resultava da reutilização e harmonização de dados míticos anteriores. O sentido da crucificação, o pai sacrificando o filho com finalidades expiatórias, era semelhante ao que envolvera Abraão/Isaac⁷⁰, Jefté/sua filha única⁷¹, Agamênon/Ifigênia, Créon/Meneceu, Tântalo/Pélops, Idomeneu/seu filho⁷². Como em qualquer banquete canibal, também para o cristianismo o sacrificado deve ser devorado

64. T. G. H. James, *Mythes et légendes de l'Égypte ancienne*, (trad.), Paris, Larousse, 1970, p. 83-91.

65. P. Grimal, *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 10. ed., 1990, pp. 9, 26, 76, 151 e 257; para concretizar um amor homossexual, Zeus assumiu a forma de águia, cf. p. 163.

66. Lc 1,35; J.-P. Kirsch, "Colombe", em *DACL*, vol. III-2, col. 2203 e 2212-2213; H. Leclercq, "Esprit (Le Saint)", em *ibidem*, vol. V-1, col. 525-528. A pomba era, aliás, atributo de Ishtar (cf. E. Laroche, "Animaux", em Bonnefoy, *op. cit.*, vol. I, p. 36), uma das representações pré-cristãs de Maria.

67. Os textos a respeito são abundantes, de Santo Agostinho (*Sermones*, 189, II, em *PL*, 38, col. 1006) a Jacopo de Varazze (*Legenda*, 12, 3, p. 75). É interessante que Eva, outra representação da Mãe-Terra, ao dar à luz tenha se referido não ao pai humano de seu filho, mas a Deus ("ganhei um homem com a ajuda do Senhor", "Gn 4, 1), enquanto Maria, ao contrário, lembra seu desconhecimento de homem quando o anjo de Deus lhe fala em filho (Lc 1, 34). O modelo hierogâmico que aparece na *Bíblia* é negavelmente de origem suméria, conforme o célebre estudo de S. N. Kramer, *Le Mariage sacré*, (trad.), Paris, Berg, 1983.

68. A. Mayer, "Mater et Pater. Ein Versuch zur stilgeschichtlichen Entwicklung eines Gebetsausdrucks", em *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7, 1927, pp. 68-69.

69. Santo Agostinho, *De Sancta Virginitate*, II, *PL*, 40, col. 397.

70. Gn 22, 2-13; Iavé estabelecera que "todo primogênito é meu": Ex 34, 19.

71. Nesse episódio a personagem promete que se vencesse seus inimigos entregaria em holocausto a Deus a primeira pessoa que visse em sua casa (Jz 11,30-39), fato paralelo ao de Idomeneu, que prometeu se fosse salvo de uma tempestade sacrificar o primeiro ser humano que encontrasse no seu reino (Grimal, *op. cit.*, p. 228).

72. Grimal, *op. cit.*, pp. 19, 291, 354-355 e 228.

pelos seus seguidores: “Tomai e comei, isto é o meu corpo”⁷³. O fato de a hóstia cristã tornar-se carne de Deus apenas através de um rito específico não o descaracteriza enquanto canibalismo, como aliás percebeu Walter (p. 145), pois esse ato é “sempre simbólico, mesmo quando ele é real”⁷⁴.

A comunhão cristã é um rito de transmissão de poder, de apropriação das virtudes do morto, fato antropológico e mítico bem conhecido de várias sociedades. No plano sociológico, talvez se possa aplicar ao Ocidente medieval a constatação feita para a sociedade árabe pré-islâmica: o consumo de uma mesma vítima sacrificial estabelece fortes laços entre os membros da comunidade⁷⁵. É isso que mostra, a partir de meados do século XII, o abandono do costume quase universal de todo cristão comungar sob as duas espécies (hóstia e vinho)⁷⁶, fato que reforçou a coesão interna do segmento eclesiástico, único a praticar desde então a dupla comunhão. Complementando e de certa forma compensando o processo anterior, em 1215 a Igreja estabelecia a obrigatoriedade de os leigos comungarem pelo menos uma vez ao ano, decisão tomada no contexto de progressos de sentimentos nacionalistas que poderiam colocar em segundo plano o sentimento de pertencer a uma sociedade mais global, a da Cristandade ocidental.

A descida de Cristo ao mundo infernal (ao Limbo na expressão medieval⁷⁷) aparentava-se a várias outras aventuras no mundo subterrâneo. A deusa suméria Inanna (ou Ishtar para os babilônicos) ficou três dias no mundo inferior, onde reinava sua irmã e inimiga Ereshkigal⁷⁸, o mesmo tempo de Cristo no Inferno, domínio de Satanás, num certo sentido seu irmão. Dioniso desceu aos Infernos para resgatar sua mãe, Sêmele⁷⁹, como fez Cristo com sua mãe, Eva. Hércules submeteu o cão Cérbero, que guardava as portas do reino infernal, impedin-

73. Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 19-20. Significativamente, o texto evangélico utiliza o verbo *lao*, “quebrar, fazer em pedaços, romper”, e não “dividir” como aparece em algumas traduções modernas.

74. M. Sahlins, “Raw Women, Cooked Men and Other “Great Things” of the Fiji Islands”, em P. Brown e D. Tuzin (eds.), *The Ethnography of Cannibalism*, Washington, Society for Psychological Anthropology, 1983, pp. 72-93, *apud* M. Carneiro da Cunha, “Cannibalisme”, em *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 124.

75. W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimburgo, Black, 1889.

76. E. Dublanchy, “Communion sur les deux espèces”, *Dictionnaire de théologie catholique*, (15 vols.), Paris, Letouzey et Ané, 1930-1950, vol. III-1, col. 554-560.

77. A palavra *limbus* indicando as bordas do Inferno e o local onde ficavam os não batizados parece ser expressão das novas condições históricas do século XII: J. Le Goff, “Les Limbes”, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 34, 1986, pp. 161-164.

78. Kramer, *op. cit.*, pp. 198-209; J. Bottero e S. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 276-290. A mitologia mesopotâmica fala ainda em um mortal, Enkidu, que desceu ao mundo inferior e só não retornou ao mundo dos vivos por não ter seguido as recomendações de Gilgamesh: *L'Épopée de Gilgamesh*, XII, trad. J. Bottero, Paris, Gallimard, 1992, pp. 206-216.

79. Grimal, *op. cit.*, pp. 127 e 418.

do que os mortos saíssem dali⁸⁰, da mesma forma que Cristo subjugou os guardiões do Limbo e quebrou suas portas de bronze⁸¹. Como Hércules libertou Teseu e mais tarde Alceste daquele lugar⁸², também Cristo venceu a morte e arrancou do Limbo os justos do Antigo Testamento⁸³. Orfeu, cujo mito exerceu incontestável influência sobre o cristianismo primitivo, foi ao reino de Hades resgatar sua esposa Eurídice — ninfa, portanto filha de Zeus e personificação da fecundidade —, que morrera picada por uma serpente⁸⁴, isto é, personagem que apresenta claros pontos de contato com Eva, retirada do mundo inferior por Cristo.

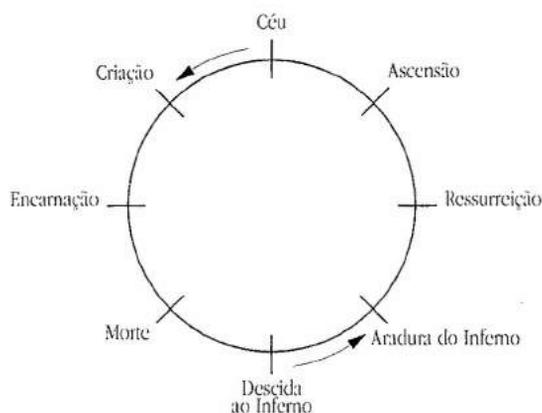


Fig.1

A Cruz na qual o Deus encarnado foi sacrificado é comparada pelo texto bíblico a um altar⁸⁵, e é identificada pela tradição medieval à Árvore da Vida do Éden, a Árvore Cósmica presente em praticamente todas as mitologias⁸⁶. Árvore quase sempre guardada por um dragão-serpente que o deus ou o herói deve enfrentar, como fizeram, por exemplo, Gilgamesh, Apolo, Perseu, Hércules e Siegfried. E também Cristo, que vence o dragão-serpente identificado ao Diabo⁸⁷ quando resiste à tentação demoníaca no deserto e quando rompe as

80. *Idem*, p. 195.

81. Mt 27, 52; 1 Pe 3, 18-20; *Gesta Pilati-Descensus Christi ad Inferos*, 17-27, ed. C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1876, pp. 417-432.

82. Grimal, *op. cit.*, p. 86 e 195; *Iliade*, V, 395, trad. P. Mazon *et alii*, Paris, Belles Lettres, 1937, vol. 1, p. 130; Eurípedes, *Alceste*, vv. 840-850 e 1138-1142, trad. L. Méridier, Paris, Belles Lettres, 1925, pp. 89 e 100.

83. 1 Cor 15, 55; *Descensus Christi ad Inferos*, cf. nota 81.

84. Grimal, *op. cit.*, p. 320.

85. He 13, 10-12.

86. E. O. James, *The Tree of Life: An Archeological Study*, Leiden, Brill, 1966; J. Brosse, *Mythologie des arbres*, Paris, Plon, 1989; R. Barroso Cabrera e J. Morin de Pablos, *El Árbol de la Vida: Un Estudio de Iconografía Visigoda*, Madrid, BMMcP, 1993.

87. Ap 12, 9; 20, 2.

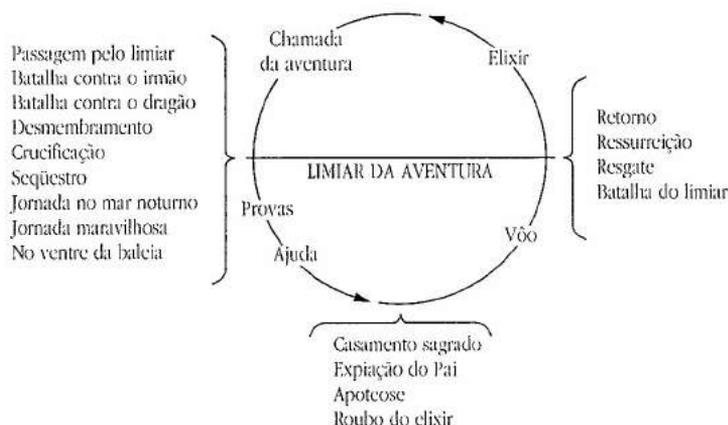


Fig.2

portas do Limbo para liberar os justos⁸⁸. Enfim, se pensarmos na trajetória histórica do Cristo (esquemática por Northrop Frye⁸⁹ na Fig. 1), veremos que ela corresponde àquela que Joseph Campbell⁹⁰ estabeleceu para todo herói mítico (Fig. 2).

Diante disso tudo, pode-se dizer que a *Bíblia* é o grande repertório mitológico do cristianismo. É a *Odisséia* cristã. De fato, da mesma forma que a obra grega é uma literarização de tradições orais bem anteriores e colocada sob a autoridade de um poeta também em certa medida mítico⁹¹, a *Bíblia* cristã reúne textos de origem oral e escrita elaborados ao longo de mais de mil anos e atribui sua autoria última à maior de todas as personagens míticas, Deus⁹². O paralelo estende-se sobretudo ao argumento central da narrativa: o homem forçado pelas circunstâncias que ele mesmo criou abandona sua terra (Ítaca; Paraíso), passa por muitas e difíceis aventuras e por fim, transformado, consegue retornar a ela. Em função dessa estrutura narrativa, ambos os livros estão povoados por monstros, gigantes e magos, por sonhos premonitórios, visões e profecias, por oráculos, reis e heróis, por bênçãos, maldições

88. Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13.

89. N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 175.

90. J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, PUP, 2. ed., 1968, p. 245.

91. A erudição moderna pensa que Homero é um nome coletivo, mas os gregos viam nele um poeta cego, sinal de visão das coisas ocultas aos homens comuns, de forma semelhante ao mítico adivinho Tirésias.

92. A autoria dos livros do *Pentateuco*, tradicionalmente atribuída a Moisés, é em si mesma um dado mítico (Ne 13, 1; 2 Cr 23, 18), assim como ver em Davi o autor dos *Salmos* (1 Cr 16, 7; 2 Sl 23, 1), em Salomão o do *Cântico dos Cânticos* (1 R 5, 12) ou no apóstolo João o do *Apocalipse*, dados que a crítica moderna não aceita há muito tempo: ver artigos correspondentes do *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, op. cit.

e interdições, por ritos de passagem, tabus e sacrifícios, por hierogamias, linhagens e incestos.

Mas a mitologia cristã medieval foi composta ainda por diversos elementos extrabíblicos ou que desenvolviam temas bíblicos. É o caso da Virgem Maria, sobre a qual as referências testamentárias são escassas, mas que foi objeto de vários textos apócrifos e de muitas especulações teológicas. O desenvolvimento de seu culto a partir do século XII mesclou aqueles materiais com tradições orais de diversas procedências, transformando-a na versão cristã das antigas deusas-mães. Sendo mãe e virgem, a cultura erudita via nela um símbolo de pureza, uma “nova Eva”. A cultura folclórica, a partir daquelas duas características preferia enfatizar outros aspectos dela, a proteção e a fecundidade. Proteção que recompensava mais quem lhe era fiel do que quem tinha uma conduta moralmente correta⁹³. Fecundidade que fazia um poeta do século XIII ver nela a “terra que dá sustento”⁹⁴ e outro louvar aquela “que nos deu o alimento de que todos comemos”⁹⁵.

A partir de apenas uma referência bíblica⁹⁶, o tema dos reis Magos inspirou na Idade Média uma rica iconografia, importantes peças teatrais e a utilização política de suas pretensas relíquias por parte de Barba-Ruiva⁹⁷. Na base desse desenvolvimento encontrava-se possivelmente o fundo mítico indo-europeu. De fato, os presentes que cada um deles levou ao Cristo recém-nascido estavam associados às três funções indo-européias: incenso (sacerdócio), ouro (realeza), mirra (produtores). Segundo dois apócrifos cristãos do século VI, tais produtos foram tirados do Paraíso por Adão e guardados numa caverna de onde foram levados pelos Magos ao menino-Deus⁹⁸. Da mesma forma que cada presente correspondia a uma atividade social, cada Mago correspondia a uma idade do ser humano, a velhice, a maturidade, a juventude⁹⁹. Assim, no plano social eles expressavam uma nova organização: o sucesso dos Magos e do esquema trifuncional a partir do século XI foram fenômenos paralelos resultantes de um mesmo imaginário. No plano mítico eles eram um símbolo da totalidade, um reflexo do próprio Cristo, uma referência a um conceito que então se fortalecia, o da Trindade.

93. Vários exemplos em *La Deuxième collection anglo-normande des miracles de la Sainte Vierge et son original latin*, ed. H. Kjellman, Paris-Uppsala, Champion-Akademiska Bokhandeln, 1922.

94. *Les Neuf joies Notre Dame*, III, 20, ed. T. F. Mustanoja, Helsinki, Suomalaisen Tiedekatemian Toimituksia, 1952, p. 43.

95. Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, v. 35b, ed. M. Gerli, Madrid, Cátedra, 1985, p. 75.

96. Mt 2, 1-12.

97. Cf., *infra*, ensaio n. 4.

98. *La Caverna dei Tesori*, 20, ed.-trad. A. Battista e B. Bagatti, Jerusalém, Franciscan Printing Press, 1979, p. 45; *Testamento de Adán*, 7, trad. F. Javier Martínez Fernández, em A. Díez Macho *et alii* (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1987, vol. V, p. 435.

99. Essa tradição estava presente no Oriente desde o século VI e no Ocidente desde fins do IX, segundo E. Male, *L'Art religieux du XIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 7. ed., 1931, pp. 215-216.

Esta, sem dúvida, era um elemento central no cristianismo medieval, porém contava com uma referência bíblica ainda mais ligeira do que aquelas sobre a Virgem ou os Magos¹⁰⁰. Talvez por isso é que ela nunca teve uma grande aceitação popular, com a festa da Santíssima Trindade tendo sido instituída apenas em 1334. Contudo, mesmo sendo uma construção erudita, a concepção da Trindade baseava-se em elementos míticos. Inicialmente a velha idéia de tríades divinas (por exemplo Anu-Enlil-Ea, Osíris-Ísis-Hórus, Júpiter-Juno-Minerva), apesar de a Trindade cristã possuir uma unidade e uma articulação interna desconhecidas naqueles outros casos. Depois, pode-se pensar na influência da trifuncionalidade indo-européia. Nessa hipótese, os progressos da teologia trinitária nos séculos XI-XIII teriam estado relacionados, mesmo inconscientemente, com o esquema da tripartição social da época.

A Idade Média parecia imaginar o Pai como sacerdote, o Filho como rei e o Espírito Santo como produtor. Para uma sociedade como a medieval, baseada no parentesco, na autoridade e no dom, o clérigo era quem mais se aproximava da imagem do Deus Pai, “de quem tudo vem”¹⁰¹. O Filho era guerreiro (“não vim trazer paz, mas espada”¹⁰²), vencedor de Satanás, por isso era o Rei dos reis, o descendente de Davi¹⁰³; na Idade Média dizia-se que “trono vacante, Cristo reinante”. O Espírito Santo, por sua vez, estava associado à fecundidade, pois era o grande princípio vivificador, aquele que agiu na criação do universo, que deu vida a Adão, que engravidou Maria¹⁰⁴. Além disso, a divisão social de funções atribuía idealmente uma idade para cada papel, a velhice ao sacerdócio, a maturidade ao guerreiro, a juventude ao trabalhador. Ora, como o Pai era o Criador e estava mais relacionado com o Antigo Testamento, ele era associado à velhice; o Filho, cujo magistério começara aos trinta anos de idade¹⁰⁵ representava a maturidade; o Espírito Santo, que era a “força vital”¹⁰⁶, correspondia à juventude.

O elemento quantitativamente talvez mais importante para o cristianismo medieval era totalmente extrabíblico: os santos. Philippe Walter tem razão quando observa que as hagiografias são “a fonte de informação mais abundante sobre a mitologia da Idade Média” (p. 30). São mesmo “máquina de cristianizar os velhos mitos europeus” (p. 31), desde que vejamos nesse processo um encontro de identidades espirituais semelhantes e não um puro recurso utilitarista de materiais antigos por parte do clero cristão. Só se pode manipular aquilo que se conhece, só se pode absorver aquilo que se entende. No limite, é preciso estar convencido para convencer. Exatamente por causa de

100. Mt 28, 19.

101. 1 Cor 8, 6.

102. Mt 10, 34.

103. Ap 17, 14; Mt 1, 1; Lc 3, 31.

104. Gn 1, 2; 2, 7; Mt 1, 18. 20; Lc 1, 35.

105. Lc 3, 23.

106. Jb 33, 4; 34, 14-15; Is 42, 5.

seus perfis espirituais diferentes, não se pode considerar os santos cristãos “sucessores dos deuses pagãos” como fez Saintyves¹⁰⁷, e como aceita Walter (p. 119). Ao contrário das divindades do paganismo, os santos não têm autonomia na sua atuação, são intercessores junto ao Deus uno do cristianismo.

Preferencialmente portanto, devem-se ver neles sucessores dos heróis, inclusive nas sociedades célticas¹⁰⁸. De fato, na maior parte da Idade Média eles foram menos valorizados por suas virtudes morais que por seu poder mágico (milagres, exorcismos)¹⁰⁹, sua função civilizadora¹¹⁰, sua atuação guerreira contra monstros (por exemplo São Miguel e São Jorge¹¹¹) ou exércitos inimigos (sobretudo Santiago¹¹²). Como os heróis pagãos, os santos cristãos tinham um desempenho ambíguo, ora virtuoso, ora vingativo¹¹³. Algumas vezes eles representavam a cristianização de outros tipos de personagens míticos, como ocorreu com São Cristóvão, antes da conversão criatura gigantesca, feia, seguidora do Diabo. Um dia, ao carregar uma criança no ombro através de um rio, ele ficou surpreso com o enorme peso dela, que lhe explicou ser o Cristo: “Você tem sobre si não somente todo o mundo, mas também aquele que criou o mundo”¹¹⁴. Episódio que lembra claramente o tema dos gigantes subjugados pelos deuses, e especificamente o de Atlas obrigado por Zeus a sustentar o mundo.

Podia acontecer também o processo inverso, o cristianismo medieval “paganizar” espiritualmente uma personagem para desqualificá-la. O exemplo mais conhecido talvez seja o de Judas, cuja história de vida semelhante à de Édipo¹¹⁵ pré-indicava seu papel de traidor. De qualquer forma, enquanto do ponto de vista teológico os santos não tinham poder próprio, eram meros intercessores junto a Deus, para a cultura intermediária tratava-se de defensores de seus fiéis. Por terem ficado desprotegidos é que muitos monges de Bergues (Picardia) morreram quando, na segunda metade do século XI, as relíquias de São Winnoci deixaram aquele mosteiro por alguns dias, em procissão pela região¹¹⁶.

107. P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, Emile Nourry, 1907.

108. H. Hubert, *Les Celtes et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, reed. 1974, p. 257. Para J. Le Goff, “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, em *PAMA*, p. 231, n. 22, “a Igreja quis fazer dos santos não os sucessores mas os substitutos dos heróis”.

109. A *Legenda Aurea* em 151 capítulos dedicados a vidas de santos registra, numa contagem pouco rigorosa, 544 milagres, portanto mais de 3,5 milagres por narrativa.

110. Le Goff, “Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: Saint Marcel de Paris et le dragon”, em *PAMA*, pp. 236-279.

111. *Legenda*, 145, pp. 642-653 e 58, pp. 259-264.

112. *Liber Sancti Jacobi*, trad. A. Moralejo, C. Torres e J. Fco, Santiago de Compostela, CSIC-Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos, 1951, livro II, pp. 337-381.

113. Cf., *infra*, ensaio n. 11.

114. *Legenda*, 100, p. 432.

115. *Idem*, 45, pp. 184-185.

116. *Miracula Sancti Winnoci*, 25, ed. C. de Smedt *et alii*, em *Acta Sanctorum*, novembris III (1910), Bruxelas, Culture et Civilisation, reimpr. 1969, p. 283.

Os santos se constituíam, enfim, numa elite dos mortos e se relacionavam por isso com outro tema mítico importante, o do Paraíso. Local maravilhoso, resultante da intersecção de várias mitologias (Campos Elísios, Ilha Bem-aventurada, Ilha de Bran, Avalon etc.), ele era concebido de forma concreta pelos medievais¹¹⁷. Apesar de a Igreja, desde o século VIII, ter proibido que os mortos fossem enterrados com objetos de uso pessoal, isso continuava a ser feito devido à crença enraizada numa vida semimaterial no além-túmulo. É o que atestam escavações arqueológicas em cemitérios do século XII, ao revelarem a existência de hipogeus, prolongamento do costume funerário proto-histórico que consistia em reproduzir sob a terra a habitação dos vivos¹¹⁸.

A visão mítica que os antigos egípcios tinham de si mesmos — o homem como microcosmos¹¹⁹ — não era diferente daquela que os cristãos medievais se atribuíam. A identificação homem-cosmos partia de Adão, cujo corpo fora formado com argila dos quatro cantos do mundo¹²⁰, e cujo nome resultava da junção das primeiras letras das palavras gregas que designam os quatro pontos cardeais, interpretação de origem apócrifa¹²¹ aceita por várias autoridades cristãs¹²². Sobretudo nos séculos XII-XIII, concebia-se o corpo humano e o universo compostos pelos mesmos materiais, a carne feita de argila, o sangue de água, a respiração de vento, o calor corporal de fogo. Cada parte do corpo humano estava associada a um signo do zodíaco. Cada parte do homem correspondia a uma parte do universo, a cabeça ao céu, o peito ao ar, o ventre ao mar, as pernas à terra, os ossos às pedras, as veias aos ramos das árvores, os cabelos às ervas, os sentidos aos animais. O tema do homem microcosmos estava largamente difundido, aparecendo tanto na teologia quanto na iconografia¹²³.

117. Graf, "Il Mito del Paradiso Terrestre", em *Miti*, pp. 37-149; J. Delumeau, *Une histoire du Paradis*, Paris, Fayard, 1992, pp. 11-97; H. Franco Júnior, *As Utopias Medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992, pp. 113-139.

118. M. Broëns, "Les Résurgences pré-indoeuropéennes dans le culte des morts de l'Occident médiéval", *Diogenes*, 30, 1960, pp. 81-115.

119. M. H. Trindade Lopes, *O Homem Egípcio e Sua Integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 153.

120. *Chapitres de Rabbi Elézer*, 11, 22-24, trad. M.-A. Ouaknin e E. Smilévitch, Paris, Verdier, 1992, p. 77; Ginzberg, *op. cit.*, vol. I, p. 54-55.

121. *Oracula Sybillina*, 3, 24-26 e 8, 321, trad. E. Suárez de la Torre, em Díez Macho, *op. cit.*, vol. III, pp. 287-288 e 355; *Libro de los Secretos de Henoc*, 63-64, trad. A. de Santos Otero, em *ibidem*, vol. IV, p. 178.

122. Santo Agostinho, *In Joannis Evangelium*, X, 12, *Pl.*, 35, col. 1473; Beda, *In S. Joannis Evangelium Exposition*, II, *Pl.*, 92, col. 666-667; Alcuíno, *Commentaria in S. Joannis Evangelium*, II, 4, *Pl.*, 100, col. 777 A; Honório Augustodunensis, *Elucidarium*, I, 11, *Pl.*, 172, col. 1117 A.

123. A bibliografia a esse respeito é vasta, *inter alia* R. Allers, "Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, 2, 1944, pp. 319-407; E. Saxl, "Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Pictures", *Lectures*, (2 vols.), Londres, The Warburg Institute-University of London, 1957, vol. I, pp. 58-72. M.-I' D'Alverny, "L'Homme comme symbole: Le Microcosme", em *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, CISSAM, 1976, vol. I, pp. 123-183.

Em suma, mais importante que esses poucos exemplos é notar que o cristianismo medieval cumpria as três funções essenciais e interdependentes de toda mitologia. Inicialmente uma função psicológica, que possibilitava àquela sociedade projetar ou sublimar suas emoções mais profundas¹²⁴. Com efeito, toda mitologia permite classificar, criar tipologias, genealogias e ontologias, e assim transmite às sociedades pré-industriais a sensação, se não de dominar, ao menos de controlar em parte a natureza. O mesmo valia em relação à vida social. Quando os iluministas acusavam a Igreja de repressora e moralista, não percebiam estar fazendo um juízo de valor sobre a visão mítica do cristianismo medieval. Eliminar hereges e normatizar o uso do sexo eram dados da mitologia cristã¹²⁵ que atendiam às necessidades de segurança e de organização daquela sociedade. Se a obrigatoriedade da confissão individual e renovável permitia aos clérigos controlarem a consciência coletiva dos seus paroquianos, favorecia por outro lado a emergência de manifestações inconscientes. Deste ponto de vista, a confissão (isto é, a ritualização do mito) correspondia ao *setting* clínico da psicanálise¹²⁶.

Na sua função pedagógica, a mitologia cristã ajudava a conservar e a transmitir valores sociais e morais, bem como a propor explicações de fenômenos humanos ou naturais considerados importantes por aquela sociedade. Assim, se é inegável que a Igreja medieval se beneficiou de seu longo monopólio da cultura erudita, não se pode creditar esse fato a uma atuação unilateral por parte do clero. Se a Igreja dominava a transmissão formal do saber, é porque a sociedade via nela a única instituição em condições de cumprir esse papel. E isso ocorria por ser ela a única a poder exercer de forma sistemática e coerente as funções psicológicas e pedagógicas necessárias à sobrevivência de toda sociedade organizada. Por ser ela a única a conhecer e explicar os textos que davam um sentido à própria vida¹²⁷. Por ser ela, enfim, o elemento organi-

124. A validade e os limites da interpretação psicanalítica dos mitos foi o tema central dos dezoito trabalhos do Colóquio de Deauville (1981), publicados na *Revue française de psychanalyse*, 46(4), 1982, pp. 691-900.

125. Por exemplo, "toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo" (Mt 7, 19; Lc 3, 9; Jo 15, 6) e "melhor casar que abrasar" (1 Cor 7, 9).

126. "Penso, de fato, que em grande parte a concepção mitológica do mundo que anima até as religiões mais modernas *não é outra coisa que uma psicologia projetada sobre o mundo exterior*. O obscuro conhecimento dos fatores e dos fatos psíquicos [...] se reflete na construção de uma realidade *suprasensível*, que a ciência retransforma em uma *psicologia do inconsciente*. Pode-se, deste ponto de vista, tentar analisar os mitos relativos ao Paraíso e ao pecado original, a Deus, ao bem e ao mal, à imortalidade etc, e traduzir a *metafísica em metapsicologia*." S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, (trad.), Paris, Payot, 1967, p. 296.

127. Por isso não concordamos com J.-P. Albert, "Destins du mythe dans le christianisme médiéval", *L'Homme*, 30, 1990, p. 56, quando ele afirma que as descrições do Paraíso terrestre não são mito, pois estão inseridas "numa visão de mundo capaz de realizar plenamente seu sentido". Ora, uma mitologia — e ele concorda em que "o cristianismo medieval [...] merece o nome de mitologia" (p. 62) — é exatamente uma visão de mundo capaz de dar sentido a todos os fenômenos importantes para a sociedade que a criou ou adotou.

zador do conjunto mítico cristão que atraía e congregava outras mitologias do Ocidente.

Na sua função anagógica, toda mitologia exprime o sagrado, verbaliza o inexprimível, metaforiza a metafísica. Ainda que desde os gregos *mythos* seja oposto a *logos*, a mitologia realiza o mesmo trabalho decodificador do universo que a filosofia, apenas o faz em outro plano e com outra linguagem. Ela é, portanto, uma mediadora de códigos culturais. É também a intermediadora por excelência entre o sagrado e o profano, pois ambas as categorias estão presentes no relato mítico¹²⁸. Este impede o contato direto, destruidor, daquele com este. Assim como Sêmele foi incinerada ao ver Zeus em sua plenitude¹²⁹, os homens não poderiam suportar o brilho emanado de Cristo, que por isso se mostrava sob uma máscara¹³⁰. Assim como Oza foi fulminado por Iavé ao tocar a Arca da Aliança¹³¹, segundo São Bernardo todo homem também o seria se tivesse uma relação direta com o divino¹³². Em suma, a eficácia da função psicológica e a legitimidade da função pedagógica partiam da sacralidade da mitologia, e por sua vez a reforçavam. O mito desangustia e ensina porque é um relato sagrado ou ao menos sobre o sagrado, e é um relato sagrado porque acalma a angústia do viver, porque explica o até então incompreensível.

128. Sagrado e profano não são categorias absolutas e impermeáveis, mas designam tempos, locais, pessoas e objetos sob uma situação determinada, histórica: J. -C. Schmitt, "La Notion de Sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval", em *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 9, 1992, pp. 19-29. Para uma bibliografia sobre essa importante e complexa questão, veja-se R. Courtas e F. A. Isambert, "La Notion de sacré: Bibliographie thématique", em *Archives des sciences sociales des religions*, 44, 1977, pp. 119-138.

129. Ovídio, *Les Métamorphoses*, III, 295-310, ed.-trad. G. Lafaye, Paris, Belles Lettres, 1969, p. 79.

130. Honório Augustodunensis, *Elucidarium*, I, 21, Pl. 172, col. 1125.

131. 2 Sm 6, 6-7.

132. Citado por M. M. Davy, "La Mentalité symbolique au XII^e siècle", *Diogenes*, 32, 1960, pp. 114-115.