

A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade¹

Fernando Domínguez Reboiras²
(tradução: Jean Lauand)

Resumo: Nos países da Europa Central fomentou-se nos últimos séculos uma visão da Espanha como exemplo de fanatismo e de intolerância religiosa. Curiosamente configura-se na historiografia centro-européia dos últimos decênios outra imagem extrema da Espanha medieval: como um exemplo nunca repetido de tolerância e de convivência das três religiões da área mediterrânea: judaísmo, cristianismo e islam. Mais interessante do que a constatação das supostas extrema tolerância ou intolerância é descobrir as razões que levaram a admitir a existência de um tal esquema interpretativo.

Palavras Chave: Espanha medieval. Cristandade. Tolerância. Raimundo Lúlio.

Abstract: For Central European historiography in recent centuries Spain was as an example of fanaticism and religious intolerance. Curiously a new image in the historiography of recent decades is taking shape: Spain as an example never repeated of tolerance and coexistence of the three religions of the Mediterranean: Judaism, Christianity and Islam. More interesting than the alleged extreme tolerance or intolerance is to discover the reasons which led to admit the existence of such an interpretive scheme.

Keywords: Mediaeval Spain. Christianity. Tolerance. Raymond Lull.

A Europa cristã não passa de um belo ente de razão que se foi forjando na cabeça dos historiadores como uma seqüela de sua obrigação profissional de dividir e de delimitar os acontecimentos históricos, reduzindo estruturas sociais e culturais muito complexas a conceitos simples. É chamada também de «cristandade ocidental» para distingui-la do «oriental cristão», aquela parte da cristandade, também na Europa, sob o domínio de Bizâncio sem influência direta do Papa de Roma. A historiografia centro-européia tende a identificar o Ocidente cristão com o Sacro Império Romano-Germânico cuja cabeça visível era no domínio temporal o imperador e a cabeça espiritual o papa de Roma. O conflituoso eixo imperador-papa complicou-se com as pretensões da casa real francesa de apresentar-se como protetora do Papa e aproveitar-se das vantagens que esse tratamento preferencial trazia para suas pretensões de domínio da área mediterrânea. Em resumo, a história da cristandade ocidental até a

¹. No 15o. aniversário de hottopos.com, apresentamos este estudo, um clássico do Dr. Domínguez Reboiras, como homenagem a esse pesquisador, membro do Cemoroc desde sua fundação (Nota do editor).

². Professor Doutor da Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau - Raimundus-Lullus-Institut.

ruptura de sua pretensa unidade pela Reforma protestante, é contada nos livros de história dos países da Europa Central como um jogo de cabo de guerra entre os dois poderes, o civil e o eclesiástico, isto é, entre o imperador e o Papa. Uma história de conflitos que se centra numa área geográfica limitada à Alemanha, França e Itália. Tudo o que acontece em política fora desse reduzido espaço é considerado como periférico complemento desse conflito central. A história dos outros países europeus é estudada quase que exclusivamente em função desse confronto ou como mera ilustração dele.

Se a história política segue esse esquema, no campo da história cultural essa visão unitária da cristandade medieval tem como ponto de referência a Universidade de Paris, que era indiscutivelmente o centro do pensamento cristão nos séculos medievais. A cultura da cristandade ocidental a partir do século XII tem em Paris sua última e definitiva referência.

Essa necessidade de querer ver a cristandade ocidental como algo compacto e perfeitamente delimitado já de per si reduz o horizonte de nossa visão da ciência e cultura medievais e impede-nos de ver a Europa medieval como algo mais complexo e diversificado. No marco de uma visão franco-germânica da cultura medieval, a área geográfica do Mediterrâneo ocidental desempenha um papel secundário. Nessa visão centro-européia que pretende ver a cristandade como um todo harmônico, a periferia mediterrânea seria algo que não atinge o miolo e a essência daquela pretensa unidade de religião e destino. Nesta perspectiva, o Mediterrâneo seria um ponto de encontro de diferentes culturas e religiões que só afetaria de modo acidental e exterior o conceito unitário que se foi formando da Europa cristã. Esse cenário, enormemente conflituoso no qual a cristandade teve de enfrentar-se com os inimigos da fé comum européia seria, de acordo com essa concepção, mais impedimento do que forja para a pretensa unidade da cristandade ocidental. Tudo o que diz respeito ao sul da cristandade ficaria decididamente à margem do acontecer histórico que animou a formação da Europa. A Europa teria se formado num espaço central interior e íntimo, enquanto tudo o que ocorria em suas margens seria algo acidental que emoldurou mas não determinou o devir histórico fundamental.

A pesquisa sobre a Idade Média e o pensamento medieval nos últimos trinta anos afasta-se decididamente dessa visão parcial e rudimentar. Nossa visão da Idade Média não se contenta com a bela quimera de uma cristandade medieval unida e compacta, exemplo de harmonia e de estabilidade ideológica; a abertura e a ampliação do horizonte para a periferia européia permite dirigir a atenção para aspectos esquecidos ou menosprezados pelo idealizado panorama anterior, permitindo englobar todas as manifestações culturais dos séculos medievais e não só aquelas controladas e dinamizadas por uma exigência de unidade e ordenação hierárquica. Esta necessária mudança de perspectiva tem um fundamento objetivo e subjetivo. Pode-se constatar, por um lado, uma mudança no próprio objeto pois a nova historiografia, relativizando o aspecto político, abriu novos campos de observação que nos mostram um objeto mais complexo, variado e cheio de contrastes. Por outro lado, podemos constatar uma nova forma de aproximação a esse objeto sem pressupostos e exigências ideológicas, partindo de uma visão más global para além do raquítico horizonte ditado por histórias de caráter nacionalista.

É claro que, dentro das premissas de uma visão centro-européia menos diferenciada, tudo o que ocorreu na península ibérica durante a Idade Média, embora tenha algum interesse, não terá nunca um caráter decisivo para o desenvolvimento da história européia em seu conjunto. Ocupar-se da história da Espanha interessaria somente para completar uma visão total do quadro europeu. Uma atitude deste tipo cria uma tendência interpretativa propícia a generalizações e simplificações pois o

tratamento detalhado e diferenciado dos fatos que daria sua verdadeira dimensão real comprometeria as visões unitárias preconcebidas. Por isso, em relação à história da Espanha, fixaram-se uma série de chavões que, como é próprio do chavão, não são fruto de uma reflexão sobre os fatos, mas o resultado da adaptação desses fatos a uma visão generalizadora e fechada.

Nos países da Europa Central fomentou-se nos últimos séculos uma visão da Espanha como exemplo de fanatismo e de intolerância religiosa, e a Inquisição espanhola demonstraria o caráter marginal do cristianismo ibérico e sua influência negativa face a uma pretensa evolução mais tolerante e aberta da cristandade europeia nos séculos que sucederam a Reforma. Curiosamente configura-se na historiografia centro-europeia dos últimos decênios outra imagem extrema da Espanha: como um exemplo nunca repetido de tolerância e de convivência das três religiões da área mediterrânea: judaísmo, cristianismo e islam. Esta paradoxal confrontação de duas visões extremas diante da realidade cultural e religiosa da península ibérica parece estar reclamando uma explicação de como se passou de uma sociedade exemplo de tolerância e convivência pacífica para uma sociedade de intolerância e de repressão ideológica. Não foi feita, que eu saiba, uma reflexão a fundo sobre a origem e as conseqüências de uma dicotomia tão extrema. Uma análise desses estereótipos evidenciaria rapidamente que as atitudes do cristianismo peninsular não foram tão extremas como se pretende. Certamente não foi tão tolerante a pretensa tolerância nem tão intolerante a pretensa intolerância. Uma reflexão sobre esta temática torna-se mais interessante se nos voltamos para a origem e evolução desse estereótipo e não tanto para sua pretensa realidade. O motivo e o contexto de tais afirmações é sempre mais interessante do que a verificação de seu conteúdo real. Em outras palavras: mais interessante do que a constatação de uma extrema tolerância ou intolerância numa época concreta da história espanhola é descobrir as razões que levaram a admitir a existência de tal esquema interpretativo.

* * *

A Espanha foi durante muitos séculos um país de fronteira na cristandade ocidental. Refinando esta afirmação pode-se dizer até que a Espanha era a única região da cristandade ocidental que vivia em contato direto com outras religiões. Esse contato entre as religiões na Espanha não foi só de caráter conflituoso mas teve, do século VIII ao século XV, manifestações de convivência e de intercâmbio muito díspares. Desde a diáspora moçárabe até os levantamentos mouriscos do séc. XVI o cristianismo espanhol teve de ensaiar, por pura necessidade, uma série de modelos de convivência entre os membros de várias religiões. Esses modelos eram reação a situações históricas e sociais muito variadas. As conseqüências de tais esforços tiveram necessariamente resultados muito diferentes.

O simples fato de que os cristãos na Espanha viviam em contato com o Islam numa ordem social na qual os judeus desempenhavam um papel decisivo nos centros urbanos, tanto sob o domínio muçulmano como cristão, teve enormes conseqüências

para a identidade pessoal de cada indivíduo cristão naquela sociedade pluri-religiosa. Um cristão no norte da França tinha necessariamente uma visão do mundo muito diferente da do cristão da Córdoba muçulmana ou, mais tarde, da fronteira do reino nazarí de Granada. O infiel para o francês era um ser humano fora da sociedade cristã, uma pessoa que não cria naquilo que fundamentava sua existência, mas era principalmente uma pessoa que ele até sabia que existia mas nunca a tinha visto. Esse cristão, fosse ele culto ou analfabeto, podia viver cem anos sem encontrar uma pessoa não cristã. Já para o cordovês, o infiel era uma pessoa de carne e osso com quem ele se encontrava todos os dias na rua e de quem podia necessitar assistência médica, de quem comprava pão ou beringelas ou com quem tinha brincado quando era criança. Esta realidade -tão simples- não deve ser esquecida ao se propor diferentes visões da humanidade dentro de uma generalizada e hipotética cristandade ocidental.

Desde que Juan de Mariana inventou o termo «reconquista» para definir a expansão dos reinos cristãos peninsulares em direção ao sul, essa palavra é portadora de uma carga ideológica extremamente equívoca. Esses reinos cristãos, em princípio inimigos do Islam, praticaram, por razões de sobrevivência, uma generosa política de assentamentos e repovoamento ditada por motivos econômicos muito concretos deixando em segundo plano considerações de caráter religioso. Os foros das cidades permitiam e garantiam o livre exercício da religião. Judeus e muçulmanos podiam viver em paz e sem temer perseguições. As complicadas estruturas jurídicas e sociais dessa difícil convivência ofereciam uma ampla superfície para conflitos de todo tipo. A tolerância, mesmo sendo real, não se fundamentava nas premissas do moderno conceito de tolerância. A tolerância religiosa tem hoje em dia seu fundamento, seja na indiferença religiosa, seja no respeito à dignidade e à liberdade da pessoa humana; ambos esses , conceitos alheios a uma visão medieval do mundo. Na Espanha medieval houve uma tolerância política que nunca foi ditada por reverência às outras religiões ou por respeito à liberdade do outro, mas, simplesmente, pela necessidade de integrar dentro do sistema político uma realidade social fática.

Esta tolerância não comportou uma mistura ou assimilação das religiões. Os hierarcas das três religiões lutaram decidida e eficazmente pela manutenção das diferenças. A Igreja nem se preocupou em fundamentar teoricamente a situação de fato: por um lado tirava todas as vantagens que aquela circunstância singular lhe oferecia e por outro tratava de criar as condições para sua eliminação. Na formulação de Américo Castro a tolerante estrutura social medieval na Espanha foi o «resultado de um modo de viver e não de uma teologia». A Igreja e os representantes dos outros grupos religiosos eram teoricamente contra aquela ordem e não faziam nada para conservá-la. A Igreja oficial, em simbiose com o poder civil, aceitava esta situação sem canonizá-la. A consequência imediata de uma tal situação foi uma sociedade multicultural muito diferente da uniforme cultura cristã no Ocidente, determinada fundamentalmente por um ideário clerical, quer dizer, pelos interesses de padres e frades.

O grau de cultura e formação científica de judeus, cristãos e muçulmanos foi, ao longo da Idade Média espanhola, muito diferente. Durante o domínio árabe foram os muçulmanos e sua classe dirigente os determinantes da estrutura cultural na península ibérica. Com o domínio cristão, a cultura dos muçulmanos, quase todos dedicados a ofícios agrícolas e artesanais, foi caindo paulatinamente, ainda que não se deve esquecer que esses muçulmanos sabiam ler, pois por exigências de sua religião tinham que recitar textos do Alcorão. A população judia foi conservando um alto grau de cultura e desempenhou na sociedade multi-religiosa sob domínio cristão uma função de portadores de cultura, exercendo ofícios que exigiam alto nível de alfabetização. A cultura judia registrou na Espanha medieval uma verdadeira época de ouro. Em suas aljamas não só se cultivavam as ciências relacionadas com o estudo da

Bíblia, seu alto nível cultural motivou que numerosos judeus ocupassem postos chave na administração dos estados cristãos e exercessem uma enorme influência nas finanças e estruturas administrativas dos mesmos. Houve judeus também em outras partes de Europa. Fora da Espanha, porém, viviam marginalizados e tiveram que esperar o século XIX para se emanciparem e se afirmarem dentro da sociedade. A conhecida tese de Américo Castro continua sendo válida: pode-se expor a história da Europa medieval sem mencionar os judeus; não se compreende a história da Espanha sem considerar a ação e a influência das aljamas judias.

Diante do alto nível cultural dos judeus, constata-se com clareza um alto déficit cultural nas massas cristãs. A cristandade espanhola era uma sociedade de fronteira, uma sociedade que tinha encontrado sua identidade na luta contra o infiel. A ideologia da classe dirigente estava ditada pelas armas e não pelas letras. O rol de virtudes do cristão espanhol correspondia a uma mentalidade militar e a um ideário castrense sem concessões para manifestações de caráter cultural ou humanístico. Ao final da primeira grande expansão dos reinos cristãos no fim do século XIII, a cristandade espanhola fez enormes esforços para recuperar a tradição cultural muçulmana e afirmar sua hegemonia política no campo das letras. Com o apoio de intelectuais judeus procedeu-se, principalmente sob Alfonso X, o Sábio, a uma tradução e assimilação do acervo cultural árabe. Esta ação não só proporcionou um enorme impulso para as estruturas jurídicas dos reinos hispânicos, mas também para a literatura e as artes plásticas. A atividade cultural dos cristãos espanhóis, sobretudo na tradução da ciência árabe, influiu em toda a Europa e foi, sem dúvida alguma, a maior contribuição da Espanha para a cultura européia.

Esta cultura cristã, empapada de tradições muçulmanas e judias, que foi se estabelecendo na Espanha era substancialmente diferente da cultura clerical que se desenvolvia na Europa cristã ao sabor dos postulados teológicos e jurídicos das universidades de Paris e Bolonha. A cultura dos reinos cristãos não cultivava vínculos com a cultura da cristandade européia. Principalmente no pensamento jurídico eram ignorados sacrossantos princípios da tradição civil e canônica de cunho cristão. Os juristas da cúria romana e a ciência oficial desconfiavam dos fundamentos jurídicos da ordem social da cristandade espanhola. A famosa fundação de um colégio para estudantes espanhóis em Bolonha, promovida pelo influente cardeal Gil de Albornoz, tinha como finalidade primária a formação de juristas segundo o espírito do direito romano cristão tal como era concebido e praticado nos meios intelectuais da hierarquia eclesiástica. O que se pretendia era deter o caminho especial e as estruturas originais da sociedade hispana cujo direito estava influenciado pelas concepções do direito judeu e islâmico, que imperavam ainda em numerosas estruturas vitais da sociedade hispana. Também as compilações de Raimundo de Peñafort, que tanto êxito tiveram na formação do Direito eclesiástico, contribuíram para estabelecer as bases jurídicas da sociedade cristã e para criar um corpo jurídico único e válido para toda a cristandade sob a clara e decidida superioridade do bispo de Roma.

O golpe decisivo na estrutura multicultural da Espanha foi dado pelos frades mendicantes. Os dominicanos e os franciscanos dependiam diretamente de Roma e estavam isentos da jurisdição territorial dos bispos. Toda sua ação pastoral era ditada pelos postulados monárquicos e exclusivistas do Papa romano. A formação intelectual dos frades era ditada pela Universidade de Paris, onde muito rapidamente ganharam força, determinando decisivamente o desenvolvimento da cultura cristã ocidental.

De um ponto de vista estritamente cristão, a cultura que se desenvolvia na Espanha sob a influência da ciência árabe e judia não estava em sintonia com os ideais unitários da cristandade. A ordem social que se impunha na Espanha era um escândalo do outro lado dos Pirineus. Principalmente o modo de tratar os judeus era criticado

dura e constantemente na Cúria romana. Na Espanha a convivência e o trato com os judeus não eram regulados pela rigidez que se impunha na Europa. Não havia normas sobre o modo de vestir dos judeus ou obrigações de tipo social. Os europeus constatavam na Espanha um estilo de vida fundamentalmente diferente do estilo de vida cristã no resto da Europa. Quanto mais estrangeiros visitavam a Espanha tanto mais aumentava o escândalo e a incompreensão sobre formas de vida estranhas para o resto da cristandade. E as diferenças ficaram mais visíveis, principalmente, quando os espanhóis começaram a atravessar os Pirineus.

A representação do desajuste entre o que é espanhol e o que é europeu surge principalmente nas repúblicas marítimas da Itália quando os «*hispani*» procedentes da franja mediterrânea da península ibérica, começam a mostrar suas pretensões de domínio nas ilhas do Mediterrâneo ocidental. Pouco a pouco, vai se formando na Europa uma atitude de reservas diante de tudo o que é espanhol. Os europeus começam a ver na Espanha um país de fronteira não de todo cristianizado com costumes que qualificam -pelo mero fato de não se darem no resto da Europa- de não-cristãos e contaminados de islamismo e judaísmo. Com o termo «espanhol» se designa tudo que é esquisito e fora da norma. Ainda hoje em alemão para dizer que uma coisa é esquisita "parece chinês" utiliza-se, em vez de "chinês", a palavra "*spanisch*". Os viajantes do resto da cristandade ocidental constataam naquelas terras, para eles tão longínquas como seria hoje para nós a China, regras esquisitas de conduta. Nas cortes e nas cidades anotam costumes esquisitos e comportamentos orientalizantes que, unidos a uma presença massiva de membros de outras religiões, causam estranheza, admiração e, em espíritos pusilânimes, temores quanto à pureza da fé. O lema «*Spain is different*» já era uma realidade nas consciências européias muito antes de seu uso pela propaganda turística.

A imagem da Espanha adquire as características *clássicas* de uma representação coletiva sobre uma nação e qualidades específicas de um povo. As afirmações sobre os homens da península ibérica são cada vez mais taxativas e negativas. Nelas expressa-se o medo de perder uma idealizada identidade cristã e a nítida ordem hierárquica correspondente. Essa representação negativa torna-se lugar comum na literatura oral e escrita dos povos europeus. O espanhol é um mau cristão, uma mistura de judeu, cristão e mouro, meio judeu, meio mouro ou um cristão judaizante. Esta imagem se propaga principalmente quando a casa real de Catalunha e Aragão começa a realizar suas pretensões imperialistas pelo mar Mediterrâneo. Aqueles mercadores, aventureiros, marinheiros e guerreiros mercenários que assolavam os centros do comércio marítimo na Itália setentrional ou entravam a sangue e fogo pelas terras da Grécia e da Sicília eram «*hispani*» e como tais eram denominados e temidos. As brutais aventuras do cavaleiro de origem germânica Roger de Flor ou daquele cavaleiro calabrês Roger de Launa a serviço de mercenários catalães entraram na história dos povos que as sofreram como obra de espanhóis. É a imagem desses «espanhóis» a que ficava nos centros onde prevalecia a refinada cultura da nascente burguesia mercantil italiana. Por onde passavam, aqueles «*hispani*» impunham novos critérios de domínio, destruindo a formal e rígida estrutura social. O espanhol é odiado e identificado com um objeto já anteriormente odiado e desprezado pela cristandade: o judeu e o mouro. Os italianos viam na raça espanhola traços das odiadas raças judia e moura. Os espanhóis pertencem a um povo impuro e procedem de uma sociedade não de todo ortodoxa, uma sociedade não de todo integrada na sociedade cristã.

Esta representação do espanhol, que com tanto cuidado e fidelidade às fontes, foi descoberta pelo pesquisador sueco Sverker Arnoldson e magistralmente interpretada por Pierre Chaunu, é o começo de algo que se pode, ou não se pode, chamar de «lenda negra». Quer seja negra ou branca, o fato é que foi uma

representação coletiva que deixou longo rastro. Essa imagem nascida na Itália propagou-se pelo norte da Europa como seqüela das guerras de religião. Foi usada como propaganda bélica para desprestigiar o inimigo espanhol; para ajudar a deter a expansão de uma nação periférica defensora do Papa, identificando-a com as odiadas raças não cristãs. Para o europeu, a Espanha é uma terra de raça inferior e de duvidosa ortodoxia. Esta representação coletiva foi se enraizando e fortalecendo porque nela se recolhiam somente aqueles aspectos que "confirmavam" preconceitos já admitidos. Assim, na propaganda anti-espanhola dos franceses durante as guerras da Itália, o rei de Aragão é um «*fis de marran et marrane*». Para o poeta alemão Opitz os espanhóis são «*scheubliche Maranen, Scheinchristen und Dreckskerle*» (horripilantes marranos, cristãos só de aparência e tipos porcos). Lutero, por exemplo, preferia ver a Alemanha dominada pelos turcos do que pelos espanhóis. Quer dizer: Lutero preferia estar sob o domínio dos árabes otomanos que sob o domínio dos judeus ou árabes magrebis.

Resumindo: a cristandade ocidental via na Espanha uma terra na qual não se havia realizado plenamente a cristianização. Quando esses meio-cristãos começam a dominar com seus exércitos o norte de Europa, ergue-se a consciência cristã dessas nações cobrindo com um manto "religioso" tendências nacionalistas e racistas.

Esta visão tão negativa e insistente feria fundo a consciência e o orgulho dos cristãos espanhóis. A nobreza hispana, que sempre se preocupou em demonstrar sua ascendência gótica, não se considerava menos cristã que ninguém. Acaso não tinham lutado durante séculos na vanguarda da fé defendendo e estendendo as fronteiras da cristandade? O altivo fidalgo espanhol que constatava essa imagem negativa por toda a Europa não podia compreender como alguém podia pôr em dúvida a pureza de seu cristianismo. Sem este contexto não poderíamos chegar a compreender a extrema seriedade com que os espanhóis se empenharam durante séculos em demonstrar ao mundo a pureza de seu sangue cristão. Há todo um gênero literário que floresceu nos séculos XVI e XVII e que se poderia denominar «*Laudes seu defensio Hispaniae*» dedicado a fazer frente a essa propaganda negativa. Este tipo de literatura teve seu coroamento na magna e hoje, infelizmente, pouco lida e apreciada versão latina da *História da Espanha* do jesuíta Juan de Mariana, que página por página vai construindo uma idéia de Espanha em claro contraste com as representações negativas que ele tinha conhecido ainda muito jovem em suas estadas na Itália e na França.

Essas defesas da Espanha costumavam começar com a demonstração da pureza cristã de raça e fé dos habitantes da península ibérica chamados por Deus a ser ponta de lança na luta pela expansão do cristianismo. Todo a impressionante montagem dos estatutos de limpeza de sangue e aquela burguesia traindo suas origens numa esforçada corrida para conseguir cartas de fidalguia, enfim, todas aquelas coisas relativas à linhagem que marcaram a convivência espanhola nos primeiros séculos da modernidade são, em boa medida, a reação do orgulho de raça ferido. Os espanhóis queriam demonstrar ao mundo a integridade de sua religião. Integrar-se plenamente na Europa significava eliminar o passado judeu e muçulmano que a especial situação de fronteira tinha imposto à sociedade espanhola, ou seja, os fatos diferenciais da cristandade espanhola em relação à européia. Com um certo tom de provocação, poder-se-ia dizer que a Espanha deixou de ser uma sociedade aberta a outras culturas e religiões no momento em que pretendeu, a todo custo, integrar-se na cristandade européia. Uma cristandade que defendia um modelo de sociedade fechado, totalmente cristão, sem concessões a outras religiões ou formas de vida.

O modelo europeu de cristandade acabou com todas as tentativas de integração das outras comunidades religiosas e suas manifestações culturais no corpo social espanhol. A sociedade espanhola pretendeu cristianizar suas estruturas segundo a normativa européia de sociedade cristã. Os modelos ensaiados na Espanha estavam

em frontal contradição com a visão clerical e exclusivista da cristandade européia. A Europa exigiu da Espanha a reconquista de sua identidade cristã sem concessões a formas de convivência ou formas de cultura que punham em xeque a intolerante concepção exclusivista do «*orbis christianus*» onde só havia uma alternativa: crer em Cristo ou morrer. A Espanha deixou de ser tolerante quando quis adaptar-se ao modelo de cristandade propugnado na Europa. No dizer de Pierre Chaunu: «a intolerância entrou na Espanha com ventos que vinham de fora».

A progressiva integração da Espanha medieval na cristandade européia tem um paradoxal epílogo. Aquela zona da cristandade acusada de uma certa negligência em aceitar as regras sociais comuns à cristandade medieval se converte, durante os primeiros séculos da Idade Moderna, em defensora radical de todos aqueles pressupostos que tanto lhe tinha custado recuperar. E quando uma Europa dividida em nações se preocupava e lutava por interesses particulares, não se interessando nada pelos programas de caráter universal que Roma e seu clero seguiam declamando, a Espanha continuava crendo e esperando contra toda a esperança que se podiam defender os sacrossantos valores de uma cristandade unida em um destino comum. No altar da defesa desses valores universais não duvidava em sacrificar outros valores civis e obstaculizar o desenvolvimento dos direitos e liberdades do indivíduo, como impunham os novos tempos.

Aquela Espanha, que mal tinha conhecido a Inquisição medieval, desenvolveu na Idade Moderna uma nova Inquisição cujo objetivo inicial foi o de erradicar todo o substrato judeu em seu corpo social. Um perfeito controle ideológico que se pôs a serviço de uns ideais obsoletos que nenhum estado a seu redor se atreveria, nessa época, a assumir.

* * *

Esta breve resenha sobre as conseqüências da situação periférica da cristandade medieval na Espanha exige uma consideração final que pretende aplicar o que expusemos à pesquisa do pensamento medieval na península ibérica.

É muito importante considerar que, na Espanha, houve pensadores que viveram conscientemente essa situação de fronteira e integraram-na em seu pensamento, distanciando-se do ideário teológico proposto por Paris. Na história da teologia medieval espanhola encontram-se atitudes e concepções originais, desenvolvidas por pessoas que refletiram sobre o cristianismo em sua situação fronteiriça, isto é, um cristianismo em diálogo com as outras religiões. Estes pensadores não exigiam outra fé, mas a consideração da fé em uma perspectiva mais universal. Eram pessoas conscientes da situação real de um cristianismo que se considerava o centro do mundo e era na consciência de fronteira uma religião minoritária dentro desse largo mundo. Por isso não deixavam de criticar profunda e seriamente a visão particularista do cristianismo fechado, um cristianismo exclusivista ensimesmado em seus problemas particulares sem a visão universal e dinâmica do mandamento de Cristo no final do Evangelho de São Mateus: «ide pelo mundo e pregai o evangelho a toda criatura». Só quem vivia em contato com o infiel podia

compreender que o cristianismo não era o mundo, mas uma parte dele. Desde Álvaro de Córdoba a Bartolomé de las Casas, passando por Raimundo Lúlio, pode-se traçar uma linha de pensamento cristão consciente de ser levedura e não massa. Um pensamento centrado na compreensão do outro e no mandamento de propagar a fé a que se propunha necessariamente uma cristandade aberta ao mundo e não um mundo cristão reduzido aos limitados horizontes da Europa Central.

Esses pensadores não de ser estudados em seu contexto hispano e não como corolário dos grandes pensadores da cristandade medieval. As propostas escolásticas contemporâneas não são suficientes para definir uma visão da cristandade que tinha nascido num contexto mais amplo e completo. Os estudos de teologia medieval estiveram até há pouco tempo decisivamente determinados pelos postulados teóricos da Neo-escolástica. Esta pesquisa, embora tenha sabido mostrar o valor perene das questões e soluções da época medieval, deixou, no entanto, uma visão parcial, monolítica e, por isso, incompleta do pensamento medieval em seu conjunto. As contribuições intelectuais da cristandade espanhola apareciam como um apêndice à margem dos geniais sistemas escolásticos. Os pensadores da península ibérica eram analisados só desse ponto de vista.

Talvez o caso mais significativo seja o de Raimundo Lúlio. Lúlio desenvolveu um sistema aparentemente hermético a que só tem acesso, tendo em conta sua circunstância de habitante de Mallorca na geração que se seguiu à reconquista da ilha por Jaime I. A metodologia neo-escolástica não permite uma aproximação de seu pensamento. A interpretação que se fazia de Lúlio dentro dessa neo-escolástica visão do pensamento medieval, limitava-se a estudar os escritos de Raimundo Lúlio como reflexo do monolítico pensamento escolástico, procurando afinidades e divergências com Santo Tomás e, principalmente, com a tradição franciscana, lamentando quase sempre a falta de rigor intelectual, excusada em Lúlio por sua falta de formação universitária. Contra esta visão tem sido ressaltada nos últimos anos, o caráter original de seu pensamento sem medir suas conquistas ou deficiências em função da teologia escolar da época. A grandeza do pensamento de Lúlio reside no fato de ter encontrado ou tentado novos e originais caminhos na compreensão dos problemas fundamentais de seu tempo.

Raimundo Lúlio desenvolveu seu pensamento em mais de 250 obras escritas durante os cinquenta anos entre sua conversão (ca. 1263) e sua morte (1316). Sua obra, no entanto, não só é de difícil compreensão pelo volume mas, principalmente, pela ampla gama de temas tratados que vão muito além do monolítico temário lógico e teológico do ensino escolar. Também seu estilo singular nascido do contato com outras religiões, outras culturas e outras línguas faz com que os não habituados vejam em seus escritos uma estranha mistura de geniais pensamentos com incríveis representações, singulares malabarismos gramaticais e cansativas repetições. Acrescente-se a isto a barreira de sua linguagem hermética. Os cultores do latim medieval encontram na maioria de suas obras uma linguagem insossa e medíocre (para não dizer deficiente). Além do difícil acesso formal à leitura de suas obras o pensamento luliano está intimamente ligado à sua personalidade e à sua agitada biografia, trata todos os temas com uma perspectiva muito pessoal e na íntima convicção de estar realizando uma tarefa imposta por Deus.

As dificuldades do discurso luliano estão condicionadas, não tanto pela complexidade dos conceitos e de suas aparentes contradições, mas pelas censuras e silêncios que ele impõe a suas obras, nas que não se propõe apresentar uma exposição acadêmica e sistemática de seus pressupostos intelectuais. Sua única e exclusiva finalidade é a conversão do infiel. O fator determinante no discurso luliano não é, discursiva mas fundamentalmente apologético. Toda sua obra subordina-se a esse

único fim. Tudo o que se encontra em Lúlio de parecido com o discurso intelectual comum em sua época tem que ser interpretado sempre a partir desse fator determinante: o ponto de vista de um homem de fronteira, isto é, é preciso ter em conta as constantes apologéticas que determinam a obra de Raimundo Lúlio em geral, e sua teologia em particular. Estas constantes comportam uma dupla finalidade: que o fiel atinja uma maior compreensão e vivência moral de sua fé e, além disso, proporcionar a esse fiel um instrumento para a ação missionária. O *Ars* de Raimundo Lúlio é o meio em que se encontram os princípios que fundamentam e tornam possível esta dupla tarefa, na medida em que esses princípios coincidem ou refletem exatamente os princípios ontológicos universais.

Princípio, fundamento e razão de todo o trabalho luliano é o objetivo missionário, ou seja, a conversão do infiel. Esse objetivo está fora das coordenadas em que trabalhavam os intelectuais de seu tempo nos centros de cultura da cristandade européia. Mas a ação missionária, para Lúlio, não se ocupa só dos infiéis, seus destinatários naturais, nem dos meios para realizar essa ação, mas também intensamente de seu protagonista: o missionário. Metodologicamente, o missionário é o primeiro destinatário da incansável atividade luliana como escritor, e ponto de referência de seu pensamento. Esta prioridade, no entanto, não se deve só à lógica dos acontecimentos, mas converte-se em condição de produção do sistema. A tarefa persuasiva do missionário fundamenta-se e realiza-se através dos elementos que constituem o processo da formação própria. Os argumentos que convenceram o próprio missionário em sua reflexão comparativa com as outras religiões são os mesmos argumentos que convencerão o destinatário final. O pensamento luliano, seu *Ars* como instrumento apologético e argumentativo deve considerar e repetir o processo operado no próprio sujeito que pretende convencer o infiel ou simplesmente o artista da Arte luliana. O *Ars* de Lúlio não se enquadra na usual transmissão do saber, mas apresenta-se como algo novo na cultura, como obra de autor, e causa, sem dúvida, uma profunda incompreensão do sistema. Lúlio apresenta o *Ars* como ponto de chegada de um processo pessoal e o fato de qualificá-lo como dom divino e a constante referência autobiográfica explicam e definem constitutivamente seu estilo e pensamento. A compreensão intelectual dos artigos da fé serve tanto para descrever o ponto final do esforço pessoal do missionário e do artista, como de ponto final de todo esforço ante o infiel ou o fiel aluno.

Lúlio, em sua Mallorca natal, pensou, com certa ingenuidade, que todos os príncipes e hierarcas da cristandade estavam convencidos da necessidade de converter os infiéis. Para ele, o único problema seria o de convencê-los da viabilidade da tarefa. Lúlio, temperamento pragmático, bem sabia que seus planos de conversão requeriam uma base econômica firme para financiar a formação de missionários conhecedores da língua árabe. A desilusão de Raimundo nesse sentido foi enorme. Quanto mais se afasta de Mallorca tanto mais recebe o impacto de uma cristandade olhando para o próprio umbigo. Em sua ingenuidade, tinha uma imagem da cristandade totalmente falsa: o encontro de Lúlio, homem de fronteira, com a cristandade européia ignorante de suas fronteiras está repleto de dramatismo. Lúlio chega rapidamente à conclusão de que «por culpa da Igreja os infiéis permanecem no erro» (*propter defectum ecclesiae infideles permanent in errore*)³. Este defeito fundamental da Igreja, que se despreocupa de sua função primordial, é constantemente recordado por Raimundo Lúlio. Esta tarefa de conscientizar os cristãos «*Facere conscientiam de errore fidelium*»⁴, é por ele considerada sua principal tarefa como advogado dos infiéis.

3. Cf. *Liber de consilio* III, 6 (*Raimundi Lulli opera latina*, tom. X, Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 36, p. 197, lin. 436).

4. *Ibidem*, p. 198, lin. 485.

Com o passar do tempo, ele se convence de que todo o trabalho de conversão é ineficaz por falta de vontade e de entusiasmo por parte dos cristãos. Obcecado pela difusão de sua obra, que ele ia continuamente aperfeiçoando, não encontrou o apoio de seus correligionários que logicamente deveriam ajudá-lo em sua empresa. Disposto a bater-se na fronteira com o infiel Lúlio constata que a fé se estendeu mas os costumes se corromperam. A Igreja se dilatou mas a multidão dos pecados é cada vez maior. A virtude da fé e a inteligência dessa fé caíram por terra. Chegou, pois, à conclusão de que era inútil lutar na frente infiel quando a retaguarda continuava imersa numa total indiferença em relação a esse problema.

Por isso o termo «conversão» em Lúlio tem um duplo uso: aplica-se à aceitação da fé cristã por parte do infiel e também a aceitação por parte do cristão de suas obrigações para com o infiel. O cristão, ensimesmado nos problemas internos de seu entorno social, deve ampliar seu horizonte em função do ideal que informou toda a existência de Lúlio e que formulou com toda clareza na primeira de suas obras, o *Libro del gentil y de los tres sabios*:

«E así como habemos un Dios, un creador, un señor, oviesemos una fe, una ley, una secta y una manera de amar e honrar a Dios, e fuésemos amadores e ayudadores los unos de los otros y entre nos no fuese ninguna diferencia e contrariedad de fe nin de costumbres...»⁵.

Esta visão utópica da humanidade é, para Lúlio, uma realidade alcançável pela simples razão de que tal unidade é o que Deus quer. Se não foi alcançada e parece tão distante é por falta de vontade dos que têm em suas mãos os meios para realizá-la.

O pensamento luliano se explica a partir dessa experiência de homem de fronteira em contato com um cristianismo que não cumpre sua função de ser elemento de unidade para toda a humanidade. Lúlio exige dos cristãos que vivam conscientes de seus limites, de suas fronteiras e que orientem sua existência individual e coletiva para a conversão de todos ao único Deus. Que saibam olhar para fora, passando por cima dos conflitos e pequenezes de sua administração interna.

Não é este o momento de analisar a fundo todos os aspectos da proposta luliana. Só importa reparar que o estudo de Lúlio, como o de qualquer pensador medieval fora do recinto escolástico, deve ser feito tendo em conta suas circunstâncias concretas e não como fonte de possíveis relações com esta ou aquela tendência escolar. Só assim será possível captar sua originalidade. A consideração de seu ideário proporcionar-nos-á uma visão da ciência e da cultura medievais mais complexa, mais ampla e mais diversificada. Raimundo Lúlio, um pensador na fronteira da cristandade à margem das instituições acadêmicas, é também um dos poucos pensadores da península ibérica que ultrapassou suas fronteiras e conquistou a atenção de importantes figuras do pensamento europeu. Por ter assumido conscientemente sua experiência de homem de fronteira, seu pensamento, embora de difícil compreensão, tem estado presente na história intelectual da Europa desde a Idade Média, passando pelos sonhos de uma ciência universal no Renascimento, até as discussões sobre o método científico da primeira modernidade. Graças à sua coerente maneira de encarar a realidade cristã, para elogiá-lo ou para censurá-lo, Raimundo Lúlio tem sido estudado por parte de pensadores das mais diversas orientações. A pacífica figura do leigo Raimundo procurou, ao longo de toda a sua vida, a concórdia da cristandade

5. Reproduzimos aqui o texto do *Libro del gentil* em uma versão castelhana do séc. XV, inédita, que se encontra no manuscrito da British Library Add. 14041. A citação corresponde ao fol. 80r.

como ponto de partida para a unidade final da humanidade. Um programa fantástico daquele «*vir phantasticus*» que vivia à margem da cristandade mas mais consciente das verdadeiras dimensões do mundo e do papel do cristianismo dentro desse mundo.

Recebido para publicação em 03-10-11; aceito em 25-10-11