

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**O *LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA*, DE RAIMUNDO LÚLIO:
UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SOCIAL PAUTADA NO
MODELO DE CONDUTA VIRTUOSA**

PAULA CAROLINA TEIXEIRA MARRONI

**MARINGÁ
2015**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

***O LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA, DE RAIMUNDO LÚLIO: UMA
PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SOCIAL PAUTADA NO MODELO DE
CONDUTA VIRTUOSA***

Tese apresentada por PAULA CAROLINA TEIXEIRA MARRONI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador(a):

Prof^(a). Dr(a): TEREZINHA OLIVEIRA

MARINGÁ
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

M361L Marroni, Paula Carolina Teixeira
O Livro da Ordem de Cavalaria, de Raimundo Lúlio : uma proposta de educação social pautada no modelo de conduta virtuosa / Paula Carolina Teixeira Marroni. -- Maringá, 2015.
253 f. : figs. color

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Terezinha Oliveira.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2015.

1. Educação medieval - História. 2. Virtude. 3. Llull, Ramon, 1232?-1316. O Livro da Ordem de Cavalaria. 4. Cavaleiros e cavalaria. 5. Educação - História. I. Oliveira, Terezinha, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDD 21.ed. 370.902

GVS-002695

PAULA CAROLINA TEIXEIRA MARRONI

**O LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA, DE RAIMUNDO LÚLIO: UMA
PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SOCIAL PAUTADA NO MODELO DE
CONDUTA VIRTUOSA**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Terezinha Oliveira – UEM

Prof^a. Dr^a. Anamaria Bueno Gonçalves de Freitas - UFS

Prof^a. Dr^a. Ana Paula Tavares Magalhães - USP

Prof^a. Dr^a. Renata Biazoto Venturini – UEM

Prof. Dr. Jaime Estêvão dos Reis – UEM

Ao, Doherty, o pai que a vida me deu, que se mostrou essencial durante o processo de elaboração dessa tese, equilibrando o carinho familiar e o conhecimento da vida acadêmica para todos os seus conselhos. À minha mãe que, ao lado dele, sempre me educou pelo exemplo de conduta e pelo amor.

AGRADECIMENTOS

Penso que, ao chegar ao fim de um processo de quatro anos, muitas das memórias dos primeiros anos já puderam dar lugar às dos últimos anos de trabalho e que acabam recebendo mais atenção. Entretanto, creio que, para além dos anos em que somos regularmente matriculados em um Programa de Pós Graduação, o processo do doutorado se constrói ao longo de toda uma vida, já que creio que a educação se realiza no dia a dia, pelos exemplos que seguimos e pelas experiências que vivemos.

Por esse motivo, agradeço ao Programa de Pós Graduação em Educação e a CAPES pelo investimento realizado nos meus estudos durante esses anos. Agradeço também aos professores do Programa pelos ensinamentos dentro e fora da sala de aula. Incluo aqui também os professores convidados, com especial carinho os professores Maria Tereza, Alessandra Carucci e Ennio Sanzi. E também ao Hugo, o Santo Hugo, que sempre salva nossas vidas na secretaria do PPE.

À banca examinadora desse processo e particularmente pela dedicação das professoras Anamaria Bueno Gonçalves de Freitas e Ana Paula Tavares Magalhães, pelas considerações tecidas no processo de qualificação e pelo exemplo de ao enviar o trabalho com anotações e sugestões.

Ao professor Célio Juvenal Costa meus agradecimentos suplantam o processo dessa tese e se referem a todo o meu processo desde a entrada no Programa de Pós Graduação em Educação. Pessoalmente já pude afirmar o quanto suas observações me fizeram crescer e o quanto o respeito como professor e como pessoa.

Da mesma forma, agradeço também ao professor Jaime Estêvão dos Reis, também um educador pelo exemplo, que não poupou esforços em me auxiliar para além das considerações feitas na qualificação.

Chego, nesse momento, a um SER muito especial, minha orientadora Terezinha Oliveira que, com toda a dedicação de mestre, me conduziu nesse processo me permitindo experiências que me educaram para muito além da vida acadêmica. Sua passagem pela minha vida é determinante e significativa.

Aproveito também aqui para estender meu agradecimento aos outros professores que fizeram parte da minha vida, representados aqui pelas professoras Telma Adriana Pacífico Martinelli e Lenamar Fiorese Vieira, orientadoras de monografia de conclusão de curso e de mestrado, amigas, pessoas por quem tenho muito apreço, respeito e carinho.

Outros três nomes precisam ser aqui lembrados. Eles são, do Instituto Raimundo Lúlio, Marco Antônio Peixoto e o professor Esteve Jaulent, que me receberam com muita disposição, abriram seus arquivos e acervo para que eu pudesse pesquisar, indicaram-me fontes, compartilharam experiências, observaram as nossas propostas, sugeriram elementos. Sem vocês dois, definitivamente, esse trabalho seria bem diferente, e provavelmente não para melhor. Além deles, o professor Ricardo da Costa e sua disposição e interesse em auxiliar no que fosse necessário em matéria de dúvidas a respeito de Lúlio. Insiro, nesse agradecimento, todos os outros estudiosos de Lúlio no Brasil com quem tive contato e com quem trocamos figurinhas.

Agradeço também aos meus colegas de orientação e a todo o Grupo Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievo. Acredito que esse grupo pode demonstrar o que é um verdadeiro grupo, de pessoas que se ajudam, que se preocupam umas com as outras, uma verdadeira família, a Família C. Dentre essas pessoas, não seria possível deixar de nomear três em particular. A Meire Lóde e a Divania Rodrigues, que com toda a paciência e dedicação me auxiliaram muito no processo de entrada no doutorado, com todo o apoio e toda a sabedoria, sendo a Divânia a responsável por me apresentar o Raimundo Lúlio. O terceiro SER querido entre essa família que eu agradeço, com particular carinho, é a Sandra Rubim, Sandrinha, que dividiu comigo sua vida, sua amizade, seu carinho e se tornou a minha irmã mais velha nesse processo.

Em se tratando de agradecer amigos que o meio acadêmico me trouxe, aproveito para agradecer ao Grupo Arte, Cultura e Educação Física por todo o apoio e compreensão nas minhas ausências, e ao Laboratório de Estudos Antigos e Medievais por todo o conhecimento, traduções, dissertações, livros e artigos compartilhados, destacando aqui dois que avançaram as fronteiras da UEM, e, apesar de merecerem agradecimentos por auxiliarem em momentos dessa tese, se tornaram meus amigos do coração, a Thais Rosário e o Augusto

Moretti. Além deles, agradeço aos colegas de congresso, com quem compartilhamos momentos de angústias e de vibrações nos momentos de qualificação, todos com o mesmo sentimento de solidariedade. Outros dois amigos queridos que o doutorado me deu e que preciso agradecer são o Samilo Takara e a Pâmela Faeti pois, creio, são pessoas que se ocuparam da minha alma, para muito além do nosso compartilhamento diário de comentários a respeito de nossas teses e de nossa vida acadêmica e profissional.

Em se tratando de amigos, sempre temos os de fora da academia que não compartilham conosco elementos materiais que se agregam à tese, mas cujo apoio auxilia muito. São amigos de fora, de perto, de longe, da vida, da dança, do futebol, do curso de história, da Faculdade Ingá, da Faculdade Integrado de Campo Mourão, alunos compreensivos, os grupos siamos, o coração de mãe, o vestido, enfim. Nomeando alguns que muito me ouviram e encorajaram, Yeun, Pollyana, a Aline, a Natalie, a Guida, Bia, minhas Frans (Franciele e Francielle) e minha Francylene singular, Vitor, meu parceiro de verdade, e Margrith, que, além de amiga, foi uma verdadeira companheira em todos os passos desse processo e, apesar de não fazer parte da área, conhece cada linha dessa tese e provavelmente sabe muito mais que Raimundo Lúlio que muitos estudiosos. Além disso, apesar dele jamais compreender, por não possuir intelecto para tal, não há como não mencionar também o companheirismo do Quindim durante as noites de estudo!

Enfim, minha família, meus avós Paulo e Odila, minha mãe Maria Lúcia, meu pai da vida, o Doherty e meus irmãos Enrico e Leonardo, que são a base que me sustenta em todo o processo e que me educam nas experiências vividas no dia a dia.

MARRONI, Paula Carolina Teixeira. **O LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA: UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO SOCIAL PAUTADA NO MODELO DE CONDUTA VIRTUOSA** . 253 f. Tese. (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Terezinha Oliveira. Maringá, 2015.

RESUMO

A educação do cavaleiro medieval presente na obra *O livro da ordem de cavalaria* (1279 – 1283), de Raimundo Lúlio (1232-1316), pode ser apresentada como um projeto social de educação com base em modelo de conduta virtuosa para o século XIII, partindo do pressuposto de que a educação avança para além das instituições formais destinadas para este fim. Além de revelar elementos que sugerem a necessidade da formação virtuosa do cavaleiro medieval, observamos na obra a preocupação que Lúlio concede ao livro escrito. Nesses termos, esta pesquisa busca analisar a educação do cavaleiro medieval conforme Raimundo Lúlio a apresenta na obra *O Livro da Ordem de Cavalaria* (1279 – 1283), considerando-a uma proposta de educação moral e comportamental a ser realizada por meio da retomada de virtudes, sendo este conhecimento sobre o ofício descrito em forma de livro e desenvolvido por um projeto de educação. Especificamente, ele visa analisar o contexto do século XIII, para compreender a ambiência em que a obra foi elaborada, tanto no que se refere aos aspectos intelectuais, religiosos e a retomada saudosista das cruzadas, quanto das relações entre cavaleiros e sociedade; relacionar a escrita da obra com acontecimentos sociais e políticos do que viria a ser o Ocidente Europeu, em especial Palma de Maiorca; identificar elementos do conceito de virtude em Sêneca e Agostinho como fundo permanente na obra de Lúlio; analisar formulações de Tomás de Aquino, para demonstrar que a virtude se apresentava como tema na pauta do século XIII. Para além desses objetivos, buscamos apresentar o *Livro da Ordem de Cavalaria* de Raimundo Lúlio em sua gama de abordagens, como a virtude, o modelo de conduta social, a responsabilidade nas ações, a preparação intelectual para uma ação que possa trazer mudanças, a capacidade de aprender, além de analisá-lo como um representante, no século XIII, como uma das primeiras preocupações conhecidas em descrever o conhecimento corporal em livros, para que este conhecimento, segundo Raimundo Lúlio, se tornasse respeitado. A hipótese é de que Raimundo Lúlio foi motivado pelo desenvolvimento da ciência, próprio do século XIII e da busca pelo respeito à ordem de cavalaria por meio da teoria escrita. Possuindo como referencial metodológico a História Social, e considerando a educação para além das instituições formais, selecionamos como recorte temporal o panorama de transformações sociais presentes no século XIII e a importância que esta sociedade dava para o saber descrito em livros. Concluímos que Lúlio, ao propor a educação do cavaleiro e sua conduta moral por meio das virtudes, propunha uma educação para a sociedade

Palavras Chave: História Medieval. Educação. Virtude. Raimundo Lúlio. Cavalaria

MARRONI, Paula Carolina Teixeira. **RAIMUNDO LÚLIO AND THE BOOK OF THE ORDER OF CHIVALRY: THE IMPORTANCE OF A THEORY ABOUT CHIVALRY.** 253 f. Thesis. (Doctoral in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2014.

ABSTRACT

Education of the medieval knight, presented in *The book of the order of chivalry* (1279 - 1283), by Ramon Llull (1232-1316), can be presented as a social education project based on virtuous behavior model for the thirteenth century, on the assumption that education goes beyond the formal institutions designed for this purpose. Besides revealing elements that suggest the need for virtuous education for the medieval knight, we can observe in the book the way Llull considers the written book important. In these terms, this research seeks to analyze the education of the medieval knight in *The book of the order of chivalry* (1279 - 1283), by Ramon Llull, as a behavioral and moral proposal of education through the resumption of virtues and based on the knowledge written in book form, developed by an education project. The research also aims to analyse the influence of Lucio Anneu Seneca and St. Augustine present in the concept of Virtue, used by Ramon Llull to describe the basic principles of moral chivalry in *The Book of Order of Chivalry*; Analyze the concept of virtue itself to the context of the thirteenth century, weaving comparisons with the works of two contemporary, St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure of Bagnoregio; Introduce the *Book of Order of Chivalry* of Raymond Lully and his range of approaches such as virtue, the model of social conduct, liability in actions, intellectual preparation for an action that can bring about change, the ability to learn as well as consider it does as a representative in the thirteenth century, one of the first concerns known to describe the body knowledge in books for this knowledge, according to Ramon Llull, become respected. The hypothesis is that Raymond Lully was motivated by the development of science, own the thirteenth century and the pursuit of respect for the order of chivalry through writing theory. Possessing the methodological framework based on Social History, and considering education beyond the formal institutions, as selected time we have the thirteenth century as frame of the social transformations and the importance it gave to society the knowledge described in books.

Keywords: Medieval History. Education. Ramon Llull. Raimundo Lúlio. Chivalry

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. VIDA E OBRA DE RAIMUNDO LÚLIO	24
2.1. Um breve estado da arte da pesquisa luliana.....	25
2.2. Biografia de Raimundo Lúlio	34
2.3. Considerações sobre o <i>Livro da Ordem de Cavalaria</i>	59
3. A CAVALARIA CRISTÃ NO CONTEXTO DO SÉCULO XIII	65
3.1. O espaço urbano no século XIII	65
3.2. As Universidades e os intelectuais	77
3.3. O cavaleiro e o mundo cavaleiresco	86
3.3.1 A sacralização do cavaleiro	97
3.3.2 Raimundo Lúlio e o ideal de Cruzada missionária	108
3.4 A Península Ibérica na época de Raimundo Lúlio	113
4. UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA VIRTUDE	127
4.1. A virtude em Sêneca	135
4.2. A virtude em Agostinho	144
4.3. A virtude em Tomás de Aquino	170
5. A PROPOSTA EDUCATIVA PELA VIRTUDE EM O <i>LIVRO DA ORDEM DE CAVALARIA</i>	189
5.1. A virtude na obra Luliana e seus ecos: <i>Félix ou O Livro das Maravilhas, A Doutrina para Crianças e Tirant lo Blanc</i> , de Joanot Matorell	193
5.2. O <i>Prólogo</i> e os sete capítulos da obra <i>O Livro da Ordem de Cavalaria</i> : a educação virtuosa pelo exemplo de conduta	207
6. CONCLUSÃO.....	234
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	237

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Experiência de conversão e peregrinações de Ramon Lull para Rocamadour e Santiago de Compostela.....	39
Figura 02: A pregação de um bispo faz na entrada na ordem franciscana como um terciário.....	41
Figura 03: Análise de um escravo sarraceno.....	42
Figura 05: As nove questões da filosofia.....	44
Figura 06: O exército de Aristóteles.....	49
Figura 07: A reservado exército de Raimundo Lúlio.....	49
Figura 08: Viagem, missão e discussão com os muçulmanos.....	53
Figura 09: Lúlio como um suplicante perante os papas e reis.....	54
Figura 10: Viagem, mississionária com disputa religiosa, violência e expulsão.....	54
Figura 11: Lúlio e Thomas le Myésier.....	55
Figura 12: Thomas Le Myésier entrega as obras de Lúlio à Rainha da França e Navarra.....	56
Figura 13: Mapa-Mundi do século dez, uma cópia restaurada do mapa Anglo Saxão, corrente na época de Raimundo Lúlio / Mapa Mundi Anglo Saxão do segundo quarto do século 11	114

1. INTRODUÇÃO

Se eu fosse antiquário, só teria olhos para as coisas velhas. Mas sou um historiador. É por isso que eu amo a vida. Essa faculdade de apreensão do que é vivo, eis, justamente, com efeito, a qualidade mestra do historiador (BLOCH, 2001, p. 65).

A virtude, característica necessária e inerente à vida em sociedade, foi objeto de reflexão de diversos homens. Cada um, ao seu tempo e de forma particular, defendeu a retomada das virtudes como forma de resolver as dificuldades de sua época. Platão (428/427 – 348/347), por exemplo, no Livro IV da *República* tratou delas como elementos essenciais para a vida pública, ou seja, para o convívio nos ambientes que pertencem a todos, a *res publica*. Além de Platão, Sêneca (4 a. C – 65 d.C), Agostinho (354 – 430), Tomás de Aquino (1225 – 1274) e Raimundo Lúlio¹ (1232 – 1315²) são alguns dos que se dedicaram a esse tema, redigindo importantes tratados que, aos olhos contemporâneos, são considerados clássicos³.

Nesta tese, analisaremos uma obra do século XIII na qual o cavaleiro⁴ é apresentado como modelo de conduta para os demais homens. O cavaleiro cristão, em sua perspectiva idealizada, é corajoso, destemido, fiel e temente a

¹ Optamos pela grafia de Raimundo Lúlio em português. Ressaltamos que outras grafias utilizadas para Ramon Llull, nome original em catalão, são Raymundi Lulii (latim), Raymond Llull (inglês).

² Não encontramos consenso entre os pesquisadores quanto à data do falecimento de Raimundo Lúlio. No Brasil, comumente se adota 1316, como o fazem Costa (2000_a; 2000_b), Venterim (2008) e Lemos (2010). Entretanto, após reuniões realizadas na cidade de Maiorca em novembro de 2014, os pesquisadores e organizadores do ano de festividades dos setecentos anos da obra luliana determinaram que seu falecimento teria ocorrido em 1315, sendo 2015 o ano de comemorações e de espera pela sua canonização. A questão das festividades será abordada na segunda seção, item 2.1, onde apresentaremos o estado da arte das pesquisas lulianas no Brasil e no mundo. Esclarecemos que, conforme indicação do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, adotamos 1315 como a data de seu falecimento.

³ Com base em Calvino (1993), entendemos clássicos como as obras que possuem importância pela característica atemporal de seus ensinamentos e por apresentarem reflexões a respeito de questões que acompanham o homem em diversas épocas.

⁴ Antony Bonner e Ripoll Perelló (2002), no dicionário de termos lulianos, definem cavaleiro como aquele que se destina ou possui a intenção de servir ao príncipe com justiça, com amor e com temor, quando há a intenção do príncipe. É, portanto, o homem que busca a paz pela força, tendo sido escolhido por ser melhor e mais justo que outros homens. Costa (2009) apresenta a definição luliana para o cavaleiro: “A cavalaria é o hábito com o qual o cavaleiro ajuda o príncipe a manter a justiça”, do original “*Militia es habitus, cum quo Miles iuvat principem, ut iustitiam possit tenere*”, de *Arte Breve* (FIDORA, 1999, *apud* COSTA, 2009).

Deus, traz justiça e paz para a sociedade, defende-a e protege-a. Da perspectiva cristã, ele busca, acima de tudo, levar a palavra de Deus para todos. É um homem amado e, ao mesmo tempo, se faz temido pela força de suas armas e suas ações. Portanto, deve possuir características positivas a serem espelhadas pela sociedade. Dentre essas características positivas, consideramos as virtudes.

Abordar as virtudes em sua relação com a sociedade requer contextualizá-las em um período específico, dada sua amplitude e complexidade. Por esse motivo, definimos o século XIII⁵ como recorte temporal. Nesse século, a temática da virtude estava no centro da discussão, da reflexão e do debate, principalmente no seio da Universidade e das cidades, que floresciam novamente (OLIVEIRA, 2012).

Quando mencionamos as muitas transformações ocorridas nesse século, estamos, geograficamente, nos referindo ao Ocidente Europeu. Essas transformações eram decorrentes do novo modo de vida que surgia e, ao mesmo tempo, do abandono paulatino dos moldes feudais. A intensificação das rotas comerciais e a ampliação do ambiente citadino se faziam em detrimento do isolamento feudal, operando mudanças que se refletiam nas relações entre as pessoas. As profundas mudanças na realidade social repercutiam no florescimento das universidades e nas preocupações com as formas de viver em sociedade⁶ (LE GOFF, 2011).

Pessoas de diversas ocupações conviviam entre si e não raramente se espelhavam em modelos de conduta oferecidos por aqueles que estavam em evidência: reis, príncipes, monges, cavaleiros eram admirados, temidos e respeitados pelos diversos segmentos da sociedade.

Assim, pode-se pensar que a educação no século XIII ocorria por meio dos modelos de conduta, já que consideramos que a educação é um processo que não acontece somente em instituições formais (OLIVEIRA, 2006; 2012).

⁵ Costa (2004) apresenta o século XIII como o do tempo da *virtus* por excelência, isto é, o tempo da vontade como potência de vida. Segundo ele, *virtus* deriva do latim *vir*, homem, virilidade, masculinidade, vigor.

⁶ Na segunda seção, de forma mais específica, versamos sobre a vida de Raimundo Lúlio, na terceira, sobre o contexto do século XIII e, na quarta, sobre as elaborações a respeito da virtude social. Por isso, salientamos a importância do estudo da ambiência do século XIII e das transformações mencionadas, uma vez que tudo isso é determinante da produção de Raimundo Lúlio.

Ela ocorre em todos os momentos da vida, de forma ordenada ou não. Para educar uma sociedade por meio de um modelo de conduta, um homem em evidência, como o cavaleiro, deveria possuir as características ideais a serem reproduzidas pela sociedade, uma vez que era admirado e poderia influenciar as atitudes dos homens à sua volta.

Raimundo Lúlio foi um dos autores⁷ que se preocupou em demonstrar como deveria ser o cavaleiro cristão ideal e como este deveria se comportar para que suas ações fossem admiradas e reproduzidas. Assim, entre 1272 e 1286, ele escreveu uma importante obra: *O Livro da Ordem de Cavalaria*, na qual, de nosso ponto de vista, procurou apresentar o cavaleiro como modelo de conduta social pautado na virtude.

Quanto ao estilo literário, a obra contém características peculiares: uma parte é narrativa e outra, um manual de educação⁸. *O Livro da Ordem de Cavalaria* foi traduzido para o português por Ricardo da Costa em 2000 (COSTA, 2000_a), em edição bilíngue, sob a supervisão do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio. A introdução, que contém uma apresentação da vida e da obra lulianas, bem como uma cronologia geral de suas obras catalogadas, é seguida da obra propriamente dita, no original em catalão arcaico e na tradução para o português brasileiro. Nas notas de rodapé, o tradutor faz menções à edição em latim. Mais informações a respeito da obra serão abordadas na segunda seção desta tese e, quanto à forma literária, na quinta seção.

Feitas essas considerações, apresentamos os objetivos do trabalho. O objetivo geral é analisar a educação do cavaleiro medieval conforme Raimundo Lúlio a apresenta na obra *O Livro da Ordem de Cavalaria* (1279 – 1283). De nosso ponto de vista, trata-se de uma proposta de educação moral e comportamental a ser realizada por meio da retomada de virtudes, sendo este conhecimento sobre o ofício descrito em forma de livro e desenvolvido por um projeto de educação.

Alguns outros objetivos estão relacionados a este primeiro: analisar o contexto do século XIII, do qual Raimundo Lúlio fez parte, para compreender a

⁷ Nos referimos ao que Flori (2005) denomina por “teóricos da cavalaria”, tais como Bernardo de Claraval e João de Salisbury, que serão evocados na terceira seção desta pesquisa.

⁸ Esta definição é apresentada por Zierer (2008)

ambiência em que a obra foi elaborada, tanto no que se refere aos aspectos intelectuais, religiosos e a retomada saudosista⁹ que Lúlio faz das cruzadas¹⁰, quanto das relações entre cavaleiros e sociedade, que, para Lúlio, perdiam o foco da defesa, da honra, do fortalecimento da fé cristã e das virtudes; relacionar a escrita da obra com acontecimentos sociais e políticos do que viria a ser o Ocidente europeu, em especial Palma de Maiorca; identificar elementos do conceito de virtude em Sêneca e Agostinho, de forma a desenvolver a ideia de que as leituras senequianas e agostinianas constituiriam um fundo permanente¹¹ na obra de Lúlio; analisar formulações de um de seus contemporâneos, a saber Tomás de Aquino, para demonstrar que a virtude se apresentava como tema na pauta do século XIII, cujos debates envolviam a preocupação com a elaboração de teorias para explicar o mundo, para explicar a ciência, para teorizar a respeito do que o homem construía, sendo nesses debates relevante o papel das universidades.

Para além desses objetivos, buscamos também apresentar o *Livro da Ordem de Cavalaria* de Raimundo Lúlio em sua gama de abordagens, como a virtude, o modelo de conduta social, a responsabilidade nas ações, a preparação intelectual para uma ação que possa trazer mudanças, a

⁹ Um breve ensaio sobre as considerações de Lúlio possuírem perspectivas inovadoras, ao mesmo tempo que sugerem a importância de conservar antigos costumes, foi desenvolvida por Paula Marroni e Terezinha Oliveira no trabalho “*O Livro da Ordem de Cavalaria*, de Raimundo Lúlio: aproximações entre um olhar conservador e inovador”, apresentado na XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, realizada em 2013, na Universidade Estadual de Maringá.

¹⁰ Cabe ressaltar que Lúlio não usa o termo cruzada, mas sim passagem, *passagium*, em latim ou *passage*, em catalão. Segundo Silveira (2009), a organização de uma frota com a finalidade de recuperar a Terra Santa passou a se denominar *passagium*, sendo esse o termo usual no século XIII para se referir ao que tratamos hoje como cruzada. Assim, segundo Silveira (2009), o uso da palavra “cruzada” em alusão ao que Lúlio tratava por “passagem” é uma convenção historiográfica que facilita a compreensão dos leitores. A respeito do termo *passagium*, Domínguez Reboiras (2009) refere-se a *passagium maris*, que designava “a ação conjunta dos comerciantes para melhor proteger-se da pirataria” (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2009, p. xxi). Como estes comboios se organizavam periodicamente no Mediterrâneo e em suas cidades marítimas, o termo era conhecido naquele período e lugar. A realização de comboios em busca da Terra Santa, segundo Domínguez Reboiras (2009), era designada por *passagium* ou *passagio* pelo mesmo motivo, porém, por terra. O autor desenvolve ainda uma profunda reflexão a respeito do anacronismo e dos problemas com o uso do termo cruzada, tratando-o como uma realidade complexa, incerta e multiforme dentro da história e cultura ocidentais. Assim, ao tratar de obras que remetem a esse conceito, especialmente no caso do estudo de obras lulianas acerca do tema, não podemos perder de vista essa complexidade.

¹¹ O conceito de fundo permanente (BLOCH, 1969) será abordado na quarta seção, ao tratarmos da virtude em diferentes momentos históricos, partindo do pressuposto de que algumas formulações antigas e do início do período medieval podem ter ecoado na obra de Lúlio.

capacidade de aprender, além de analisá-lo como um representante, no século XIII, como uma das primeiras preocupações conhecidas em descrever o conhecimento corporal em livros, para que este conhecimento, segundo Raimundo Lúlio, se tornasse respeitado.

Tendo em vista esses objetivos, organizamos o trabalho em cinco seções, das quais esta introdução é a primeira.

Na segunda seção, analisamos a vida e a obra de Raimundo Lúlio, fazemos uma breve atualização das pesquisas desenvolvidas a respeito dele no Brasil, elencando também elementos do que chamamos de arqueologia do *Livro da ordem de Cavalaria*.

Na terceira seção, adentramos o contexto do século XIII para compreender a ambiência na qual nossa fonte foi escrita. Dessa forma, o ambiente citadino e universitário, a cavalaria, e particularidades a respeito da Península Ibérica e de Palma de Maiorca são abordados para que compreendamos as novas relações pessoais que esse século exigia e que podem ser determinantes da escrita da obra.

Na quarta seção, abordamos o conceito de virtude como proposta de educação para a sociedade. Entendemos que, em diferentes momentos, alguns homens se preocuparam com a conduta virtuosa como forma de resolver problemas presentes na sociedade. Por este motivo, elencamos três autores: Sêneca, como representante da Antiguidade, Agostinho¹², como representante da Antiguidade Tardia, e Tomás de Aquino, como representante contemporâneo de Lúlio. Utilizamos as formulações de Sêneca contidas em *A tranquilidade da alma* e as de Santo Agostinho, presentes no conjunto das obras *A doutrina Cristã*, *Confissões*, *O Livre Arbítrio* e *Cidade de Deus*. Apesar da importância desses dois autores, são ressaltados aqui apenas aspectos que se referem à virtude e à educação. Com a intenção de contribuir para a compreensão de como os homens do século XIII observavam a necessidade de virtude nas relações travadas entre os indivíduos, incluímos na análise As

¹² Com base nas reflexões apontadas pela professora Terezinha Oliveira durante a avaliação didática do concurso público para Professor Titular da Universidade Estadual de Maringá, no dia 30/08/2015, optamos por tratar de Agostinho de Hipona e de Tomás de Aquino e não Santo Agostinho ou Santo Tomás de Aquino. A importância de seu trabalho intelectual não se deve somente ao reconhecimento desses autores pela Igreja Católica, e sim à contribuição fundamental de suas obras para a construção do conhecimento nas mais diversas áreas.

virtudes sociais (II^a-II^{ae}, q. 101 a q. 110)¹³, da obra *Suma Teológica*, de Tomas de Aquino. Trataremos especificamente das questões 101, Piedade, 102, Respeito, 104, Obediência, 108, Vingança e 109, Verdade, na expectativa de que elas nos auxiliem a compreender como os homens do século XIII observavam a constituição do espaço urbano, das universidades, da importância do livro e da teoria escrita e como eles se preocupavam com a ciência universal, característica que será também abordada na contextualização histórica do século XIII.

Na quinta seção, após desenvolver a análise do conceito de virtude, analisamos *O Livro da Ordem de Cavalaria*. Abordamos as diferentes partes que o constitui, desde o prólogo, atentando para o olhar com que Lúlio descreve a função e o ofício do cavaleiro, sua constituição, sua entrada na cavalaria, suas armas, cerimoniais e honras¹⁴ que a ele deviam ser prestadas. Além disso, consideramos outras duas obras importantes de Lúlio no que se refere ao processo educativo: *Félix*, ou *O livro das Maravilhas* e *A doutrina para crianças*. Tratamos também da obra *Tirant lo Blanc*, considerada aqui um eco da obra *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

Quanto ao caminho metodológico seguido no trabalho, elegemos a História Social. Esta escolha deve-se, entre outros aspectos, à abertura que a mesma oferece para o trabalho com vários campos de abordagem e também por atribuir importância ao diálogo entre a obra e o contexto social em que foi concebida. Esse caminho metodológico é importante porque, nesta tese,

¹³ Para fazer as referências à *Suma Teológica* consideramos o modelo apresentado pelos tradutores da edição que nos serviu de fonte. Tal edição, dirigida pelo Pe. Gabriel C. Galache, SJ, e pelo Pe. Fidel García Rodriguez foi publicada pela Edições Loyola. Entretanto, por se tratar de uma obra clássica, nem todos os leitores utilizam a mesma edição, de forma que as páginas não necessariamente correspondem. Por isso, optamos por referenciar à parte o número da questão e o número do artigo. Por exemplo, onde está escrito ST, II^a-II^{ae}, q. 101, a. 2, rep. deve-se ler *Suma Teológica*, segunda seção da segunda parte, questão 101, artigo 2, resposta.

¹⁴ Raimundo Lúlio possui uma visão própria da honra que deve ser prestada ao cavaleiro, e da honra que ele deve possuir. Adiantamos que, para Guarnier (1958), Lúlio se dedica a explicar o sentimento de honra porque este é próprio do século XIII e de tudo o que cerca o fenômeno das cruzadas. Para Guarnier (1958), quando Lúlio trata da honra, ele está se referindo a um complexo conglomerado de valores, de lealdade, magnanimidade, cortesia, que são, para nosso contemporâneo, virtudes que se relacionam especificamente à cavalaria. O autor salienta também que a terminologia luliana não coincide exatamente com a nomenclatura moderna das virtudes da cavalaria, mas seus conceitos se conservam atuais. Corroborando com a reflexão de Guarnier (1958), Oliver (1958) salienta que a ideia de honra sofreu uma longa metamorfose e que para compreender o conceito de honra luliana é necessário levar em conta o panorama da fidelidade feudal.

consideramos *O Livro da Ordem de Cavalaria* como manual pedagógico que ditava o modelo ideal para um grupo determinante na estrutura social medieval. Entendemos que, para além de sua configuração como manual, essa obra faz parte de um projeto de educação social pautado na educação pelo exemplo e pelo modelo de conduta virtuosa. Consideramos que essa é uma fonte fundamental para se buscar elementos do comportamento social necessário para o século XIII, da educação para a virtude nesse contexto, bem como o inverso, uma vez que o contexto nos auxilia na compreensão da obra.

Procuramos, assim, estabelecer o diálogo entre a obra e o contexto histórico, tal como orienta Castro (1997). Segundo a autora, ao tratar da História Social, é imprescindível retomar aspectos relevantes da Escola de *Annales* e da revolução documental que se consolidou após as formulações de Marc Bloch e Lucien Febvre, no início do século XX. Bloch (2001) opunha-se ao uso exclusivo dos registros da história política e militar, bem como à identificação de documento histórico com relatos e documentos oficiais.

A esse respeito, apoiamo-nos em Duby (1979), para quem os documentos, em geral, ofereciam informações sobre as classes dirigentes, uma vez que elas é que possuíam meios para construir os objetos culturais, entendidos aqui como documentos, “[...] cujos vestígios prestam-se à análise histórica” (DUBY, 1979, p. 136).

Tais documentos, construídos para ser duradouros, relacionam-se a tratados de boa conduta, discursos proferidos por líderes religiosos ou políticos, manifestos, panfletos, biografias de heróis e epitáfios e o que ele chama de expressões verbais que o meio social considerava como oficiais e importantes. Nestes, é possível observar, segundo o autor, quais virtudes pretendem ser propagadas e quais vícios pretendem ser reprovados (DUBY, 1979).

Esta questão relaciona-se diretamente com esta tese, cujo objetivo, entre outros, é compreender quais características virtuosas eram consideradas, aos olhos de Lúlio, como importantes para o convívio social no século XIII.

Propondo o questionamento dos documentos considerados oficiais, Bloch (2001) sugere que a reflexão se pautar na noção de verdade histórica. A partir de 1928, juntamente com Lucien Febvre, ele passou a produzir um periódico, denominado *Annales*, por meio do qual promoveu a difusão de pesquisas sobre essa nova forma de pensar a história, que ficou conhecida

como Nova História. Este seria, portanto, um momento de renovação na historiografia francesa: todas as dimensões humanas passariam a ser consideradas e a história se beneficiaria com a interdisciplinaridade e com a colaboração entre os historiadores, que partiriam das reflexões uns dos outros, jamais postulando verdades.

Desenvolvendo sua concepção de que as mais variadas dimensões humanas devem fazer parte do ato de redigir a história, Bloch (1993) oferece o exemplo da história inglesa e da francesa, examinando a relação entre os reis que possuíam a capacidade de curar escrófulas, chamados reis taumaturgos, e o povo que acreditava nesse milagre régio.

Bloch (1993) dá atenção a essas questões, pois parte do pressuposto de que a história é uma ciência que não pode ser reduzida a leis e estruturas tidas como oficiais ou a relatos de apenas um dos lados da história, como ocorria com a historiografia construída no século XVIII, que se baseava no ponto de vista de quem estava no poder.

Apesar de caminhar na mesma perspectiva de seus precursores no que diz respeito à variedade de documentos que podem ser considerados para o estudo da história, Braudel (1978) sugere que haja um rompimento com uma visão de história pautada nos modelos de século XIX, que se fundamentava na ideia de ruptura e, por sua vez, na ideia de revolução. Rompendo com a ideia de revolução, Braudel (1978) afasta-se da perspectiva de política na história e aproxima-se da sociologia, o que é imprescindível para o desenvolvimento da história social.

Diferentemente de Marc Bloch, Braudel (1978) aponta para uma longa duração relacionada ao entorno do objeto de pesquisa elencado. Outra formulação que nos interessa em Braudel (1978) é que ele atribui importância ao tempo presente: ao considerarmos a obra luliana, não podemos perder de vista que Raimundo Lúlio escreve sua obra no século XIII e que esta corresponde a inquietações de seu tempo presente.

Le Goff (2001), outro seguidor da revolução proposta por Marc Bloch, afirma que a 'verdadeira história' se interessa pelo homem integral, com seu corpo, sua sensibilidade, sua mentalidade, e não apenas por ideias, atos e muito menos papéis. Essa afirmação é importante, uma vez que uma obra literária, a exemplo do objeto de pesquisa definido para a esta tese, pode ser

tratada como documento histórico, desde que seja considerado o contexto histórico e espacial em que foi escrita, bem como as possíveis motivações que sofreu. Dessa maneira, é possível revelar como um homem do século XIII, como Lúlio, observava os caminhos da história e quais elementos consideravam importantes para o convívio em sociedade. Ademais, propunha que um homem em evidência, o cavaleiro, se comportasse de acordo com esses elementos, para que seus atos fossem reproduzidos por seus admiradores.

Essas formulações são também importantes para esta tese, realizada na área da educação, no século XXI. Sendo assim, consideramos importante explicitar nosso conceito de educação como norteador para o presente texto.

A educação aqui é considerada na perspectiva apresentada por São Tomás de Aquino em *Da unidade do intelecto* (TOMÁS DE AQUINO, 1999), cujo pressuposto é o de que cada homem possui um intelecto individual. Por meio da ação de alguém que possui o conhecimento, o mestre ou o professor, cada homem é capaz de recebê-lo. Estas proposições são encontradas também em *De magistro*, onde o autor resume o ato de ensinar como “[...] uma educação do ato, uma condução da potência do ato que só o próprio aluno pode fazer (LAUAND, 2004, p. 21)”.

Tomás de Aquino distingue educação como transmissão mecânica da informação do professor. Tudo o que faz é ensinar, *insegnire*, apresentar sinais para que o aluno possa fazer por si a educação do ato de conhecimento. Apesar da temporalidade histórica diferente, apoiamo-nos também nas proposições de Emanuel (Immanuel) Kant. Em *Sobre a Pedagogia*, esse autor afirma: “o homem não pode tornar verdadeiro o homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais receberam igualmente de outros” (KANT, 2004, p.15).

Concordamos com Oliveira (2012), para quem ambos, apesar dos séculos que os distanciam, pensaram na formação de sujeitos conscientes que soubessem atuar em suas respectivas ambiências cotidianas. Além disso, o homem, porque pode pensar, pode ensinar, e o pode fazer porque possui um intelecto individual, uma operação própria que o diferencia dos outros animais. Uma das observações que mais nos aproxima do entendimento de Tomás de

Aquino é a de que, por possuir um intelecto individual, o homem é responsável por seus atos, não devendo atribuir todos os momentos e todas as suas ações ao divino, uma vez que, mesmo criado por Deus, o intelecto pertence exclusivamente ao homem e o indivíduo, portanto, ele é agente de suas ações e de seu conhecimento. Portanto, considerando que o homem é capaz de tomar suas próprias decisões e que a responsabilidade sobre suas ações é uma de suas importantes características, concluímos que a educação é parte do processo de aquisição do conhecimento pelo homem e da capacidade de este refletir sobre as próprias ações.

Estas formulações nos oferecem a possibilidade de mostrar que elementos importantes para a vida em sociedade, como as virtudes e o comportamento dos modelos de conduta, foram objeto de reflexão de homens na Antiguidade e no Medievo e continuam a sê-lo na atualidade. Ao olhar para o século XIII, motivados por nossas inquietações no século XXI, podemos compreender as proposições de Lúlio para aquela época e também recolher elementos que nos auxiliem na compreensão da história da educação no que se refere à contemporaneidade.

Para Bloch (2001), o objeto de estudo da história é o homem no tempo, é a tomada de consciência do historiador, que nunca sai de seu tempo. Assim, ao observar o curso da história no século XIII e tentar identificar as características que um intelectual considerava importantes para o convívio em sociedade, não devemos perder de vista que pertencemos a um período diferente e com dimensões próprias.

Além disso, durante o que Bloch (2001) chama de observação histórica, o historiador não deve ignorar os diversos modelos de testemunhos. Dessa forma, não excluimos a possibilidade de se observar a história da educação por meio de uma fonte literária, que nos ajuda a compreender o passado, sem julgá-lo. Afinal, segundo Le Goff (2001), o passado pode não mudar, mas o conhecimento sobre ele está em constante desenvolvimento.

Até o momento foram elencados aspectos relevantes acerca da revista de *Annales*, especialmente o alargamento dos objetos de pesquisa e das proposições metodológicas, bem como a ampliação das possibilidades de investigação. Esta gama de possibilidades está inserida na amplitude da palavra “social”, como definido por Febvre (1986). Portanto, a opção pela

História Social decorre do fato de que os diversos níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam (CASTRO, 1997).

Ao considerar as diversas reflexões que a obra de Lúlio pode despertar, seja pelas influências que deixou, seja pela forma com que favorece nossa compreensão do século XIII em termos de educação, das relações entre cavalaria e igreja, da importância do livro escrito para o reconhecimento de uma área, das virtudes necessárias ao convívio em sociedade e da aparente necessidade das forças de conservação apresentadas por Lúlio, concordamos que os níveis de abordagem devem ser diversificados, porém interligados. É o que a abordagem da História Social propõe.

Castro (1997) ressalta ainda que a História Social constituiu-se nas décadas de 1950 e 1960, com características próprias, buscando formular problemas históricos específicos quanto ao comportamento e as relações entre os diversos grupos sociais.

Esta, portanto, foi a estratégia metodológica escolhida para nossa tese, que se insere na linha de História da Educação. A prática de retomar elementos importantes da história da educação tem como finalidade, entre outras ações, orientar um homem a conviver consigo e com os demais. Ao observar o percurso da história da educação, verificamos que grandes valores passam a receber uma conotação importante, merecendo ser reforçados na contemporaneidade.

Dentre estes, destacamos as virtudes sociais. Segundo Oliveira (2005), a expressão “virtudes sociais” recebeu ampla adesão ao designar a parte da *Suma Teológica* contida entre a questão 100 e 110. Distinguindo-se da religião, as virtudes referem-se ao comportamento e às relações da vida em sociedade. Exceto Agostinho, os outros relacionam suas propostas de virtudes sociais ao ambiente citadino e cristão.

2. VIDA E OBRA DE RAIMUNDO LÚLIO

“Fui um homem associado no matrimônio, tive prole, satisfatoriamente rico, lascivo e mundano. Tudo isso deixei de boa vontade para procurar o bem público, a honra de Deus e exaltar a santa fé. Aprendi o árabe, muitas vezes preguei aos sarracenos; pela fé fui capturado, encarcerado, golpeado. Quarenta e cinco anos laborei para incitar a Igreja e os príncipes cristãos ao bem público. Agora sou velho, agora sou pobre e no mesmo propósito permanecerei até a morte, se Deus o quiser” (ROL, tom. XVI, 1988, p.15, trad. Linda Báez Rubi, apud COSTA, 1997)

Com estas palavras, Raimundo Lúlio (apud Costa, 1997) fez uma descrição de si mesmo na introdução à obra *Disputatio*¹⁵ *Petri clericiet Raymundi phantastici*¹⁶ (1311) escrita poucos anos antes de sua morte.

Procuramos, neste trabalho, apresentar *O Livro da Ordem de Cavalaria* como uma obra que buscava a educação do cavaleiro medieval por meio da retomada de virtudes. Assim, tendo esta epígrafe em mente, dedicamos esta seção ao contexto da vida e obra de Raimundo Lúlio, dividindo-a em três partes, conforme segue.

Na primeira, fizemos um breve levantamento das pesquisas a respeito do pensador medieval no Brasil, com foco em dissertações, teses, artigos científicos, bem como no estudos sobre Lúlio. Fizemos também algumas considerações sobre o estudo de Raimundo Lúlio no mundo. O intuito é situar nosso estudo no conjunto das pesquisas lulianas, o que não significa a pretensão de abrangermos todas as possibilidades de investigação do tema.

Na segunda parte, fizemos algumas considerações sobre sua biografia. As principais fontes para essa pesquisa são a obra *Vida Coetanea*, de 1311, e as miniaturas do *Breviculum*, elaboradas por Thomas le Myésier. Também os

¹⁵ Segundo Lemos (2010), a disputa, ou *disputatio*, foi um dos métodos mais importantes de ensino universitário na Baixa Idade Média. A proposta era a de dialogar sobre as coisas que eram duvidosas ou apresentadas de forma contraditória. Para esta definição, usa das palavras de João de Salisburi presentes em Abgnano (1998): “A *disputatio* se dava em torno das coisas que eram duvidosas, apresentadas de forma contraditória ou que nos proponhamos demonstrar ou refutar de um modo ou de outro” (SALISBURY *In*: ABAGNANO, 1998, p.290).

¹⁶ A disputa entre Pedro, o clérigo, e Raimundo, o fantástico.

estudiosos de Raimundo Lúlio nos oferecem fontes para a compreensão de sua biografia e também da obra que é a fonte central de pesquisa.

Na última parte, abordamos especificamente a trajetória histórica do manuscrito *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

2.1. Um breve estado da arte da pesquisa luliana

Segundo Domínguez Reboiras (2004), o movimento em torno de Lúlio no Brasil inicia-se com Hermógenes Harada que, após anos no *Raimundus-Lullus-Institut* – IRL, da *Albert-Ludwig-Universitat de Freiburg*, mudou-se para Curitiba (PR), onde residiu até falecer em 2009. Embora mencione a trajetória de Harada no IRL, Domínguez Reboiras (2004) não apresenta as ações que tornam o frade o responsável por esse movimento no Brasil.

Uma referência de destaque nas pesquisas é o Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (IBFCRL), criado em 8 de setembro de 1998. Sob a direção atual de Marco Antônio Peixoto, o instituto é presidido pelo professor catalão Esteve Jaulent, especialista luliano, com sede em São Paulo (SP).

Dentre seus objetivos, constam: difundir os estudos filosóficos de Lúlio e dos medievos; divulgar e fomentar a cultura catalã no país e a cultura brasileira na Catalunha; editar livros, revistas, opúsculos informativos, vídeos, filmes, gráficos ou eletrônicos sobre os temas medievais e lulianos; cooperar com entidades científicas nacionais e internacionais¹⁷. Cabe ao instituto, com o auxílio de seus membros, traduzir as obras para o português, centralizar dados sobre as pesquisas já desenvolvidas no país, além de oferecer uma gama de produções acerca de Raimundo Lúlio publicadas, em geral, na Europa.

O IBFCRL e seus representantes participam atualmente da elaboração das atividades para a comemoração dos sete séculos da obra de Raimundo Lúlio, a ocorrer em 27 de novembro de 2015. Tais atividades concentram-se em Palma de Maiorca, na Espanha, cidade natal de Lúlio, onde se considera que o dia 27 de novembro é o seu dia de festas. Além da celebração de missas

¹⁷ Estas informações estão disponíveis no endereço http://www.ramonlull.net/sw_instituto/l_br/objetivos.htm, Acesso em 14 dez 2014.

pelo bispo arquidiocesano, são feitas exposições de quadros de Lúlio na prefeitura da cidade e em outras regiões, como no mosteiro de Miramar, fundado por Lúlio no século XIII.

Segundo Echaulz (2011), o processo de canonização de Raimundo Lúlio foi reaberto após a igreja católica considerar falsas as acusações que o inquisidor Nicolau Eymerich¹⁸ fez a Lúlio no século XIV. Na Conferência Episcopal Terraconense, que reúne bispos da Catalunha, foram desconsiderados os textos de Eymerich responsáveis pelo bloqueio do processo de beatificação de Raimundo Lúlio e também o de canonização. Atualmente, trabalha-se para que, em novembro de 2015, ele seja canonizado e declarado Doutor da Igreja, não por milagres, mas pelo significado de sua obra. Para recompor essa trajetória, outra data merece menção: segundo Llorca (1963 *apud* Jaulent, 2001), em 1847, o Papa Pio IX concedeu-lhe um culto próprio e honras de bem-aventurado, abrindo caminho para sua futura beatificação, realizada em 1857 pelo Papa Pio XI e posterior canonização, ainda aguardada¹⁹.

O IBFCRL possui um portal digital onde podem ser encontradas informações sobre congressos, seminários, pesquisas em andamento, livros em processo de tradução²⁰ e catálogos de obras lulianas. Dentre eles, o Catálogo de Obras Lulianas foi produzido pelo prof. Anthony Bonner em 1989²¹ e, segundo as informações ali contidas, Adriana Zierer, Ricardo da Costa, Esteve Jaulent, Alexander Fidora, Paulo Faitanin são nomes vinculados à

¹⁸ Sobre a inquisição de Lúlio, Battlori (1947) salienta que, meio século após sua morte, Nicolau Eymerich teria iniciado o processo de inquisição de Lúlio, o que teria atrapalhado seu processo de canonização até 2014. Embora, no século XIV, em toda a terra catalã, eclodissem grupos de veneração luliana, Eymerich buscava, com base na universalidade de sua obra, que incluía alguns estudos de alquimia, desmerecer sua imagem perante a Igreja Católica, afirmando que Lúlio havia se dedicado ao estudo de ciências obscuras.

¹⁹ Segundo informações veiculadas no portal oficial do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, disponíveis em http://www.ramonlull.net/sw_comvirt/index.php?option=com_content&view=article&id=247&Itemid=53&lang=brasil.

²⁰ Segundo informações disponíveis em 14 dez 2014 em http://www.ramonlull.net/sw_instituto/l_br/ativ_andamento.htm, são nove os livros em processo de tradução. Cabe ressaltar que sob a coordenação do Prof. Ricardo Luiz Silveira da Costa, na Universidade Federal de Vitória, existem projetos aprovados pelo CNPQ que fomentam as traduções de obras lulianas para o português.

²¹ Segundo informações disponibilizadas em http://www.ramonlull.net/sw_studies/l_br/s_catalogo.htm, o catálogo, que possui como editor Anthony Bonner, consta nas *Obras selecionadas* de Raimundo Lúlio em "Els Treballs i els Dies, 31-2", 2 vols. (Mallorca: Editorial Moll, 1989), vol. 2, pp. 539-589.

investigação luliana no Brasil. Os livros lulianos traduzidos e lançados pelo instituto são, atualmente, em número de dez.

Para avaliar o grau de originalidade e de importância da presente tese, fizemos um levantamento no portal da CAPES, onde obtivemos um panorama nacional das pesquisas acadêmicas a respeito de Raimundo Lúlio.

Na base de dados do portal CAPES, encontramos referências a nove dissertações e a duas teses de doutorado relacionadas ao tema Raimundo Lúlio. As palavras chave utilizadas foram Ramon Llull, Raimundo Lúlio, Llull, Lúlio, Raimundo Lúcio e lulismo.

No curso de mestrado em Engenharia de Produção da Universidade do Rio de Janeiro, localizamos *A Sedução da Alteridade* (BARBOSA, 1994), na qual a autora reflete sobre a crise social, econômica e política na sociedade computadorizada e industrializada, pautando-se na leitura filosófica de Lúlio e na releitura árabe de Aristóteles própria do século XIII, as quais, segundo a autora, balizam a cultura moderna ocidental. A finalidade foi avaliar como a retomada das bases éticas e morais lulianas podem colaborar na compreensão das inter-relações da humanidade com a natureza e com a tecnologia.

No curso de mestrado em História da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Assis), identificamos *Tradição literária, simbolismo e política palaciana no Livro das Bestas* (JOSÉ, 1997). O autor pesquisa a possibilidade de o processo de educação luliana ter se baseado principalmente na relação entre as culturas judaica, cristã e islâmica, chamada de *influxos* pelo autor. Ele procura mostrar que a crítica política de Lúlio é uma mescla de cultura cristã e islâmica e, para isso, analisa o *Livro das Bestas*, um dos capítulos de *Félix ou o Livro das Maravilhas*.

No curso de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, foi defendida a dissertação *Ramon Llull: O Livro das Lamentações da Filosofia* (ROSSON, 1997), que analisa os doze princípios da filosofia na ótica de Lúlio.

No curso de mestrado em ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, encontramos *O paradoxo entre o dialogo e a intolerância a partir da leitura do Livro do gentio e dos três sábios, de Raimundo Lúlio* (BOEHLER, 2003).

No curso de mestrado em História da Universidade Federal do Espírito Santo, localizamos *As ideias políticas e a apologética de Ramon Llull (1232-1316²²) sobre a cruzada na Terra Santa* (VENTORIM, 2008) e *Pregação e Cruzada: a conversão dos infiéis nos poemas de Ramon Llull (1232-1316)* (LEMOS, 2010). Ventorim (2008) analisa três obras de Raimundo Lúlio, a saber: o *Livro da Passagem*, *Livro da Aquisição da Terra Santa* e *Livro Derradeiro*, que mais tarde, foram compiladas na obra *Raimundo Lúlio e as cruzadas²³* em 2009. Para a autora, na ótica luliana, as cruzadas possuiriam perspectivas espirituais e corporais, sendo necessário, antes da conversão dos infiéis, unificar o cristianismo dividido em várias seitas no século XIII.

Já Lemos (2010), na mesma intenção de estudar as cruzadas na perspectiva luliana, trata da construção apologética do conceito de cruzada missionária, considerando que Lúlio pregava o diálogo, mas não abria mão da força e, assim, reformulou o que os homens do século XIII entendiam por cruzada.

No curso de mestrado em Ciência da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, foi defendida a dissertação *Raimundo Lúcio e as missões Cristãs aos Muçulmanos* (MONTENEGRO NETO, 2010). A pesquisa é fundamentada principalmente na perspectiva da conversão luliana, cujas bases são o diálogo e a capacidade do cristão para argumentar a respeito da superioridade da fé cristã. No distanciamento do século XIII, o autor busca a importância da audição, do respeito mútuo e do conhecimento no diálogo inter-religioso, que, a seu ver, também é um tema bastante polêmico na atualidade.

No curso de Mestrado em Literatura e Crítica Literária da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, identificamos *O Maravilhoso na Demanda do Santo Graal: Uma Perspectiva Cristã* (ULANIN, 2004). Nessa dissertação, são abordados aspectos da novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal*, especificamente as características de Galaaz e referências de outras novelas de cavalaria, e do *Livro da Ordem de Cavalaria*. Ao adentrar o terreno da obra de Lúlio, Ulanin (2004) utiliza o século XIII como referência para a descrição da cerimônia da investidura, do ritual de recebimento das armas, e do seu

²² Aqui foram mantidas as datas de 1316 conforme referenciado no estudo.

²³ LÚLIO, Raimundo. **Livro da Passagem; Livro sobre a conquista da Terra Santa; Livro da Aquisição da Terra Santa**. Trad. de textos latinos Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

significado simbólico, apontando também as virtudes que, da perspectiva de Lúlio, cada cavaleiro deveria assumir.

Além desses trabalhos, encontramos *Uma visão crítica sobre a história da computação*, de Fonseca Filho (1998) no Departamento de Computação da Universidade de Brasília, na qual a história da computação é explorada por meio de uma evocação a Lúlio.

No curso de mestrado em Ciências da Religião da Universidade de Pernambuco, localizamos a dissertação *João Paulo II e o Diálogo Inter-religioso* (SILVA, 2012). Nela, o autor recorre ao *Livro do Gentio e dos três sábios* para tratar da questão do diálogo entre as religiões judaica, islâmica e cristã. Entretanto, a alusão a Lúlio restringe-se à sua importância para o diálogo entre as religiões e aos valores e desvalores da pluralidade religiosa. Em outra dissertação de mestrado, *O próximo como 'o outro': Cristianismo e Judaísmo na Corte Imperial (Portugal, século XV)* (CAMPOS, 2005), aborda-se o valor de Raimundo Lúlio para a discussão da conversão para a fé cristã. No primeiro capítulo, ao tratar das relações inter-religiosas na Península Ibérica, a autora propõe-se a tratar do tema conversão, evocando Raimundo Lúlio e as consideradas polêmicas religiosas para o século XIII e XIV.

No Programa de Doutorado em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, identificamos o trabalho *Pedagogia das máscaras: aprender com o trágico* (NICOLAY, 2012). Raimundo Lúlio não é o objeto desta pesquisa, mas é tratado como uma possível releitura de Dionísio, sendo colocado ao lado de Rousseau, Agostinho, Platão, Heráclito, Montaigne, Comenius, dos jesuítas, de Descartes e Kant. Mais ainda, buscando tecer relações entre a pedagogia e o teatro como objeto de educação, ele é comparado a Homero, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes.

Quanto às áreas, a predominância de dissertações é: História (três), Ciência da Religião (duas), além das desenvolvidas no âmbito da Filosofia, da Literatura, da Crítica Literária e da Engenharia de Produção e Computação. Destas, três referem-se a obras específicas (*Livro das Bestas*, *Livro do gentio e dos três sábios*, *Livro das Lamentações e da Filosofia*), uma, à teoria da Arte de Lúlio e três, à relação de Lúlio com as Cruzadas, com a fé cristã, a conversão e as missões entre os muçulmanos. Uma delas aborda o cavaleiro medieval na *Demanda do Santo Graal*, tendo Raimundo Lúlio e *O Livro da*

Ordem de Cavalaria como referencial teórico, além de Santo Agostinho, Jacques Le Goff e Georges Duby para compreender os aspectos cristãos. Destacamos, entretanto, que, em Ulanin (2004), a obra *O Livro da Ordem de Cavalaria* não é tratada como objeto e sim como aporte para se compreender a perspectiva cristã na *Demanda do Santo Graal*.

No Instituto de Ciências Humanas e Filosofia do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, foi encontrada a tese de doutorado *A árvore Imperial – um Espelho de Príncipes na obra de Ramon Llull (1232 – 1316)* (COSTA, 2000_b). Analisando o sétimo capítulo da obra *A Árvore da Ciência*, Costa (2000_b) propõe que Lúlio se diferencia dos outros escolásticos do século XIII por apresentar uma proposta política pautada na capacidade do príncipe para se comunicar com o corpo burocrático e com a nova categoria dos universitários, crescente na época.

No programa de Pós Graduação em Letras do Centro de Educação e Humanidades, foi encontrada a tese de doutorado *O Amadis de Gaula entre a fenda de dois códigos: O da cavalaria (O Livro da Ordem de Cavalaria, de Ramon Llull) e o do amor cortês (Tratado do Amor Cortês, de André Capelão)*, (LIMA, 2007).

A respeito das investigações lulianas no Brasil, algumas considerações podem ser tecidas. No portal desenvolvido pelo professor Ricardo da Costa, denominado *História Medieval*²⁴, estão registradas 18 obras lulianas traduzidas e editadas (algumas delas em parceria com o IBFCRL), tais como: os anteriormente citados *Raimundo Lúlio e as Cruzadas* (contam-se aqui três obras), *Félix ou o livro das maravilhas* (volumes I e II), *O Livro dos Mil Provérbios* (1302), *O Livro das bestas* (1289), *O Livro dos anjos*, *A árvore imperial* (1295 – 1296), *O Livro da Ordem de Cavalaria* (1272 - 1283), *Doutrina para crianças* (1274 – 1276), *Livro da Intenção* (1274 – 1283) *Vida Coetanea* (1311), *Livro dos Anjos* (1276 – 1283), *Poemas de Ramon Llull*, *Árvore Exemplifical* (1295- 1296).

Além disso, o portal contém um arquivo com todos os textos publicados pelo autor, dos quais 34 artigos referem-se a estudos sobre Raimundo Lúlio, dois deles especificamente ao *Livro da Ordem de Cavalaria*, incluindo as

²⁴ Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/>. Acesso em 16 dez 2014.

virtudes necessárias para o cavaleiro ideal ou o modelo de cavaleiro ibérico, mas ainda sem levar em consideração a virtude como modelo de conduta com vistas a um projeto de educação social, como é nossa proposta. Outros 16 artigos tratam da cavalaria, incluindo outras novelas de cavalaria, como *Curial e Guelfa*, ou das cruzadas e ordens militares. Além disso, o site disponibiliza a cronologia de mapas da Península Ibérica do fim da Antiguidade à Idade Média, bem como uma história em quadrinhos que narra a vida de Raimundo Lúlio para crianças de escolas municipais em Maiorca, cidade natal do pensador medieval.

Segundo informações veiculadas pelo IBFCRL²⁵, outras pesquisas lulianas têm sido desenvolvidas e publicadas no Brasil. Um exemplo é a do professor Esteve Jaulent, que publicou mais de 15 estudos, introduções a obras, artigos e comunicações, além de seis artigos registrados como publicados de acordo com o Instituto.

Mundialmente, o estudo de Raimundo Lúlio, ou Ramon Llull, ou Raimond Llull, dependendo da língua adotada, é amplo e complexo, abrangendo inúmeras áreas: história, filosofia, linguística, ciências da computação, química, alquimia, medicina^{26 27}, biologia, arte, música, literatura, religião. Institutos

²⁵ Disponível em http://www.ramonllull.net/sw_studies/l_br/home.php. Acesso em 16 dez 2014

²⁶ A respeito da ação de Lúlio na medicina, uma importante análise foi apresentada por Conceição Fagundes (2014) ao tratar da amizade entre Arnaldo de Vilanova e Lúlio e a possível influência deste nas obras do primeiro. Da perspectiva da autora, a convivência com Raimundo Lúlio na corte aragonesa e em Montpellier teria sido responsável por mudanças na atitude de Vilanova que teria colocado as questões religiosas acima das questões de medicina. O estudo em questão é CONCEIÇÃO FAGUNDES, Maria Dailza. Saber médico e poder: as relações entre Arnaldo de Villanova e a coroa aragonesa (séculos XIII – XIV). **Tese**. Programa de Pós Graduação em História, Faculdade de História (FH), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014. Bonner (1989) salienta que Lúlio poderia ter feito alusão a Arnaldo de Villanova em *Félix ou O Livro das Maravilhas*, ao tratar de um homem que teria nascido e sido apontado como anticristo. Segundo Bonner (1989), Arnaldo de Villanova era o homem mais famoso da época e professor de medicina em Montpellier entre 1291 e 1299.

²⁷ Observemos as palavras de Lúlio acerca da teoria hipocrático-galênica dos humores, a qual explica os temperamentos: “Filho, saibas que o corpo humano é composto dos quatro elementos; e o corpo é são conforme é feito moderadamente de suas propriedades; é doente pelo destemperamento. Por esse motivo, os médicos vivificam artificialmente uns elementos e mortificam outros, para que possa ser feita neles a virtude moderada com a qual o homem tem saúde. As compleições são quatro: cólera, sangue, fleuma e melancolia. A cólera é do fogo, o sangue do ar, a fleuma da água e a melancolia da terra. A cólera é quente pelo fogo e seca pela terra. O sangue é úmido pelo ar e quente pelo fogo. A fleuma é fria pela água e úmida pelo ar. A melancolia é seca pela terra e fria pela água. Assim, como essas compleições são desordenadas, os médicos trabalham para que possam ordená-las, pois o homem fica doente por causa do desordenamento delas. Filho, existe em cada homem as quatro compleições ditas acima, mas cada homem é sentenciado a uma compleição mais que a outra. Por isso, alguns homens são coléricos, outros sanguíneos, outros fleumáticos e outros melancólicos. [...] Os médicos as mesclam de tal maneira que se mesclam no corpo para vivificar a compleição

encontram-se espalhados por toda a Europa; inúmeras escolas e universidades possuem seu nome. Ele é considerado o pai da língua catalã (HELFERRICH, 1958, *apud* DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 1983), e, por sua preocupação com a comunicação em diversas línguas, é valorizado na área de linguística como um todo.

O Centro de Documentação das obras de Raimundo Lúlio da Faculdade de Filologia da Universidade de Barcelona²⁸ é um importante local de reunião das obras de Lúlio. A Universidade de Toronto também possui um centro de catalogação de obras lulianas²⁹. Segundo o IBFCRL, os dois maiores centros de pesquisa luliana no mundo são *Raimundus Lullus Institut da Universidade de Freiburg im Br*³⁰, na Alemanha, e a Maioricensis Schola Lullistica, em Maiorca, Espanha, é um centro de estudos lulianos independente da igreja católica criado por Salvador Galmés nos anos de 1930.

Jaulent (s/d)³¹ disponibiliza no portal do IBFCRL uma abordagem do estado da pesquisa luliana no Brasil e no mundo, completada pela pesquisa de Dominguez Reboiras (1983)³² a respeito da investigação luliana na Catalunha. Com base nessas duas investigações, é possível afirmar que a primeira síntese do pensamento de Lúlio foi elaborada em 1325, nove anos após sua morte, por um de seus discípulos, chamado Thomas le Myésier³³. No século XIV, o inquisidor Nicolau de Eymerich, anteriormente citado, buscou combater os escritos lulianos, que criavam, nos trezentos anos após sua morte, uma corrente de estudos chamada lulismo (JAULENT, 1998). No fim da Idade Média, segundo este autor, era possível encontrar bibliotecas lulianas em Paris, Gênova, Maiorca, Barcelona e Roma. No Renascimento, Nicolau de

que precisa de ajuda, com vevena, unguento, emplastro ou letovari, e para mortificar aquela que é mais forte" (LÚLIO, 2010, p.56)

²⁸ Disponível em <http://centrellullub.edu/?Presentaci%F3>. Acesso em 16 dez 2014.

²⁹ Disponível em <https://archive.org/details/loscatlogoslul00aluoft>. Acesso em 16 dez 2014. Silveira (2009) aponta que a catalogação mais atualizada do conjunto das obras de Lúlio foi feita por Fernando Domingues Reboiras, que identificou 280 livros na denominada *opera omnia*. Esta catalogação está inserida em FIDORA, Alexander e RUBIO, Joseph. **Raimundus Lullus**. Introduction to his Life, Works and Thought. *Turnhout: Brepols Publishers, 2008, p. 134 – 142*.

³⁰ Disponível em <http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/qut.php>. Acesso em 16 dez 2014.

³¹ Disponível em http://www.ramonlull.net/sw_studies/l_br/s_estado_atual.htm Acesso em 16 dez 2014

³² Disponível em http://www.ramonlull.net/sw_studies/l_br/s_moderna.htm Acesso em 16 dez 2014.

³³ Segundo Jaulent (s/d), Myésier era cônego de Arras, educado na Sorbonne, ou Universidade de Paris, e conheceu Lúlio em 1287, tornando-se seu discípulo e admirador.

Cusa teria sido o responsável por levar as obras de Lúlio para a Alemanha, onde foi criado um dos maiores centros de pesquisa luliana na atualidade, juntamente com a Península Ibérica, que possuía escolas de lulismo em Maiorca, Barcelona, Valência, Saragoça e Alcoy.

No século XVIII, entre 1721 e 1742, em Mogúncia, Ivo Salzinguer teria sistematizado a edição do chamado *Corpus Lullianum Latinum*³⁴, que reúne as obras de Lúlio em latim. Segundo Jaulent (s/d), esta sistematização deve-se à influência dos lulistas Pe. Izquierdo, Kircher e Leibniz, que buscavam renovar a arte universal de Lúlio, principalmente no que se refere à análise combinatória³⁵, da qual, segundo Leibniz, Lúlio seria o precursor. Dominguez Reboiras (1983) salienta que esta primeira proposta de análise combinatória permeia todo o desenvolvimento da lógica moderna.

A CLL seria, para Jaulent (s/d), a responsável por estimular o retorno à pesquisa luliana no século XVIII, principalmente em Maiorca e em Mogúncia, na Alemanha. Esta tentativa não teria sido finalizada. Foi seguida pela sistematização das obras em Catalão, realizada por Mateus Obrador e Salvador Galmés, atingindo uma edição de 40 das 52 obras catalãs. Apesar de haver registros e ser amplamente divulgado que Lúlio escreveu também em árabe, não há rastros dessas obras de Lúlio.

Conforme anteriormente citado, Galmés fundou a *Maiorcencis Scholla Lullistica*, em colaboração com o alemão Ludwig Klaiber, de Friburgo, outro centro importante de catalogação de obras lulianas. Ambos, em contato com Friedrich Stegmuller, apoiaram a criação, em 1957, do *Raimundus Lullus Institut*, centro de pesquisa luliana.

Uma obra que merece ser destacada é a Revista de Estudos Lulianos³⁶, editada entre 1957 e 1990 em Palma de Maiorca para difundir as reflexões a respeito de inúmeras obras lulianas, bem como de possíveis influências lulianas em outras obras catalãs e Ibéricas³⁷.

³⁴ A partir deste momento, a obra será indicada como CLL

³⁵ Segundo Vasconcelos (2005), Leibniz foi o inventor da calculadora alemã e definia Lúlio como o padrinho da lógica matematicamente formalizada. A respeito da combinatória, Vasconcelos (2005) afirma: "Em 1666, em *De Arte Combinatoria*, Leibniz reflete sobre a *Ars Magna* de Lull, estabelecendo-a como ponto de referência operatória para o estudo das línguas artificiais e combinatórias" (VASCONCELOS, 2005, p. 611).

³⁶ Em geral pela sigla EL, ou SL, considerando o catalão *Studia Lulliana*

³⁷ Na Revista de Estudos Lulianos, encontramos os resultados de amplas pesquisas a respeito de Raimundo Lúlio. Utilizamos, para o desenvolvimento desta tese, as publicações

Atualmente, o *Raimundus Lullus Institut* oferece mais de duas mil microfotografias do conteúdo luliano já encontrado em bibliotecas europeias, sendo que o trabalho de catalogação das obras lulianas está a cargo de Antony Bonner, cuja equipe é formada pelos pesquisadores Lola Badia, Miquel Batllori, Germà Colon, Antoni Ferrando, Jordi Gayà, Jesús Huguet, Joan Miralles, Jaume Pérez, Gret Schib, Peter Walter e Xavier del Hoyo (JAULENT, s/d). Segundo Domínguez Reboiras (2004), além de contar com uma ampla filmoteca, o instituto publicou, nas coleções de textos cristãos, *Corpus christianorum* e *Continuatio Medievalis*, 35 volumes da *Raimundo Lulli Opera Latina*, conhecida como ROL.

2.2 Biografia de Raimundo Lúlio

Para tratar da biografia de Raimundo Lúlio, muitos caminhos poderiam ser traçados. Alguns autores que se dedicam a essa biografia são reconhecidos internacionalmente, a exemplo de Jordi Gaya (s/d), Santiago Mata (2006), Badia e Bonner (1992), Batllori (1960). Embora levemos em consideração algumas das observações desses autores, dadas as características peculiares de Lúlio, apresentaremos nossa própria versão biográfica do autor. Não temos a pretensão de encerrar sua biografia e sim de analisá-lo como uma figura singular, mostrar que esse filósofo sugeria que a educação da sociedade fosse feita por meio de modelos de conduta virtuosa, especialmente o do cavaleiro cristão.

Essas características peculiares da biografia luliana aparecem em duas obras específicas: *Vida Coetanea*³⁸ e as doze miniaturas do *Breviculum*. *Vida*

relacionadas à vida de Raimundo Lúlio, tais como Hillgarth (1981) e Reboiras (1987) e as relacionadas às obras sobre cavalaria, tais como Guarnier (1958), Oliver (1958), Ruffini (1959), Morey Mora (1962), Alfonso (1968), Garcias Palou (1972), Soller i Llopart (1989), bem como a respeito dos vínculos de Lúlio com a literatura (BADIA, 1988) e com a filosofia (JAULENT, 1998) e até mesmo com Tomás de Aquino (LAUAND, 2006) ou Agostinho (TRIAS MERCANT, 1976).

³⁸ Segundo Dominguez Reboiras (1987), em *Vida Coetanea*, Lúlio buscou justificar sua vida, seus atos e pensamentos com a finalidade de fazer uma apresentação no Concílio de Viena. Segundo Costa (1997), são duas as versões conhecidas: uma, em latim, considerada mais autêntica, e outra, em catalão, com detalhes adicionais e que teria sido traduzida do latim para o catalão no século XIV. Analisando profundamente a ideia central e a estrutura de *Vida Coetanea*, intitulando-a como *Vita Raymundi Lulli*, Dominguez Reboiras (1987) entende que ela

Coetanea, apontado como a autobiografia de Raimundo Lúlio, que a ditara aos monges da Ordem Cartuxa de Valverde é, segundo Battlori (1947), um manuscrito de 1311. Nessa obra, comumente consultada por conter elementos da biografia de Lúlio, ele buscaria justificar todo o seu trabalho, o conjunto de sua vida.

Quanto ao *Breviculum*, também chamado de *Electorium parvum*, é uma das quatro coletâneas de textos lulianos elaboradas por Thomas Le Myésier, discípulo direto do mestre em sua estada na Universidade de Paris³⁹⁴⁰. Além de reunir 61 pergaminhos lulianos, Myésier, com o consentimento do autor, teria desenhado toda a trajetória de Lúlio em doze miniaturas, que são consideradas as mais fiéis representações iconográficas de Lúlio (MATA, 2006), já que, após seu falecimento, segundo o autor, a iconografia teria

é aglutinação da existência do autor, expressaria a relação de sua obra como um todo com sua vida, uma vez que, para Lúlio, a unidade é uma vontade divina. Reboiras identifica uma quebra na linguagem de *Vida Coetanea*: a primeira parte pode ter sido ditada pelo próprio Raimundo Lúlio a um monge da Ordem Cartuxa de Valverde; já a segunda parte, possui traços de linguagem diferentes da primeira e que não fazem parte do padrão luliano de escrita: “La elegancia Del latín, las figuras retóricas y el ritmo prosaico revelan La mano de un autor versado em técnicas de redacción desconocidas em otras obras lulianas” (REBOIRAS, 1987, p.7). Ele supõe, então, que esta parte pode ter sido completada por um monge, que dominaria técnicas de redação diferentes das de Lúlio, tais como: a elegância do latim, figuras retóricas, ritmo prosaico de alguém que conhecia as regras rítmicas que governavam o medievo e só poderiam resultar de uma disciplina escolástica com longas sessões de aprendizagem. Considerando-se a profusão de obras escritas, viagens, sermões e diálogos, Lúlio não teria tempo de se dedicar a uma técnica tão difícil,. Outra pesquisa, de Battlori (1947), a respeito das *Obras Essenciais* de Raimundo Lúlio, serve de introdução à *Vida Coetanea*. Nessa introdução, o autor sugere que realmente a obra pode ter sido ditada por Lúlio na França, em Valverde, quando esteve em Paris para acompanhar o Concílio de Viena. Embora enfatize que não se sabe com certeza quem escreveu a obra, afirma que os monges dessa instituição tinham sido designados para contar a vida de Lúlio: um deles seria o redator. Battlori (1947) refere-se a traços de linguagem que evidenciam que, apesar de dominar técnicas de redação mais elaboradas, o redator usou termos vulgares e característicos da fala maiorquina, além de narrar em primeira pessoa do singular, o que pode ser um indício de que realmente Lúlio ditava o texto.

³⁹ Lúlio não possuía formação Universitária nem era diretamente ligado a uma Universidade, entretanto, existem vários relatos de que Lúlio ministrou aulas na Universidade de Paris, ou Sorbonne. Por exemplo, menciona-se seu encontro com Le Myésier em 1287 ou a *Epístola de Raimundo Lúlio na Universidade Parisiense*, em 1298. Informações disponíveis em: http://www.ramonlull.net/sw_studies/l_br/t_paris.htm. Além disso, em *Vida Coetanea*, no trecho 19, ele se refere a aulas na Universidade de Paris. Mata (2006), em sua biografia luliana, afirma, que a Arte de Lúlio foi aprovada pelos mestres Universitários em 1310.

⁴⁰ Segundo Ventorim (2008), a Universidade de Paris surgiu como *ex consuetudine*, isto é, nasceu espontaneamente de escolas preexistentes. Ela substituiu as escolas monásticas de São Vitor e Santa Genoveva e as escolas episcopais de São Germano e Notre Dame. Foi o principal centro de estudo de Filosofia e Teologia da Baixa Idade Média. Segundo Le Goff (2006) Robert de Sorbon, cônego parisiense, possui hoje um conjunto de obras escritas ainda inédita, mas é reconhecido historicamente por ter fundado um colégio para doze estudantes de teologia pobres e que seria o núcleo da futura Sorbonne, à qual doou sua biblioteca, que viria a ser uma das bibliotecas particulares mais importantes do século XIII.

tentado franciscanizá-lo⁴¹. Analisaremos as imagens do *Breviculum* somente depois de termos abordado sua conversão, uma vez que, na primeira miniatura, está retratado seu processo de conversão e de reflexão, ou seja, não estão representados fatos de sua juventude^{42,43}.

Segundo Gaya (s/d), Batllori (1960), Badia e Bonner (1992), Eco (2002), Mata (2006) e Roque (2008), Lúlio nasceu em 1232 em Palma de Maiorca, hoje Espanha. Sua família, detentora de terras oriundas da participação de seu pai na conquista da Cidade de Maiorca (1229), na Península Ibérica, recebeu de Jaime I o título de “nobre” ou aristocrata. Esse título, reflete-se no sobrenome Llul, um sobrenome da nobreza I: Raimundo Amat⁴⁴, seu pai, teria recebido de Jaime I o sobrenome Lúlio em reconhecimento ao seu trabalho na conquista, passando a se chamar Raimundo Amat Lúlio e seu filho, Raimundo Lúlio.

Em *Vida Coetanea*, consta a informação de que Lúlio, o filho, ainda criança, teria sido escolhido para ser pajem de Jaime II e, em sua juventude, seu senescal⁴⁵. Jaime II tornar-se-ia conde de Rosselló e Cerdanha, senhor de Montpellier, e Lúlio, seu braço direito (VENTORIM, 2008, JAULENT, 2001).

Segundo Mata (2006) é certo que, em 1256, com 23 ou 24 anos, Lúlio era mordomo maior ou senescal de Jaime II, que, na época, era apenas um

⁴¹ A respeito da iconografia luliana, um curso disponibilizado pelo IBFCRL, *Introdução ao Pensamento Luliano 2*, aponta que a vida dos santos, apóstolos e mártires possui muita importância na Idade Média e que os intelectuais faziam parte da iconografia à medida que seus atos se ajustassem ao modo de vida piedosa. Lúlio se encaixa nesse modelo porque possuiria um ideal de vida evangelizador, reformista, disposto ao martírio e, dessa forma, seus retratos o imortalizam muito mais como um cristão do que como um filósofo. Portanto, não se pode perder de vista que a iconografia luliana busca desenvolver um imperativo moral para reformar cristãos com comportamentos ignorantes ou viciosos. O objetivo é criar um modelo de virtude em imagens que causem as mesmas disposições em quem as contempla.

⁴² Essa é uma importante característica, uma vez que a Thomas Le Myesier poderia não interessar a vida desregrada de seu mestre antes da conversão, mas apenas a partir do momento em que ele definiu seus propósitos de fé.

⁴³ A respeito do teor educativo das imagens do *Breviculum*, foi elaborado por nós o trabalho “Olhares Educativos sobre Raimundo Lúlio: um estudo das imagens do *Breviculum*, de Thomas Le Myesier, e de L’auca de Ramon Llull, de Jaume Gaubianas, apresentado no VI Encontro Nacional de Estudos da Imagem e II Encontro Internacional de Estudos da Imagem, organizado pelo laboratório LEDI da UEL em 20 a 22 de maio de 2015. O trabalho, em coautoria com Terezinha Oliveira, buscava, entre outras questões, trabalhar com a ideia de que, caso Le Myésier tivesse somente a intenção de imortalizar seu mestre, o teria feito em apenas uma imagem. Entretanto, a elaboração de miniaturas que contam sua trajetória de vida desde a conversão até a entrega de suas obras por Thomas Le Myésier à rainha de Aragão pode sugerir a busca de uma educação para um exemplo de vida missionária e considerada virtuosa.

⁴⁴ Costa (2009) informa-nos de que a família Amat era uma família oriunda da burguesia comercial de Barcelona.

⁴⁵ Segundo Battlori (1993), senescal é o nome dado ao mordomo em certas casas reais e nas ordens militares suas funções são mais amplas.

adolescente dez anos mais novo do que ele. Segundo Jaulent (1998) e Ventorim (2008), o fato de Lúlio ter pertencido a essa família justifica o cargo importante que ocupava e também a educação que recebeu. Ele aprendeu a utilizar armas e a trovar canções, assim como todos os da aristocracia de seu tempo.

O fato de ter participado da aristocracia maiorquense e de ter permanecido durante sua infância e adolescência na Corte sugere que ele pode ter sido educado para a carreira das armas. Alguns estudiosos, como Guarnier (1958) afirmam que ele pode ter efetivamente sido um cavaleiro ou ao menos educado diretamente para esta função. Outros autores negam essa possibilidade, a exemplo de Jaulent (2009)⁴⁶. Para Costa (2009), sua educação básica não foi clerical, mas ele teria aprendido a falar e a escrever corretamente, a dominar a literatura trovadoresca.

Na época, em Maiorca, ocorria uma convergência das religiões cristã, judaica e islâmica⁴⁷, o que nos induz a concluir que, desde jovem, Raimundo Lúlio soube se relacionar com diferentes culturas. A respeito de sua história anterior à conversão, sabemos com exatidão somente que ele viveu em um ambiente cosmopolita⁴⁸, de intensa convivência entre árabes, judeus e muçulmanos.

Segundo Roque (2008), como Lúlio era filho de colonizadores⁴⁹ que acompanharam o rei Jaime I na conquista de Maiorca, é importante levar em consideração que nessa cidade havia uma grande diversidade cultural, de ciências, pensamentos e disputas confessionais. Lúlio viveu em um período em que a atividade científica muçulmana ainda era destacada e multiforme, particularmente na medicina, geometria, astronomia e mecânica, bem como na criação de disciplinas como a álgebra, trigonometria e cartografia. Os maiores

⁴⁶ Sanches Guarnier (1958) faz parte dos estudiosos que afirmam que Lúlio evidenciou sua formação cavaleiresca em *O Livro da Ordem de Cavalaria*. Em contrapartida, Esteve Jaulent, em comum com outros estudiosos, afirma que o conhecimento de Lúlio a respeito da vida e do cotidiano da cavalaria deve-se ao fato de ele ter sido criado na corte de Maiorca.

⁴⁷ Tais peculiaridades são abordadas no item 3.4.

⁴⁸ Eco (2002) afirma que a vida de Lúlio em Maiorca reflete um conhecimento cultural dos cristãos, judeus e muçulmanos, pois a cidade de Maiorca expressava a permanência e o cultivo destas três culturas.

⁴⁹ Seu pai, Raimundo Amat Lúlio atuou no processo da conquista de Maiorca e recebeu terras pelos serviços prestados.

pensadores da época eram os místicos sufis al-Farabi, Avicenna, Ibn Sabin⁵⁰, que poderiam, segundo Roque (2008), ter influenciado a formação de Lúlio.

Segundo Bustinza (2004) encontra-se um argumento muito forte em Palacios (1899) para a inserção de Ibn-Arabi na lista de árabes que podem ter influenciado Raimundo Lúlio. Silva José (1997) corrobora o que afirmam esses autores a respeito da influência de Ibn-Arabi na formação do jovem Lúlio.

Ainda segundo Mayer (2008), Lúlio teria escutado elementos de outras culturas além da cristã, a exemplo das judaicas e árabes, durante o seu período de “treinamento”, ou de recolhimento, reflexão e aprendizado, antes de desenvolver seu projeto de conversão, dividindo-o nos três princípios por ele estabelecidos naquele momento. Cabe ressaltar que, para Mata (2006), por mais que não existam provas das leituras realizadas por Lúlio jovem, não se pode negar que tivesse um grande conhecimento, já que um gênio não nasce apenas na fase adulta da vida. É necessário, portanto, considerar que, juntamente com sua impulsividade e extroversão, as aptidões literárias de Lúlio já em sua juventude eram como pouco comuns⁵¹. Lúlio casou-se com Blanca Picany aproximadamente em 1257 e com ela teve dois filhos, Domingos e Madalena (HILLGARTH, 1981).

Sua conversão, que aconteceu aos 32 anos⁵², está representada na primeira iluminura do *Breviculum*. Ele estaria escrevendo cartas para uma amante quando teve uma visão de Cristo crucificado. A visão reapareceu por cinco vezes nos dias seguintes, levando-o a refletir a respeito de sua vida, de

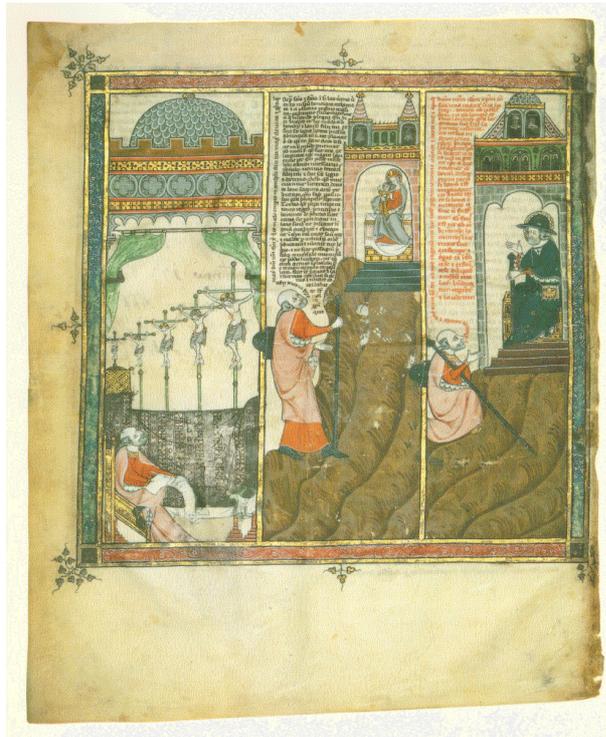
⁵⁰ Estes pensadores serão tratados na terceira seção deste texto, que versa sobre o contexto do século XIII, as universidades e as especificidades da região onde Lúlio nasceu e viveu.

⁵¹ “[...] Y, si bien carecemos de datos sobre su actividad juvenil, sería absurdo suponer que su genio surge de la nada en plena madurez: junto a un carácter impulsivo y extrovertido, Es razonable pensar que las aptitudes literárias de Tamon eran poco comunes” (MATA, 2006, p. 67).

⁵² É interessante pensar nas idades e no processo de conversão descrito nos relatos de conversão de muitos cristãos. Lembramos que, em *Confissões*, Santo Agostinho relata que, com a mesma idade e da mesma forma, após momentos de profunda angústia espiritual, passou por uma experiência de fé que o levou à conversão. Gaya (s/d) afirma que a vida de Lúlio, assim como a de outros santos, divide-se em dois momentos: antes e após a conversão. O processo de conversão, para Vantorim (2008), baseia-se na visão extraordinária do Cristo crucificado. O autor refere-se ao exemplo de dois modelos da cristandade: São Paulo (10 – 67) e São Francisco de Assis (1181 – 1226). O primeiro passou pela experiência da visão. O fato de ter sido cegado pela luz de Cristo fez com que mudasse profundamente sua postura na vida e nas ações. A autora avança também na reflexão de que, em sociedades tradicionais, as visões ou êxtases místicos sempre foram meio de comunicação entre o mundo real e o mundo divino. Lúlio desenvolveu uma tese a este respeito em *Livro da Contemplação em Deus* (1273 – 1274), no qual descreveu seu processo de conversão.

sua missão e da importância da conversão de fiéis. A primeira imagem do *Breviculum* (Figura 01), que se divide em três, compreende as cinco visões de Cristo crucificado à esquerda; suas peregrinações a Roncamador (ao centro) e a Santiago de Compostela (à direita).

Figura 01: Experiência de conversão e peregrinações de Ramon Lull para Rocamadour e Santiago de Compostela (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Em *Vida Coetanea*, sua vida anterior à conversão está resumida em apenas quatro linhas:

Sendo Raimon senescal da mesa do Rei de Maiorca, ainda jovem, e muito dado a compor vãs cantilenas ou canções e outras leviandades do século, estava uma noite sentado junto à cama, disposto a compor e a escrever em vulgar uma cantiga sobre certa dama a quem amava com amor vão (LÚLIO, 1311, 2).

Em seguida, Lúlio passa a descrever as visões, que se repetiram por cinco vezes, sempre quando se dedicava a compor canções para damas que não eram sua esposa. Um medo generalizado e uma busca pela segurança dos cobertores eram, de acordo com sua descrição, características comuns a

cada uma das visões. Em *Vida Coetanea*, nas partes 2 a 8, ele deixa claro todo o sofrimento do processo, a dificuldade de aceitar a conversão e a volta para o mundo das levandades. Lúlio declara também seus propósitos de dedicar sua vida à conversão dos sarracenos⁵³ e de escrever o melhor livro do mundo contra os erros dos infiéis, aceitando a morte por Cristo e solicitando a fundação de mosteiros para que neles se aprendessem diversas línguas.

Na segunda imagem do *Breviculum* (Figura 02), Lúlio está representado no momento em se inspirou na pregação de um bispo franciscano, sendo por ele instigado a largar sua vida mundana e a se vestir como monge⁵⁴, ou como eremita.

⁵³ Lembramos que, em *Vida Coetanea*, *O Livro da Passagem*, *o Livro da Conquista da Terra Santa* e *o Livro Derradeiro*, Raimundo Lúlio refere-se aos muçulmanos e ao islã como seita sarracena. Segundo Silveira (2009), era uma prática corrente nas fontes da época definir o islã como seita sarracena. O autor afirma que São Tomás de Aquino, contemporâneo de Lúlio, também usava esta definição para o islã, enfatizando que os sarracenos se dedicavam a uma crença errônea. Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás de Aquino aponta: “Maomé deforma os ensinamentos do Antigo e do Novo Testamento mediante histórias legendárias, como se torna evidente a todo aquele que estudar sua lei. Além disso, usando a medida cheia de astúcia, proíbe aos seus discípulos a leitura dos livros do Antigo e do Novo Testamento, que poderiam convencê-los de laborar em erro. É, por conseguinte, evidente que os que dão crédito às palavras de Maomé o fazem com levandade” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I, caput 6, n.7, *apud* SILVEIRA, 2009).

⁵⁴ A respeito da ordenação de Lúlio em uma ordem monástica ou mendicante específica, não há consenso. Procurando pelo nome Raimundo Lúlio (ou por suas traduções em outras línguas), encontramos páginas que o relacionam com a Ordem Franciscana, mas tais referências podem estar ligadas às influências da pregação franciscana na ação missionária luliana, que se encontra descrita nas partes 10 e 11 de *Vida Coetanea*. Na parte 23, existe uma menção à dificuldade de Lúlio para optar pela Ordem Dominicana ou pela Ordem dos Frades Menores (Franciscana): “[...] mandou chamar o guardião dos Menores, a quem pediu que lhe impusesse o hábito; e ele concedeu dar-lho quando Raimon estivesse mais próximo da morte” (LÚLIO, 1311, 23). Segundo a maioria dos estudiosos, não há prova alguma da institucionalização de Raimundo Lúlio, mesmo após sua morte. Sabe-se que ele era um homem que empreendia suas viagens, escrevia suas obras, mas sem se unir a nenhuma ordem. Entretanto, existem evidências de que sua biografia, *Vida Coetanea*, foi ditada para um monge da ordem Cartuxa de Valverde e de que nos últimos anos de sua vida ele decidira se recolher para finalizar seus textos. A iconografia teria sido uma das formas pelas quais a relação entre Lúlio e a ordem franciscana teria se estabelecido ao longo dos séculos. O fato de ele aparecer pintado com trajes franciscanos pode estar relacionado ao relato de sua inspiração franciscana para a prática e também aos valores de desprendimento que ele adotou e que são, em geral, atribuídos aos franciscanos. Entretanto, segundo Battlori (1947), não há provas desta relação, tornando-se difícil afirmar que Lúlio realmente tenha pertencido à ordem franciscana. Jaulent (s/d) tem a mesma posição: “Até o momento ainda não apareceram documentos conclusivos que provem que Lúlio tivesse recebido o hábito de alguma ordem terceira. Louis Sala-Molins mostra que os franciscanos de Paris, onde Lúlio lecionou em 1311, não contavam o filósofo maiorquino como um deles, e nem o próprio Lúlio nessa época se considerava um franciscano. O mais razoável, opina Sala-Molins, é acreditar que a iconografia posterior o ‘franciscanizou’ à força” (JAULENT, sd. Nota 5). Segundo esse mesmo autor, Lúlio relacionava-se com bispos, reis, pessoas de grande influência e participantes de diversas ordens religiosas, mendicantes, monásticas e também militares, como os templários e hospitalários. Em razão disso, daqui para frente, optamos por não apontar Lúlio como monge, ainda que a literatura utilize reiteradamente essa terminologia. Embora façamos menção às

Figura 02: A pregação de um bispo faz a entrada na ordem franciscana como um terciário (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

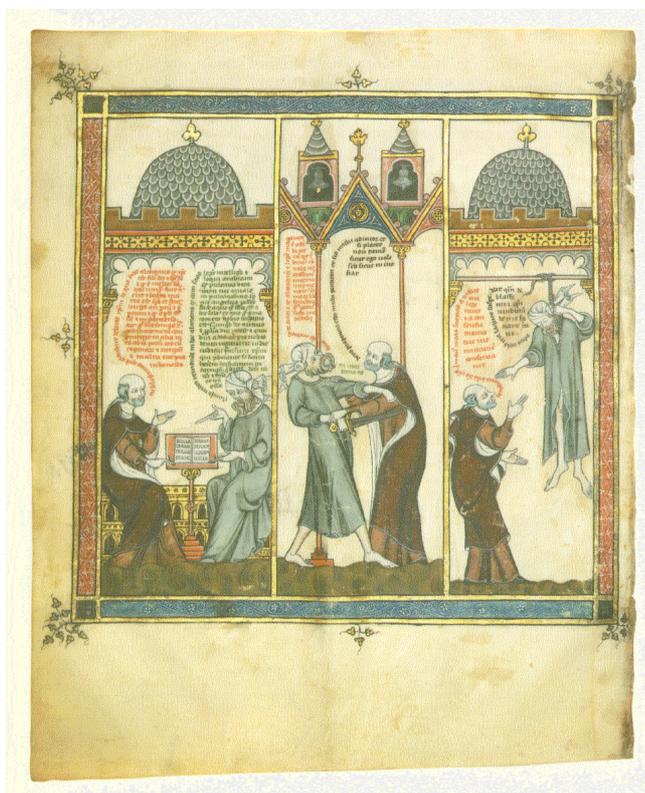
Em *Vida Coetanea*, esta descrição aparece no trecho 9, sendo as visitas a Roncamadour e a Santiago de Compostela narradas cronologicamente após esta pregação. Quanto a isso, verifica-se uma diferença em relação à ordem contida no *Breviculum*. Na biografia Iuliana, as peregrinações a Roncamadour e a Santiago de Compostela estão descritas no mesmo trecho 9; sem nenhuma menção à sua entrada na ordem franciscana, existem referências apenas à pregação que o teria inspirado.

Ao se converter, Lúlio precisou ampliar seus conhecimentos para argumentar e provar racionalmente a superioridade da fé cristã que, segundo

ordens chamadas mendicantes, dentre as quais, as franciscanas e dominicanas, estaria além dos limites deste trabalho tecer considerações profundas a esse respeito. Podemos afirmar, no entanto, que, conforme Oliveira (2012), as quatro principais ordens (carmelitas, agostinianas, franciscanas e dominicanas), tendo se instituído no mesmo contexto de reflorescimento urbano do século XIII, fizeram parte de um dos movimentos mais contestadores do mundo medieval. Para Chenu (1967), elas surgiram em oposição à riqueza das grandes catedrais e mosteiros e à suntuosidade dos clérigos dirigentes. Em geral, as ordens mendicantes pregavam a pobreza e a evangelização.

Jaulent (2009), ele identificava com a fé católica. Na perspectiva do pensador medieval, para converter um gentio bastava ensiná-lo. Para converter um muçulmano ou um judeu era necessário convencê-los da superioridade da cristandade, o que implicava levá-lo, antes de tudo, a abandonar sua fé⁵⁵. Por isso, por nove anos, Raimundo Lúlio dedicou-se a aprender árabe com um sarraceno que comprara. Esta passagem de sua vida é retratada no *Breviculum*, na terceira imagem (Figura 03), que compreende todo o processo de ensinamento do árabe bem como o fim do escravo sarraceno, que teria se enforcado. Em *Vida Coetanea*, Lúlio narra essa relação com o sarraceno nos trechos de 11 a 13.

Figura 03: Análise de um escravo sarraceno (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

O processo de conversão foi longo. Estendeu-se por alguns anos e, quase oito anos após as primeiras visões, culminou com a sua iluminação em Randa. Segundo Lima (2007), é por conta dessa Iluminação que Lúlio é tratado

⁵⁵ Reboiras (1987), em *Ideia e Estrutura da Vida Coetanea*, afirma que o indivíduo só pode deixar uma fé por outra quando está convencido da verdade dessa outra.

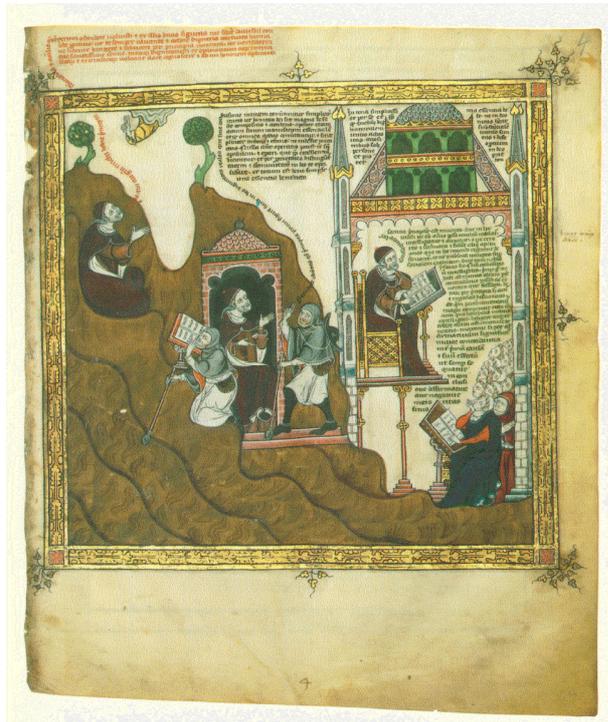
como *Doutor Iluminado*⁵⁶. Em *Vida Coetanea*, no trecho 14, ele descreve esse processo de recebimento da iluminação e de toda a arte:

[...] E tendo aí permanecido quase oito dias, aconteceu que, estando ele absorto a olhar os céus, o Senhor ilustrou, num repente, o seu espírito e mostrou-lhe a maneira e a forma de escrever o livro de que já se falou contra o erro dos Infiéis. Dando Raimon infinitas graças ao altíssimo, desceu da montanha e regressou à citada abadia de La Real, começando ali mesmo a escrever e organizar o livro, chamando-lhe primeiro Arte Maior, e logo depois Arte Geral; no seguimento dessa Arte fez ele depois muitos livros, explicando neles insistentemente os princípios gerais por outros mais específicos, segundo a capacidade de entendimento simples, como lhe tinha ensinado a experiência. (LÚLIO, 1311, 14).

Antes de passar a escrever e a profetizar, ele teria participado de diversas homilias, disputas e encontros com grandes homens de seu tempo. Na quarta e quinta imagens do *Breviculum* (Figura 04 e Figura 05) estão representadas sua iluminação em Randa e o ensino da arte em Paris (MATA, 2006), ou o conhecimento e ensino de Raimundo Lúlio, seus pensamentos, conversas, disputas e suas questões filosóficas.

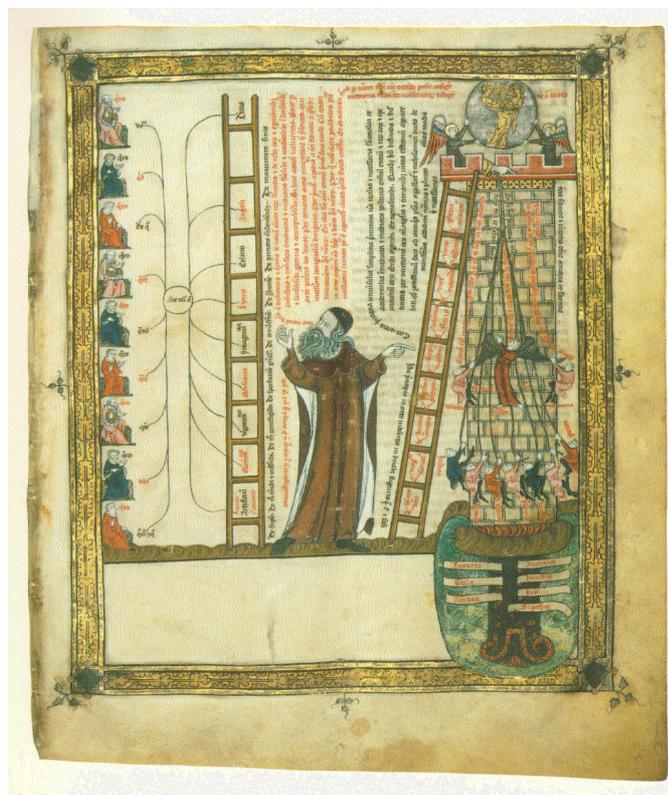
⁵⁶ Aprofundando-se no processo de conversão de Lúlio, Vitorim (2008) afirma que a idade da iluminação de Lúlio teria sido por volta de seus 40 anos de idade, indicando outra questão simbólica. Afinal, segundo a autora, o número quarenta possui uma simbologia ligada à intervenção de Deus, pois marca um ciclo que se encerra com uma mudança radical de vida. Segundo Chevalier (2001) outros homens que teriam iniciado seus projetos religiosos aos quarenta anos seriam Moisés, Buda e Maomé. A nosso ver, a título de reflexão, a descrição da iluminação em Randa contém traços semelhantes à do mito da caverna de Platão, pois relaciona Lúlio ao filósofo que sai da caverna, desloca-se do ambiente em que vive, recebe a iluminação, compreende o conhecimento e, depois, pode optar por se manter em estado de contemplação ou retornar para o ambiente em que vivia para compartilhar a iluminação com o próximo.

Figura 04: Conhecimento e ensino de Raimundo Lúlio (tradução nossa)



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Figura 05: As nove questões da filosofia (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Segundo Mata (2006) nessa época Lúlio combinou seus estudos de árabe com visitas ao mosteiro de La Real, onde, por intermédio de Hugo de San Victor (1096 – 1141), teria tido contato com a Ordem de Santo Agostinho e aprendido as doutrinas de Santo Agostinho e de Santo Anselmo. Além da Bíblia, Lúlio teria entrado em contato com o Alcorão⁵⁷ e com o Talmud, lido Platão, Aristóteles, Algazel, Santo Anselmo, Ricardo de San Victor e Avicena e também os cabalistas.

Esta seria uma das mais importantes características de Lúlio. Revendo o curso de sua vida, ele elaborou um projeto de vida missionária e de educação, pautando-se, antes de tudo, em uma preparação intelectual, com a expectativa de, assim, poder impingir um conhecimento que fosse capaz de transformar o outro. Considerando o conjunto de obras lulianas, Domínguez Reboiras (1987) observa que cada uma delas possui uma finalidade⁵⁸ prática, que deve ser analisada com base nos objetivos e afãs concretos da conjuntura pessoal e da situação político-religiosa do ano em que foi escrita. Consideramos, portanto, importante retomar o contexto histórico do século XIII e as discussões sobre virtude e educação ocorridas nesse século.

Durante sua vida, segundo Jaulent (2001), Lúlio participou ativamente da vida política⁵⁹ de Maiorca e de todo o Mediterrâneo. Sobre o assunto, Ruffini (1959) destaca que suas obras, dentre as quais o *Livro da Ordem de Cavalaria*, estão consonantes com questões práticas e políticas de sua época, para além da perspectiva utópica cristã. Jaulent (2001) acrescenta que, durante todas as

⁵⁷ Uma evidência do contato com o Alcorão, de acordo com Costa (2009), é justamente explicitada na *Arte* de Lúlio. Quando Lúlio expunha os preceitos de sua arte, como 1 – Conhecer e amar a Deus, 2 – unir-se às virtudes e odiar os vícios, 3 – formular e resolver questões, 5 – poder adquirir outras ciências, revela forte influência muçulmana. Afinal, o preceito cristão era *amar a Deus*, mas o preceito de *amar e conhecer a Deus* possui base muçulmana: “*Conhecer e amar a Deus* – amar a Deus era um preceito Cristão, mas amar e *conhecer a Deus* era uma característica da teologia muçulmana, o que indica uma influência islâmica no pensamento de Ramon” (COSTA, 2009, p.10).

⁵⁸ “*Toda obra luliana tiene por ello una finalidad práctica que há de ser buscada en los objetivos y afanes propagandísticos concretos de La coyuntura personal y de la situación político-religiosa del año y mes en que fue composta*” (REBOIRAS, 1987, p.5).

⁵⁹ A este respeito, Jaulent (2001) afirma, por exemplo, que Lúlio era defensor do bloqueio marítimo no Egito e da conquista de Granada, ao sul da Espanha. Filipe IV também possuía as mesmas intenções estratégicas, mesmo que, no profundo de Lúlio, suas intenções fossem religiosas. Dessa forma, Jaulent (2001) salienta que as ideias cristãs de Lúlio, ao mesmo tempo em que combatiam os muçulmanos, eram interessantes aos reis da região de Maiorca, o que o aproximava de pessoas poderosas e lhe conferia visibilidade. Afinal, para o autor, Lúlio sempre procurava de um protetor poderoso que o auxiliasse em seus objetivos. Ao preferir, por exemplo, Filipe IV, afastava-se de Alfonso III, que também era inimigo político do grande protetor de Lúlio, Jaime II.

viagens que empreendeu, Lúlio passou pela capital da intelectualidade no século XIII, Paris, e, por ao menos três vezes, lecionou na Universidade de Paris. Segundo Hillgarth (1971 *apud* JAULENT, 2001), desde sua conversão, Lúlio centrara suas atividades ao redor de Maiorca, Montpellier e Perpignan e, em 1287, sua primeira estadia em Paris coincidiu com sua primeira aparição no cenário político europeu.

Mata (2006) afirma que a última estadia de Lúlio em Paris, de 1309 a 1311, foi a mais curta, porém mais frutífera. Finalmente, ele teve sua Arte aprovada pela Universidade de Paris e reconhecida por seus pares. Além de escrever 27 obras, alcançou reconhecimento no mundo universitário. Afirma ele: “Em febrero de 1310, cuarenta maestros y bachirelles de medicina y teología que asistieron a SUS lecciones sobre El Arte suscribieron una carta de aprobación” (MATA, 2006, p. 206). Além disso, “[...] El 9 de septiembre de 1311, Francesco Croccioli, canceller de La Sorbona, certifico La ortodoxia de las obras de Llull” (MATA, 2006, p. 206).

Raimundo Lúlio olhou para o cavaleiro, para a nobreza, para as crianças e para a fé cristã de forma diversificada, influenciado pelas características da cidade onde nasceu e foi criado, ou seja, por viver na rota do comércio e das peregrinações, convivia com culturas diversificadas. Seu olhar multicultural possuía a matriz de universalidade apresentada por muitos intelectuais do século XIII (BROCCHIERI, 1990). Após sua conversão, ele empreendeu diversas viagens ao redor do Mar Mediterrâneo, o que favoreceu que ele ampliasse sua opinião a respeito do mundo e de suas teorias.

Sobre a conversão, Mayer (2008) explica que Lúlio não era a favor de rivalidades entre diversas ideologias ou entre inimigos religiosos, mas defendia a união entre eles em uma verdadeira religião.

Eco (2002) chama isso de utopia da concórdia universal e salienta a influência franciscana em seu discurso, influência essa que predominava também em outros de seus contemporâneos. Lúlio estava, segundo o autor, profundamente convencido de que a religião verdadeira seria o catolicismo. Para ele, essa religião apresentava respostas mais plausíveis para a conversão

e a salvação daqueles que, em seu julgamento, adotavam práticas de fé erradas, como o judaísmo e o islamismo⁶⁰.

O projeto de Lúlio, segundo Roque (2008), baseava-se na suposição de que o que o outro diz, mesmo que pensemos que esteja errado, mesmo que, nas mais íntimas convicções de quem ouve, esteja errado, pode ser verdadeiro. Assim, o diálogo se fazia necessário. A respeito de sua característica pacífica e aberta ao diálogo, não há consenso entre os estudiosos lulianos.

Dominguez Reboiras (2009) apresenta exemplos de que Lúlio, no *Livro da Consolação*, recusava-se a usar a luta e a força para a conversão do islã: “[...] muitos cavaleiros que vão à santa terra de ultramar e creem que a podem conquistar pela força das armas e neste afã se consomem sem conseguir nada de positivo”. Entretanto, ao analisar o *Livro da Passagem*, Silveira e colaboradores (2009) afirmam que, no fim de sua vida, ele demonstrava ter abandonado o diálogo e aceitado a luta armada contra o islã, já que tratou de táticas militares, ou seja, do uso da força contra o infiel.

Segundo Jaulent (2001), no conjunto de sua obra sobre as ordens militares, a cruzada e a cavalaria, Lúlio buscava a unificação de todas as ordens militares, incluindo os Templários, os Teutônicos e os Hospitalários em uma única Ordem, que ele batizou de Ordem do Espírito Santo.

Além disso, segundo o autor, Lúlio explicitava as características que deveria ter o rei, ou seja, do governador desta Ordem, que unificaria todas as demais⁶¹. Existem várias indicações de quem seria esse rei. Segundo Jaulent

⁶⁰ Lúlio fala mais amplamente do islamismo no *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (livro IV), onde seus juízos não são degradantes. Por sua vez, na *Doutrina para crianças*, Lúlio trata do islamismo de uma forma menos diplomática. Em *A doutrina para Crianças*, Lúlio aborda a lei de Maomé da seguinte forma: “Maomé foi um homem enganador que fez um livro chamado *Alcorão*, e disse que lhe foi dado por Deus ao povo dos sarracenos, dos quais sarracenos Maomé foi o iniciador. Maomé foi de uma vila chamada Triple, que fica a dez dias de Meca, à qual Meca os sarracenos fazem reverência da mesma forma que os cristãos fazem ao Santo Sepulcro de Jerusalém. Filho, Triple, Meca e toda aquela província eram cheias de gentes que acreditavam em ídolos e adoravam o Sol, a Lua, as bestas e as aves, e não tinham conhecimento de Deus, nem tinham rei, e eram gentes de pouca discrição e pouco entendimento. Quando Maomé desceu do monte e foi à Vila de Triple e se fez profeta, disse que Deus o enviara ao povo daquela cidade para prometer que eles teriam no Paraíso a companhia de fêmeas, que comeriam manteiga e mel, beberiam vinho, água e leite, teriam belos palácios de ouro, prata e pedras preciosas, e teriam as vestimentas que desejassem. Maomé foi um homem muito luxurioso e teve nove mulheres. Como paria com muitas outras fêmeas, tornou sua seita muito ampla. E, por essa amplitude, as gentes acreditaram em suas palavras e depois da sua morte seguiram a seita” (LÚLIO, 2010, p. 50).

⁶¹ Segundo Garcias Palou (1972), as características de um rei eficiente seriam as de um homem dotado de ciência, de poder, caridade, mas respaldado pelo Papa e pelos Cardeais.

(2001), no *Livro do fim* (1305), oferecido a Jaime II, podem ser encontradas indicações de que tais características seriam desse rei.

Já Piña Homs (2013) sugere que poderiam ser as de Frederico III, da Sicília. Por meio de seus laços familiares, esse rei teria governado a ilha de Maiorca na segunda década do século XIV, tornando-se uma das personalidades régias mais admiradas por Lúlio. Garcías Palou (1972), que desenvolveu um estudo do conjunto dessas obras, levanta a hipótese de que Lúlio poderia estar se referindo a outros candidatos ao cargo de mestre geral da Ordem Militar do Espírito Santo. Isso pode ser observado no *Livro da Passagem*, onde o próprio Lúlio se refere a essa ordem.

Que o senhor papa e os cardeais façam com que haja uma única Ordem das Ordens do Hospital, do Templo e do Hospital dos Alemães, dos Irmãos de Uclés, de Calatrava; que essa Ordem se chame Ordem do Espírito Santo e o mestre dessa Ordem, com seus irmãos, mantenha a fronteira da Hermínia; que nessa Ordem haja só um administrador que seja o senhor do mar, que tenha algumas galés de prontidão e destrua toda a costa da Hermínia até o monte de Barhah, e não permita que alguns cristãos levem nenhum auxílio aos sarracenos nem façam com eles nenhum comércio (LÚLIO, 1292, f.132v; tradução de ALTOÉ, 2009, p.3)⁶²

Nas miniaturas 6 e 7 do *Breviculum* (Figura 06 e Figura 07), referentes ao exército de Aristóteles e de Raimundo Lúlio, encontramos uma apologia às cruzadas ou às ordens militares. Nessas imagens, ele aparece montado em um cavalo, portando uma lança com bandeira, porém com hábito de monge. O cavalo puxa um grupo de guerreiros, estes sim de armadura, elmo e escudo.

⁶² Para *O Livro da Passagem* (LÚLIO, 1292), Altoé (UFES) valeu-se da edição *Raimundi Lulli opera latina*, vol. XXVIII, *Liber de Sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC*, editerunt Blanca Gari et Fernando Dominguez Reboiras (*Corpus Christianorum; Continuatio medievalis CLXXXII*), Turnhout, Brepols Publishers (2003, PP.328 – 331), detentora dos direitos autorais.

Figura 06: O exército de Aristóteles (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Figura 07: A reservado exército de Raimundo Lúlio (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Lemos (2010) aborda essa proposta de diálogo e contato pacífico para a conversão do outro. Ele afirma que Lúlio não era a favor da tolerância religiosa: seus objetivos eram conseguir a conversão de todos, mesmo que fosse por meio do diálogo, e unificar todos em uma mesma religião, a cristã.

Raimundo Lúlio concentrava-se nas questões mais práticas da sociedade medieval. Segundo Domínguez Reboiras (2004), ele admitia, por exemplo, que os cristãos eram minoria na época⁶³. A maioria das pessoas possuía alguma crença, mas não necessariamente a do Deus Cristão. Tanto essas crenças, especialmente a dos judeus e muçulmanos, quanto a ausência da prática da fé os gentios eram por ele consideradas como erro. Por isso, ele se propunha a escrever “o melhor livro do mundo” contra os erros dos gentios, muçulmanos e judeus.

Para Lúlio, os cristãos, muçulmanos e judeus possuíam algo em comum: todos acreditavam em um deus superior e possuíam fé. Segundo Domínguez Reboiras (2004), ele esbarrou em problemas quando afirmou que a fé de muçulmanos e judeus era errada ao passo que a dos cristãos era correta. Por isso, precisou encontrar argumentos racionais para provar que a fé cristã era superior.

Ao propor a razão como critério para a verdade da fé, ele esbarrou em um dogma, presente tanto nas crenças judaicas e islâmicas quanto nas cristãs: a de que o mérito da fé é, justamente, não ser explicada racionalmente. O cristão possui o *meritum fidei* justamente por crer em verdades que não são demonstráveis: “[...] o fato de confiar na palavra de Deus, sacrificando o intelecto, é o que torna a fé meritória” (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2004, p.11). Como a teologia da época não era a favor da comprovação científica das verdades da fé, Lúlio indispunha-se até mesmo com os cristãos de seu tempo:

A teologia da época se opunha insistentemente à possibilidade de demonstrar cientificamente as verdades da fé. O principal argumento era de que a compreensão anulava completamente o mérito do ato de fé. Lúlio rejeita essa posição contundentemente. Ele considera que, se o primeiro mandamento bíblico é conhecer e amar a Deus, o mérito só poderá provir do cumprimento estrito desse preceito. (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2004, p. 13-14).

⁶³ Em outros termos, Lúlio compreendia que, ainda no século XII, o número de muçulmanos e de judeus era consideravelmente grande se comparado ao número de cristãos.

Lúlio dedicou toda a sua vida à compreensão de Deus e à criação de uma forma de facilitar esta compreensão⁶⁴, que chamou de *arte*⁶⁵, definindo-a como uma ciência destinada a demonstrar a verdade, utilizando termos não usuais e conceitos estranhos (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2004).

Arte, uma de suas obras mais conhecidas, encontra-se subdividida em *Arte Breve* e *Arte Geral*, em correspondência à sua dedicação para desenvolver uma teoria que explicasse o mundo. Nessa obra, ele tenta descrever sua teoria a respeito da relação entre todas as coisas da natureza, da ciência, da fé, da religião, da filosofia. Esta combinação é o que ele chama de arte. Cabe aqui a explicação de Silveira (2009):

em linhas gerais, a *Arte* luliana parte de conceitos representados por letras inscritas em figuras geométricas, as quais indicam possibilidades logarítmicas à luz das quais chegaria ao conhecimento de diferentes ordens de verdades. Os conceitos centrais se subdividem em dois: absolutos e relativos. Aos primeiros, chama Lúlio “dignidades”, as quais designariam qualidades divinas reconhecidas pelas três grandes religiões monoteístas. De acordo com Lúlio, essas ‘dignidades’ se refletem na Criação e possibilitam o conhecimento de Deus e do mundo. Em sua *Ars Brevis* (1308), as ‘dignidades’ expressas são nove: bondade, grandeza, eternidade, poder, sabedoria, vontade, virtude, verdade e glória. Os nove princípios relativos são: diferença, concordância, contrariedade, início, meio, fim, maioridade, igualdade e minoridade (SILVEIRA, 2009, p. xi).

Nas palavras de Vasconcelos (2005), localizamos outra definição que resume e facilita a compreensão do que seria a *Arte* de Lúlio:

⁶⁴ Lúlio, assim como outros filósofos e matemáticos, buscava descobrir teorias que explicassem todas as leis existentes, em outras palavras, a formalização das leis do cosmos, demonstrando que este possui uma ordem e que a teoria é a contemplação da obra de Deus. A este exemplo acrescentamos o de Pitágoras (571 a. C.- 495 a. C), para quem “tudo é número”. Euclides (300 a.C) sugeria que as leis da natureza não seriam nada mais do que os pensamentos matemáticos de Deus. Esse pensamento permaneceria por séculos, a exemplo de Galileu Galilei (1564 – 1642), que afirmava que “A matemática é o alfabeto com qual Deus escreveu o universo”, ou de Isaac Newton (1643 – 1727), para quem “Deus criou tudo por número, peso e medidas”.

⁶⁵ Eco (2002) salienta que o contexto de vida de Lúlio, que soma uma juventude mundana e uma crise mística, gerou sua *Arte* como um sistema de língua filosófica que, a seu ver, seria perfeita para ser usada na conversão de fiéis. Mais ainda, a combinação deveria ser universal posto que possuía uma combinação matemática que articulava o seu plano de expressão e que, além de buscar servir a todos os povos, servir-se-ia de letras alfabéticas e de figuras, tornando-se acessível aos analfabetos.

[...] a *Ars Magna* de Llull aspirava fundamentalmente à construção de uma ciência formal e universal que constituísse um sistema de princípios e regras passíveis de serem combinados através de um número limitado de termos, de modo a produzir a totalidade das verdades na correlação das várias ciências. Este processo combinatório envolvia métodos técnicos e automáticos servindo para estabelecer um conjunto completo de proposições possíveis que respondessem a todas as questões possíveis, de modo a descobrir e a demonstrar a soma total das verdades que se podem obter através do conhecimento das chamadas ‘razões necessárias’. Assim, Llull coloca em Deus um conjunto de atributos essenciais, como a eternidade, o poder, a sabedoria, a bondade, a grandeza, visando relacioná-los com todas as criaturas ao estabelecer padrões de semelhança (VASCONCELOS, 2005, p. 614).

A arte seria a chispa divina da realidade profunda de Deus. Este, segundo Lúlio, presenteou-nos com dignidades⁶⁶, ou chispas divinas de entendimento, as quais que ele buscou agrupar em *Arte Geral*. Segundo Roque (2008), a *Arte* foi elaborada como um sistema lógico inspirado nas combinações de matemáticos árabes. Por este motivo, Lúlio é retomado na história da computação e, graças às elaborações contidas em *Arte Geral*, é considerado o precursor da análise combinatória⁶⁷. Destaca-se que a *Arte* de Lúlio, segundo Silveira (2009), é um sistema de pensamento que podia ser aplicado a qualquer tema específico, correspondendo à sua tentativa de unificar todo o pensamento da cultura medieval. Durante a vida de Lúlio, essa obra passou por diversas versões, nas quais ele buscou fundamentar, segundo

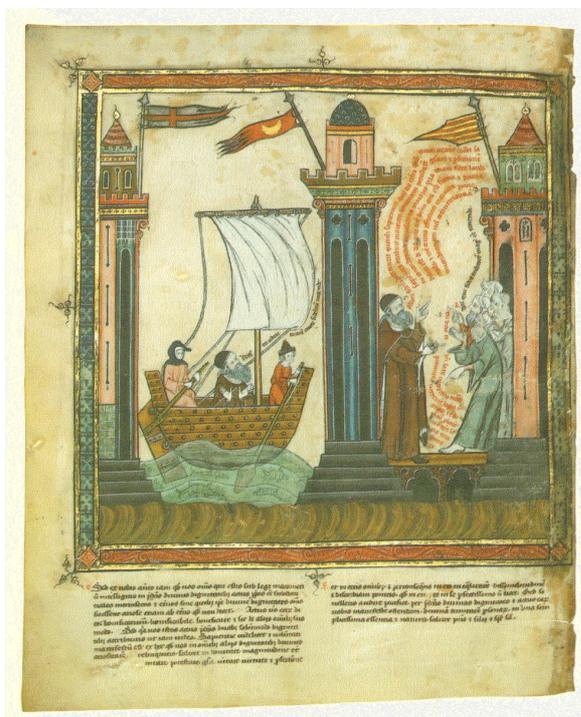
⁶⁶ É importante ressaltar que nossa definição das dignidades teve como base Silveira (2009). Na quarta seção, ao tratar das influências agostinianas sobre a obra de Lúlio, analisaremos a relação das luzes propostas por Santo Agostinho com as dignidades, propostas por Raimundo Lúlio.

⁶⁷ Eco (2002) salienta que a combinatória aparece na arte quando se procuram anagramas de uma palavra, excluindo-se todas as permutações que não correspondem a alguma palavra existente. Ele oferece o exemplo da palavra AMOR: quando as letras são permutadas, formam ROMA, MORA, RAMO, entre outras palavras com sentido, mas formam também AOMR, OAMR, que são descartadas. Outro procedimento combinatório envolve o silogismo ou a possibilidade de se transformar um sujeito em predicado, por exemplo, “a bondade é grande” e “a grandeza é boa”. O artista deve, então, ter compreensão do que é conversível e do que não é. O autor nos explica também que, como sua arte possui relações combinatórias e um alfabeto com figuras que muito lembram a cabala, muitos estudos envolvem relações entre Lúlio, a cabala e até mesmo a alquimia e, por essa razão, tais estudos são chamados de pseudo-lulísticos. Eco dedica um capítulo da obra *Em Busca da Língua perfeita* à relação entre o cabalismo e o lulismo: *Cabalismo e Lulismo na cultura moderna* (ECO, 2002). Lembramos que a relação com a cabala e a alquimia apontada na obra de Lúlio foi a razão para Eymerich denunciar as obras de Lúlio para a Santa Inquisição e atrasar por muitos séculos sua canonização.

Eco (2002), problemas filosóficos, teológicos, cosmológicos, de direito, de medicina, astronomia, geometria e psicologia⁶⁸.

Durante as diversas viagens, e em meio aos discursos proferidos, Lúlio redigiu muitas obras, cuja estimativa é de que seu número se aproxime de 300. Algumas foram traduzidas por ele mesmo, outras, revisadas inúmeras vezes. As viagens missionárias, as discussões com os muçulmanos, as súplicas e as tentativas para explicar sua *Arte* para papas e reis, bem como as disputas religiosas e as diversas expulsões de cidades que visitava aparecem nas miniaturas 8, 9 e 10 do *Breviculum*.

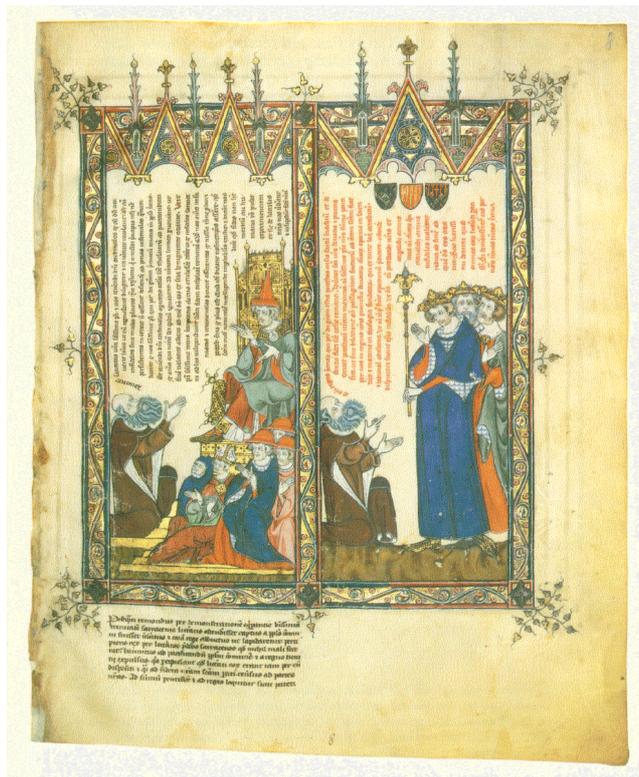
Figura 08: Viagem, missão e discussão com os muçulmanos (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

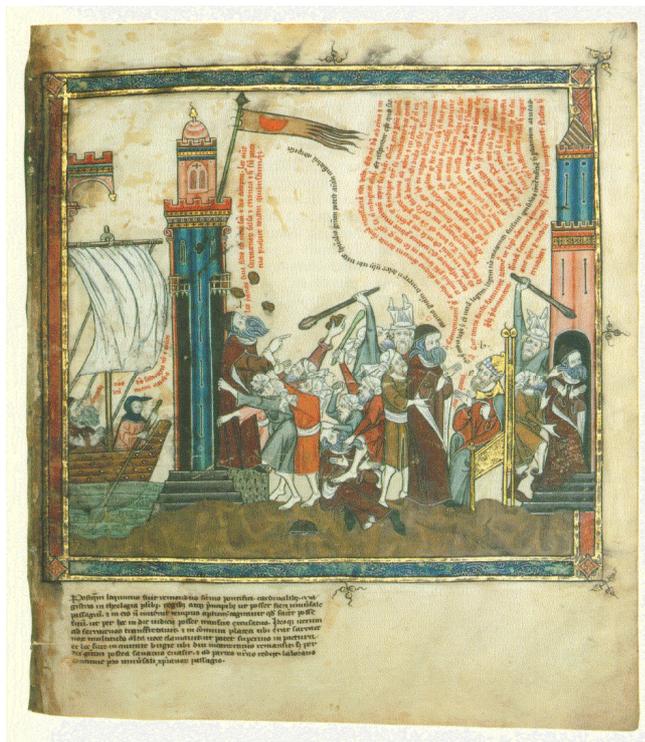
⁶⁸ Eco (2002) atribui o insucesso da *Arte* de Lúlio ao etnocentrismo inconsciente a que este se submetia, já que produzia com base na organização de mundo que conhecia, ou seja, pautava-se principalmente na cultura cristã ocidental.

Figura 09: Lúlio como um suplicante perante os papas e reis (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Figura 10: Viagem, mississionária com disputa religiosa, violência e expulsão (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

Em *Vida Coetanea*, do trecho 23 ao 45, estão narradas as diversas disputas de Lúlio, sua prisão, as seguidas expulsões, as aulas na Universidade de Paris e suas preocupações com os Concílios papais.

Segundo Roque (2008), em 1276, ele fundou em Miramar uma escola de línguas para treinar missionários cristãos⁶⁹. Essa fundação está descrita em *Vida Coetanea* no trecho 17. Lúlio obteve êxito na criação de seu Mosteiro, ou Colégio de Miramar, no qual se preparavam os missionários nas línguas dos gentios e infiéis. Essa é uma das razões pelas quais Lúlio é extremamente respeitado, a ponto de ser considerado o pai da língua catalã. Seus estudos foram aprofundados pelos linguistas, da mesma forma que sua preocupação com o ensino das línguas foi enfatizada por seus seguidores.

O *Breviculum* também traz a imagem de Lúlio ensinando sua arte a Thomas Le Myésier na Miniatura de número 11 (Figura 11) cujo resumo a tornaria mais sintetizada e compreensível aos leitores, êxito que o mestre nem sempre obteve ao ensinar na Universidade de Paris.

Figura 11: Lúlio e Thomas le Myésier (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

⁶⁹ No mesmo local, hoje funciona o mosteiro de Miramar, que, curado por José Maria Sevilla, é um museu aberto para visitação.

Segundo Jaulent (1998), em 1235, nove anos após a morte de Raimundo Lúlio, Myésier redigiu o *Electorium*, a primeira síntese do pensamento luliano. Segundo Mata (2006), na introdução, ele apresentou uma visão bastante completa da lógica, da física, da metafísica e da ética e esclareceu algumas das questões desenvolvidas por Lúlio. A coleção contém 52 obras lulianas. Segundo Mata (2006), Thomas Le Myésier teria consentimento de Lúlio para criar quatro coleções de suas obras. Além do *Electorium* e do *Breviculum*, há ainda o *Electorium magnum* e outra provável coleção que não chegou aos dias de hoje.

A última miniatura (Figura 12) do *Breviculum* representa Thomas Le Myésier entregando as obras de Lúlio para a Rainha da França e de Navarra, simbolizando sua disseminação, como era de seu interesse. O próprio testamento de Lúlio evidencia sua preocupação com a publicação de suas obras e com o depósito de suas obras em lugares que pudessem ser lidas.

Figura 12: Thomas Le Myésier entrega as obras de Lúlio à Rainha da França e Navarra (tradução nossa).



Fonte: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

O *Testamento de Ramon Llull*, propriedade de Don Ramón de Sarriera, encontra-se em Barcelona . Tivemos contato com uma versão maiorquina de 1996, contendo uma tradução do catalão medieval para o catalão moderno e uma cópia fotográfica do testamento em pergaminho, que data de 1313, dois a três anos antes da morte do filósofo. Neste testamento, podemos observar a preocupação de Lúlio em dividir seus bens: uma parte para seus filhos e outra grande parte para igrejas, bibliotecas, mosteiros e pessoas pobres. Entre as igrejas, uma parte deveria ser dividida entre todas as paróquias de Palma de Maiorca e a outra deveria ser destinada às obras da Catedral de Palma de Maiorca. Entre os mosteiros, encontramos a Ordem dos Frades Menores, das Monjas de Santa Clara, de Santa Margarida e das Monjas da Penitência, incluindo seus estudantes.

O testamento revela também a preocupação de Lúlio com a publicação de suas últimas obras (até 1313). Ele afirma que possuía uma quantia depositada em seu nome na conta de Francisco Renovard e que esta quantia deveria ser usada para a publicação de onze livros que nomeou em seu testamento. Além disso, pede que todos os livros, em uma nova cópia, sejam agrupados em um só volume, que deveria ser enviado ao mosteiro da Ordem Cartuxa de Valverde, em Paris, na qual sabemos que Lúlio viveu seus últimos anos, segundo *Vida Coetanea*, anteriormente citada. Outra cópia, em latim e com todas as obras agrupadas, deveria ser levada a Gênova, nas mãos de Persival Spínola.

Lúlio preocupou-se ainda com pessoas que pudesse ter prejudicado de alguma forma e pediu que seu dinheiro fosse repartido entre eles. Além disso, deixou seus livros ao Monastério de La Real pedindo que fossem mantidos de forma que pudessem ser lidos.

Cabe ressaltar as considerações e atribuições referidas a Lúlio. Villalba i Varneda (2009) apresenta-o como bom conhecedor das fontes bíblicas, eclesiásticas, históricas, tanto judaicas quanto muçulmanas. Sua meta era contribuir para que o homem encontrasse o fim último para o qual fora criado – em sua opinião, este fim era conhecer e servir a Deus. Assim, ele foi um homem que viveu em coerência com sua ideia, sendo uma soma dos valores que o determinavam.

Sua influência estendeu-se para a lógica, a filosofia natural (incluindo o cosmos, a geração e a corrupção, a alma vegetativa, a sensitiva e a intelectual), a metafísica (o ente, a potência e o ato, o ente imaterial criado, os dez predicamentos, as causas, o ente imaterial incriado, ou Deus), a ética (o fim último do homem, o ato moral, a lei), o direito natural (individual e social) e a medicina como segunda filosofia (VILLALBA i VARNEDA, 2009, p. xv). Além disso, analisou os conflitos de convivência entre os povos de crenças diversas, os problemas da igreja ortodoxa, os movimentos do oriente e interveio nos assuntos oficiais envolvendo políticos, mantendo-se sempre no perímetro católico.

Vasconcelos (2005) apresenta Lúlio como um alquimista e um racionalista místico do cristianismo medieval. Já Florensa (2008), apresenta-o como uma das primeiras figuras interculturais que, por meio de seu trabalho, oferece-nos algumas diretrizes para pensamentos e ações ainda praticáveis no século XXI. Apresenta-o também como um poliglota e autodidata capaz de se expressar nas linguagens próprias do Mediterrâneo, como latim e árabe, e também o catalão medieval, tornando-o conhecido e contribuindo para sua difusão, o que lhe rendeu o título de pai da língua catalã. A partir de todas essas características, por sua criação literária e transmissão científica, Florensa (2008) considera-o um verdadeiro pioneiro no século XIII, ou em toda a Europa medieval.

Roque (2008) apresenta-o como uma figura singular, grande e versátil, que tinha bastante consciência da importância da comunicação e da racionalidade. Criando sua própria arte, Lúlio tentou explicar, com grande sabedoria, a natureza através da teologia. Enfim, teria sido um homem que desenvolveu um projeto pessoal de religião, de política e de intelectualidade.

É possível observar assim que, atualmente, muitas são as características ou perfis atribuídos a Raimundo Lúlio: intelectual, monge, místico, professor universitário, filósofo, alquimista, cientista. Quanto a nós, entendemos que ele era um homem do século XIII e agia em seu mundo, interferia em assuntos de sua época e buscava um projeto de educação social pautado no modelo de conduta virtuosa e cristã.

2.3 Considerações sobre *O Livro da Ordem de Cavalaria*

A fonte que usamos para esta pesquisa foi editada em português brasileiro pela Editora Giordano em 2000, sob os auspícios do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (IBFCRL). Trata-se de uma edição bilíngue, traduzida do catalão arcaico para o português por Ricardo da Costa, com revisão do catalão medieval por Esteve Jaulent e revisão da tradução por Rui Vieira da Cunha, recorrendo-se à edição em latim em algumas notas.

Costa (2000a) apresenta a trajetória dos manuscritos do *Livro da Ordem de Cavalaria*. Segundo o autor, a cópia mais antiga da obra é um manuscrito do século XIII de uma versão francesa, que explica o texto original. Esse manuscrito, que possui o número 12 na *Biblioteca de Catalunya*, mesclaria três obras: o próprio *Livro da Ordem de Cavalaria*, que ocupa os fólios⁷⁰ de 1 a 29, *Valter e Griselda* (Bernat Medge) e a *Doctrina compedirosa* (Francisco Eximenes). Este seria escrito em letra gótica do século XV e teria sido a base para a edição em catalão para Soler i Llopart, que, em 1988, teria editado aquela que é considerada hoje pelos estudiosos a melhor edição do *Livro da Ordem de Cavalaria* em Barcelona: a da editora Barcino. Esta é a base para a tradução de Costa (2000a).

Nessa edição, Llopart (1989) analisa comparativamente o manuscrito 12 da *Biblioteca de Catalunya* com outras três versões do *Livro da Ordem de Cavalaria*. A primeira compreende o Manuscrito III da *Biblioteca de l'Ateneu Barcelonès*, em letra gótica cursiva do século XV. Esse manuscrito contém quatro obras de Lúlio (*Llibre d'intenció*, *Llibre de l'orde de cavalleria*, *Llibre dels articles de La fé católica*, *Proverbis*) e uma de Bernat Metge (*Lo somni*). O *Livro da Ordem de Cavalaria* ocupa os fólios 39 a 65.

A segunda obra que teria sido comparada ao manuscrito 12 para a produção da edição crítica de 1988 pelo prof. Soler i Llopart seria o manuscrito 9 da *Biblioteca de Sant Francesc*, de Palma de Maiorca, que compreende um códice do final do século XVI com 22 fólios. A terceira e última obra seria o

⁷⁰ O fólio é uma forma de tratar a folha de papel comum ou pergaminho.

manuscrito do padre Antoni Ramon Pasqual, ou Antônio Raimundo Pascual (1708-1791), frade cisterciense, fez uma cópia baseada no manuscrito 12 que pode, segundo Costa (2000a), ter-se baseado no original Iuliano. O padre teria estudado a vida de Lúlio e elaborado a obra *Vidiciae Iullianae*. Esta última obra foi traduzida para o catalão moderno e editada em 1901 por José Ramón de Luanco, que a publicou na *Academia de Buenas Letras*. Em seguida, em 1948, a obra foi reimpressa por M. Batllori no volume 31 da *Biblioteca de Autores Cristianos*, a B.A.C., na apresentação das *Obras Literárias de Ramon Llull*.

Ainda segundo Costa (2000a), a edição seguinte data de 1949 e foi organizada por F. Sureda Blanes, em Buenos Aires, pela Editora Espasa-Calpe, sendo o volume 889 da *Collección Austral*. Em 1961, uma nova tradução castelhana foi preparada por Francisco Samaranch, fazendo parte da *Antología de Ramon Llull*. A quarta versão castelhana é de Luis Alberto Cuenca, que a lançou em 1985.

De acordo com Costa (2000a), no catálogo das obras de Raimundo Lúlio, Bonner apresenta a datação da obra como sendo de 1279 – 1283. De acordo com a Base de Dados Raimundo Lúlio da Universidade de Barcelona⁷¹, a obra é catalogada como versão original em catalão, de 1274-1276 e possui sete manuscritos em catalão.

Costa (2000a) apresenta, ao todo, 34 catálogos das obras Lulianas, sendo que o trigésimo quinto, do professor Antony Bonner, é considerado o mais atualizado. Cabe ressaltar que se tratou de um processo de complementação e não de confrontação entre os catálogos anteriores, que reúnem, por exemplo, nomes como Carreras Y Artau e Cruz Hernández.

Em 1947, foi editada *Obras Essenciais* de Raimundo Lúlio, com uma introdução de Pere Bohigas. Na introdução, Bohigas (1957) salienta que não há conhecimento da data exata da redação do *Livro da ordem de Cavalaria* e, baseando-se em Batllori, aventa a possibilidade de a obra ter sido elaborada em 1275, na mesma esteira das produções *Livro dos Anjos*, *Livro do caos*, *Livro dos Artigos* e um pouco depois do *Livro da Contemplação*⁷².

⁷¹ Disponível em <http://orbita.bib.ub.edu/llull/bo.asp?bo=II%2EA%2E5> acesso em 17 dez 2014.

⁷² A respeito do *Livro da Contemplação*, Bohigas (1957) salienta a importância do capítulo 112, no qual Lúlio explicita, pela primeira vez, sua visão a respeito da cavalaria de sua época.

Segundo o mesmo autor, fora da Península Ibérica, por volta de 1532, com base em manuscritos dos séculos XIV e XV, o tratado teria sido traduzido para o francês e conservado pela Biblioteca de Edimburgo. A tradução pode ter sido executada com base em textos latinos já perdidos e serviu de original para a primeira tradução para o inglês, do tipógrafo William Caxton, que a publicou em Wemminster entre 1483 e 1485. Anteriormente, Gilbert of the Hays teria traduzido a obra para o escocês, provavelmente em 1486, mas não se sabe qual manuscrito lhe teria servido de base. Para Bohigas (1957), a maior importância da tradução inglesa da obra, feita por Caxton, é a de ter sido o veículo para a incorporação, no século XVI, dos princípios do ideal cavaleiresco da Idade Média e da ideologia cortesã do *gentleman*.

Segundo a Base de Dados de Raimundo Lúlio, atualmente são reconhecidos sete manuscritos do *Livro da Ordem de Cavalaria*, entre eles, três anteriormente citados⁷³ e mais quatro⁷⁴ outros manuscritos, todos em catalão. Existem 20 edições catalãs dessa obra, 12 edições castelhanas e também três manuscritos do século XVIII, além de 21 manuscritos e 10 edições da obra francesa *Livre de l'Ordre de Chevalerie*.

Nessa base de dados, consta ainda uma edição italiana do *Libro dell'ordine della cavalleria*, uma edição em português (usada como fonte para este trabalho), uma edição alemã do *Die Kunst sich in Gott zu verlieben*. Existem sete edições em inglês traduzidas do francês para o inglês *The Book of the Order of Chivalry*. Estão registradas também quatro edições e cinco manuscritos de uma versão escocesa do século XV ou XVI, *The Buke of the Ordre of Knychthede*, bem como quatro edições. Por fim, há uma edição russa, de *Kniga o rítsarskom ordene*.

Não existe consenso quanto à data da produção do *Livro da Ordem de Cavalaria*: alguns autores mencionam o período de 1274 a 1276, ao passo que outros, o de 1279 a 1283. Como Costa (2000_a) opta pelo segundo, acabamos por adotá-lo nesta pesquisa porque nossa obra de referência é o manuscrito em versão bilíngue editado em 2000. Além disso, independentemente dos

⁷³ Barcelona, Ateneu, III, (séc. XIV, final), fólios 40 – 65, incompleto; Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 12 (séc. XV), fólios 1-29; Palma, Biblioteca de Sant Francesc, (séc XVI, final), fólios 1-22.

⁷⁴ Vic, ME, 267, (séc. XV), Fragmento; Barcelona, *Arxiu, Grande Priorado de Jerusalém*, manuscrito 692 (séc XV, início), fragmentos; Palma, BDM, *Collegi de la Sapiència Llig.*, manuscrito 7, int 5 e Florença, BML, *Ashburnham 1246*, séc. XVIII.

cinco anos que separam as datas apontadas, localizamos um mesmo período do fim do século XIII na Europa ocidental, de forma que mesmo essa possível janela ainda nos permite tratar de uma mesma década do século XIII.

Cabe ressaltar ainda que a demora em se produzir uma obra de Lúlio nessa época devia-se a diferentes razões. Em razão do número de viagens que ele empreendia, das idas e vindas para diálogos com o papa e com os reis, de suas missões, bem como do número de obras paralelas que ele iniciava ao mesmo tempo, das dificuldades com materiais de escrita, do tamanho dos manuscritos para ser carregados era grande a demora em concluir as obras. Cabe ressaltar que, segundo bibliografia, Lúlio revisava suas obras e as traduzia para outras línguas.

Consideramos que *O Livro da ordem de Cavalaria*, na qualidade de obra literária, correspondia ao objetivo de se promover a educação do cavaleiro, inculcando-lhe os comportamentos e os valores que norteavam a cavalaria cristã e os ideais que deveria difundir por meio da cavalaria. Ela é aqui, portanto, considerada como fonte primordial para esta pesquisa.

O Livro da Ordem de Cavalaria contém um prólogo, que se inicia com uma oração de graças a Deus e com a oferenda do livro a Deus, o que se explica pelo fato de o livro tratar dos ideais da cavalaria cristã no século XIII. No prólogo é apresentada também a divisão do livro. São sete capítulos, a saber: o começo da cavalaria, o ofício da cavalaria, o exame pelo qual deve passar o escudeiro com intenção de entrar na cavalaria, a maneira de o cavaleiro se armar, o significado das armas do cavaleiro, os costumes que pertencem ao cavaleiro e a honra que lhe deve ser feita.

Bohigas (1957), na introdução do *Livro da Ordem de Cavalaria*, como parte das *Obras Essenciais* de Lúlio, apresenta-o como uma obra de seu tempo, na qual está expressa a concepção luliana de sociedade. Para ele, o importante é que Lúlio apresenta a função social da cavalaria de acordo com as ideias feudais da época e, para além da utopia religiosa, sugere uma discussão moral, colocando-a em um terreno mais prático e político.

Sua importância revela-se na tradução das obras que ele próprio fez para o latim, catalão da época e árabe. É recorrente o destaque que ele dá ao livro escrito e à ciência teorizada. Um exemplo dessa preocupação com a teoria escrita é o próprio *Livro da Ordem de Cavalaria*, no qual ele defende a

produção de uma obra escrita e teorizada sobre a cavalaria medieval e sobre as virtudes necessárias para que um bom cavaleiro reconquistasse respeito perante a sociedade. Um exemplo desse seu empenho está contido na seguinte passagem:

Ora, se os clérigos têm mestre e estão em escolas para serem bons, e se há tantas ciências que se encontram em forma de doutrina e letras, injúria muito grande é feita à Ordem de Cavalaria porque não é uma ciência ensinada pelas letras e por não ter escolas como têm as outras ciências. Logo, por isso, aquele que compõe este livro suplica ao nobre rei e à toda sua corte que está reunida pela honra da Cavalaria, que seja satisfeita e restituída a honrada Ordem de Cavalaria, que é agradável a Deus (LÚLIO, 2000, p.15)⁷⁵ ⁷⁶.

É preciso ressaltar a maneira como o autor concebe o livro escrito. Afinal, se as outras áreas possuem escolas e possuem seu conhecimento e sua doutrina descrita em letras, a cavalaria estaria em desvantagem, pois seus conhecimentos não estão escritos e não existem escolas para tal ofício. Nesse sentido, *O Livro da Ordem de Cavalaria* revela sua preocupação de buscar uma explicação científica e, em sua opinião, verdadeira, causal, dos objetivos das Ordens de Cavalaria, das práticas, dos comportamentos e costumes necessários para se alcançar tais objetivos, práticas corporais adequadas para um ofício que até então não estava descrito em livros.

Concordamos com Bohigas (1957), para quem Lúlio destaca a educação teórica como mecanismo de argumentação. Esta confiança na educação teórica, para Bohigas (1957), relaciona-se à eficácia que ele atribui à *Arte*: segundo Lúlio, o conhecimento adquirido deve ter caráter prático. Tanto é assim que toda a elaboração do tratado constrói-se com base em uma explicação dialética⁷⁷.

⁷⁵ Essa mesma passagem será retomada no item 4.2, onde trataremos da virtude em Santo Agostinho. Cabe ressaltar que a citação é um mote para a pesquisa, por isso será retomada quando nos referirmos à escrita de uma teoria para a cavalaria medieval.

⁷⁶ Uma primeira reflexão a respeito desta ideia foi desenvolvida no trabalho “A Sistematização do saber e do fazer do cavaleiro: uma análise da obra *O Livro Da Ordem De Cavalaria*, de Ramon Llull”, na XIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, realizada na Universidade Estadual de Londrina, em 2014.

⁷⁷ A respeito da estrutura de escrita de Lúlio em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, Ruffini (1959) e Soler i Llopart (1989) analisam a estrutura de escrita em consonância com outras obras do século XIII, do próprio Lúlio e de outros autores. Por considerar que estes estudos tratam de

Inferimos também, com base na citação, que a ausência de teoria escrita sobre a cavalaria seria uma das causas do desrespeito à Ordem, pois, se os fundamentos da cavalaria fossem descritos e teorizados, seus membros poderiam compreender todos os elementos que cercam o saber de um cavaleiro, as virtudes necessárias, as ações e o saber sobre o instrumental da cavalaria. Podemos considerar, por conseguinte, que estamos tratando de uma das primeiras obras do século XIII, cuja preocupação era mostrar como os exercícios corporais estavam vinculados a certos valores que os cavaleiros deveriam perseguir e divulgar para o bem deles mesmos e da sociedade de seu tempo.

Em síntese, nesta seção, abordamos um breve estado da arte das pesquisas sobre Raimundo Lúlio no Brasil, analisamos sua trajetória de vida e elaboramos uma breve arqueologia da obra *O Livro da Ordem de Cavalaria*. Entendemos que a compreensão da trajetória de vida de Lúlio, de suas obras e em especial da história particular do manuscrito do *Livro da Ordem de Cavalaria*, juntamente com a compreensão do ambiente citadino, universitário e intelectual do século XIII, bem como da cavalaria cristã, da guerra e das particularidades da Espanha muçulmana podem nos auxiliar no diálogo entre o contexto e a obra (CASTRO, 1997). Esta é uma condição para entendermos as perspectivas de Lúlio quanto à educação do cavaleiro medieval e da sociedade como um todo.

Na próxima seção, abordaremos questões relativas às cidades, às universidades e à cavalaria, dedicando uma particular atenção à cidade de Maiorca.

questões importantes, porém específicas da obra, elas são discutidas com mais profundidade na quinta seção desta tese.

3. A CAVALARIA CRISTÃ NO CONTEXTO DO SÉCULO XIII

Muitas maneiras há de um cavaleiro poder ser do ofício da Cavalaria, mas como nós temos de tratar de outras coisas, por isso nós passamos por elas o mais abreviadamente possível, mormente pelo pedido de um cortês escudeiro, leal, verdadeiro, que por longo tempo tem seguido a regra de cavaleiro e que em breve tempo deve ser armado novo cavaleiro, fizemos este livro abreviadamente (LÚLIO, 2000, p. 49-51).

Esta seção é destinada a uma análise do contexto no século XIII. Segundo Duby (1979), a história das sociedades é resultado das estruturas materiais, incluindo os grupos, os laços que os unem, mas, para além destes, do vigor que os une, das situações de cada indivíduo no conjunto maior das complexas relações no interior e entre os estratos sociais. Por esse motivo, para abordar os espaços de organização dos quais Lúlio fez parte e nos quais elaborou seus tratados, defendendo uma educação social baseada em modelos de conduta virtuosa, dividimos esta seção em três itens.

O primeiro contém uma análise do espaço urbano e do contexto citadino do século XIII. Em seguida, o ambiente universitário e intelectual na transição do século XII para o século XIII no Ocidente Europeu. No terceiro, abordamos o contexto particular da cavalaria, da guerra e da cristianização do cavaleiro. No quarto, sem desconsiderar que Lúlio foi um universalista que empreendeu diversas viagens pela Europa e pelo Mediterrâneo, trataremos do ambiente específico em que ele nasceu: a Península Ibérica e a região de Palma de Maiorca, hoje situada na Espanha.

O objetivo não é encerrar as discussões sobre o século XIII, nem mesmo apresentar seu panorama completo e sim verticalizar a análise em pontos considerados importantes para a compreensão do *Livro da Ordem de Cavalaria*, quais sejam, o ambiente intelectual, a cavalaria e a especificidade da ambiência da terra natal luliana.

3.1 O espaço urbano no século XIII

Neste item, focando especialmente o reflorescimento urbano e algumas características do ambiente citadino, apresentaremos as universidades como

espaço de construção do conhecimento. Essa abordagem nos auxilia a compreender os intelectuais⁷⁸ do século XII, tais como Tomás de Aquino e Lúlio, os quais, em algum momento de suas vidas, ministraram aulas na mesma instituição: a Universidade de Paris.

Apesar de Lúlio viver na Península Ibérica e na Ilha de Maiorca, não desconsideramos que ele empreendeu inúmeras viagens pelo Ocidente Europeu medieval, conhecendo muitos locais. Por isso, julgamos válido compor, para este primeiro momento, o contexto do século XIII com base na historiografia que se refere ao ocidente medieval sem especificar o contexto maiorquino, que será objeto do último item desta seção.

Segundo Oliveira (2012), o século de Tomás de Aquino e de Raimundo Lúlio,

[...] foi um dos mais tumultuados do medievo ocidental. Verificamos nele acontecimentos que mudaram de maneira profunda a sociedade, como o nascimento das corporações de ofícios, dentre os quais a universidade, o surgimento de ordens mendicantes (carmelitas, agostinianas, franciscanas e dominicanas), um dos movimentos mais contestadores que o mundo medieval conheceu junto com as cruzadas e heresias, o florescimento das cidades, do comércio 'internacional', das cartas de créditos, da grande divisão do trabalho entre campo e cidade, e, se não bastasse todas as mudanças no âmbito da materialidade e da religiosidade, assistimos ao amadurecimento da filosofia escolástica que se converteu, também, em um método de ensino (OLIVEIRA, 2012, p. 104).

Percebemos, nessa passagem, que o século XIII é complexo. Segundo Le Goff (1990), as sociedades esforçam-se para descrever suas estruturas com a ajuda de esquemas que as simplifiquem, que as satisfaçam no que se refere às realidades sociais concretas e que ofereçam, àqueles que queiram refletir sobre essas sociedades, meios intelectuais apropriados. Entretanto, mesmo que a cristandade tenha sido descrita, em muitos momentos, por sistemas binários mais simples, não podemos simplificar a Idade Média com base em

⁷⁸ Segundo Brocchieri e Le Goff (1990), o conceito de intelectual que buscamos expressar aqui inexistia na Idade Média, de forma que qualquer homem entre o ano 1000 e 1400 entenderia vários termos aplicados à mulher, ao cavaleiro, ao cidadão, ao mercador, ao pobre, mas não compreenderia o termo intelectual aplicado ao homem. Esse vocábulo, entretanto, nos auxilia a caracterizar um grupo de pessoas que se dedica a trabalhar com a palavra e a mente, e não com as mãos. Ainda segundo os autores, este grupo englobaria os mestres, doutores, filósofos, e literatos que sabiam latim. Este foi um termo que passou a ser usado para designar este personagem social, principalmente no século XIII.

algumas classificações, como a oposição entre leigos e clérigos, entre habitantes do campo e das cidades, ou entre as três esferas da sociedade: oradores, trabalhadores e combatentes⁷⁹.

Vale ressaltar que, segundo Duby (1979), não podemos levar em consideração somente as representações ideológicas de uma realidade, pois estas simplificam a organização social, ignorando nuances, superposições e emaranhados. Nesta simplificação, acentuam-se hierarquias e antagonismos. É esta mesma configuração que “[...] Reparte os homens em três categorias, os especialistas da oração, os especialistas do combate, os especialistas da produção” (DUBY, 1979, p.141).

Nesta perspectiva, segundo o autor, uma figura que perde o seu lugar é a dos trabalhadores. No despertar das aglomerações urbanas, os que se dedicavam à fabricação de objetos de qualidade, ao tráfico de mercadorias e ao manuseio do dinheiro não estavam representados nos oradores, camponeses e guerreiros.

Ainda segundo o mesmo autor, durante o século XII e XIII, mas, principalmente, o XII, o crescimento econômico e demográfico foi se

⁷⁹ Segundo Le Goff (2011), esta divisão tripartite da sociedade foi proposta por Georges Dumézil. Em todas as sociedades indo-européias, ele teria visto: *oratores*, os que rezam (clero secular, regular e os monges); *laboratores*, os que trabalham (trata-se, para Le Goff, apenas da elite de trabalhadores, homens do campo ou os artesãos) e os *bellatores*, os guerreiros. Em *Intelectuais na Idade Média*, Le Goff (2006) completa que estas classes sociais foram estabelecidas por Aldabéron de Laon (977 – 1030). Antes, apenas as classes sociais estabelecidas por Aldabéron de Laon – aquele que reza, os clérigos; aquele que protege, os nobres; aquele que trabalha, os servos – é que correspondiam a uma verdadeira especialização entre os homens. Le Goff (2006) salienta ainda que os fatos da vida citatina dos séculos XII e XIII são, de certa forma, desdobramentos do que ocorre entre essas classes. Por exemplo, o servo pode também ser artesão. Os nobres, soldados, proprietários, juizes, administradores. Os clérigos, talvez tudo isso ao mesmo tempo, mas com o espírito religioso, além da figura de professores, eruditos e escritores. Duby (1982) também parece ser favorável a essa de sobreposição das ordens. O autor salienta que a criação de Aldaberón de Laon foi retomada em 1610, pela primeira vez, por Charles Loyseau no *Tratado das Ordens e Simples Dignidades* com a seguinte afirmação: “Uns dedicam-se particularmente ao serviço de Deus; outros garantem pelas armas a defesa do estado; outros ainda a alimentá-lo e a mantê-lo pelos exercícios da paz. São estas as três ordens ou estados gerais da França: o Clero, a Nobreza e o Terceiro Estado” (LOYSEAU, 1610, in DUBY, 1982, p. 13). Segundo Duby, a citação de Aldaberão feita por Loyseau seria a seguinte: “Tripla é pois a casa de Deus que se crê uma: em baixo, uns rezam (orant), outros combatem (pugnant), outros ainda trabalham (laborant); os três grupos estão juntos e não suportam ser separados; de forma que sobre a função (officium) de um repousam os trabalhos (opera) dos outros dois, todos por sua vez entreajudando-se” (ALDABERÃO, sec. XI, in DUBY, 1982, p. 16-17). Entretanto, para o autor, outro homem pode ter tido influência na consideração desta divisão tripartite da sociedade: Gerardo, bispo de Cambrai, “Demonstrou que, desde a origem, o gênero humano se dividiu em três: as gentes de oração (oratoribus), os agricultores (agricultoribus) e as gentes de guerra (pugnatoribus); fornece evidente prova de que cada um é o objecto, por parte dos outros dois, de um recíproco cuidado” (GERARDO, séc. XI, in DUBY, 1982, p. 17).

acelerando cada vez mais, determinando mudanças nas comunidades religiosas, principados, senhorios, aldeias e famílias.

Ao descrever o homem medieval, Le Goff (1990) busca traçar um panorama geral de vários personagens sociais. Ao apresentá-los, ele evidencia a importância das transformações nas relações humanas para que se compreenda essa variedade. Sua caracterização de homem medieval também é bastante complexa. Segundo o autor, na análise historiográfica do conjunto da Idade Média, predomina uma descrição pessimista de homem.

Segundo Oliveira (2012), essa perspectiva é um resquício do olhar renascentista para a Idade Média⁸⁰, pois, na verdade, o século XIII pode ter sido marcado pelo otimismo. Para a antropologia cristã medieval, ainda segundo Le Goff (1990), o homem é criatura de Deus e, como reflexo da imagem divina, é capaz de continuar a criação na terra e de se salvar. Tal imagem é referência para esse século. Quanto a nós, consideramos que o homem medieval é um ser complexo e que as estruturas medievais são também complexas, principalmente no século XIII.

Uma das transformações que pode ter repercutido nessa complexidade é a laicização do tempo. Ao tratar dos quadros temporais da cristandade, Basset (2006) salienta que, apesar de existir um tempo astronômico e um espaço natural independente da ação humana, uma dimensão social do tempo e sua percepção mudam conforme a cultura.

O homem contemporâneo possui um tempo lido em relógios, unificado e dividido em unidades precisas e mensurável, diferente da Idade Média. O sistema de datação da Antiguidade Pagã (baseados em cônsules, imperadores, fundação de Roma ou ainda a suposta criação do mundo) fora substituído paulatinamente pela datação e pelo calendário cristãos, principalmente após 525, pela ação de um monge oriental que se estabeleceu em Roma, chamado de Dionísio, o Pequeno. A proposta, publicada com o nome de *Tábuas pascaís* sugeria a mudança de uma honra a Diocleciano,

⁸⁰ Segundo Oliveira (2012), existe uma espécie de lente renascentista e iluminista na história da educação que ainda insiste em tratar a Idade Média como um período sombrio e de pouco desenvolvimento intelectual. Cabe ressaltar que refutar os atores medievais seria, para os renascentistas, uma forma de construir a sua sociedade, partindo da destruição e da negação do que havia sido construído, em termos intelectuais, na Idade Média, como forma de autoafirmação.

contagem do tempo na época, para a contagem do ano a partir da encarnação de Cristo, difundindo-se a noção de era cristã.

A primeira obra histórica que usou o sistema de datação da era cristã sistematicamente é, segundo Baschet (2006), *História Eclesiástica do povo Inglês*, de Beda, o Vulnerável, escrita em 73. Ele inseriu uma adequação da cronologia desde 60 antes de Cristo e que durou até 731 depois de Cristo. O uso desse calendário generalizou-se aos poucos, predominando entre os séculos XI e XII no ocidente Mediterrâneo, apesar de algumas localidades peninsulares, germânicas e inglesas já o terem adotado. Segundo o autor, essa generalização consolidou-se com os documentos pontifícios adotados a partir de Nicolau II em 1058, até absorver a Espanha, que se adiantava em 38 anos em relação à encarnação de Cristo.

No século de Lúlio, essa datação já era consolidada. Os tratados de Alfonso X, o sábio, segundo Baschet (2006), apontavam os cálculos com a precisão do ano solar e compreendiam o calendário estabelecido por Júlio César, com um ano de 365 dias e um dia suplementar a cada 4 anos, com a divisão de doze meses e a adoção da semana, com base na criação bíblica de seis dias de trabalho e um dia de descanso, conforme a criação do mundo. A respeito das horas, na Idade Média, o autor salienta que existe uma clara divisão entre o dia e a noite e as horas canônicas, baseadas nos sinais e sinos das igrejas, bem como das horas de trabalho dos camponeses, apesar da noção de hora ser uma noção ainda fluida, uma vez que o relógio mecânico não era uma realidade.

As medições de tempo eram muito variadas, mas sempre permeadas da lógica da cristandade: o tempo de uma vela, ou de uma lamparina, podia ser determinado pelo número de ave-marias ou de pai-nossos que podiam ser recitados enquanto ela estivesse acesa. Para estas pessoas mais simples, o controle do ano se dava pela sequência de atividades religiosas, de ciclos festivos e dias de reflexão. Todo o controle do tempo, desde o início da Idade Média até o século XIII, era determinado pela vida cristã e pela fé, em uma sucessão de repetições dos principais momentos da vida de Cristo ao longo do ano. A evolução do relógio mecânico foi lenta e gradual, partindo desde os relógios solares, de água, de areia, até a combinação destes elementos e sua difusão.

Le Goff (2011) afirma que, na Idade Média, o domínio do tempo avançou para o estabelecimento de novos calendários, baseados na semana, no ritmo de um dia de repouso para seis de trabalho, em numerosas festas de guarda ou santas⁸¹ em que havia feriados. É justamente no século XIII que a apreensão desse tempo passou a ser mais presente, já que nele surgiu o relógio mecânico, que se espalhou por toda a Europa nos séculos seguintes. Para o autor, o advento do relógio mecânico, como instrumento essencial de medida do tempo, revela que os homens tinham se apropriado desse tempo e que este, aos poucos, deixou de pertencer somente a Deus⁸².

Séculos adiante, o conjunto de formulações intelectuais ou científicas do século XIII ofereceu aos renascentistas e iluministas a base para que eles desenvolvessem suas teorias e caminhassem no rumo das eras moderna e contemporânea. Uma das forças mais importantes para o surgimento desse conjunto de formulações intelectuais foi justamente o contexto universitário medieval que, segundo Oliveira (2012), só foi possível com o florescimento do ambiente citadino. Dessa forma, juntamente com a dessacralização do tempo natural, ocorreu um longo processo de dessacralização do próprio homem, processo esse que se iniciou no século XIII e se estendeu até o século XIV.

Le Goff (2011) afirma que o grande avanço urbano ocorrido a partir do século XI criou riquezas nascidas do artesanato, as instituições escolares, sociais, religiosas e políticas e, assim, contribuiu para a formação de relações mais equilibradas do que as do regime feudal propriamente dito. Concordamos com o autor, especialmente no que se refere à modificação que a cidade proporcionou ao homem medieval, alargando a rede de comunidades nas quais

⁸¹ Na obra *A Doutrina Pueril*, Lúlio explica as razões para as festas de veneração, o repouso semanal e até mesmo a troca do repouso semanal do sábado pelo domingo: “Venerar é fazer festa na qual se lembra de Deus, de orações e das obras que o homem fez na semana. [...] Filho, naquele tempo em que Deus criou o mundo em seis dias, Deus repousou no sétimo dia para significar que o homem deve repousar corporalmente no sétimo dia, e que corporalmente e espiritualmente deve fazer reverência e honra a Nosso Senhor Deus [...] Quando o Filho de Deus teve prazer em ser encarnado e dar a Lei Nova ao povo dos cristãos, foi feita a mudança da festa do sábado para o domingo para significar que assim como Deus — Bendito seja Ele! — começou a criar o mundo no domingo, foi conveniente que a festa fosse feita no domingo. Naquele momento, como por recriação, o Filho de Deus quis recriar a linhagem humana” (LÚLIO, 2010, p. 18).

⁸² Uma reflexão a respeito da laicização do tempo é apresentada por Le Goff (2004) ao descrever as relações entre os praticantes de usura e a ideia de produção de dinheiro durante o decorrer do tempo, ou, em outras palavras, do lucro. A prática de emprestar e receber dinheiro a juros era considerada inadequada por usar justamente o tempo – atributo divino, que pertence a Deus – para que o dinheiro desse seus frutos em forma de juros.

ele participava, alargando seus horizontes, propondo novos meios de se instruir, de cultivar, de conhecer um novo universo lúdico. A cidade pode ser considerada positiva ou negativa, dependendo da forma de pensar desse homem, que, em sua maioria, é um migrante camponês. O espaço da coabitação, a existência de vizinhos desconhecidos, tornou-se uma realidade. Para essa nova realidade, novas formas de conduta eram necessárias.

Janoti (1973) chama esta nova realidade de revolução. Segundo ele, o renascimento/reflorescimento urbano, pelas várias transformações que projetou na sociedade europeia, pode ser encarado como um acontecimento eminentemente revolucionário. Afirma ainda que não houve, até fins do século XVII, revolução social tão profunda. Para ele, após o século XIII, surgiu uma nova Europa, fundamentada em novos aspectos sociais, econômicos, políticos, religiosos e culturais. De uma Europa, que, até o século XII era eminentemente rural, renasceram as cidades e o comércio.

Segundo Le Goff (1994), essas mudanças podiam ser observadas no seio da própria Igreja, com a evolução das pregações e do sacramento da confissão, que buscava compreender os pecados relacionados a cada categoria socioprofissional, compreender a ideologia de cada classe social⁸³.

Observamos, nesse sentido, um verdadeiro cruzamento não somente de mercadorias, mas também de comportamentos, de formas de olhar para o mundo, de ideias: “As cidades são placas giratórias da circulação dos homens, responsáveis tanto pelas ideias como pelas mercadorias, são os pontos de troca, os mercados e as encruzilhadas do comércio intelectual” (LE GOFF, 2006, p. 37).

Segundo Janoti (1973), a condição responsável pela solidariedade entre o intelectual e o social, que, a seu ver, propiciou o nascimento da universidade, foi o renascimento urbano do século XII, que acarretou diversas mudanças sociais no Ocidente Europeu. Algumas cidades renasceram, outras nasceram, assim como a indústria, os burgueses e a economia monetária. Para ele, é nas cidades que se encontram os elementos que favorecem as transformações

⁸³ Lembremos a obsessão por relacionar cada classe de trabalhadores a um vício, como é o exemplo dos usurários, relacionados à avareza. Le Goff (1994) trata do que chama de códigos ideológicos e explica esta construção histórica na qual, pelo pecado da penitência, os sacerdotes dedicavam-se a tentar agrupar e relacionar determinados pecados aos grupos sociais que mais poderiam estar suscetíveis a eles.

culturais e pedagógicas. No local onde se trocam mercadorias e produtos também se trocam ideias, ampliando a compreensão do homem e de seu raio de atuação. Dentro das cidades, outras condições como a curiosidade, a independência e o gosto pela cultura vão contribuir para o desenvolvimento da comunicação entre os homens a respeito dos mais variados assuntos. Língua, filosofia, direito, ciências, diversas áreas encontraram condições de desenvolvimento nos séculos XII e XIII, podendo o mesmo ser afirmado acerca da descrição das informações que o homem havia acumulado até então. Os afazeres passaram a ser descritos.

Esses afazeres, que antes não eram descritos, tratavam dos saberes de um homem que se educava ao longo da vida e das relações com o próximo.

Segundo Costa (2009), uma civilização não se alicerça em uma cultura somente com a educação formal, das escolas.

Para que o papel das instituições se concretize, é necessário que, antes de tudo, haja um fermento, uma ebulição cultural, baseada primordialmente naquele desejo pessoal e íntimo de melhorar, de se melhorar. Sem essa alavanca não há esforço bem sucedido; sem esse élan, sem esse gérmen, sem esse preparo do terreno, não há sementeira que brote, que desabroche e que frutifique a partir da terra. A Idade Média viu florescer dois movimentos que se fundiram na educação. De um lado, na raiz, o persistente trabalho institucional dos clérigos e monges da igreja católica preservou o conhecimento antigo e a tradição educacional das sete artes liberais, remodeladas na *cáritas* cristã, nos mosteiros e escolas, e, posteriormente, no original fruto dessa bela árvore, as universidades. E outro, a iniciativa secular, visível aos historiadores nos movimentos culturais, que só podem ser percebidos principalmente a partir do fim do Império Carolíngio, com o fracionamento do poder naquilo que costumamos chamar de feudalismo, e a difusão das cortes principescas, polos de poder, mas, sobretudo, da cultura profana (COSTA, 2009, p.3).

Para Baschet (2006), as trocas comerciais existiam anteriormente ao século XI, mas sua intensificação se torna clara entre o fim do século XI e início do século XII. O aumento de trocas locais, de mercadores regulares entre a própria aldeia e a cidade mais próxima, o monastério vizinho, auxiliou no processo de troca de produtos, intensificando a circulação. Alimentos, artesanato, peças têxteis, ferramentas, tudo passou a ser trocado. Segundo o

autor, a troca passou a ser reforçada principalmente pelo comércio da metalurgia e da tecelagem. Na esteira da reconquista, o Mediterrâneo foi recuperado e se tornou uma rota importante no comércio.

Entretanto, cabe ressaltar que, segundo Baschet (2006), essas novas configurações sociais ainda conviviam com as configurações feudais. Dessa forma, o autor afirma que, no que se refere ao papel dos poderes senhoriais, episcopais e condaís, tudo o que se relaciona com o florescimento das cidades e com o desenvolvimento paralelo das comunidades rurais e urbanas confirma a integração das cidades com o sistema feudal. Afinal, o desenvolvimento urbano foi suscitado pelo dinamismo da zona rural, especialmente pela produção de excedentes que camponeses e senhores vendiam na cidade. Além disso, o autor cita a crescente monetarização dessas atividades.

Ao mesmo tempo em que foi marcado por muitas inovações, esse período foi também de muita insegurança em razão das características que a sociedade adquiria⁸⁴.

Oliveira (2012) relata que o comércio sofria muitos assaltos e pilhagens, enquanto Roussiaud (1990) afirma que a ambiência citadina passou a ser o espaço comum da vida e, portanto, de conflito ininterrupto. Afinal, com a concentração de muitas pessoas, havia atritos de todas as ordens, senhores contra burgueses, jornaleiros contra patrões, o que revelava uma sociedade em embate constante e procurando, acima de tudo, resolver esses conflitos próprios da vida em comunidade. Assim, se, por um lado, a cidade é o espaço do conflito, por outro, é também o de relações novas, se comparadas com as estruturas feudais.

⁸⁴ Na literatura encontram-se muitas obras que evidenciam a preocupação com as novas formas de vida e um certo olhar saudosista com relação ao período anterior. Consideramos, nesses termos, que Lúlio apresenta um olhar saudosista perante seu século, expressa certo desespero com as novas formas de organização que se construíam na sociedade e insegurança quanto a elas. Apenas para ilustrar nossa afirmação de que, em diversos momentos, a literatura evidencia essa questão, mencionamos o exemplo dos Contos de Cantuária, ou *Canterbury Tales*, no século XIV (1387), escritas por Geoffrey Chaucer. A obra é composta de vinte narrativas: os peregrinos, em uma viagem à Catedral de Cantuária, à noite, durante as pausas na viagem, compartilhavam histórias, nas quais se revelam os olhares de todas as classes sociais e tipos de pessoas, incluindo estudantes, moleiros, freiras, médicos, representantes da aristocracia, marinheiros, vendedores de indulgências, proprietário de terras, entre outros. Nessas narrativas, Chaucer (2007) também parece apresentar o panorama de transformações do fim da Idade Média e sinaliza uma nova forma de vida, que, ainda não conhecida por eles, provocava insegurança com o futuro. Segundo Le Goff (2006), a obra teria sido inspirada no *Decamerão*, de Boccaccio, além de marcar o autor como um importante homem na história da literatura inglesa. Chaucer foi o primeiro poeta do inglês moderno, ajudando a fixar essa língua e sua gramática.

Segundo Roussiaud (1990), o significado do trabalho se alterou nas cidades medievais, já que a produção passou a ser mercantil. Além da mudança no sentido prático do trabalho, que não visava mais a subsistência e sim a troca, verifica-se também uma transformação nas explicações mentais desse tempo. Todo fazer humano podia ser vendável. O trabalho tornou-se uma atividade moralmente aceita e justificada por todos, pelos teólogos, escritores, mestres universitários. Muitas atividades, segundo o autor, até então condenadas pela Igreja, passaram a ser aceitas. Como dissemos, qualquer atividade humana passou a poder ser trocada por outra atividade humana. Todas as atividades tornaram-se aceitas e justificadas porque estavam voltadas para o bem comum da sociedade.

Retomando a ideia de que todo fazer humano pode ser vendável, recorremos a Janoti (1973), que afirma que foi nas cidades que se desenvolveram as condições para as transformações culturais, pois nelas não se trocavam apenas mercadorias, mas também conhecimento, ideias. O espírito independente questiona, pergunta, ouve, passa a gostar da cultura. Assim, dentre as produções humanas, uma delas adquiriu uma característica importante: o conhecimento tornou-se objeto de troca e venda, por assim dizer. Segundo Oliveira (2012), foi em virtude desta nova forma de pensar que o saber deixou de ser um dom divino, tornando-se ele próprio fruto do trabalho, portanto, passível de ser vendido, diferentemente do que ocorrera até o século XII, como já observamos anteriormente.

Entretanto, salientamos que o saber humano só pode ser considerado vendável se o outro for capaz de aprender e este só pode ser responsável pelo seu conhecimento se possuir um intelecto distinto dos demais e de Deus, apesar de criado por ele. Nesse ambiente, portanto, é possível ensinar ideias aos outros homens, promover a reflexão, sugerir comportamentos. A escola da cidade é, para Le Goff (1990), uma escola de atitudes, de saber viver, de ensino da moderação, da ordem, da cortesia.

Consideramos importante o ensino da moderação, da ordem, da cortesia naquele ambiente, onde cada cidadão era rodeado não só pelas antigas relações sociais e familiares, mas também por novas e desconhecidas pessoas. No ambiente citadino, segundo Roussiaud (1990), as pessoas viviam em locais pequenos, apertados, devendo se habituar a viver rodeadas de

vizinhos de condições e ofícios muito diversos, o que significava o estabelecimento de novos tipos de parentesco e de novas relações sociais.

À medida que essas novas relações sociais se construíam nos espaços urbanos, os hábitos e costumes também se modificavam. Quando a vida se restringia aos feudos, os homens, em geral, relacionavam-se estritamente com os pertencentes ao feudo, com poucas exceções; no entanto, ao se relacionar com outros seres humanos de forma mais complexa, os homens precisaram adotar novos comportamentos:

Para que a vida social se realize, seja na cidade medieval, seja na nossa atual, é preciso que haja um liame que una os interesses dos indivíduos e os predisponha a serem pessoas que possuam um espírito coletivo. Os homens precisaram criar algumas virtudes e hábitos para que a comunidade se efetivasse (OLIVEIRA, 2012, p.169).

Referindo-se ao mestre Tomás de Aquino, Oliveira (2012) salienta que, para ele, a cidade é o ambiente natural do homem. É nela que as pessoas convivem. É nela que se encontram pessoas com diferentes culturas, diferentes origens, dialetos, formas de se alimentar, de se comportar, de pensar e de agir.

Ressaltamos que, nessa convivência de diversas pessoas, a virtude entrava na ordem do dia. Ao ambiente citadino era inerente a convivência entre pessoas, a ampliação das relações humanas, que, antes, eram reduzidas ao feudo, à família, aos parentes próximos, aos laços feudais. O homem precisava refletir sobre relações, uma vez que o vizinho, por exemplo, era um estranho. Precisava, portanto, pensar em ações e posicionamentos para a vida em sociedade, adquirindo as chamadas virtudes sociais, para, assim, saber conviver com os demais.

Por esse motivo, as virtudes cardeais⁸⁵ foram retomadas da Antiguidade. Lúlio as considerava importantes, a ponto de retomá-las em *O Livro da ordem de Cavalaria*. Isso era um sinal de que ele possuía essa visão de que as virtudes eram necessárias para a vida em sociedade e também de que, por esse caminho, podia explicar que a falta de virtudes seria o motivo pelo qual o

⁸⁵ Trataremos das virtudes cardeais como sinônimas de virtudes cardinais. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, as quatro virtudes possuem um papel de “dobradiça”, que, em latim, seria *cardo* ou *cardinis* (CATECISMO, 1999)

povo de Deus se desnorteara. O cavaleiro medieval já se colocava como um modelo de conduta a ser seguido e, portanto, já que estava em evidência, cabia-lhe recuperar estas virtudes para reproduzi-las pela sociedade.

Afinal, estabeleciam-se novas tensões, por consequência das novas relações sociais criadas. As leis tinham se desenvolvido bastante: tornara-se necessário estabelecer padrões de respeito para o convívio. Já dizia Duby (1979) que a consciência das pessoas do que seria uma comunidade e de quais regras seriam colocadas passara a ser uma realidade. O sujeito passou assim, a aceitar ou a transgredir essas leis. Além disso, existiam as tensões na sociedade, nos quais os grupos sociais acabavam convivendo com rivalidades exponenciais conforme a evolução econômica e demográfica. Isso implicava também mutações nas estruturas políticas e, assim, precisaram se adaptar.

Entendemos que essas mudanças seriam a base da sociedade moderna. Guizot (2005) assinala que são três os grandes elementos responsáveis pela constituição moderna da sociedade: o regime feudal, a Igreja, ambos até o século XII, e as comunas⁸⁶, a partir do século XII. Guizot (2005) salienta que, nesse século, a Igreja e o regime feudal se apresentavam em estado definitivo, quase completos, de certa forma. As comunas começaram a aparecer nos fins do século XI e XII, embora traços de sua existência já tivessem surgido antes. Seu desenvolvimento deu-se entre os séculos XII e XV, o que mostra que não podemos perder de vista sua importância.

O próprio Guizot (2005) explica que a situação das comunas era bastante diversificada no interior da Europa, de forma que não podemos caracterizar as comunas italianas, espanholas, inglesas e francesas da mesma forma. Entretanto, elas podem nos auxiliar a compreender que a ambiência cidadina na época não se encontrava nem em situação de completa liberdade, nem em estado de servidão. Apresentavam-se, em geral, ora estados de violência e depredação, empobrecimento e vulnerabilidade, ora estados de atividade, de germinação, de florescimento, principalmente após o estabelecimento da feudalidade. Guizot (2005) atribui isso ao gosto pelo

⁸⁶ Thierry (2005), já no século XIX, afirma que o termo **comuna** perdeu seu significado. Entretanto, ao usarmos esta palavra, estamos nos referindo a uma circunscrição rural sob autoridades dependentes, a um estado primitivo das cidades, em geral, estamos nos referindo ao território que hoje compreende a França.

progresso e melhoramento dos homens que recuperam suas forças após um período de caos e, assim, segue-se um período de certa tranquilidade e equilíbrio.

Guizot (2005) assinala ainda que a vida do cidadão, principalmente a do burguês, não era muito diferente, em alguns aspectos, da do grupo guerreiro.

[...] Os burgueses daquele tempo, Senhores, portavam sempre a cota de malha sobre o peito, pique à mão; sua vida era quase tão agitada, tão guerreira, tão dura, quanto a dos senhores que combatiam. Nestes contínuos perigos, lutando contra todas as dificuldades da vida prática, adquiriram este caráter viril, esta energia obstinada que, em parte, perderam-se na mole atividade dos tempos modernos (GUIZOT, 2005, p.44-45).

O renascimento, ou reflorescimento das cidades, acontece no século XII e, nessa esteira, no século XIII, ocorre o desenvolvimento das universidades. Este ambiente intelectual será abordado no próximo subitem.

3.2. As universidades e os intelectuais.

Um dos locais de maior profusão e troca de ideias e de debates sobre a importância dessas virtudes para o convívio social foi justamente a universidade medieval⁸⁷. Para Oliveira (2012), somente no ambiente cidadão seria possível o ambiente universitário, o ambiente no qual os mestres constroem caminhos teóricos e buscam refletir a respeito das transformações em sua sociedade, apresentando propostas para os conflitos. É justamente a vida cidadã, com seus múltiplos caminhos, com diversidade de pessoas e de atividades que exige uma nova percepção de homem e de ensino.

O espaço da universidade vivia, sofria, recebia e devolvia reflexões a respeito das novas relações sociais vividas no século XIII. Ela “lutava pela

⁸⁷ “O conceito de universal vincula-se ao fato de que, nas universidades medievais, especialmente a parisiense, assiste-se à circulação de pessoas de diferentes regiões do Ocidente que se agrupam como ‘nações’, e este é um fenômeno novo no cenário do medievo ocidental” (OLIVEIRA, 2012, p. 24).

liberdade de ensino, pelos seus interesses e pelo bem comum⁸⁸ de seus pares, da mesma maneira que os habitantes da comuna” (OLIVEIRA, 2012, p. 58).

Os centros intelectuais, ou escolas das catedrais, predominantes no século XII foram, segundo Roussiaud (1990), pouco a pouco se transformando em universidades, durando o suficiente para alterar alguns comportamentos mentais, gerando locais de contestação. Segundo Oliveira (2012), até então, a Igreja indicava o caminho intelectual, mas o novo intelectual, no novo ambiente, ou seja, na universidade, sugeria novos caminhos. Os saberes científicos passaram a se tornar importantes.

Segundo Oliveira (2006) tais caminhos expressam os diferentes tipos de universidade, desde as que resultaram espontaneamente do agrupamento de intelectuais em comunas, as que nasceram por migração, até as universidades propriamente criadas. Todas essas transformações decorriam dos novos caminhos trilhados pelo ocidente. Não cabe definir uma hierarquia entre essas transformações, uma vez que a cidade só existe em função do comércio, que só pode existir no espaço urbano, no qual muitas pessoas convivem e estabelecem novas relações, novas formas de troca, entre elas o conhecimento. O mundo do trabalho que surgia definia também as atividades intelectuais. O profissional do saber não considerava mais o seu conhecimento como uma graça divina, mas como um trabalho (OLIVEIRA, 2007).

Brocchieri (1990) afirma que esse trabalho intelectual era especializado e subdividido. O ensino era um trabalho como qualquer outro e se diferenciava de centro para centro. Apenas algumas estruturas se mantinham, como o ensino do *trivium* (gramática, lógica e retórica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia), assemelhando-se ao que se instituíra nos mosteiros dos séculos anteriores.

Além do *trivium* e do *quadrivium*, um método de ensino desenvolvia-se com base na filosofia, a Escolástica. Oliveira (2012) a considera, para além de um método de ensino, a forma de ser do filosofar medieval, que se tornou a

⁸⁸ No mesmo estudo, Oliveira (2012) nos auxilia a compreender o conceito de bem comum: para os habitantes dos burgos, os interesses comuns eram os interesses de sua comunidade, não se referindo a todos os homens, independentemente de seu lócus e de sua situação. Ao contrário, o ‘comum’ referia-se aos habitantes de uma mesma cidade e o ‘bem’, também de todos, referia-se apenas aos membros desta mesma comunidade. Os burgueses dos séculos XII e XIII, do mesmo modo que as nações estudantis, como as que participavam da Universidade de Paris, entendiam o bem comum como algo destinado ao seu grupo.

forma essencial do ensino da universidade porque envolvia a memorização e a reflexão, nos termos da autora, a “ruminação”. Sua essência, na filosofia, buscava, em poucas palavras, a junção da fé e da razão na produção do conhecimento. Esta produção de conhecimento poderia acontecer de diversas formas, mostrando que é importante compreender um pouco o cotidiano universitário de Tomás de Aquino e de Lúlio.

Chenu (1993) salienta a importância da produção de conhecimento a partir dos avanços literários dos ensinamentos com técnicas, formulários, auditorias especiais, seus ritos, e o isolamento a que os mestres se dedicavam. A leitura de Le Goff (2006) auxilia-nos a completar um pouco mais esse panorama, apresentando-nos a profusão de compiladores e enciclopedistas que, passando pelas universidades, difundiram o material bruto da pesquisa e do ensinamento escolástico junto ao clero e junto aos leigos cultos. O autor considera a compilação como uma atividade intelectual fundamental na difusão e na criação de ideias.

Ainda a respeito da organização interna da universidade medieval, Le Goff (2006) menciona a corporação universitária parisiense, afirmando que esta pode ser tomada como típica⁸⁹, já que definiu, durante o século XIII, sua organização administrativa e sua organização profissional. Era composta de quatro faculdades (Artes, Direito Canônico, Medicina e Teologia). Excetuando-se a de Artes, as outras eram dirigidas por mestres regentes e, à frente deles, um decano. A Faculdade de Artes era a mais numerosa e possuía um sistema de divisão interno com base nas nações de origem. Existiam, por exemplo, a francesa, a picardia, a normanda e a inglesa. À frente de cada nação da faculdade de Artes, um procurador, e, à frente dos quatro, um reitor. Esse reitor, aos poucos, tornava-se o chefe da universidade, seu líder.

No século XIII, ocorreu uma crescente valorização das atividades vinculadas ao conhecimento. Oliveira (2012), ao tratar do Imperador Frederico

⁸⁹ Le Goff (2006) ainda aponta algumas diferenças na organização em relação a de Oxford, por exemplo, onde não há um reitor único nem a noção de nações, ou à de Bolonha, onde as corporações universitárias agrupavam somente estudantes e os mestres formam o chamado Colégio dos Doutores. O autor ainda trata da organização dos estudos, dos programas, dos estatutos, dedicando atenção também a rituais de iniciação dos novos alunos ou de encerramentos dos graduados.

Barbaroxa (1122-1190)⁹⁰, afirma que as letras eram importantes para o Império, pois possibilitavam que os homens compreendessem melhor a natureza e as coisas divinas. A produção do conhecimento, da ciência, iluminava o mundo. Essa herança do século XIII é evidenciada nas observações de Lúlio.

A preocupação com as letras mudou a perspectiva das obras escritas. Segundo Le Goff (2006), até então, a maioria dos livros não era feita para ser lida e sim para engordar os tesouros das igrejas e dos ricos particulares. Com a Universidade, o livro mudou de perspectiva; passou a integrar o novo contexto técnico, social e econômico novo que expressava uma nova civilização. Para estas novas práticas, adaptações foram necessárias, principalmente para facilitar o manuseio e a consulta. Quanto a essas adaptações, apontamos a adoção da letra cursiva, a redução da ornamentação, a diminuição da espessura das folhas e a redução no formato, para que o livro pudesse ser manipulado e transportado várias vezes.

Muitas vezes, as aulas eram registradas para que pudessem ser lidas e consultadas antes dos exames, o que implicava que fossem produzidos vários exemplares, chamados de *pecia* - cadernos feitos de uma pele de carneiro dobrada em quatro. O livro deixou de ser um objeto de luxo e passou a ser um objeto de uso: “instrumento, o livro se torna produto industrial e objeto comercial” (LE GOFF, 2006, p. 115).

A esse respeito, consideramos necessário também trazer à tona uma discussão inerente ao século XIII: a recepção de obras da Antiguidade clássica na Europa. Entre outras reflexões, cogitamos que o progresso na cultura, na ciência, na filosofia e na história se dá com base na evolução de ideias apresentadas por mestres anteriores. Nesse sentido, Le Goff (2006) faz uso de Fustel de Chartres para afirmar:

Somos anões carregados nos ombros de gigantes. Assim vemos mais, e vemos mais longe do que eles, não porque nossa visão seja mais aguda ou nossa estatura mais elevada,

⁹⁰ Frederico Barbaroxa (1122 – 1190) também é conhecido por Frederico I da Germânia, Frederico Barbarossa, ou ainda Frederico Barba Ruiva. Foi imperador do Sacro Império Romano e, segundo Oliveira (2012), dedicou particular atenção à escrita, considerando-a importante para o desenvolvimento do Império, uma vez que a produção de conhecimento seria uma das formas pelas quais os homens poderiam compartilhar suas experiências uns com os outros e assim colaborar para o bem da sociedade.

mas porque eles nos carregam no alto e nos levantam acima de sua altura gigantesca. (CHARTRES, *apud* LE GOFF, 2006, p. 36).

De nossa perspectiva, dentre outros mestres, o autor se refere ao saber dos homens da Idade Média, os quais se pautaram nos homens da Antiguidade clássica, gregos e romanos. Os antigos, clássicos, são especialistas, encontram lugar mais especializado nas artes liberais, nas disciplinas escolares; os homens do século XII e XIII encontram nos homens antigos seus materiais básicos. Nesse sentido, os homens acabam por descobrir novas coisas baseadas em descobertas anteriores.

Segundo Le Goff (2006), nessa época, a filosofia e as ciências iriam preencher lacunas deixadas na cultura ocidental pela herança latina: as evoluções na matemática com a leitura de Euclides, a chegada do algarismo zero ao conhecimento dos europeus por parte dos árabes, a astronomia com Ptolomeu, a retomada da medicina com base em Hipócrates e Galeno e, finalmente, a lógica e a ética com a leitura de Aristóteles.

Destacamos um momento muito importante do século XII, do qual o século XIII é fruto: o da recepção dos gregos na Europa pelos árabes. Segundo Mata (2006), o século XII contemplou o maior desenvolvimento de ciências intelectuais no mundo muçulmano. Esse desenvolvimento das ciências abriria caminhos para a evolução de diversas áreas na Europa do século XII e XIII.

Lembramos que as obras de Aristóteles chegavam à Europa por meio da tradução dos árabes (CHENU, 1993).

Carvalho (1999) aponta que os principais leitores e intérpretes de Aristóteles seriam Alexandre de Afrodisia (II d. C), Temisto (IV d. C), Avicena (980 - 1037), Algazel (al-Gazalí ou al-Ghazali, 1058 – 1111 ou 1128, segundo MATA 2006) e Averrois ou Averroes (Abul – Waleed Muhammad Ibn Rushd, 1128 - 1198). Incluímos, por opção, Al-Farabi⁹¹ (Abu Nasr al-Farabi, 872 – 950)

⁹¹ Al-Farabi tratava indiretamente da alma humana e da inteligência, interpretando os escritos de Aristóteles de uma perspectiva islâmica e sugerindo que os três tipos de inteligência, a passiva, ou possível (que recebe os conhecimentos), a ativa (que compreende a essência de um objeto) e a adquirida (que compreende Deus tal como ele é) possuíam relação direta com a vontade divina. A primeira era passada a todos, e a última, somente aos que se dedicavam ao estudo e à contemplação. A nosso ver, a segunda era o próprio pensamento de Deus. Deus, dessa forma, conversaria com o homem por meio de seu intelecto agente.

entre estes homens. Nesse período, ocorreu um debate importante a respeito da unidade do intelecto⁹².

Retomando a questão da organização social da universidade, tomemos como objeto de análise os mestres, ou os intelectuais.

⁹² Está além dos limites deste trabalho tratar, por exemplo, do debate a respeito da unidade do intelecto, o qual pode ter sido um dos mais importantes do século XIII. Entretanto, cabe uma pequena menção a ele, já que é inerente ao contexto de produção e reflexão de Tomás de Aquino e de Raimundo Lúlio, os quais analisam a capacidade de aprender e ensinar do ser humano com base no pressuposto de que cada homem possui seu próprio intelecto. Além disso, o debate é considerado um dos mais importantes debates do século XIII (WEBER, 1974, *apud* OLIVEIRA, 2012). Conforme Oliveira (2012), ele atingia o cerne da sociedade, pois, com a definição acerca do papel do intelecto nos homens, tanto em sua vida quanto em suas ações, muitos saberes pertencentes às *Sagradas Escrituras* foram confrontados. Mestres anteriores foram questionados, a exemplo da razão agostiniana, que estava fundada na ideia de que Deus é responsável pelo intelecto. No debate também foram questionadas interpretações averroístas das obras aristotélicas. A teoria de Averrois é apresentada por Vasconcelos (2005) da seguinte forma: “Averrois, aristotélico islâmico, apresenta noções controversas ao cristianismo, como a eternidade do mundo (excluindo o Juízo final e a visão apocalíptica do fim do mundo), a ausência de uma providência individual e a imortalidade unicamente coletiva, assentes na concepção de um intelecto passivo, imaterial e universal, comum a todos, que a todos faculta tudo o que existe de comum e imortal nos seres humanos” (VASCONCELOS, 2005, p. 613). Quando trata de quem seria invocado no livro de Tomás, ele afirma que seriam os que concordavam com Averroes, apesar de não generalizá-los. Durante sua vida, Tomás de Aquino debateu com muitos contemporâneos: como partia do pressuposto de que cada homem possuiria seu próprio intelecto, contestava as concepções da época. Enfim, o embate com os chamados averroístas foi marcante nesse século. Segundo Tomás de Aquino, a pessoa tinha domínio do seu pensamento, conduzia suas ações e era totalmente responsável por seus atos. Em virtude desse posicionamento, ele atribuía ao homem uma responsabilidade mental que, até então, no universo medieval, não havia sido conquistada. Segundo Oliveira (2012), a leitura de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino era peculiar, pois este concedeu ao homem uma individualidade extremamente importante. Nessa leitura, ele procurou demonstrar que, embora todos os homens tivessem capacidade intelectual de compreender as coisas, cada um via cada uma das coisas existentes de forma particular, em virtude, inclusive, de seu pensar. Destacamos que São Boaventura de Bagnoregio também compartilhava a ideia de que cada homem possui seu próprio intelecto e que este não é único para todos os homens: o ato de pensar é universal, mas o pensar de cada um é singular. Esta singularidade deriva do intelecto agente de cada indivíduo, a parte essencial do ser. Além disso, salientamos que o debate foi travado principalmente entre 1260 e até meados de 1270, época em que Lúlio estava vivo e produzindo suas obras. Também por esse motivo o debate não pode deixar de ser mencionado. Cabe mencionar que, segundo Jaulent (2001) e Mata (2006), Lúlio envolveu-se no debate antiaverroísta quando de sua última estada na capital francesa, ou seja, no momento em que esta questão começava a dominar a Universidade de Paris. Na esteira dos escritos antiaverroístas, Lúlio encontraria argumentos para defender que sua *arte* auxiliaria na compreensão do objeto do conhecimento, buscando a verdade sobre a realidade do objeto. Jaulent (2001) cita alguns escritos antiaverroístas de Lúlio, tais como *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (1310) e *Disputatio Raimundi et Averroistae* (1310) que, segundo Jaulent (2001), pela primeira vez chama de averroístas os partidários das ideias de Averroes. Jaulent (2001) cita também *Sermones contra errores Averrois* (1311), ao lado de outras nove obras a respeito do intelecto, do ente, da filosofia e todos incluindo debates antiaverroístas, quando já beirava os oitenta anos de idade. Para Jaulent (2001), Lúlio passou a usar sua *arte* para combater as doutrinas averroístas, assim como a tinha usado antes para argumentar contra os erros dos judeus e muçulmanos e, a partir de então, passou a incluir judeus, muçulmanos, averroístas e pagãos em um mesmo grupo de pessoas que cometiam erros de crença e fé. Para Mata (2006), uma das maiores evidências da relação entre Tomás de Aquino e Lúlio é a concordância em seu debate contra o averroísmo.

Segundo Brocchieri (1990), os termos usados para definir esses intelectuais medievais eram carregados de outros sentidos.

Já Le Goff (2006) salienta que, entre tantas palavras, eruditos, doutos, clérigos, pensadores⁹³, havia muita dificuldade em utilizar um termo que representasse o mundo do pensamento, do ato de pensar e de ensinar seu pensamento.

Entre esses termos, os intelectuais representavam, então, os mestres das escolas. No mesmo sentido, Brocchieri (1990) apresenta a noção de intelectual como mestre. Por exemplo, o *magister*, o mestre, não revelava somente uma posição intelectual de mestre, mas também uma elevação moral, virtuosa. Ou seja, o mestre era imbuído dos mesmos valores que buscava transmitir⁹⁴. Retomamos, mais uma vez, a reflexão de que, para nós, *O Livro de Ordem de Cavalaria* foi elaborado por Lúlio da perspectiva do modelo de conduta virtuosa: aquele que está em evidência precisa ser um modelo a ser seguido.

Resumindo a ideia de intelectual, Le Goff (2006) apresenta-o da seguinte forma:

Um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito, em resumo, um intelectual – esse homem só aparecerá nas cidades (LE GOFF, 2006, p. 30).

Observamos que, para o autor, este personagem apareceria no ambiente citadino. Tais homens teriam uma autoridade que, para Chenu (1993) seria reconhecida, e, portanto, não precisaria ser autoritária. Ao analisarmos as virtudes sociais da perspectiva do mestre Tomás de Aquino, focaremos a questão do respeito: uma pessoa é respeitada quando suas qualidades são reconhecidas e não necessariamente porque sua posição social denota a obrigação desse respeito. Salientamos que, em *O Livro da ordem de Cavalaria*,

⁹³ Le Goff (2006) salienta que não há, no ambiente do século XIII, a relação destes termos com o termo filósofo pois, em geral, quando se referem ao filósofo, os homens do século XII e XIII o fazem com a primeira letra em maiúscula, pois, por Filósofo, nesta época, referiam-se sempre a Aristóteles.

⁹⁴ Discutiremos esses valores nos próximos subitens e também na próxima seção, onde trataremos de relações entre Tomás de Aquino e Raimundo Lúlio.

Lúlio enfatiza essa perspectiva: o cavaleiro, se for um bom exemplo, será respeitado e temido pelas pessoas.

A relação dos intelectuais com a sociedade era bastante complexa. Segundo Le Goff (2006), os intelectuais urbanos eram, assim como todos os outros homens, homens de ofício. Eles buscavam se diferenciar dos demais que executavam as atividades urbanas. Buscavam se distinguir dos que realizavam trabalhos manuais, mesmo que fosse em um mesmo contexto urbano. Eles vendiam as palavras, assim como outros vendiam o tempo. Vendiam a ciência e precisavam superar algumas visões religiosas de que a ciência, assim como o tempo, vinha de Deus e não podia ser vendida. Para o autor, apesar de a Santa Sé reconhecer o valor e a importância da atividade intelectual, as intervenções da Igreja não eram desinteressadas, uma vez que a corporação universitária era também uma corporação eclesiástica, ligada à Igreja e aos seus interesses.

Não podemos perder de vista o papel das universidades nas transformações culturais e também, de forma indireta, na população em geral, na forma de vida e nas relações sociais. A universidade foi fruto do florescimento urbano, mas também contribuiu para ele, dando sua contrapartida em saberes, em novas teorias. Observamos que, como espaço de produção intelectual e de respostas às novas condições de vida, a universidade teve responsabilidade na transformação da sociedade desde o seu início. É por esse motivo que, dentro da universidade, muitos filósofos se dedicaram à reflexão sobre as virtudes sociais e à importância do convívio entre os membros da sociedade.

No *Livro da Ordem de Cavalaria*, Lúlio demonstrou ter respeito pelos segmentos da sociedade que possuíam leis, regras, conhecimentos registrados em livros. Para ele, se a ordem de cavalaria possuísse escolas e livros, seria tão respeitada como outras atividades, a exemplo dos mestres ou dos clérigos. Lúlio fazia uma comparação entre os cavaleiros e estes dois personagens sociais: o clérigo, pelo conjunto de ações que o colocavam ao lado de Bernardo de Claraval (1090-1153) e de Jean de Salisbury (1115-1180), como teórico da cavalaria, um intelectual que teve seu conhecimento descrito por meio da palavra.

Partindo das formulações de Flori (2005), compreendemos que Raimundo Lúlio enquadra-se no grupo dos teóricos da cavalaria, ao lado de Bernardo de Claraval e Jean de Salisbury, pois estes buscavam ordenar as ações dos cavaleiros criando um estilo de vida novo. De seu ponto de vista, os cavaleiros poderiam se reconhecer por meio de um objetivo comum, de forma que a ética cristã na cavalaria auxiliaria no controle das ações cavaleirescas.

Referindo-nos à obra de Lúlio como um todo, não somente no que tange à cavalaria, abrimos um parêntese para lembrar que ele se preocupou com diversos segmentos da sociedade. Tratou da educação cristã de seu filho e das crianças, da educação da nobreza, do amor, da natureza, dos animais, dos anjos. Assim, podemos caracterizá-lo como uma pessoa que não desempenhava apenas uma atividade intelectual, mas que também se empenhava em formar a capacidade de investigação, dotando-a de instrumentos, de percurso de desenvolvimento e de objetivos próprios e definidos.

Não observamos um método específico nas preleções de Lúlio. Na vastidão de sua obra, seus ensinamentos assumem a forma de narrativas, de manuais, de exemplos, de provérbios, de mesclas. É o caso do próprio *Livro da Ordem de Cavalaria*: ao mesmo tempo em que ele construiu um manual que dita regras, cujo objetivo maior seria a fé, ele se apoiava na racionalidade para descrever as características de um bom cavaleiro, comparando-o sempre a um mau cavaleiro. Ressalvava que, se o cavaleiro que possuísse o comportamento negativo pertencesse à ordem, esta não respeitaria seus princípios. Portanto, não havia como alguém imbuído de vícios pertencer à cavalaria.

Badia (1988), ao analisar a expressão literária de Raimundo Lúlio, salienta que ele não é necessariamente um literato, mas um filósofo, um místico e um apologeta. Completamos este subitem lembrando que Lúlio, assim como outros homens de seu tempo que se afastavam das correntes tradicionais e dos padrões de ensino elaborados por estas universidades, por exemplo, acabaram sem eco nos meios intelectuais e políticos de seu tempo. Afinal, grandes pensadores e artistas raras vezes receberam o aplauso imediato de seu ambiente (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2009, p. xviii- xxix).

Finalizando a abordagem da universidade e do ambiente citadino no século XIII, consideramos que

A universidade, com efeito, seria uma criação inédita da nova ordem. Também uma instituição cristã, talvez a mais significativa desse novo cristianismo, a ponto que temos dificuldades hoje de imaginar a característica eclesiástica em todos os seus âmbitos, incluindo o material, as regras, entre outros. A história a viu crescer a partir da Igreja. Uma de suas maiores contribuições está no material moral que ela produz, mas também para as novas faces da sociedade (CHENU, 1993, p. 17).

No ambiente citadino, a universidade seria uma resposta dos homens medievais às transformações históricas, seria um novo espaço de construção de conhecimento. Com base nessa compreensão, podemos analisar a obra de Lúlio da perspectiva de seu tempo, ou seja, de um tempo de grande reflorescimento citadino e comercial. Podemos considerar que o ambiente intelectual, as letras e o pensamento são consequência desse tempo e buscam dar respostas às novas tensões sociais.

Tendo em vista essa compreensão, analisaremos brevemente a conduta da guerra e da cavalaria no século XIII, abordando algumas especificidades da Península Ibérica e do contexto maiorquino em que Lúlio foi educado.

3.3 O cavaleiro e o mundo cavaleiresco

Quanto à cavalaria no século XIII, dadas a complexidade e a amplitude do tema, selecionamos aspectos relacionados à caracterização do cavaleiro, tais como: sua ligação com a aristocracia, sua brutalidade e posterior sacralização, atribuições heroicas e míticas cavaleirescas e a importância do equilíbrio na função cavalheiresca. Tais características fazem com que esse grupo específico possa ser apresentado por Lúlio como modelo de conduta social a ser seguido pela sociedade. Faremos também algumas breves considerações a respeito da cruzada missionária ou da armada proposta por Lúlio, bem como sobre os conceitos de paz de Deus e Guerra Justa⁹⁵.

⁹⁵ A quarta seção dessa tese é reservada especificamente às questões agostinianas observáveis na obra luliana. Portanto, optamos por abordar com profundidade o conceito de guerra santa, Guerra Justa, paz e trégua de Deus no momento em que traçamos os paralelos entre Agostinho e Lúlio, no item 4.2. Daí afirmar que abordaremos, nesse momento, tais conceitos brevemente.

Quanto à questão da cavalaria, é necessário delimitá-la. Afinal, nas palavras de Flori (2005), a opção por tratar dos aspectos militares da cavalaria implica retomar muitos séculos anteriores, o que significaria abranger a cavalaria “[...] carolíngia, merovíngia, até romana e, por que não, bárbara, crítica ou sármata” (FLORI, 2005, p.11). Por isso, abordaremos apenas os aspectos relacionados à cristianização do cavaleiro, ou seja, ao cavaleiro pertencente à igreja e defensor da fé.

A cavalaria do século XIII diferencia-se das anteriores: tanto a do ano mil quanto a que antecede o feudalismo. Cogita-se que a cavalaria tenha sido um subproduto da mutação do ano 1000⁹⁶.

Segundo Flori (2005), a mutação na cavalaria decorreria do declínio da autoridade do rei, perceptível no fim do século IX, e também do declínio dos principados e condados, em razão da emancipação política, militar, administrativa e judiciária, profunda e rápida, conforme as regiões, de seus subordinados, castelões cercados de seus milites, os cavaleiros. Essa emancipação foi acompanhada de tumultos, cujos envolvidos aproveitaram-se da ausência de autoridade pública para exercer sua própria autoridade. Em torno desse período, segundo Flori (2005), o grupo social guerreiro constituiu-se, tentando se fundir com a aristocracia.

Le Goff (1990) define o homem medieval da seguinte forma: “O homem da idade média é, por essência, por vocação, um peregrino, e, nos séculos XII e XIII, sob a forma terrena mais elevada e perigosa da peregrinação, um cruzado” (LE GOFF, 1990, p. 13).

Para Baschet (2006), essas peregrinações, envolvendo viagens, aventuras, testamentos, já que havia a incerteza da volta, constituíram importantes redes de comércio, colaborando, portanto, para o crescimento e o reflorescimento das cidades. Tanto Le Goff (1990) quanto Baschet (2006) apresentam o cavaleiro como um ser complexo.

Flori (2005) apresenta o homem medieval e o cavaleiro nesse mesmo sentido: para ele, a noção de cavalaria é mais complexa e multifacetada do que

⁹⁶ Segundo Barthelemy (2010), a teoria da mutação do ano mil foi elaborada por François Guizot no século XIX. Duby (1967) afirma que esse processo pode ter se dado entre os anos de 980 e 1040, um período assolado pelo pavor do fim do mundo nos mil anos da encarnação de Cristo. Salientamos que Barthelemy (2010) faz parte do grupo de estudiosos que não corroboram esta teoria.

parece e, para além do aspecto militar, deve ser consideradas com base em seus aspectos históricos, religiosos, aristocratas, políticos, sociais e culturais.

Cardini (1990) apresenta uma dimensão mais interna do cavaleiro. Para ele, o cavaleiro vivia entre a violência e a paz, o sangue e Deus, a rapina e a proteção dos pobres. Entretanto, o autor concorda com a ideia de que as situações incômodas e as precárias condições de vida faziam com que os medievais ocidentais se especializassem em autodefesa e autogoverno. Nessa época, segundo o autor, os cavaleiros participavam de instituições cristianizadas apenas superficialmente, mas orgulhosas das fundações monásticas por elas promovidas. A partir do século X e XI, um conjunto ético-teológico que tendia à sacralização da prática militar foi, aos poucos, se consolidando.

Entre os elementos que caracterizam o cavaleiro, o cavalo é o mais marcante e predominante, o que mostra uma diferença em relação aos outros grupos militares. Lembramos que Lúlio também foi contagiado por essa espécie de sacralização do cavalo, tratando-o como a mais nobre das bestas:

Buscou-se em todas as bestas qual era a mais bela besta e a mais veloz, e a que pudesse sustentar maior trabalho, e qual era a mais conveniente para servir ao homem, por isso, de todas as bestas, o homem elegeu o cavalo, que foi doado ao homem que foi dos mil eleito. E por isso aquele homem tem nome de cavaleiro (LÚLIO, 2000, p. 13)

No início da obra, o autor ressalta que o cavalo seria o mais nobre dos animais, chamando-o, como outros medievais, de bestas. Tendo o povo sido dividido em grupos de mil homens, o “homem que foi dos mil eleito” (LÚLIO, 2000, p. 13), como o mais amável, mais sábio, mais leal, mais forte, mais nobre de coragem e com mais ensinamentos e de bons modos que todos os outros, portanto, o mais virtuoso, seria o cavaleiro. Lúlio também considera o cavalo como a mais nobre entre todas as bestas. Dessa forma, da união do homem mais virtuoso de cada mil homens com o animal mais nobre dentre os animais surgira o cavaleiro. Lúlio não data essa possível origem.

A ideia de o cavaleiro ser eleito entre mil pode ter sido a origem do termo *miles*. Segundo Bohigas (1957), na etimologia, a palavra *miles* seria derivada da palavra latina equivalente ao catalão *cavaller*. Para o autor, ambas derivam

do latim *mille*, milenar, indicando que, originariamente, o cavaleiro teria sido o escolhido entre mil: “Es molt curiosa La coincidència d’aquestes dues obres em l’etimologia de la paraula *Miles*, el mot llatí equivalent a cavaller. Ambdues la derivendel llatí *mille*, ‘milenar’, i expliquen que originariament el cavaller era triar d’entre mil⁹⁷” (BOHIGAS, 1957, p.521).

Para Cardini (1990), a palavra *miles* foi, aos poucos, substituindo outros termos designativos de guerreiros (*siraticus*, *bucellarius*, *gladiator*). É possível observar, nesse ambiente, o crescente prestígio do combatente a cavalo, prestígio esse relacionado ao aspecto sagrado atribuído a esse animal, além da criação de uma hierarquia nos laços de vassalagem, expressa na relação da aristocracia com o custo das armas e com a sacralização do grupo.

Flori (2005) explica que os termos *miles* e *milites* relacionam-se com os guerreiros, os quais, em torno do ano mil, constituem-se como classe social e tentam se fundir com a aristocracia. Ele identifica uma mudança redacional nos escribas da época: o termo *milites* foi cada vez mais incluído nas cartas e atas oficiais, a ponto de o termo se confundir e até mesmo substituir o termo *vassus*, ou vassalo. Para Duby (2009), *miles* designava apenas a superioridade social do vassalo. De 1032 até 1100, embora existissem outras expressões, o termo *miles* era usado para designar o guerreiro, para tentar designar o ofício cívico e serviço das armas. No entanto, posteriormente, ele foi sendo substituído pela forma latinizada na linguagem falada: *caballarius*, *cavalariano*, *cavaleiro* (DUBY, 2009).

A relação dos cavaleiros com a aristocracia também é uma questão importante na análise dos aspectos inerentes ao grupo. Para Baschet (2006), a formação da aristocracia medieval é complexa, sendo resultante da convergência entre dois grandes grupos: as grandes famílias que remontam a uma aristocracia romano-germânica ou ao menos carolíngia e os *milites* ou guerreiros que, inicialmente a serviço dos castelões, associaram-se, por volta do ano mil, a agentes militares e, no fim do século XI, já eram um grupo em ascensão, embora não coerente, e, durante o século XII, tinham passado a

⁹⁷ “É muito curiosa a coincidência dessas duas obras na etimologia da palavra Miles, a palavra latina correspondente a cavaleiro. Ambas derivadas do latim *mille*, “milenar”, e explicita que originariamente o cavaleiro era escolhido entre mil” (tradução nossa).

receber terras em troca de seus serviços, como é o caso do pai de Raimundo Lúlio, Raimundo Amat Lúlio.

Conforme Baschet (2006), essa mescla ocorreu de forma gradual, de modo que, no século XIII, a uniformização das noções de nobre e de cavaleiro fez com que se reservasse o acesso à cavalaria aos filhos dos nobres, como indica a constituição de Aragão em 1235. Lembramos que, segundo Lúlio,

Linhagem e Cavalaria se convêm e se concordam, porque linhagem não é mais que continuada honra anciã, e Cavalaria é ordem e regra que se mantém desde o começo dos tempos em que foi iniciada, que adentrou até os tempos em que estamos (LÚLIO, 2000, p. 57).

Ainda segundo Baschet (2006), à medida que a unificação do grupo cavaleiresco se aprofundou, ocorreu uma consolidação de seu código de valores. Estes foram divulgados pelas canções de gesta (narrativas épicas cantadas por trovadores diante das cortes senhoriais) e pelas novelas de cavalaria (recitadas em festividades, mas não cantadas) as quais são consideradas o primeiro gênero literário não cantado da Idade Média (BASCHET, 2006). Esses valores seriam a proeza (força física), a coragem, a habilidade no combate, a honra e a fidelidade. Tais cavaleiros ainda entregavam-se à rapina e à posterior distribuição dos bens, ao contrário da ideia de acumulação dos nobres.

Lúlio também se referia à brutalidade dos cavaleiros, que ele distinguia como maus:

Traidores, ladrões, salteadores devem estar sob o encaço dos cavaleiros, porque assim como o machado é feito para destruir as árvores, assim o cavaleiro tem seu ofício para destruir os maus homens. Logo, se cavaleiro é salteador, ladrão, traidor, e os salteadores, traidores e ladrões devem ser mortos e presos pelos cavaleiros, se o cavaleiro que é ladrão ou traidor ou salteador quer usar de seu ofício e usa em outro de seu ofício, mate e prenda a si mesmo; [...] (LÚLIO, 2000, p.41)

Entretanto, mesmo tendo a possibilidade de se dedicar às coisas comuns àqueles que manejavam as armas, o cavaleiro não devia se desviar da função primordial da defesa da fé cristã e dos mais fracos, que estavam sob

sua responsabilidade. Além disso, devia observar-se e vigiar a si mesmo para não cair em impurezas e condutas não aceitáveis ou não virtuosas:

Logo, se isto é assim, e os cavaleiros que agora existem usam o ofício da Cavalaria sendo injuriosos e guerreiros e amadores do mal e de trabalhos, pergunto qual coisa eram os primeiros cavaleiros, que se concordavam com a justiça e com a paz, pacificando homens pela justiça e pela força das armas? Pois, assim como nos tempos primeiros, é agora o ofício de cavaleiro pacificar os homens pela força das armas; e se os cavaleiros guerreiros, injuriosos, que existem nestes tempos em que estamos, não estão na Ordem de Cavalaria nem possuem o ofício do cavaleiro, onde está a Cavalaria, e quais e quantos são aqueles que estão em sua Ordem? (LÚLIO, 2000, p. 49).

Assim, Lúlio não negava a existência de um grupo cavaleiresco dedicado à rapina, à brutalidade e não à função de defender a fé Cristã. DUBY (1987), com base no romance de Guilherme, descreve alguns aspectos cotidianos da cavalaria e também se refere à deturpação nas ações dos cavaleiros:

São cada vez mais raros os moços que ainda querem se fazer templários, juntando-se a esses cavaleiros cujo fracasso é tão patente nas terras além mar, e de quem se comenta que não são tão puros, que não deveriam mexer tanto com dinheiro (DUBY, 1987, p. 22).

Percebemos que, na busca pelo modelo de generosidade e piedade dos cavaleiros no século XII e XIII, destaca-se a imagem, personifica-se a cortesia legada aos cavaleiros. Uma perspectiva interessante é apresentada por Norbert Elias, quando se refere ao *Livro de Imagens da Idade Média* (em alemão *Mittelalterliches Hausbuch*), o qual pode ter sido elaborado entre 1475 e 1480⁹⁸. Ele afirma que esta obra seria um dos poucos livros de gravuras do final do século XV que representa, entre outras cenas, o cotidiano da vida do cavaleiro medieval. De origem alemã e autor anônimo, ela apresenta diversos elementos importantes que o artista teria registrado de cenas cotidianas, personificando um cavaleiro menos idealizado, ou seja, com toda a brutalidade

⁹⁸ Dentro do Grupo de Estudos em Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievo, a dissertação de mestrado *Os 'filhos dos planetas' no Medieval Housebook: análise do conceito de hábito na história da educação* de Laís Boveto abordou alguns aspectos relacionados ao *Livro de Imagens da Idade Média*.

cotidiana de um homem dedicado à arte da guerra. Elias (1994) também evoca esta brutalidade presente na vida do cavaleiro medieval:

Deixando de lado uma pequena elite, o saque, a rapinagem, e o assassinato eram práticas comuns na sociedade guerreira dessa época [...]. Explosões de crueldade não excluía ninguém da vida social. Seus autores não eram banidos. O prazer de matar e torturar era grande e socialmente permitido. Até certo ponto, a própria estrutura social impelia seus membros nessa direção, fazendo com que parecesse necessário e praticamente vantajoso comportar-se dessa maneira (ELIAS, 1994, p. 192-193).

Em contrapartida a essa agressividade, segundo Barthelemy (2000), buscavam-se gestos heroicos, cortesios, elitistas, cristianizados e até mesmo femininos, os quais eram representados nos contos, nas novelas e nas canções de cavalaria. Nestas, o orgulho guerreiro e cavaleiresco era defendido com fervor. Observam-se, portanto, dois caminhos de representação do cavaleiro medieval.

Voltemos a Elias (1994), que salienta a existência desses dois caminhos:

[...] Se o guerreiro medieval era ou não visto como o ‘nobre cavaleiro’ (lembrados apenas os aspectos grandiosos, belos, aventureiros e comoventes dessa vida) ou como o ‘senhor feudal’, o opressor dos camponeses (ênfase apenas nos aspectos selvagens, cruéis, bárbaros de sua vida), o quadro simples da vida real dessa classe foi geralmente distorcido pelos valores de nostalgia da época do observador (ELIAS, 1994, p.203).

Para o autor, essa nostalgia seria responsável pela obscuridade nas informações, sempre acompanhada de certa idealização do personagem cavaleiro medieval. Neste sentido, ele considera que os desenhos contribuiriam para a compreensão dessas lacunas.

Segundo Elias (1994), as gravuras expressavam o período final da cavalaria: a “[...] época de Carlos, o Temerário, e de Maximiliano, o último cavaleiro” (p.203). Há, entretanto, a clareza de que se trata de um grupo de imagens de membros de uma sociedade em transição, na qual a aristocracia cavaleiresca é substituída gradualmente pela aristocracia cortês.

Na realidade expressa em *Mittelalterliches Hausbuch*, não estão exacerbadas nenhuma dessas características. Pelo contrário, segundo Elias (1994) elas parecem complementos de uma mesma realidade, apresentados sem preocupação com a exclusão de caracteres desagradáveis das cenas registradas.

Conforme sublinha o autor, as figuras⁹⁹ retratam em geral campos abertos, aldeias, árvores, muitas plantas, rios. É possível perceber a presença do castelo, sem demonstração de sentimentalismo ou nostalgia que induzam a selecionar determinadas variáveis dentro da imagem e retirar o que se quer esquecer, como feito pelos artistas dos períodos posteriores. Podemos indicar como exemplo o acampamento dos cavaleiros da campanha de Maximiliano: o que se revela é um amontoado de barracas e a necessidade de convivência entre eles por um longo período de tempo. Evidenciam-se nesta imagem momentos de lazer entre os cavaleiros que aguardam os momentos de ataque, de conversa informal, e apresentam-se os arredores do acampamento, inclusive animais mortos (WALDBURG-WOLFEGG, 1957).

Nesta mesma linha, para Elias (1994), o lazer pode ser visto com evidência em *Torneio*, onde se representam música, bobos da corte, expectadores, senhores e senhoras montando o mesmo cavalo. Há ainda cavaleiros representados em *Duelo*, figura que compõe o *Hausbuch*. Esta cena também ressalta a necessidade de treinamento durante o período sem campanhas, ou do lazer entre eles, com a existência de bandeiras, instrumentos, espectadores e pessoas conversando sobre os duelos (FILEDT KOK, 1985 *Apud* BOVETO, 2011).

Em *Mars and his children*, um ataque da cavalaria pode ser visto ao mesmo tempo em que se observam pessoas saqueando alimentos e objetos, ateando fogo em casas, duelos com espadas, pessoas sendo postas pela espada dentro e fora de casa, pessoas tentando defender sua casa (FINE ART IMAGES, 2006).

⁹⁹ As imagens podem ser encontradas em WALDBURG-WOLFEGG, C. G. zu. *Venus and Mars: the world of the Medieval Housebook*. Disponível em: <http://www.nga.gov/press/exh/124/index.shtm>. Acesso em: 23 jul 2012;

Le Goff (1994)¹⁰⁰ também aponta os torneios como válvula de escape para a violência e a agressividade. Já Costa e Zierer (2008) entendem que os torneios podiam representar traços de união, uma distinção específica da nobreza e da coesão deste grupo. Assim como outros grupos em ascensão, os cavaleiros buscavam afirmar suas diferenças em relação aos outros grupos sociais, como burgueses e camponeses. Essas práticas de torneios eram, por exemplo, representadas na literatura e na iconografia medieval, enaltecendo a força cavaleiresca, a lírica cortês e a figura feminina, já que o melhor cavaleiro no torneio era presenteado com um símbolo (um lenço, por exemplo) da mais bela nobre. Entretanto, muitos cavaleiros podiam morrer nesses torneios, os quais foram substituídos pelas *justas* (batalhas entre apenas dois cavaleiros), o que auxiliou no processo de redução dos riscos de morte (CARDINI, 1990).

O enaltecimento crescente desse grupo fez crescer, durante este mesmo período, um mito relacionado ao cavaleiro idealizado, virtuoso, defensor dos mais fracos, cortês, dedicado, fiel. Tratar de um mito, de sua construção e significado é relevante quando analisamos uma obra que busca, pela personificação das virtudes em um indivíduo de relevância na sociedade, a sua transformação, como Lúlio faz em *O Livro da Ordem de Cavalaria*. Sua construção faz parte de todo um ambiente medieval que levava em consideração histórias de reis justos, cavaleiros heroicos e virtuosos, também personificados na *Matéria da Bretanha* e na *Demanda do Santo Graal*. O Rei Arthur pode ser um bom exemplo para se compreender essa questão.

Para Zierer (2004; 2010), a pergunta sobre a existência do Rei Arthur pode ter duas respostas: uma negativa, acerca da figura histórica real de um rei, que pode até ter sido um chefe de cavalaria, mas ao qual não se atribuía uma imagem romantizada. A segunda, positiva, estaria relacionada à importância do mito do Rei Arthur, que foi construído e propagado como ideia ao longo do medievo. Existiu enquanto elemento de coesão dos bretões, como foco de resistência e expulsão dos invasores saxões. Segundo a autora, foram provavelmente muitos os guerreiros que, em diferentes épocas, realizaram a resistência e, dessa forma, Arthur personifica todo o desejo e a força mobilizadora da esperança em um futuro para os bretões (ZIERER, 2010).

¹⁰⁰ Uma análise à respeito do sermão de Jacques de Virty é apontada por Le Goff (1984) em diversos aspectos, incluindo vícios que seriam próprios do grupo social da cavalaria.

De uma primeira aparição em *Historia britorum* (LE GOFF, 2009), do cronista Nennius no início do século IX, como *dux bellorum*, ou chefe guerreiro, até *Historia regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth, entre 1135 e 1138 (LE GOFF, 2009), sugerindo uma raiz possível em *Gododdin*, de Aneirin, no século VII (ZIERER, 2004) ou ainda *Kulch e Olwen*, conto inserido na coletânea *Mabinogoin*, do século VII (ZIERER, 2004), são diversas as narrativas que tratam de Arthur como um rei lutador, uma congruência de características positivas e virtuosas. Foram vários os segmentos da sociedade que fizeram uso desse mito, romanizado, que tratava seus cavaleiros como iguais e disso decorre a instituição utópica (LE GOFF, 2009) da tábola redonda e sua transformação em cristão.

A respeito da transformação de Arthur em cristão, uma menção deve ser feita, uma vez que gerou toda uma gama de histórias de cavalaria. Segundo Zierer (2004), alguns elementos arturianos eram provenientes da mitologia céltica, tais como a cidade de Avalon, o Paraíso Céltico ou Sid, a espada Excalibur, Merlin, o mago, assim como o Caldeirão da Abundância. Essa imagem de um caldeirão mágico em que a comida nunca acabava relaciona-se às condições de vida medievais, principalmente no que se refere à escassez de alimentos. Ele fazia parte de uma tríade de caldeirões, o do renascimento, o da abundância e outro, no qual os maus reis eram jogados. No século X, em um poema chamado Os Despojos do Outro Mundo (ZIERER, 2004), Arthur aparece buscando esse caldeirão da abundância e vai até o outro mundo para encontrá-lo e entregá-lo em seu reino.

Em *Perceval*, de Chrétien de Troyes, esse mesmo caldeirão aparece como um cálice: o Graal (LE GOFF, 2009). Não se sabe qual era o conteúdo do cálice, apenas que se tratava de uma “Santa Coisa”. Segundo Zierer (2004), essa ideia de um cálice que carregava algo santo abriu espaço para sua cristianização no século XII por Robert de Boron: o conteúdo do cálice passou a ser o sangue de Jesus, com vários significados, desde o alimento até o conhecimento. Dessa forma, toda a gama da *Demanda do Santo Graal*, ou da *Questão do Santo Graal*, ou, ainda, a da chamada *Matéria da Bretanha*¹⁰¹

¹⁰¹ Uma questão interessante a respeito da nomenclatura é a dos sinônimos, *Questão do Graal*, *Demanda do Santo Graal*. Em catalão, Bohigas (1957) a chama de *Quete Del Graal*. Cogitamos que, como o termo *demand*, em fancês, relaciona-se com o verbo *perguntar*

carrega o sentido cristianizado da busca pelo cálice com o sangue de Cristo. Essa busca, que era feita por Arthur, passou a ser feita também por Perceval (Percival), Galahad (Galaaz) e Boors (ZIERER, 2004). Mais tarde, segundo Souza (2010), a *Demanda do Santo Graal* apresentou um personagem que reunia todas as qualidades necessárias para um bom cristão, propagando a imagem de uma cavalaria e uma sociedade fadadas ao fracasso, caso não se tornassem virtuosas. Segundo Zierer (2004; 2010), apesar de possuir raízes bretãs, a *Demanda do Santo graal* espalhou-se por toda a Península Ibérica e a Europa Ocidental.

Cogitamos que essa questão tenha relação direta com a obra *O Livro da Ordem de Cavalaria*, uma vez que, para Lúlio, a função do cavaleiro era, justamente, ser um bom exemplo para a sociedade. Ele reuniria as qualidades necessárias para o exercício da fé cristã e para a atuação na sociedade, cujos atos, reproduzidos pelos que o admiravam, tornariam a sociedade melhor.

Entretanto, não foi somente a Matéria da Bretanha e a *Demanda do Santo Graal* que personificaram virtudes em um rei cavaleiro justo e, de certa forma, modelador de uma sociedade por meio de boas ações. Em geral, as canções de gesta, também tratadas como novelas de cavalaria, apresentavam cavaleiros que seriam exemplos para a sociedade. No século XII, Lúlio pertencia a um ambiente europeu em que muitos relatos, muitos contos exaltavam a importância de um cavaleiro exemplar para a sociedade. Um deles é Rolando, de *Canção de Rolando*, obra anônima do século XI ou XII.

Bohigas (1957), na introdução de *O Livro da Ordem de Cavalaria*, menciona outras obras que podem, a seu ver, demonstrar o ambiente dos séculos XI, XII e XIII, o que favorece nossa análise de Lúlio. Além da *Canção de Rolando* e da *Demanda do Santo Graal*, ele recorre a filósofos e teólogos, como o já citado Jean de Salisbury, em *Policraticus*, para quem os cavaleiros se perderam na luxúria e na violência e deviam retomar atitudes cristãs, obedecendo aos mandamentos da Igreja e servindo-a com a espada. O autor

(*demandar*), ou *quête*, o uso de *demanda* ou de *questão* ou ainda *busca* depende somente da tradução utilizada para cada pesquisa ou texto. Ambos são, para nós, sinônimos.

menciona também Alain de Lille, que trata da necessidade de aproximação entre a cavalaria e a Igreja, inclusive exaltando o poder simbólico das armas¹⁰²:

Que el cavaller – diu- es vesteixi amb armes espirituals; que es posi la lloriga de la fe, es ceneixi el glavi de la paraula de Déu, s'armi amb la llança de la caritat e prengui l'escut de la salvació. Amb aquestes armes lluitará contra el triple enemic: contra el diable, que no ens rapti; contra el món, que no ens foragiti, i contra la carn, perque no cobegi lês coses illícites” (LILLE, s/d, *apud* BOHIGAS, 1957)¹⁰³

Uma questão parece ser bastante candente para Bohigas (1957): as virtudes para o cavaleiro na tábola redonda seriam humildade, paciência e castidade. Para Salisbury, o cavaleiro seria corajoso, duro, deveria saber manejar as armas, pois, afinal, lutar era o ofício da sua vida.

3.3.1 A sacralização do cavaleiro

Ao citar homens como Alain de Lille ou Jean de Salisbury, passamos a abordar a perspectiva da crescente sacralização do cavaleiro, perspectiva essa que iria justificar os escritos de homens como Lúlio, que viam na função cavaleiresca muito mais do que defender terras e proteger os mais fracos. Mais do que isso, ele deveria defender a fé Cristã, protegê-la dos infiéis, levá-la a todos os pontos e recuperar as terras tomadas por infiéis (sarracenos) de forma injusta.

Para analisar essa questão, valemo-nos da teoria dos dois gládios, na qual Lúlio se baseava para se posicionar a respeito da dupla jornada do cavaleiro: defender questões terrenas e questões espirituais. Ele não via oposição entre a cruzada espiritual e a cruzada material; elas seriam complementares entre si.

¹⁰² Como Lúlio considera a simbologia das armas como fator importante, recorreremos a esse assunto em três momentos do trabalho: na terceira seção, ao tratar do contexto da cavalaria e da guerra no século XIII; na quarta seção, ao tratar da simbologia das virtudes tomasianas; na quinta seção, onde aprofundamos a análise do *Livro da ordem de Cavalaria* e tecemos considerações a respeito do quinto capítulo, onde o autor aborda a simbologia das armas.

¹⁰³ Que o cavaleiro – diz- seja visto com armas espirituais; que seja estabelecida a armadura da fé, seja cingida a espada da palavra de Deus; esteja o braço com a lança da caridade e tome o escudo da salvação. Com estas armas lutará contra o triplo inimigo; contra o diabo, que não nos encante; contra o mundo, que não nos desanime; e contra a carne, para que não cobicemos coisas ilícitas (tradução nossa).

Segundo Costa e Lemos (2010), entender Lúlio somente por um dos dois lados é analisá-lo anacronicamente, pois ambos são visões complementares do mesmo homem, em diferentes momentos históricos. Sendo assim, para ele, a conversão pode se dar pela cruzada espiritual e pela cruzada material.

Segundo Costa e Lemos (2010), uma carta de Augusto Imperador teria sido a raiz da teoria dos dois gládios:

Existem dois poderes principais que governam o mundo: a sagrada autoridade dos bispos e o poder real. Dentre eles, o poder sacerdotal é muito mais importante, pois há de prestar contas dos próprios reis dos homens perante o julgamento de Deus. Vós sabeis, dileto filho, que, embora ocupeis o lugar de maior dignidade sobre a raça humana, deveis sujeitar-vos à fé dos que foram encarregados das coisas divinas e neles ver o meio de vossa salvação [...] (DUFFY, 1998 *apud* COSTA E LEMOS, 2010)¹⁰⁴

Os autores salientam que essa teoria foi desenvolvida pelo papa Inocêncio III (1198 – 1216), que se baseou em Bernardo de Claraval. Assim, o papa possuía dois poderes: a espada espiritual e a temporal, representando, respectivamente, o poder espiritual e real. Ou seja, tal alegoria sugeria que o poder real derivava do papa ou, ainda, de Deus, por meio do papa, que cedia seu poder ao imperador.

Essa questão relaciona-se tanto com as instituições religiosas quanto com a preocupação da Igreja para com as práticas brutais dos cavaleiros. Segundo Flori (2005), Lúlio pertenceu a uma época em que as instituições de paz passaram a se preocupar com as ações dos cavaleiros que não eram virtuosos e idealizados. Esse autor afirma que, no século X, as instituições de paz existiam na Catalunha e na Aquitânia, no século XI, em todo o ocidente e, no XII, nos domínios reais. Cardini (1990) salienta esse processo de contenção da violência:

Foram precisamente os chefes de certas dioceses, em breve apoiados por aristocratas e por milites que tinham conseguido converter ao seu projeto e por leigos de condição subalterna

¹⁰⁴ Segundo os autores, essa carta está publicada em EHLER, S. Z. e MORALL, J. B. Church and State through the Centuries. London, 1954, p. 11. Citadas de DUFFY, Eamon. Santos & Pecadores. História dos Papas. São Paulo: Cosac & Naif, 1998, p. 38-40

preocupados com o caráter endêmico de um estado de violência que impedia que se iniciasse ou retomasse o comércio e a vida econômica, que deram início ao movimento da *pax* e da *trequa Dei*: santuários, hospícios, baixios e estradas foram colocados sob tutela especial (a *pax*) e quem quer que cometesse qualquer ato de violência nesse local era passível de excomunhão; a mesma disposição foi aprovada para a salvaguarda de todas as categorias de pessoas que, devido à sua fragilidade, eram consideradas *pauperes* (uma palavra que não tinha um sentido tão exclusivamente econômico) (CARDINI, 1990, p. 59).

Anteriormente, até o século XI, a igreja enxergava a cavalaria com maus olhos. Em 1095, no Concílio de Clermont, quando o Papa Urbano II incentivou a cruzada independentemente da decisão de reis e príncipes, deu início, de certa forma, à primeira cruzada. Argumentando que seu discurso era uma mensagem de Deus, colocou-se na qualidade de embaixador, afirmando que os irmãos do Oriente precisavam da ajuda dos ocidentais, já que as terras divinas tinham sido tomadas pelos turcos e árabes, que matavam cristãos, destruíam igrejas e devastavam o império:

Façamos que aqueles que estão promovendo a guerra entre fiéis marchem agora a combater contra os infiéis e concluem em vitória uma guerra que deveria ter se iniciado há muito tempo. Que aqueles que por muito tempo têm sido foragidos, que agora sejam cavaleiros. Que aqueles que estão pelejando com seus irmãos e parentes, que agora lutem de maneira apropriada contra os bárbaros. Que aqueles que estão servindo de mercenários por pequena quantia, ganhem agora a recompensa eterna. Que aqueles que hoje se malograram em corpo tanto como em alma se disponham a lutar por uma honra em dobro. [...] Em vista disso, eu, ou melhor, o Senhor, os designa como herdeiros de Cristo para anunciar em todas as partes e para convencer às gentes de todas as classes, infantes e cavaleiras, ricas e pobres para assistir prontamente àqueles cristãos e destruir essa raça vil que ocupa as terras de nossos irmãos. Digo isso para os que estão presentes, mas também se aplica àqueles ausentes. Mais ainda, Cristo mesmo os ordena! Todos aqueles que morrerem pelo caminho, seja por mar ou por terra, em batalha contra os pagãos, serão absolvidos de todos seus pecados. [...] (URBANO II, *in* MATTOS, 2005)¹⁰⁵.

¹⁰⁵ São muitas as versões e traduções do discurso do Papa Urbano II, mas optamos, neste estudo, por usar a tradução de Furcher de Chartres, ou Fustel de Chartres, apresentada por Mattos (2005), que analisou as diferentes traduções do Papa Urbano II. Disponível em: http://busca.unisul.br/pdf/77919_Barbara.pdf.

A importância dos papas para o processo que culminou nas cruzadas é determinante. Segundo Le Goff (2011), os dois papas que desempenharam os principais papéis no desenvolvimento do conceito de cruzada foram o Papa Urbano II, pelas razões já mencionadas, e o Papa Inocêncio III, que, já no século XIII, decidiu que cabia ao papa tomar as decisões sobre as cruzadas.

Entretanto, para que este caminho fosse trilhado e um Papa chegasse a sugerir uma intervenção armada contra os infiéis, na busca pela Terra Santa, foi necessária a consolidação de um longo processo de cristianização e de sacralização da cavalaria, o qual culminou na criação de uma verdadeira ética cristã para a cavalaria.

Flori (2005) considera que o objetivo da ética cristã na cavalaria era controlar os cavaleiros, ou implantar a chamada paz ou trégua de Deus, para limitar a ação dos guerreiros pertencentes a senhores feudais. O período de trégua definido pela Igreja fundava-se em um estilo de vida novo, com reconhecimento mútuo e objetivo comum, o da aristocracia.

Bohigas (1957) salienta que, no século XI, a massa de ignorância e barbárie era densa, o estamento militar era anárquico, seus integrantes viviam em luta contínua e violenta, o clima era marcado pela confusão e pela brutalidade. Documentada pela primeira vez no Concílio de Tuluges por iniciativa do arcebispo Oliba, a trégua de Deus seria uma medida eficaz para organizar essa sociedade: a guerra ficava proibida durante alguns dias da semana, o que permitia que as pessoas respirassem e organizassem as condições necessárias para a vida e a subsistência.

Segundo Duby (1979), a igreja procurava moralizar o mundo militar, buscando uma ética particular. Dessa forma, os grupos cavaleirescos tomaram consistência e, nessa perspectiva, a literatura se desenvolveu:

[...] Em seguida, pouco a pouco, toma consistência uma ideologia própria ao grupo de cavaleiros, da qual logo adivinhamos os lineamentos através das diatribes que contra ela lançam as pessoas da igreja, mas que melhor se deixava entrever desde o momento em que obras literárias compostas para um auditório de guerreiros recebem pela escrita um suporte considerável. Os clérigos que fazem carreiras nas cortes principescas colaboram eficazmente na edificação desse modelo ideológico (DUBY, 1979, p. 142).

Os interesses em comum, o financiamento da Igreja e o que Duby (1979) chama de jogo de relações familiares facilitaram a cristianização do modelo laico. Essas estruturas de parentesco, somadas às necessidades materiais por conta do crescimento demográfico, também levaram os nobres a enviar seus filhos jovens para empreendimentos como as Cruzadas.

Concordamos também com Silveira (2009), para quem os objetivos das cruzadas não podiam ser somente políticos e econômicos, embora estes existissem. Os cavaleiros eram imbuídos de um espírito religioso, próprio de seu tempo e de todos os processos pelos quais eles passaram desde a sacralização da cavalaria. O ambiente de medo do inferno e de busca pelo céu era semelhante ao que Duby (1967) descreve quando se refere ao terror dos medievais na época do ano mil, quando o fim do mundo lhes parecia iminente.

A Cruzada possuía uma justificativa sagrada: era tratada como uma guerra defensiva, cuja finalidade seria retomar as terras que tinham sido tomadas injustamente pelos árabes, como Córdoba, Andaluzia¹⁰⁶ e Jerusalém.

Observamos, portanto, que esse processo culminou com a sacralização da própria guerra. Nas palavras de Le Goff (2011), esta guerra se santificava porque era considerada justa. Nada mais era, no discurso cristão, principalmente após o Concílio de Clermont, do que uma reconquista. A ideia gerada, segundo o autor, é a de que era preciso reconquistar Jerusalém; a guerra era santa porque sua finalidade era recuperar a terra que já pertencia aos cristãos e lhes fora tomada. Era santa também porque fora autorizada pela igreja, pelo papa, porque era acompanhada por ritos específicos de penitência, praticamente uma guerra sagrada: “Uma guerra dirigida mais por Deus do que pelos homens, que são apenas os instrumentos, os soldados de Deus” (LE GOFF, 2011, p. 95).

Retomemos aqui uma evidência. Segundo Le Goff (2011), o conceito de Guerra Justa, assim como o essencial da doutrina cristã medieval, foi estabelecido por Agostinho, no século V. Agostinho tratou a guerra como um mal inevitável, uma das consequências do pecado original. Cabia, então, definir as condições de uma guerra aceitável e quais seriam os motivos justos, dentre os quais, visar o estabelecimento da paz, reafirmar a justiça, garantir o que ele

¹⁰⁶ Trataremos um pouco mais destas questões relacionadas à Cruzada na Península Ibérica no próximo subitem, dedicado ao contexto histórico e geográfico do nascimento de Lúlio.

chamava de tranquilidade da ordem, corrigir erros e recuperar terras injustamente arrancadas de quem as possuía¹⁰⁷.

Este modelo ideal foi justificado, na opinião de Flori (2005), pelos teóricos da cavalaria. Tal discurso era a razão de ser dessa ordem: por meio dele, a ordem dos cavaleiros foi institucionalizada, recebeu elementos da ética cristã, teve suas funções e responsabilidades sociais definidas, a exemplo da atividade guerreira e da proteção aos desvalidos. Nesse processo, uma sacralização mais específica culminou na verdadeira ordenação do cavaleiro, comparável à ordenação de religiosos, relacionada com a cerimônia de *adubamento*, o ritual sacralizado. As armas passavam por bênçãos, assim como outros instrumentos de trabalho dos artesãos da cidade, mas agora com uma cerimônia específica.

Esta cerimônia definiria a entrada de um cavaleiro na ordem. Também considerada uma cerimônia de investidura. Conforme informações de Flori (2005), ela deveria ser realizada em uma catedral e ser conduzida por um bispo. Depois de passar por uma noite inteira de orações, o futuro cavaleiro era ordenado. Sua espada, previamente depositada sobre o altar, era abençoada pelo oficiante, assim como a maior parte das suas armas. Durante a entrega, orações carregadas de simbolismos eram pronunciadas pelo bispo, que enfatizava o compromisso do cavaleiro como defensor da igreja, como combatente da fé, de protetor de todos aqueles que não portavam armas: membros do clero, pobres, viúvas e órfãos.

Flori (2005) interpreta a entrega das armas como sinal do poder e da função da Igreja. As batalhas eram precedidas de procissões, confissões, esmolas, jejuns, penitências, orações e invocações de santos, para que as potências celestes proporcionassem a vitória. Os compromissos militares, nesse aspecto, possuíam ordem, passavam pelo julgamento de Deus, que estabelecia o direito. Nos campos de batalha, havia também relíquias¹⁰⁸ dos santos e de seus estandartes, mostrando a importância que se dava à religião:

¹⁰⁷ Trataremos de algumas questões relacionadas à Guerra Justa no item 4.2, no qual abordaremos as perspectivas agostinianas para a virtude.

¹⁰⁸ É importante diferenciar a relíquia do símbolo. Enquanto o símbolo traz um significado ao objeto, mesmo que este mantenha seu estado de objeto, a relíquia é considerada por ela mesma, pois, enquanto objeto, contém o significado, simbólico ou não, do que se quer recordar.

“Agora, podia ser-se santo, mesmo servindo a igreja por meio de armas” (CARDINI, 1990, p. 60).

Lúlio dedicou o capítulo quarto inteiro de seu livro à descrição da cerimônia, intitulando-o: “Da maneira segundo a qual o escudeiro deve receber a cavalaria”. A cerimônia acontecia após o processo de avaliação do escudeiro aspirante a cavaleiro, o qual está descrito no terceiro capítulo da obra. A descrição da cerimônia de ordenação precede o capítulo em que o autor busca explicar as relações simbólicas existentes entre cada arma e cada virtude. Por possuir uma estreita relação com as virtudes sociais propostas por São Tomás de Aquino, essa simbologia é explorada na próxima seção.

Segundo Lúlio, era necessário ligar os elementos cristãos aos sacramentos. A confissão obrigatória do cavaleiro que devia receber a Ordem estava simbolizada no corpo de Jesus (hóstia, sacramento da eucaristia), sem pecados. Era necessário também fazer coincidir a cerimônia de sagração do cavaleiro com alguma festa religiosa:

Para armar cavaleiro, convém uma festa das honradas do ano, para que pela honra da festa se ajustem muitos homens naquele dia e naquele lugar onde o escudeiro deve ser feito cavaleiro: e que todos orem a Deus pelo escudeiro, que Deus lhe dê graça e bênção pela qual seja leal à Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p. 67).

Em *Guilherme Marechal, ou o melhor cavaleiro do mundo*, Duby (1987) refere-se a essa justificativa quando descreve o processo de morte do cavaleiro Guilherme Marechal, ou William Marshal (1146 – 1219), ocorrido possivelmente no ano de 1219. Em forma de romance, ele narra elementos do chamado espetáculo da morte, data tratada pelo cavaleiro como mais importante do que a do próprio nascimento. Guilherme lamenta que, ao se aproximar a festa de Pentecostes, quando os cavaleiros vão receber seus adornos, ele não esteja vivo para ver a festa: “[...] Logo será Pentecostes, quando os cavaleiros de minha casa devem receber seus novos adornos. Eu sei disso, eu sei que nunca mais poderei distribuir” (DUBY, 1987 p.28). Atentamos, portanto, para o fato de os cavaleiros receberem adornos em uma festa cristã. Essa descrição é semelhante à de Lúlio, para quem a cerimônia do adubamento deve ser próxima às festas religiosas.

Outros elementos elencados por Lúlio são característicos da cerimônia de recebimento da ordem, tais como o jejum na vigília, uma noite anterior acordado, orando, a missa celebrada pelo bispo ao final. É o que registra a historiografia apontada por Flori (2005). Além disso, os quatorze artigos nos quais está fundamentada a fé, os dez mandamentos, os sete sacramentos e as sete virtudes, sendo três teologais e quatro cardeais, são obrigações do cavaleiro, que deve recitá-las durante a cerimônia¹⁰⁹¹¹⁰.

Ainda sobre a sacralização da cavalaria, cabe ressaltar que, durante os séculos XI e XII, segundo Oliver (1958), dois modelos de cavaleiros cristãos foram desenvolvidos. O cavaleiro-monge, ou o monge-cruzado, representou o ideal de cavalaria apontado por Bernardo de Claraval¹¹¹, para quem o cavaleiro corresponde a uma vocação ordenada pela igreja.

O segundo modelo, defendido por Raimundo Lúlio, é representado pelo cavaleiro secular, que defende a fé de Cristo, mas não é ligado a uma ordem militar específica. É este segundo modelo que selecionamos como objeto de estudos, especialmente porque, ao descrevê-lo e defendê-lo, Raimundo Lúlio propôs um ideal de educação para a cavalaria no século XIII.

Para Raimundo Lúlio, o cavaleiro do século XIII já não se dedicava às cruzadas, como nos séculos XI e XII, mas ainda respondia a um senhor. Alguns se interessavam mais pela força física, pelas justas, pelo *status* social do que especificamente pelas virtudes que um cavaleiro deveria possuir. Lúlio demonstrou preocupação com esse modelo social decadente e, considerando que o cavaleiro precisava retomar as virtudes de outrora, dedicou-se a escrever sobre a postura, o comportamento e a essência de um cavaleiro ideal.

Muitos discursos, segundo Bohigas (1957), faziam parte desse processo, tais como o do já citado Bernardo de Claraval. No século XII, Claraval

¹⁰⁹ Nesta perspectiva foi elaborado o trabalho “O recebimento da Ordem de Cavalaria: a cerimônia de investidura sob a perspectiva de Raimundo Lúlio em *O Livro da Ordem de Cavalaria*”, de autoria de Paula Carolina Teixeira Marroni e Sandra Regina Franchi Rubim, para a XI Semana de História do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, realizado de 19 a 21 de novembro de 2014.

¹¹⁰ Outros aspectos relacionados à cerimônia serão discutidos na próxima seção, destinada à análise da obra propriamente dita.

¹¹¹ Oliver (1958) tece considerações sobre algumas relações entre o *Livro da Ordem de Cavalaria* e o *Elogio a Nova Milícia*, salientando grandes diferenças entre os dois cavaleiros apresentados. Para Claraval, que, em *Elogio*, escreve o Estatuto dos Templários (PIZOLI, 2014), o cavaleiro deveria se portar como monge; para Lúlio, ele deveria ter a fé cristã acima de tudo, mas poderia executar práticas cavaleirescas, incluindo jogos, torneios e até relacionamentos amorosos.

propôs o perfil de uma nova cavalaria, que seria constituída por monges-guerreiros, totalmente esquecida do mundo e inteiramente dedicada à causa da guerra contra os infiéis e à defesa dos cristãos. Como o templário, embora fosse um monge, infringiria o quinto mandamento, pois praticaria homicídio, Claraval recuperou, por assim dizer, a justiça na ação, pois era necessário defender os cristãos e a fé. Portanto, mais do que aniquilar o inimigo como ser humano, o templário deveria destruir o mal, sob todas as suas formas, e o pagão era, sem dúvida, portador do mal. Por isso, sua morte era mais um *malicídio* do que um homicídio.

Cardini (1990) cita Raimundo Lúlio como um exemplo dos teóricos que buscam a cavalaria perfeita e que elaboram suas reflexões com base em uma cavalaria ideal. O cavaleiro ideal possui funções e características diferentes, dependendo da visão de cada autor. Por exemplo, São Bernardo de Claraval, em *Elogio à Nova Milícia*, de 1128, sugere a instituição de um cavaleiro-monge, que, além da luta armada, deveria se comportar como um monge, ou seja, não participar de jogos, torneios, justas, nem se relacionar com nenhuma mulher, como devia ser a vida de abstinência do monge. Duby (1987) ao relatar a abstinência sexual de Guilherme Marechal, que se ordenara Templário, afirma que ele deveria seguir o comportamento pregado pela Ordem:

Observou-os, expondo o corpo ao perigo da luta pelo Cristo, enquanto permaneciam estritamente submissos à disciplina monástica, que lhes impunha obedecerem sem hesitação ou murmúrio, nada terem de próprio, não tocarem nas mulheres, renunciarem à jactância, ao jogo, a tudo que é ornamento inútil (DUBY, 1987, p. 20-21).

Costa (2000a) apontou uma importante diferença entre o cavaleiro sugerido por Bernardo de Claraval e por Lúlio. Afinal, o cavaleiro de Lúlio não estava, assim como o próprio Raimundo Lúlio, institucionalizado formalmente ou ligado a uma ordem específica. Portanto, não era, necessariamente, um monge. Ele podia se dedicar ao que Lúlio chamava de “coisas de cavaleiro”:

O cavaleiro deve cavalgar, justar, lançar a tábola, andar com armas, torneios, fazer távolas redondas, esgrimir, caçar cervos, ursos, javalis, leões e outras coisas semelhantes a estas que são ofício de cavaleiro; pois por todas estas coisas se acostumam os cavaleiros a feitos de armas e a manter a

Ordem de Cavalaria. Ora, menosprezar o costume e a usança disso pelo qual o cavaleiro é mais preparado a usar de seu ofício é menosprezar a Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p. 29)¹¹².

Em suma, a cristianização da cavalaria criou um novo personagem social. Segundo Cardini (1990), esse personagem surgiu para defender os territórios conquistados e os peregrinos, assistir os fracos e doentes e, por assim dizer, tornar permanente a mobilização em torno da Cruzada. Para ele, as ordens monástico-militares são o produto mais característico da ética elaborada nas ligas de paz e do desejo dos reformadores eclesiásticos, cujo fim era a subordinação da cavalaria aos seus programas. Elas encarnavam o ideal da cavalaria divina, uma milícia de Cristo.

A função da cavalaria é explicada de forma diferente pelos estudiosos, dependendo da perspectiva de cada um. Por exemplo, para Flori (2008), a noção de cavalaria está, antes de tudo, atrelada à ideia de serviço militar, ou seja, do serviço por meio de armas, mas também à noção geral de serviço público. Os monges também podiam ser chamados de *milites*, metáfora que os assimilava a militares romanos que agem como soldados de Deus e combatem pacificamente as forças do mal, por meio de suas armas, as orações.

Flori (2005) também menciona as contribuições de outros dois pensadores para a descrição da função da cavalaria. Para Hugo de Flavigny¹¹³, a função da cavalaria seria a de governar o povo de Deus, guiá-lo com justiça e equidade, defender as igrejas, proteger os órfãos e as viúvas, entregar a potência ao fraco e ao necessitado sem apoio. Para Jean de Salisbury¹¹⁴, essa função seria proteger a igreja, combater a perfídia, reverenciar o sacerdócio, livrar os fracos de injustiças, fazer reinar a paz no país, derramar o sangue pelos irmãos e, se necessário, dar a vida por eles.

Com base nessas considerações, observamos que a cavalaria passa a ter função social, a partir dos discursos que lhe atribuem uma função social e sacralizada. Segundo Le Goff (2011), como se trata do mundo cristão, “esses

¹¹² Por caracterizar o cavaleiro de forma diferente dos demais teóricos da cavalaria, tal citação acaba se fazendo presente em mais outros dois momentos do presente estudo: na quarta seção, e também na análise da obra na quinta seção.

¹¹³ HUGUES DE FLAVIGNY, *Chronicon*, MGH, SS 8, p.436. *apud* FLORI, Jean. *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*. Paris: Hachette Litteratures, 2008 p.212.

¹¹⁴ JEAN de SALISBURY, *Policraticus*, VI, 8 ed. Webb, C.I., Lonres, 1909 p.23. *apud* FLORI, Jean. *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*. Paris: Hachette Litteratures, 2008 p.212.

soldados são os defensores de Deus, os defensores da viúva, do órfão, dos pobres. Isso proporciona, paradoxalmente, uma fortíssima valorização do ofício das armas” (LE GOFF, 2011, p. 109).

Lúlio também opinou a respeito da função atribuída ao cavaleiro: este deve, em primeiro lugar, manter e defender a fé católica pela qual Deus, o Pai, enviou seu filho, devendo esta fé ser honrada e multiplicada. Entretanto, para além das funções religiosas, a função social do cavaleiro discutida por Le Goff (2011) é visível na obra de Lúlio:

Ofício de cavaleiro é manter as viúvas, órfãos, homens despossuídos; porque assim como é costume e razão que os maiores ajudem os menores, e os menores achem refugio nos maiores, assim, é costume da Ordem de Cavalaria, que, por ser grande e honrada e poderosa, vá em socorro e ajuda daqueles que estão por debaixo em honra e em força. Ora, se forçar viúvas que têm mister de ajuda, e deserdar órfãos que têm mister de protetor, e roubar e destruir os homens mesquinhos e despossuídos a quem se deve socorrer, concorda com a Ordem de Cavalaria, então maldade, engano, crueldade e falta convém com a Ordem e a nobreza e a honra. E se isto é assim, então cavaleiro e sua Ordem são contrários ao principio da Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p.37)¹¹⁵

Estes elementos nos trazem a caracterização do cavaleiro sob a ótica de Lúlio em consonância com os cavaleiros apresentados pela historiografia. Quanto a nós, consideramos que *O Livro da Ordem de Cavalaria* foi escrito no momento denominado por Ensenyat (2008) e Domínguez Reboiras (2009) como a primeira fase do autor no que tange à sua opinião sobre as cruzadas, ou seja, no momento em que ele buscava levar o nome de Deus por meio do que se chamou de cruzada missionária. Entretanto, nas obras relacionadas às cruzadas no fim de sua vida, como em *O Livro da Aquisição da Terra Santa*, observamos um Lúlio que cede à luta armada. Por esta razão, trataremos das perspectivas lulianas quanto à chamada Cruzada missionária.

¹¹⁵ Recorreremos a esta mesma citação em outros momentos da presente tese.

3.3.2 Raimundo Lúlio e o ideal de Cruzada missionária

Segundo Enseyat (2008), o século XIII é aquele em que triunfa o ideal de conversão, que deve muito aos franciscanos. Ao voltar de sua peregrinação à Terra Santa, S. Francisco trazia a ideia de que era preciso substituir a Cruzada pela missão, já que era necessário converter os infiéis, não fazer guerra contra eles. Aqui retomamos um importante aspecto da vida de Raimundo Lúlio, um motivo de controvérsia entre os estudiosos lulianos. Enquanto muitos concordam que sua perspectiva era missionária e pacifista, outros consideram que ele era a favor da luta armada. Um terceiro grupo, do qual Gabriel Enseyat faz parte e com o qual concordamos, entende que, durante toda a sua vida, ele se manteve fiel ao ideal de cruzada missionária, mas isso se modificou no fim de sua vida, quando finalmente teria se tornado partidário da luta armada.

A respeito dessa questão, retomamos *Vida Coetanea*, segundo a qual a primeira pregação que Lúlio teria ouvido após sua conversão seria justamente a de um franciscano, que contava as maravilhas da missão de converter os fiéis por meio do diálogo. Lúlio teria apenas adicionado dois elementos a esse diálogo, um resultado do outro. O primeiro é que se deveria ter como base uma discussão racional, por meio da qual se pudesse provar o que se buscava, que era reafirmar a superioridade da fé cristã: poderia ser fácil converter um gentio, que não possuía fé, mas seria muito difícil substituir uma fé pela outra, como era o caso dos judeus e dos sarracenos. Assim, surgia o segundo elemento: o diálogo racional, para comprovar a superioridade da fé cristã, deveria ser feito com fluência na língua do infiel, uma vez que não se tratava de uma pregação, mas sim de uma conversa, cuja finalidade era provar algo, levar à conversão do infiel.

Consideramos importante, portanto, analisar a perspectiva missionária inicial de Lúlio. Vejamos como é descrita sua experiência com o ideal missionário de São Francisco:

Logo voltou às suas coisas, ainda extremamente imbuído da vida e leviandade seculares e durante os três meses seguintes, quer dizer, até à festa de S. Francisco, continuou fraco e indolente quanto à realização dos seus três propósitos. Mas,

nesse mesmo dia, quando um Bispo pregava no convento dos Frades Menores, na presença de Raimon e explicava como S. Francisco abandonara e rejeitara tudo para unir-se com mais firmeza apenas a Cristo, vendidos imediatamente os bens, reservando apenas uns poucos que provessessem ao sustento da mulher e dos filhos, confiando-se totalmente a Cristo, partiu, na intenção de não mais regressar à sua terra, em direção a Santa Maria de Rocamador, a Santiago, e a diversos outros lugares sagrados, para rogar ao Senhor e aos seus santos que o encaminhassem naqueles três propósitos que, como já dissemos, o Senhor tinha posto no seu coração. Cumprida a peregrinação Raimon dispôs-se a tomar o caminho de Paris, para ali aprender gramática e mais alguma outra ciência adequada aos seus objetivos. Mas os parentes e amigos e principalmente Frei Raimon de Penyafort, da Ordem dos Pregadores, que noutros tempos compilou as Decretales do Senhor Papa Gregório IX, pela persuasão e conselhos o dissuadiram desta viagem e, por assim, dizer, induziram-no a regressar à sua Cidade de Maiorca (LÚLIO, s/d¹¹⁶).

Esse ideal é apontado por diversos autores como um possível precursor ou até mesmo criador de um ideal de cruzada missionária. Entre os estudiosos que o consideram assim, destacamos Rousset (1980):

[...] a partir de 1291, o ano da tomada de São João d'Acre pelos muçulmanos, completou-se o período das Cruzadas gerais (...) Os apelos à Cruzada e os projetos de Cruzada por parte dos papas serão ainda numerosos, mas quase não terão eco. Por outra parte, o desenvolvimento das missões veio pouco a pouco e entre os melhores substituir a Cruzada; [já] vimos [...] o início dos esforços missionários das Ordens mendicantes. Graças ao catalão Raimundo Lúlio, em especial, fixaram-se princípios, elaboraram-se métodos, em suma, esboçou-se uma doutrina missiológica que devia, no pensamento desse teólogo, substituir a Cruzada. Na realidade - e as dificuldades encontradas por esse missionário bem o demonstram -, essa doutrina nova, esse comportamento insólito, praticamente não foram compreendidos nesse começo do século XIV; a Cruzada verdadeira já não era praticada nessa época e a atividade missionária mal se havia iniciado. É notável constatar, no entanto, que as missões dos Dominicanos e dos Franciscanos na Terra Santa não desapareceram inteiramente com os Estados latinos; uma Cruzada pacífica vinha suceder à Cruzada guerreira (ROUSSET, 1980, p.217).

O reconhecimento da fidelidade de Lúlio ao ideal missionário não é consensual entre seus estudiosos. Contudo, afirmamos que as formulações de

¹¹⁶ Apesar de incluirmos a referência sem data, trata-se da tradução de Luisa costa Gomes, disponível em: http://www.ramonlull.net/sw_studies/l_br/t_luisacosta.htm, cancelada pelo Instituto Brasileiro de Ciência e Filosofia Raimundo Lúlio da obra *Vida Coetanea*, de 1311.

diálogo inter-religioso, de comprovação da superioridade da fé cristã por meio da racionalização, e a preocupação com o uso da língua na qual os sarracenos falavam para poder dialogar com eles não podem ser deixados de lado na análise da obra de Lúlio. Em sua sugestão, fica claro que ele defende o uso da palavra e não somente o uso da força para a conversão dos infiéis e gentios. Além disso, a importância que ele atribui às virtudes na formação dos agentes da defesa da fé, dos cavaleiros, revela que, em algum momento, o pensador medieval pode ter sido influenciado pelo ideal de cruzada missionária. Tal ideal fazia parte do contexto de transformações do século XIII, que, como já afirmamos, foi bastante complexo, caracterizando-se por uma variedade muito grande de transformações sociais, cujo resultado mudou para sempre o modo de vida do homem medieval ocidental.

Segundo Ensenyat (2008), um aspecto que tem sido enfatizado é a natureza pacifista dos projetos missionários lulianos. Entretanto, segundo o autor, também é verdade que, mais ao final de sua vida, Lúlio expressou a necessidade de cruzadas contra os infiéis. Dessa forma, entendemos que *O Livro da Ordem de Cavalaria* faz parte de uma época em que Lúlio ainda demonstrava acreditar no diálogo como forma de levar os sarracenos à fé cristã. Cabe ressaltar que a obra sugere o preparo do cavaleiro para a cruzada, mas, acima de tudo, a adoção de uma ação cristã, de uma postura virtuosa, para se tornar o modelo educador da sociedade.

Corroboramos a ideia de Ensenyat (2008) de que Lúlio não seria contraditório ao ser inicialmente a favor da cruzada missionária e, em um momento mais tardio de sua vida, ser a favor da cruzada armada. Estas são duas faces de uma mesma moeda, de um mesmo Lúlio, que, no decorrer de sua vida, mudou suas opiniões conforme observava o desenrolar de sua própria história e da história da sociedade em que vivia.

O que precisa ser enfatizado a esse respeito é que, mesmo que se apoderasse da cruzada armada, seu objetivo maior era a conversão. Isso muito se assemelha ao conceito de *Guerra Justa* que lhe permitia, se fosse necessário, usar a violência, incentivar o uso das armas, para que os muçulmanos fossem libertados de uma fé que, para ele, era errônea. Salientamos que, para Silveira (2009), Lúlio não adotava o caráter ecumênico e de diálogo inter-religioso imbuído de respeito à fé do outro: o que ele buscava

era a conversão como último objetivo, pois a fé de Maomé era uma fé equivocada.

Uma última consideração que entendemos como importante para esse momento do texto: o cavaleiro era um modelo de conduta social, sua função requeria equilíbrio entre a força física e a força moral. Assim, ele desenvolveria a postura ideal que Lúlio defendia para seu grupo social.

Apesar das diferenças de condição e de tempo entre as análises mencionadas, observamos traços de importância da moral cavaleiresca na obra de Duby (1987), que também descreve o cavaleiro Guilherme Marechal como um modelo perante a sociedade. No caso de Lúlio, o desvio da ação do cavaleiro cristão deve-se à perda da virtude pelo povo de Deus, e ele, mais do que todos, deveria ser o responsável por buscá-la. Além disso, o cavaleiro do século XIII já não possuía o ideal de Cruzada com a mesma força que os cavaleiros anteriores.

Para Le Goff (2011), esse enfraquecimento já vinha ocorrendo desde o século XII. A ideia de cruzada perdia força, por um lado, pelo desenvolvimento das cidades da Europa Ocidental, que agora podiam representar a terra de Deus em seu próprio continente, podendo salvar-se sem necessariamente precisar buscar a Terra Santa. Por outro lado, o declínio se explicava pela denúncia dos hereges e das ordens mendicantes, que buscavam retomar o cristianismo primitivo e, questionando a não observância do quinto mandamento, pregavam a cruzada missionária.

Duby (1987), ao descrever a função de Guilherme Marechal, oferece informações que corroboram a opinião de Lúlio: “a moral do cavaleiro mandava-o lançar-se, de rédeas soltas, ao socorro das mulheres bem nascidas quando as visse em perigo. A mesma moral lhe vedava de usar força contra as mulheres, respeitando-lhes as vontades” (DUBY, 1987, p. 64).

Lúlio também evidenciava esta preocupação com o equilíbrio do uso da força do cavaleiro, que devia ser usada com violência na proteção de mulheres, mas controlada quando se tratasse do desejo pela mesma, uma vez que ela estaria sob sua proteção e não tinha forças para lutar contra ele. Da mesma forma, o cavaleiro precisava defender os homens mais fracos, mas controlar o impulso de roubá-los, mesmo tendo força suficiente para isso. Nesses conselhos, fica evidente que o autor se pauta na importante virtude do

equilíbrio das ações, uma vez que a força moral do cavaleiro decorre dessa equiparação no uso da força.

Cardini (1990) menciona esta reflexão sobre o equilíbrio quando descreve o cavaleiro codificado nas canções de gesta e nas canções para a cavalaria:

Os dois polos em redor dos quais gira, são a *prouesse*, a coragem, e a *sagesse*, a 'sageza', ou seja, uma sagacidade especial, refinada pela experiência, que costuma traduzir-se por prudência. Termos que são complementares e de cuja presença simultânea e harmônica resulta na *mesure*, o equilíbrio (CARDINI, 1990, p. 61).

O cavaleiro, segundo Cardini (1990), deveria equilibrar prudência e coragem, pois, nas suas palavras, o cavaleiro valente que não fosse prudente seria um louco e o prudente que não soubesse ser valente seria covarde. Inclusive, ao tratar da harmonia entre as virtudes da prudência e da coragem, e da dificuldade que os cavaleiros possuíam de encontrar esse equilíbrio, Cardini (1990) afirma também que eles deveriam se completar como um grupo, cavaleiros corajosos e prudentes atuando como se fossem um corpo social. Quanto a isso, Cardini (1990) evoca um grupo de teóricos da cavalaria que apresentaram seus ideais de cavaleiro perfeito e, dentre eles, consta Raimundo Lúlio:

Na realidade, porém, é raro que o cavaleiro possua, de uma forma harmônica, as duas virtudes fundamentais: essa harmonia nasce sobretudo da irmandade de armas entre cavaleiros cujos temperamentos se completem, da camaradagem existente entre um que seja predominantemente forte e outro que seja predominantemente prudente. Em suma, o perfeito cavaleiro – e nesse aspecto insistirá também a tratadística, desde o reformador gregoriano Bonizon de Sutri até Raimundo Lullo, teórico do fim místico da cavalaria - , mais do que um indivíduo, é o resultado daquilo que tanto Cícero como S. Bernardo e Ael-redo de Rielvalux definem como *amor socialis* e que coincide com a *notitia conturbanii*, o espírito de grupo e de corpo (CARDINI, 1990, p. 61).

Le Goff (2001), baseado nas formulações de Poincaré (1902), afirma que o documento transmite as informações quando se sabe interrogá-lo. O historiador, para levantar questionamentos, precisa definir uma hipótese para

sua pesquisa. Nesse caso, nossa hipótese é de que o cavaleiro medieval poderia ser considerado um modelo de conduta social, devendo, portanto, possuir as virtudes que aquela sociedade precisava reproduzir.

3.4. A Península Ibérica na época de Raimundo Lúlio

Ao abordar a especificidade do contexto do século XIII, ao qual pertenceu Lúlio, cabe também tecer algumas considerações a respeito do ponto de partida de Lúlio para o conhecimento do seu mundo particular: a Península Ibérica e, mais especificamente, a Espanha¹¹⁷ e a Ilha de Maiorca, pertencente às Ilhas Baleares¹¹⁸ no Mar Mediterrâneo.

A Figura 13 nos auxilia a compreender como era conhecido o Ocidente europeu na época de Raimundo Lúlio:

¹¹⁷ O termo *Hispania* é usado para tratar do que hoje conhecemos por Espanha durante a época da Antiguidade tardia, segundo Andrade Filho (2012). Neste sentido, duas hispânicas: uma, Meridional, em que predominava o modo de vida mediterrâneo; outra, Setentrional, na qual a sobrevivência dos modos de vida e de organizações sociais pré-romanas parecem ter sido particularmente mais resistentes à integração com as formas romanas. No decorrer do texto, algumas referências a este termo serão efetuadas.

¹¹⁸ Segundo Lemos (2010) o arquipélago de ilhas, localizado no Mar Mediterrâneo, próximo à Espanha, mantém-se como território autônomo, sendo pertencente à Espanha. As ilhas que compõem o arquipélago são as ilhas Gimnésias (Maiorca, Menorca, Cabrera e algumas ilhotas vizinhas (como Dragonera, Ilha do Ar - Isla del Aire - e outras), e as ilhas Pitiusas (Ibiza e Formentera e as distintas ilhotas que as rodeiam (como Conejera, oficialmente Conillera, em catalão).

Figura 13: Mapa-Mundi do século dez, uma cópia restaurada do mapa Anglo Saxão, corrente na época de Raimundo Lúlio / Mapa Mundi Anglo Saxão do segundo quarto do século 11 (adaptação nossa para *A Tenth – Century Map of the World: a restored copy of the Cotton or Anglo-Saxon map current in the time of Raymond Lull/ Anglo-Saxon world map, England, Canterbury. 2nd quarter of the 11th century, Cotton MS Tiberius*).



Fonte: <https://br.pinterest.com/source/britishlibrary.typepad.co.uk/>

Tendo em vista o mundo conhecido apresentado na Figura 13, lembramos que, segundo José (1997), em 1232, data de nascimento de Lúlio, os reinos cristãos eram em número de quatro: Castela, Aragão – Catalunha, Portugal e Navarra. Os reinos muçulmanos eram: Granada, Murcia, Sevilha, Valência e Menorca, formando a chamada al-Andalus (CRUZ HERNANDES, 2000).

Há também uma dificuldade de apontar com exatidão as fronteiras entre eles, pois, principalmente no século XIII, o avanço cristão em terras muçulmanas era intenso.

Lúlio nasceu nesse contexto de constante luta entre cristãos e muçulmanos por supremacia territorial e política, alternada com períodos de convivência e intensa troca, tanto comercial quanto de ideias. Não havia massas homogêneas e a complexidade das lutas também se manifestava nas alianças entre grupos cristãos e muçulmanos, de acordo com o interesse

estratégico, tanto do lado dos cristãos, que podiam até mesmo lutar entre si, quanto do lado muçulmano. O autor afirma ainda que a expansão cristã entre os territórios árabes foi tão intensa que ele ousa afirmar que foi ela que caracterizou o século XIII.

Segundo Galli (1997), para compreender toda a configuração da Península Ibérica no que tange ao convívio¹¹⁹ entre judeus, muçulmanos e cristãos, é necessário considerar que, no Ocidente Europeu, os séculos X e o XI foram marcados pela manifestação religiosa, constituíram um período em que a fé penetrava nas almas com mais profundidade e que os indivíduos passaram a compreendê-la, tomaram consciência do que ela representava e exigia.

Os estados religiosos eram variados. Para compreender essa variação, é necessário regredir ao século VIII e compreender a ação dos árabes em todo o Oriente Médio, no norte da África, no Mar Mediterrâneo e na Península Ibérica (ANDRADE FILHO, 1989). A invasão árabe na Península Ibérica, segundo Galli (1997), data do século VIII, permanecendo ao menos até o século XII.

Essa variação também se deveu à postura de alguns monarcas quanto à distribuição de terra entre seus vassallos. Segundo Baschet (2006), no contexto militar do Mediterrâneo, principalmente em Castela e Leão, o rei, como grande distribuidor de terras, concedia territórios de núcleos de povoamento preexistentes ou recém-criados. Além disso, uma rede de pequenas cidades, contexto específico de Castela, reunia populações grandes para a época: 800 a dois mil habitantes. Era um modelo de vila que facilitava o controle do território entre as aldeias e as cidades mais importantes.

Da perspectiva de Domínguez Reboiras (1999), essas eram características muito peculiares à Península Ibérica e à Espanha Medieval, não

¹¹⁹ Reboiras (1999) faz parte do grupo de autores que têm uma visão menos romântica acerca da convivência entre judeus, cristãos e muçulmanos na Espanha medieval: “Curiosamente se va dibujando en la historiografía centroeuropea de los últimos decenios otra imagen extrema de España como un ejemplo jamás repetido de tolerancia y convivencia de las tres religiones del área mediterránea: judaísmo, cristianismo e islam. Esta paradójica confrontación de dos visiones extremas de cara a la realidad cultural y religiosa de la península Ibérica parece estar pidiendo una explicación de cómo se pasó de una sociedad ejemplo de tolerancia y convivencia pacífica a una sociedad ejemplo de intolerancia y represión ideológica”. O autor preocupa-se em destacar que, no século XX, foi forjada uma identidade espanhola, na qual o povo teria uma história de tolerância e convivência pacífica entre os povos das três religiões monoteístas.

definindo o que ocorria na Europa medieval como conjunto. A região era país de fronteira na cristandade ocidental, sendo de todos os países cristãos, a que vivia em contato com outras religiões, o que explica os conflitos que aí ocorriam desde o século VIII até o século XV, com manifestações de convivência e intercâmbio muito díspares.

Castro (2012) sugere que essa suposta identidade espanhola medieval de convívio entre culturas foi forjada no século XX. Seria importante, portanto, compreender que a suposta convivência entre minorias, implicando a aceitação de minorias como caminho para a harmonia social, é na verdade, uma construção recente que confunde igualdade social com trocas de ideias. A autora questiona a identidade espanhola baseada na convivência, na harmonia entre as três culturas. Pautada nos escritos de Alfonso X¹²⁰, principalmente nos termos usados para definir judeus e mouros, a autora desenvolve sua tese de que não havia igualdade social e nem tolerância religiosa no ambiente de encontro das três culturas.

Lúlio fazia parte desse complexo contexto espanhol, Mediterrâneo, maiorquino e, portanto, plural. Assim como outros autores cristãos, ele viveu na esteira de um cristianismo que buscava, por necessidade, levantar modelos de convivência entre os membros das várias religiões, os quais tiveram consequências diversas:

El simple hecho de que los cristianos en España vivían en contacto con el Islam y en un orden social donde los judíos jugaban un papel decisivo en los centros urbanos, tanto bajo

¹²⁰ Estudos que traçam paralelos entre as obras de Alfonso X, o sábio, com Raimundo Lúlio não são raros. Segundo Cogni (2008), no reinado de Alfonso X, rei de Castela, conhecido como “El rei sábio”, foram escritas várias obras de caráter jurídico, histórico - dentre elas, a *Primera Crônica General de Espana* – além de obras de cunho poético como as *Cantigas de Santa Maria*. O rei não tinha completado ainda 30 anos quando subiu ao trono, no qual ficaria por 32 anos até sua morte em Sevilha em 4 de abril de 1284. Piña Homs (2013) é outra autora que se dedica a paralelos entre os autores. Ao abordar questões referentes às relações entre Raimundo Lúlio e Alfonso X, ela afirma que ambos se referem ao pensamento do centro e da periferia hispânica na Europa do século XIII. As analogias entre eles, estabelecidas pela autora, devem-se principalmente ao fato de que ambos produzem obras que refletem um contexto cultural bastante parecido: filhos de sua época, permeáveis às correntes culturais de seu tempo, eles as absorveram e incluíram em seus próprios pensamentos. Sem afirmar com certeza que tenham ocorrido relações pessoais entre ambos, a autora ressalta que “Jaime I acompanhado de seu séquito real, ao que pertencia Ramon Llull, primeiro como escudeiro, depois como cavaleiro, e mais tarde como senescal do infante Jaime de Maiorca, repetidas vezes contactou com Alfonso X, a quem estava unido não só pela proximidade de seus reinos, mas também por extensos laços de parentesco, já que sua filha Violante tinha se casado com Alfonso em 1254” (PIÑA HOMS, 2013, p. 27).

domínio musulmán como cristiano, tuvo enormes consecuencias para la identidad personal de cada individuo cristiano dentro de aquella sociedad plurirreligiosa (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 1999 s/p).

Feldman (2009) também considera os reinos ibéricos como uma espécie de periferia da Cristandade Ocidental. O contato com o Islã gerava trocas comerciais e trocas de conhecimentos, o que gerava a alternância entre momentos de conflito e momentos de paz. O fluxo de cristãos era muito grande na Espanha, em parte em razão das peregrinações ao santuário de Santiago de Compostela, em parte em razão dos movimentos de Reconquista Cristã e, no território de Lúlio, das trocas comerciais e peregrinações ao Oriente Médio, Jerusalém, sendo que Maiorca servia de entreposto para elas.

Essa ilha mediterrânea era um importante ponto de comércio, de passagem de peregrinos, de produtos, de ideias. Trocas comerciais e conhecimentos eram advindos de todas as partes do Mediterrâneo e pessoas de diversas línguas e culturas conviviam entre si. Judeus, cristãos, árabes, conversos, berberes, moçárabes¹²¹, árabes não muçulmanos, clientes, enfim, uma gama de universalidades em um mesmo contexto espacial: a ilha de Maiorca¹²².

¹²¹ Dois grupos devem ser levados em consideração, os moçárabes e os conversos. Segundo Andrade Filho (1989), os árabes que se apossaram da Península Ibérica aceitaram os cristãos que lá viviam e que, sem perderem a língua românica e sem renunciar às crenças de seus ancestrais adotaram a língua árabe e também os costumes árabes, de seus dominadores. Esses cristãos eram conhecidos como moçárabes. Já os conversos, seriam os antigos cristãos que abraçaram a fé islâmica mas mantiveram algumas características do estilo de vida ocidental, ora conservando seus nomes paternos, ora as vezes traduzindo-os para o árabe. Os berberes eram norte-africanos não árabes que também invadiram a região.

¹²² Segundo Mata (2006), ao nos referirmos a Lúlio, precisamos levar em conta que ele nasceu no Mediterrâneo, cenário dos principais acontecimentos dos séculos XI a XIII. Considerando o panorama das Ilhas Baleares, a maior de todas as ilhas, Maiorca, era habitada desde quatro milênios antes de Cristo, sendo conquistada pelos romanos 124 anos antes de Cristo. Estes fundaram duas colônias principais: Palmaria (Palma) e Pollentia (Pollensa). Em Maiorca, mais especificamente em Manacor, conservam-se duas basílicas paleocristãs. A tomada desse território pelos romanos implicava a não regulação da política pela religião, uma realidade diferente da dos povos judeus que buscavam a terra santa e para os quais a religião e a política possuíam relações diretas. Ambas as fés confrontavam-se. Aos poucos, conforme o cristianismo primitivo avançava, alguns romanos da região foram adotando o modo de vida cristão, mas a ampla aceitação veio com Constantino em 313, com a liberdade de culto a todos os cristãos. Nesta época, Maiorca foi invadida por diversos povos denominados “bárbaros”, como os vândalos, sendo recuperada pelos bizantinos em 534 com Justiniano. Com a queda do império Bizantino, foi invadida por vários povos, sendo dominada pelos árabes em 707. Em 903, foi incorporada ao Emirado de Córdoba, denominando-se Medina Mayurqa. Em 1114, ocorreu uma tentativa de retomada por parte de Barcelona, com a ajuda do reino de Pisa, que também sofria sob o império muçulmano. Essa expedição recebeu o título de cruzada: “La expedición de Ramón Berenguer III contra Mallorca había recibido ya el título de *cruzada*: uma

É importante mencionar que, no contexto do século VII, a partir de 613, o Mediterrâneo vira surgir uma nova religião monoteísta, o islã, que havia se dado a conhecer por Maomé, a partir das mensagens do Anjo Gabriel.

Maomé, ou Mohamad, foi um mercador que, em 570, em Meca, chamou seu povo para uma revolução, em nome da submissão à vontade de Alá, de quem teria recebido a profecia em formas de mensagens partidas do Anjo Gabriel. Posteriormente, essas mensagens foram reunidas no *Alcorão*, que se tornou o livro sagrado do islã¹²³. Segundo Andrade Filho (1989), esta seria uma religião monoteísta, cuja expansão, desde sua criação no século VII, manteve-se na época de Lúlio e também nos dias de hoje, século XXI. No contexto em que Lúlio nasceu, a expansão árabe teve como uma de suas consequências a criação de Al Andaluz¹²⁴, uma das principais cidades árabes no mundo, no território onde hoje é localizada a Espanha que, na época, encontrava-se em situação de fragilidade (LEMOS, 2010).

Para Mata (2006) o islã não vê separação entre a religião e o poder, a política, pois se trata de uma teocracia¹²⁵. O profeta relaciona-se com o

palabra cuyo origen convendrá conocer, para saber si las guerras a las que em ocasiones se asoció tienen algo que ver con la ó tienen algo que ver con la *Yhad* menor islâmica. En occidente, a principios del siglo V, Augustín de Hipona expuso la doctrina de la guerra justa, afirmando que la renuncia e la autodefensa (típica de los mártires) no se puede imponer a las personas con quien se convive: existe obligación de defender a la sociedad [...]” (MATA, 2006, p. 27)

¹²³ Segundo Demant (2011), o islã é uma religião monoteísta baseada em cinco pilares. O primeiro é a *Shahada*, ou testemunho, ou ainda a confissão que efetua a conversão: “Não há outro Deus e Maomé é seu Profeta”. Neste pilar, concentra-se a imensa distância entre o Criador e a criatura, sendo também definido o maior pecado, o politeísmo. O segundo pilar é o *salat*, a reza feita cinco vezes ao dia em direção à Meca. As palavras, em geral recitadas do minarete ou torre da mesquita, são chamadas de *muezzin*, podendo atualmente ser ouvidas por meio de gravação. A oração é feita em qualquer lugar, se possível em coletividade com outros muçulmanos. O terceiro pilar é a *Zakat*, ou esmola, que corresponde ao dízimo cristão ou à *tzedaká* judaica. O quarto é o *Ramadan*, um mês de jejum para purificação e ascese para Deus, no qual, do nascer ao pôr do sol, os muçulmanos se abstêm de relações sexuais, comida e bebida, incluindo a água, que é permitida somente à noite. Durante esse mês (no qual se comemora o recebimento do Alcorão), muitas jantãs são verdadeiras celebrações e confraternizações em família. É um mês de contrição, mas de festa. O quinto e último pilar da fé islâmica é o *hajj*, ou a peregrinação a Meca. Ressaltamos ainda que o Alcorão seria a revelação, o que, para os cristãos, é o Novo Testamento. Cabe ressaltar também que o cunho político no islã é muito forte, de forma que quase não há separação entre ambos. O mundo é formado, para o islã, por fiéis e infiéis e a guerra deve ser travada contra os infiéis, tanto por uma questão de fé quanto por uma ação política.

¹²⁴ Reconhecida hoje como comunidade autônoma da Espanha, a Andaluzia é um território ao sul da Espanha que possui uma nacionalidade histórica, englobando as cidades de Córdoba, Sevilha e Granada, sendo estas duas últimas, respectivamente, suas capitais legislativa e executiva (Sevilha) e judiciária (Granada).

¹²⁵ Salientamos que os autores cristãos como Lúlio e Tomás de Aquino posicionavam-se contra essa religião, chamando-a de seita errônea. Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás de

ordenamento da sociedade civil, pois o serviço de Deus é uma luta (*Yhad*) das paixões da alma, mas também uma luta física pela expansão da fé territorialmente falando, a *Yhad* menor (MATA, 2006).

A expansão muçulmana foi rápida: quando de sua morte, Maomé governava Medina e Meca. Em seguida, os muçulmanos tomaram Damasco (635), Jerusalém (636), Arménia (642), Alexandria (646), Chipre (649) e Pérsia (651). De 656 até por volta de 659 e 661, quando o islã chegou ao Egito, Afeganistão e Uzbequistão, algumas divisões internas dificultaram a expansão islâmica. Os exércitos militares investiram na chegada ao Atlântico em 683; em 711¹²⁶, foram conquistadas Cartago e a Hispânia; em 722, buscou-se a conquista da França, mas ela foi freada em Poitiers em 732. A expansão do califado prosseguiu, atingindo Córdoba em 929 e, em 1031, Al Andaluz, região hoje pertencente à Espanha, considerada pelo autor a menina dos olhos árabes, a cidade mais importante das novas terras conquistadas.

Segundo Baschet (2006), alguns séculos após a hégira (saída de Maomé de Meca, em 622), a unificação da Arábia se consolidou, bem como a expansão do islã: seus exércitos tomaram Síria, a Palestina, o Império persa, o Egito, o Paquistão, o Norte da África e, em 711, a Espanha visigótica.

Embora a conquista imponha a dominação de um grupo étnico bastante minoritário, ela é acompanhada da conversão do islã da maioria dos cristãos da Ásia e da África e dos adeptos do zoroastrismo da Pérsia. Assim, alguns decênios após a hégira, o Islã constitui um imenso Império comandado por um chefe supremo, que concentra poderes militares, religiosos e políticos. Pela primeira vez na história, as regiões entre o Atlântico e o Indo são integradas por um mesmo conjunto político (BASCHET, 2006, p. 81).

Aquino salienta que “Maomé criou uma seita errônea – a seita dos sarracenos – e seduziu os ignorantes povos do deserto com promessas de desejos carnavais; ensinou fábulas e doutrinas falsas, além de ter demonstrado que foi enviado pelo poder das armas, sinal dos ladrões e dos tiranos” (TOMÁS DE AQUINO In: COSTA 2011). Lúlio também considerava a obra de Maomé e a seita sarracena como erro: “Não existe um homem que tenha feito tanto mal quanto Maomé, que tantos homens colocou no erro” (*Livro da Intenção* In: COSTA, 2011, do original: “No es um hom sol qui haja fet tant mal com cell que há fet Mafumet, qui tant home há mës em error”).

¹²⁶ Durante este período, segundo Andrade Filho (1989), as invasões árabes realizavam-se sob a Dinastia Omíada, que planejava as invasões e a expansão do território árabe e da fé islâmica.

Segundo Baschet, apesar de todas as subdivisões¹²⁷ ocorridas no interior do Islã, este constituiu, uma importante, talvez a mais brilhante civilização do Mediterrâneo na época medieval. Para justificar tal afirmação, salienta que, por volta do ano mil, sua constituição urbana, que retomara parcialmente modelos romanos, estava plenamente desenvolvida, a exemplo de Córdoba, que, nessa época, contava com mais de 100 mil habitantes. Suas cidades eram marcadas pelo luxo, pelo refinamento, pela alta cultura, pelos amplos avanços intelectuais, que, para Baschet, eram superiores aos do Ocidente. Isso fica evidente nos empréstimos feitos do mundo árabe pelos cristãos e também pela conservação oriental de obras da Antiguidade clássica. Além destes, os cristãos aproveitaram suas técnicas de cultivo, de tecelagem e cerâmica e também os jogos, a matemática, a astronomia e a medicina.

Após abordar as invasões árabes no próprio âmbito oriental, observemos as condições da Península Ibérica na perspectiva dos cristãos e judeus locais. Segundo Dahás (2001), a situação da Península Ibérica no período final do reino visigodo era de calamidade pública. Ela enfrentava epidemias e crises de fome e desintegração do poder, anteriormente centralizado. A feudalização e a fragmentação das unidades políticas locais fragilizaram a monarquia e uma sucessão de governos fragilizados facilitou a invasão árabe¹²⁸. Andrade Filho (1989) também salienta o estado de regressão geral na Península Ibérica nessa época, o que teria facilitado as invasões de grupos estrategicamente organizados.

¹²⁷ Vale ressaltar que, segundo Andrade Filho (1989), o território árabe, cada vez mais em expansão, passava por dificuldades de administração. Por este motivo, observaram-se muitas subdivisões e lutas internas.

¹²⁸ “O então monarca Vitiza, que iniciou seu reinado em 702, morreu em 710, sendo sucedido no trono por Rodrigo (710-711). Membros do clã de Vitiza entraram em contato com os vizinhos muçulmanos para que intervissem em Espanha a favor de suas pretensões políticas. A caótica situação em que se encontrava o Reino Toledano e o pedido de ajuda por parte dos vitizanos criaram a conjuntura favorável esperada pelos generais muçulmanos. Para Orlandis, ao pedir ajuda aos muçulmanos para conseguir o trono, os vitizanos erraram, pois desconheciam a diferença que havia entre o Império Bizantino e o Reino Merovíngio – aos quais já haviam pedido ajuda – e o Islão. Na noite de 27 para 28 de abril de 711, Tárique, um governador berbere, desembarcou com cerca de 7 mil homens na costa hispânica. Ao saber da invasão, Rodrigo, que conduzia uma expedição no norte do reino contra os bascos, abandonou a campanha militar e foi ao encontro dos muçulmanos. Em julho de 711, o exército visigodo de Rodrigo foi destruído às margens do rio Guadalete. As armas do Islão se viram favorecidas pelas rivalidades internas do exército visigodo: os nobres contrários à liderança de Rodrigo desertaram no meio da batalha” (DAHÁS, 2001, p. 88-89).

Resumindo este contexto, Ventorim (2008) delimita os quatro períodos marcantes da relação entre o Ocidente e o Islã:

I) A expansão árabe nos séculos VII e VIII, iniciada com Maomé (c. 570- 632), e que se estendeu até o califado abássida, período em que os cristãos perderam para os muçulmanos o Oriente Médio e a África do Norte; II) Entre os séculos XI e XIV, quando alguns territórios foram retomados pelos cristãos, como a Península Ibérica e a Sicília; III) Do século XIV ao XVII, época em que o Império Otomano conquistou os Bálcãs e chegou bem próximo da Europa Central, e IV) Do século XVI ao XX, caracterizado pela colonização europeia – que recuperou os Bálcãs e a Ucrânia e se apossou do Oriente Médio (VENTORIM, 2008, p. 18).

Três diferentes pensamentos passaram, então, a ser observados no Mediterrâneo: os judeus, buscando a terra prometida para nela esperar a chegada do messias; os islâmicos, que buscavam dominar todos os territórios levando a fé de Alá; os cristãos, que viam suas terras sendo tomadas, de seu ponto de vista, injusta e violentamente.

Tratemos, então, da Reconquista Ibérica, termo usado para a retomada das terras que, de acordo com os cristãos, foram tomadas injustamente pelos árabes. Segundo Domínguez Reboiras (2009):

[...] tratou-se de uma luta de retomada de terras violentamente açambarcadas pelos muçulmanos, muitas vezes à custa de verdadeiras carnificinas: no caso da Península Ibérica, desde a invasão do Estreito de Gibraltar (em 711), sob o comando do general Tarik Ibn-Ziad (689-720) até a expansão pelo território depois designado pelos árabes como 'Al – Andalus'; e no caso da conquista de Jerusalém por Saladino (c. 1138 – 1193), basta ver o que está designado nas próprias fontes árabes (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2009, p. xii)

Entre os séculos X e XIV, ocorreu um dos maiores empreendimentos cristãos no Ocidente Europeu: a retomada da *Hispania*, realizada em forma de cruzada, nos mesmos moldes das cruzadas rumo à Terra Santa, com a justificativa de retomar terras invadidas injustamente por sarracenos. Essa cruzada específica na Espanha é tratada pela historiografia por Reconquista, uma conquista de terras pertencentes originalmente ao povo cristão e que deveriam, com a bênção divina, ser retomadas.

Nessa Reconquista, envolveram-se reis, papas, cristãos, cavaleiros e um grande número de pessoas. É no bojo dessas transformações que se situa o discurso de levar a fé cristã aos sarracenos.

As peregrinações a São Tiago de Compostela eram justificadas também pela necessidade de se retomar a terra em que São Tiago estava sepultado. Com a descoberta desse sepulcro, iniciou-se uma rede de peregrinações, que conferiram à Espanha o título de Terra Santa, de forma que a Reconquista, segundo Lemos (2010), possui o mesmo valor de uma cruzada.

Segundo Lima (2007), a Reconquista Ibérica teve início logo após os muçulmanos tomarem os territórios cristãos, ou seja, em 711. Segundo a autora, a princípio, isso ocorria pela necessidade demográfica dos cristãos refugiados nas montanhas no norte da Espanha e não necessariamente por questões religiosas. Carlos Magno, ao tentar retomar as terras de São Tiago, tinha em vista obter mais prestígio junto aos seus súditos e mais reconhecimento da Igreja do que especificamente lutar pela fé. A autora também menciona a importância de Santiago de Compostela e da rede de peregrinações no local, principalmente no século IX, X e XI.

Para analisar a ideia de Reconquista, somos induzidos a retomar aos conceitos de *Guerra Justa* e de *guerra santa*. Segundo Moretti Junior (2015), a necessidade do uso da força para recuperar o território perdido levou à elaboração de um “jihad cristão”, ou seja, de uma ideologia que justificaria o uso da força e da violência na recuperação de um território que por direito pertencia aos cristãos. Tal justificativa teria como base principal a ideia de recuperação de um direito perdido, algo que já havia sido legitimado no pensamento cristão desde Santo Agostinho¹²⁹ e Isidoro de Sevilha. A Reconquista encontra, portanto, fundamento na ideia cristã de *Guerra Justa*. Para os cristãos ibéricos tratava-se da recuperação da herança visigoda que por direito lhes pertencia. A ideia de hereditariedade legitimava a luta pela recuperação política e jurídica do antigo território visigodo. Outra justificativa é

¹²⁹ Nossa própria análise a respeito da construção desse termo com base em Agostinho encontra-se no item 4.2 da presente tese.

a da eliminação do mal, ou seja, dos infiéis, o que qualifica a Reconquista¹³⁰ como uma *guerra santa*.

Segundo Vianna (2009), as guerras contra os muçulmanos ocorridas desde o século VIII não eram estimuladas pela mentalidade religiosa e sim por interesses autônomos financeiros e políticos. A partir do século XI, com a ideia de guerra como remissão dos pecados, foi possível constituir a Reconquista como uma guerra sacralizada, uma passagem¹³¹.

Compreendamos agora a conquista de Maiorca para nos aprofundarmos ainda mais no contexto luliano.

Segundo Mata (2006), em 1208, em Montpellier, nasceu Jaime, filho de Pedro II de Aragão, o Católico, e de Maria de Montpellier. Tendo ficado conhecido como Jaime I, o conquistador¹³², ele teria recuperado Maiorca das mãos dos muçulmanos para os cristãos. Em 1228, reuniu seu exército e, em 1229, com o auxílio das tropas de Gênova e de Pisa, conquistou as Ilhas Baleares. Nesse empreendimento, Jaime I conquistou Maiorca e, com sua ajuda, a Coroa de Aragão iniciou sua expansão pelo Mar Mediterrâneo. Mesmo com núcleos de resistência na cidade, a Coroa de Aragão absorveu o grande contingente de não cristãos e só não ampliou sua expansão para territórios franceses e para Castela por causa dos altos índices demográficos e fortalecimento político existentes na região (LEMOS, 2010).

Segundo Vianna (2009), o rei de Maiorca nessa época era o árabe Ibn Abû Yahya Hiquem. Conforme já mencionado, quando o processo de tomada das terras, por conta dos núcleos de resistência, se consolidou, Jaime I passou a ilha para um governador, que nela permaneceu de 1232 a 1260. Em seguida,

¹³⁰ O mesmo autor salienta que o termo *Reconquista* tornou-se um dos principais mitos originários do nacionalismo espanhol. Lomax (1984) define Reconquista como a passagem do poder político das mãos muçulmanas para as mãos cristãs durante os anos de 711 a 1492 (LOMAX, 1984, p.9-10, *apud* MORETTI JUNIOR, 2015).

¹³¹ Segundo Vianna (2009), para designar esta cruzada contra Maiorca, Jaime utilizou a palavra *passagem* (*passatge*, em catalão), usada na Idade Média para designar a cruzada. Essa palavra possuía sentidos escatológico-apocalípticos muito profundos em uma época em que a guerra, em sua maior parte, era travada em nome de Deus. A luta contra os inimigos do Cristianismo já adquirira uma maior sistematização com Inocêncio III e com o IV Concílio de Latrão (1215), quando ocorreu a formação de um direito de cruzada. Antes, o que havia era uma confusão entre a ideia de cruzada e a de peregrinação.

¹³² Segundo Andrade (2010), Jaime tornou-se conhecido por suas inúmeras vitórias contra os muçulmanos, conquistando os territórios de Maiorca, Burriana, Valencia, Jativa, Biar, Murcia, entre outros, e ganhando o título de *O Conquistador*. Em sua autobiografia, o *Livro dos Feitos*, Jaime narra suas diversas conquistas e suas batalhas contra os mouros. Nela percebemos outras representações do mouro, que vão além da imagem do infiel.

o direito de reinar foi passado a Jaime II, seu filho. A família de Raimundo Lúlio possuía relação direta com a família de Jaime I e Jaime II. Raimundo Amat Lúlio, pai de Raimundo Lúlio, lutou na retomada de Maiorca ao lado de Jaime I e, por sua fidelidade e amizade, recebeu terras, alçando sua família para a aristocracia. O jovem Lúlio, que nasceu em 1232 e viveu na corte de Jaime I, tornou-se pajem e senescal de Jaime II, que veio a se tornar rei de Maiorca. Piña Homs (2013) também o apresenta como principal mordomo da casa real de Jaime I.

Segundo Vianna (2009), a conquista de Maiorca, mais do que a simples incorporação de um novo reino à Coroa de Aragão, significava que uma legitimação política diante dos problemas encontrados pelo rei faria com que Jaime, ao mesmo tempo, aparecesse como continuador da linhagem e também como um homem que superaria seus antepassados, realizando um feito de armas que nenhum deles realizara. Acreditava, assim, que cumpria uma missão divina. Para o autor, a conquista de Maiorca representou uma vitória definitiva no processo de Reconquista na Península Ibérica (VIANNA, 2009), tornando-se data significativa tanto para Maiorca quanto para as Ilhas Baleares¹³³.

Cabe ressaltar que Lúlio viveu em Maiorca até aproximadamente 43 anos de idade, dela saindo somente em 1265 para peregrinar em lugares santos na Península Ibérica e em Barcelona, conforme pode ser observado em *Vida Coetanea* nos capítulos 9 e 10. Segundo Costa (2001), tanto sua formação intelectual quanto seu ideal político construíram-se durante o reinado de Jaime I, quando o reinado de Aragão se expandiu e absorveu grande massa populacional de muçulmanos e judeus, a qual representava até um quarto da população dos cristãos (HILLGARTH, 1979, p. 51 *apud* COSTA, 2001).

A expansão aragonesa só foi freada na França e em Castela por contingentes populacionais, resultando em uma redução na expansão norte-sul e ampliando sua expansão pelo Mediterrâneo, o que se fazia de acordo com a mentalidade cultural de que ele estaria cumprindo uma missão divina. A característica universal de Maiorca refletia-se nas obras lulianas:

¹³³ De acordo com Álvaro Santamaria, essa conquista representa uma das três datas mais importantes da história de Maiorca: as outras seriam o momento em que os primeiros homens chegaram na ilha, há seis mil anos, e o ano 123 a. C., quando a conquista romana acelerou o processo de romanização da ilha (VIANNA, 2006).

Por sua vez, a ilha de Maiorca possuía características culturais peculiares que imprimiram um tom universalista à obra de Lull. Existiam grupos de imigrantes de várias partes da Europa, inclusive mercadores pisanos e genoveses (HILLGARTH: 1979, 47), muçulmanos, cerca de 40% do total da população, a maioria era escrava, como resultado da conquista de Jaime I (BONNER: *op. cit.*, 07), e judeus, utilizados pela coroa como embaixadores no Magreb, apesar de uma lei de Jaime I de 1228 proibindo aos judeus ocuparem cargos acima dos cristãos (HILLGARTH: 1979, 276) [...] O porto de Maiorca, estrategicamente localizado, era um centro de rotas marítimas que se entrecruzavam: do Magreb (proveniente de cinco cidades entre Bugie e Oran), da Europa, Montpellier, Marselha, Gênova e Pisa faziam escala em Maiorca, e depois Minorca (ABULAFIA: 1997, 115). Além disso, os maiorquinos faziam uma navegação de cabotagem ao longo de toda a costa do Magreb, no Canal da Sardenha e na Sicília, com escala em Túnis (DUFOURCQ, 1996, 665) (COSTA, 2001, s/p)

Segundo Piña Homs (2013), o fato de Lúlio ter vivido durante o século XIII e XIV resulta em variáveis muito particulares para o autor, ou seja, ele precisou se adequar às mudanças de seu tempo. Maiorca, recém-conquistada pelos cristãos, possuía muitos muçulmanos livres, bem como uma das comunidades judaicas mais poderosas do Mediterrâneo.

Em suma, durante esta seção, abordamos questões relativas ao reflorescimento das cidades e ao ambiente intelectual do período em que Lúlio nasceu e produziu, considerando-as importantes para a compreensão do diálogo entre a obra *O Livro da Ordem de Cavalaria* e o contexto social do século XIII, que também inclui elementos relacionados à cavalaria cristã, à guerra, e ao local geográfico em que a obra foi produzida. A compreensão desse movimento entre o ambiente geográfico, intelectual e o ambiente cavaleiresco é importante para nosso trabalho, pois Lúlio entendia que, mesmo que a cavalaria fosse um trabalho físico, seu reconhecimento só seria completo se houvesse o esforço intelectual de transformar essa arte em uma obra escrita e se essa teoria escrita da cavalaria fosse conhecida pelos reis e pelos outros cavaleiros, ou seja, se fosse escrito um manual de educação da cavalaria.

Esse manual previa, entre outras questões abordadas, a necessidade da retomada das virtudes para uma ação efetiva na sociedade, uma vez que o cavaleiro era um personagem em evidência e, cogitamos aqui, um modelo de conduta social.

A seguir, abordaremos questões relativas ao conceito de virtude em diferentes momentos históricos, para nos auxiliar a compreender a proposta de educação pautada no modelo de conduta virtuosa, que acreditamos ser anunciado por Lúlio em *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

4. UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA VIRTUDE

“Às vezes, a minha alma se eleva com a magnitude do pensamento, torna-se ávida por palavras e aspira às alturas. Assim, o discurso já não é mais meu. Esquecido das normas e dos critérios rigorosos, elevo-me e falo com uma boca que não é mais minha” (SÊNECA, 2012, p.39)

“[...] Essa mesma alegria gerada por aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e na constância, constitui a vida que é dita feliz” (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 61)

“O médico cura não porque tem a saúde em ato, mas porque tem o conhecimento da arte médica; já o professor ensina precisamente porque tem o conhecimento em ato” (TOMÁS DE AQUINO, 2001, p.43).

Nesta seção, optamos por tratar de alguns expoentes da filosofia que desenvolveram suas obras pautadas na importância da virtude para a educação da sociedade e para o convívio dos homens. Para tratar da virtude em diferentes momentos históricos, concentrando-nos em aspectos como educação, modelo de conduta e virtudes, selecionamos representantes de três períodos nos quais o conceito de virtude se desenvolveu tendo em vista a educação para a vida em sociedade: Antiguidade, início do Medievo ou Antiguidade tardia¹³⁴ e o período contemporâneo a Lúlio, século XIII.

Definidos os períodos de observação, o processo seguiu para a escolha dos filósofos e das obras cujos conceitos de virtude poderiam nos auxiliar na

¹³⁴ A complexidade em determinar em qual momento se finda a Antiguidade e se inicia a Idade Média depende do olhar e da perspectiva de história que se segue. São muitas as considerações que podem ser tecidas a respeito de uma história baseada em datas e em fatos que demarcam inícios e finais de períodos ou uma história que considere longos períodos de transição e que, em um mesmo período, resquícios de uma forma de vida antiga e uma nova forma de vida, ainda sem uma definição completa, acontecem em um mesmo lugar e período. Esta questão faz parte da própria busca pela compreensão do real ofício do historiador, do fazer historiográfico (Bloch, 2001) e que hoje são abrandados após a revolução documental e a superação da história positivista que determinava grandes feitos históricos, ou revoluções, em geral sempre pela perspectiva do grupo vencedor, como determinantes para a datação de períodos históricos. Para fins de contextualização, consideramos a datação de Idade Média sugerida por Franco Junior (1983), segundo a qual o fim da Antiguidade e o início do Medievo seria 330, com a liberdade de culto dos cristãos, ou 392, com a oficialização do cristianismo como religião do Império, com Constantino, 476, com a deposição do último imperador romano ou ainda 698, com a conquista muçulmana de Cartago, dependendo do ponto de vista. Ainda segundo o autor, ao mesmo tempo, para o fim da Idade Média, considerar-se-ia 1453, a queda do Império Bizantino, ou de Constantinopla, além do fim da Guerra dos Cem Anos, 1492, com a descoberta do Novo Mundo ou 1517, com o início da Reforma Protestante. Salientamos que, ainda assim, há uma mesma unidade no que diz respeito à Idade Média: o predomínio do poder da igreja cristã, e, mais particularmente, a Católica.

compreensão do que seria a conduta virtuosa para Lúlio. Em um primeiro momento, cogitamos encontrar possíveis influências de alguns autores na obra luliana, porém, com o desenvolvimento do trabalho, optamos por tecer relações e aproximações entre a perspectiva da virtude para Lúlio e para homens anteriores e contemporâneos. Isso porque não é possível afirmar efetivamente quais obras Lúlio leu para o desenvolvimento de seu conceito de virtude. Porém, compreendemos que a aproximação dos estoicos à patrística e alguns conceitos de virtude desenvolvidos pelos pais da igreja perpassaram toda a Idade Média e fundamentaram a fé cristã em todos os momentos. Por esta razão, optamos por elencar um homem para cada período e buscar tecer relações com o *Livro da Ordem de Cavalaria* no que tange ao conceito de virtude.

Na Antiguidade, poderíamos elencar diversos nomes, entre Aristóteles, Platão, Cícero e Sêneca. Aristóteles (384 a.C-322 a.C) conceituava a virtude como a disposição para fazer o bem, uma inclinação que se relacionava com o hábito. Em linhas gerais, em *Ética a Nicômaco*, ele diferenciava as virtudes em intelectuais, que se relacionavam com a capacidade de aprender, tanto pelo diálogo, quanto pela reflexão, e morais, relacionadas com o bem, com a reta ação.

Platão (428/417-348/347 a.C.), no Livro IV da *República*, relaciona virtude com as regras para o convívio em sociedade. Segundo ele, cada um deve executar da melhor forma sua ocupação na sociedade, para que esta, como um todo, possa conviver bem. Além disso, ele salienta a ideia de equilíbrio: tanto a riqueza quanto a pobreza podem fazer mal a uma ocupação, uma por exagero, ou por fazer abandoná-la, outra, por falta, por impedir de executá-la adequadamente. Este exemplo do equilíbrio entre riqueza e pobreza pode ser interpretado como uma metáfora para se referir a algo maior, como o equilíbrio entre os vícios e as virtudes.

Em último lugar, ainda a título de relações com as discussões que serão aqui apresentadas, salientamos a importância atribuída à educação de crianças para que estas se tornem adultos esclarecidos e saibam conviver: “a lei fez nascer em nós, por intermédio da educação, o respeito das coisas a temer, o seu número e a sua natureza” (PLATÃO, s/d).

Este impulso para o bem, para executar ações que nem sempre são ensinadas (entendemos como ações virtuosas), deve ser um esforço de todos.

Ainda considerando *A República*, a respeito das virtudes cardinais ou cardeais, em número de quatro, temos a sabedoria e seu aspecto de prudência, a coragem e sua relação com a fortaleza, a ponderação ou temperança ou ainda moderação e a justiça. Além disso, cabe ressaltar que, para estes filósofos, a educação relacionava-se com uma preparação para a vida política, e, dessa forma, uma educação para a virtude. Marco Túlio Cícero (106 a. C – 43 a. C), segundo Brown (2005), inspirou Agostinho a construir a doutrina da Guerra Justa. Entre outros aspectos, em *Virtude e a Felicidade*, apontou-a como uma ação prática na vida política.

Durante o período de reinado de Marco Aurélio (161 – 180) e o de Justiniano (527- 565), segundo Brown (2009), o mundo no Mediterrâneo passou por diversas transformações, tanto sociais e econômicas quanto, nos termos do autor, no campo das sensibilidades morais e no ritmo de vida. Nessa longa transição, que chamamos de Antiguidade tardia, foram lançadas as bases para um novo momento na história, a Idade Média. Aos poucos, de seita perseguida e relacionada aos marginalizados e simples, o cristianismo cresceu entre a aristocracia, levando, no século II, à conversão do Imperador romano Constantino I. Por fim, tornou-se religião oficial do Império Romano. Brown (2009) salienta que, paulatinamente, os escritos de filosofia, antes direcionados aos líderes e grandes homens públicos, foram se pautando por uma lógica religiosa e cristã, cujos escritos não eram destinados somente às altas classes sociais, mas também aos homens mais simples, que, segundo o autor, possuíam diferentes preocupações morais e experiências sociais. Marrou (1990) salienta a relação entre o cristianismo e a educação clássica, sendo que os cristãos dos primeiros séculos dedicavam-se à leitura dos homens pagãos, a ponto de ser condenados, como São Jerônimo, por exemplo.

Por meio de tais leituras, pudemos inferir que havia uma tentativa de relacionar os escritos pagãos aos cristãos. Cabe ressaltar que, segundo Spidlik (2002), a primeira experiência de tentar relacionar virtudes da Bíblia com elementos dos textos pagãos foi a de Filon de Alexandria (20 a. C – 50 d. C), que buscou interpretar os textos de Aristóteles e dos estoicos à luz do Antigo Testamento. O autor também apresenta Orígenes (182 – 154) como um

neoplatônico patrístico, que buscava unir as fórmulas da filosofia com a religião cristã, relacionando as virtudes de justiça, sabedoria e verdade a Cristo.

Os mestres cristãos passaram a ler os antigos filósofos e a impregnar seu discurso de uma lógica cristã¹³⁵:

O que os filósofos apresentavam como um novo anexo, acrescentado a título de experiência, a antiga moral introspectiva da elite, torna-se, nas mãos dos mestres cristãos, os fundamentos da construção de um edifício inteiramente novo cujas exigências dizem respeito a todas as classes (BROWN, 2009, p. 226)

Momigliano (1998) é outro autor que salienta esta relação. Tecendo aproximações entre clássicos e patrísticos, ao tratar do que chama de limites da helenização, ele considera que as virtudes, como herdeiras do estoicismo e da ética de Aristóteles, foram incorporadas pela patrística. Percebemos que o autor, assim como Brown (2005), salienta a aproximação entre estoicos e patrísticos.

Segundo Souza (2011), são duas as grandes correntes no período medieval: a patrística, cujo representante é Santo Agostinho, e a escolástica, representada por Tomás de Aquino. Para esta autora, a patrística é a corrente educacional que cobriu os primeiros séculos da Igreja medieval, quando começaram os trabalhos dos primeiros padres, quase todos eles educadores que procuravam conciliar a cultura greco-romana com o cristianismo (SOUZA, 2011).

No início da Idade Média, diversos homens abordaram a questão da virtude. Dentre eles, Santo Ambrósio, Isidoro de Sevilha, São Jerônimo ou Agostinho. Inspirado em Platão, Santo Ambrósio (337 – 397) foi o primeiro a cunhar as virtudes cardinais. Segundo Brown (2005), ele era bispo na época em que Agostinho iniciou sua carreira como padre, tornando-se seu mestre. São Jerônimo (347 – 420) tratou das virtudes, principalmente as relacionadas à educação feminina e sua relação com a virtude cristã. Isidoro de Sevilha (560 – 636), em *Etimologias*, tratou das virtudes e de suas relações com o homem

¹³⁵ Da mesma forma, no século VIII, Al-Farabi (872 – 950), leu e interpretou os textos de Aristóteles, segundo sua criação e fé islâmica, fundamentada no Alcorão.

santo, principalmente na Península Ibérica, afirmando que eram virtudes: a fé, a humildade, a caridade, clemência ou misericórdia, paciência e castidade.

No desenvolvimento da Idade Média, poderíamos citar Hugo de São Victor, São Francisco de Assis, São Boaventura, Santo Anselmo e Tomás de Aquino. Santo Anselmo (1033-1109) inspirou diversos homens pela sua dedicação à fé cristã. Hugo de São Victor (1086-1141) era a favor da educação para a virtude, afirmando que, quando ensinadas de forma precoce, tanto a inteligência quanto a virtude fornecem bons elementos para a vida espiritual e para a vida em sociedade.

Francisco de Assis (1182-1226) desenvolveu um ideal de vida simples que inspirou, conforme observamos, o desprendimento de Lúlio de sua vida material. Dentre as virtudes, ele mencionou a sabedoria, a pobreza, a caridade, a humildade e a obediência.

São Boaventura (1221-1224) valorizou o exercício da inteligência e da meditação para o encontro com Deus. Principalmente de *A Doutrina Cristã*, observamos influências agostinianas e também a herança do saber antigo desde Aristóteles. Isso fica evidente quando Boaventura afirma que é pela inteligência que os homens compreendem a finalidade das coisas, a razão do princípio de algo e suas conclusões. A inteligência seria a parte do ser que asseguraria a própria existência do sujeito porque possibilita que o mesmo apreenda o tudo do todo. Porém, a inteligência não se ilumina somente pela condição humana¹³⁶.

O conhecimento de como a temática da educação se pauta na conduta virtuosa em diferentes momentos históricos pode nos auxiliar a compreender a

¹³⁶ O processo de meditação é o caminho para se reconhecer o mundo sensível e as criaturas de Deus. A forma de se elevar a Deus ou é por meio dos seres que compõem o universo e são como vestígios do criador ou é por sua essência, potência e presença. Esta pode ser uma motivação agostiniana no que se refere aos seres que existem, que vivem e que discernem, ou que pensam: “esse, vivere, discernere” (BOAVENTURA, 2012, p.31). Nessas formas de elevação estão os degraus de seres, os seres que só possuem existência, os seres que possuem existência e vida e os que possuem existência, vida e discernimento. Villalba i Varneda (2009) salienta o quanto Lúlio se preocupou, no conjunto de sua obra, com o cosmos, a geração e a corrupção, a alma vegetativa, sensitiva e intelectual. Percebemos que isso poderia ser um eco de um mesmo período vivido. Para Boaventura, estes seres seriam sujeitos à mudança e à corrupção e a tudo o que é terrestre e celeste. Lúlio, no mesmo século, apontava para a corrupção, a perda de referências positivas, de exemplos sociais, de virtude de uma das categorias de seres, o homem. Para Boaventura (2012), o homem está mais próximo da perfeição justamente por possuir intelecto.

importância que Lúlio atribuiu à educação do cavaleiro como modelo de conduta social.

O objetivo desta seção é, portanto, verificar o conceito de virtude em diferentes momentos históricos para compreender a importância da virtude para a educação em sociedade. Seleccionamos três nomes que fundamentam nossa compreensão do conceito de virtude desenvolvido por Raimundo Lúlio ao descrever os princípios básicos da moral cavaleiresca em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, especialmente porque seu objetivo era educar a sociedade por meio de modelos de conduta social pautados na virtude. Os três nomes correspondem à subdivisão desta terceira seção: Lúcio Aneu Sêneca, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, passando os dois últimos a ser tratados como Agostinho e Tomás de Aquino.

As formulações de Sêneca sobre a virtude são retiradas de *A tranquilidade da alma*. Ele foi eleito como um expoente de autores não cristãos que fundamentam a temática da importância da virtude, do controle, da responsabilidade por suas ações no ambiente da Antiguidade.

Martha Alfonso (1968), ao discorrer sobre as relações entre os cavaleiros e os heróis divinos, identifica a grandeza do sentimento religioso e o sentido estoico das novelas de cavalaria que corriam a Península Ibérica. Dessa forma, as aproximações entre a obra luliana e a de Sêneca serão procuradas tanto nas reflexões a respeito da virtude quanto na força do sentimento estoico, como característica peculiar dos heróis peninsulares¹³⁷.

Avançando cronologicamente, no início da Idade Média, Agostinho obteve destaque na reflexão acerca da virtude, criando bases que fundamentaram toda a produção cristã medieval. Essa produção cristã pode ter motivado as proposições de Lúlio, de forma que Agostinho não poderia ser descartado em nossa análise da virtude em diferentes momentos históricos.

Antonio Oliver (1958) relaciona o *Livro da Ordem de Cavalaria* à cristianização do cavaleiro, salientando que a obra do Bispo de Hipona foi responsável por transformar as relações de paz e guerra no ambiente cristão.

¹³⁷ A esse respeito, Alfonso (1968) completa: “*Este gran sentimiento religioso y el sentido de parquedad y estoicismo castellano es el que da a estas novelas peninsulares un sabor didáctico y mesurado, com héroes medidos humanamente, creando así un estilo diferente de las demás novelas europeas y cuyas tendencias seguirán hasta Cervantes y van florecer también em La creación de La novela picaresca*” (ALFONSO, 1968, p.2)

Agostinho está sendo retomado por nós porque formulou os conceitos que mais tarde fundamentariam a guerra santa e a Guerra Justa, bem como os fundamentos da cristianização da cavalaria que se consolidou nos séculos XI, XII e XIII, conforme apresentamos na seção anterior. Tais elementos estão evidentes na obra de Lúlio. Assim, o conceito de virtude que permeia a obra luliana será analisado com base nas formulações agostinianas. Neste caso, selecionamos as obras *A doutrina Cristã*, *Confissões*, *O Livre Arbítrio* e *Cidade de Deus*.

A inclusão de um contemporâneo de Lúlio na análise é importante para verificarmos que homens que viviam no mesmo período também apontavam a importância da virtude para o convívio social. Na terceira seção, abordamos o conhecimento do homem medieval, as transformações ocorridas na estrutura social da Europa Ocidental do século XIII em relação aos séculos anteriores; a consolidação das cidades, do comércio e das universidades como centro de produção do saber, bem como a importância da teoria escrita e a preocupação com a ciência universal como características lulianas que se aplicam a vários homens do século XIII. Por isso, julgamos importante elencar um desses homens em nossa análise.

Entre os participantes do contexto citadino e universitário do século XIII, encontra-se Tomás de Aquino (1225-1274). Considerando que o nascimento de Lúlio ocorreu em 1232, podemos considerá-los como contemporâneos. Olhando e refletindo sobre o seu momento histórico, cada um, e de sua própria forma, refere-se à importância da virtude para o convívio social. A relação do homem com o saber e com Deus é tratada de forma semelhante pelos dois, que provinham de um mesmo contexto intelectual. Raimundo Lúlio e Tomás de Aquino foram professores na mesma universidade. Apesar da dificuldade para comprovar as relações diretas entre eles, encontramos muitas menções ao contato de Lúlio com as obras de Tomás de Aquino durante sua vida, o que teria se refletido em sua escrita.

Do mestre Tomás de Aquino, abordaremos duas questões, uma das quais está contida em *Sobre o ensino*, ou *De magistro* e a outra refere-se às questões 110 a 119 da *Suma Teológica*, II^aII^{ae}, onde o autor aborda as dez primeiras virtudes sociais.

Para analisar aspectos do pensamento de Sêneca, Agostinho e Tomás de Aquino que podem ser observados em Lúlio, recorremos ao conceito metodológico de fundo permanente (BLOCH, 1969).

Segundo tal conceito, o homem mudou muito, transformou sua esfera mental e até mesmo corporal, em matéria de costumes, higiene, alimentação. Entretanto, para o autor, existe na sociedade humana uma espécie de fundo permanente, de forma que o passado permanece presente nas estruturas materiais e mentais do tempo atual.

Explicitando esse conceito, Oliveira (2012) salienta que, em se tratando de passado, história, virtudes, prudência, memória individual e coletiva, é necessário considerar esta permanência de estruturas. No século XIII, é possível verificar a permanência de estruturas mentais construídas no âmbito do pensamento platônico, senequiano e agostiniano, sendo tais permanências objeto de reflexão profunda. Apesar da distinção entre os homens desse século e os da Antiguidade, observamos que a ideia de virtude permanece e é considerada por Lúlio uma característica importante para o convívio em sociedade. Referindo-se a um contemporâneo de Lúlio, São Tomás de Aquino, e à influência agostiniana e aristotélica evidenciada em seus escritos, a autora afirma:

[...] os autores do passado são tratados como aqueles que fundam o alicerce de conhecimentos que possibilita, aos homens do presente (no caso do mestre medieval, o século XIII; no nosso, o século XXI), igualmente construir suas verdades e suas raízes (OLIVEIRA, 2012, p.25).

A finalidade de toda essa reflexão sobre a abordagem da virtude por autores de momentos históricos diferentes é juntar elementos para a quarta seção, dedicada especialmente ao conceito de educação de Lúlio, tendo em vista que ele descreve os princípios básicos da moral cavaleiresca em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, com o objetivo de educar a sociedade por modelos de conduta social pautados na virtude.

4.1 . A virtude em Sêneca

Lucio Anneo Sêneca, nascido em Córdoba em 4 a.C., era também chamado de Sêneca, o moço, uma vez que seu pai, Sêneca, o velho, também foi um conhecido retórico da Península Ibérica. Apesar da origem Ibérica, segundo Rebello (2012), Sêneca foi educado em Roma, estudando a retórica ligada à filosofia, atuando como advogado e membro do Senado romano e posteriormente como questor¹³⁸. Participando da política de seu tempo, foi autor de tragédias romanas, de tratados morais e políticos.

Seu tratado moral¹³⁹ *Da tranquilidade da alma* foi elencado neste trabalho por condensar o espírito estoico e a noção de virtude pautada no equilíbrio e porque esses elementos reverberam na obra de Raimundo Lúlio como um todo. Na opinião do pensador medieval, o conhecimento das responsabilidades e da profunda reflexão a respeito das decisões seriam determinantes na opção pela cavalaria¹⁴⁰:

Começamos por ressaltar que não é possível comprovar que Sêneca tenha sido lido por Lúlio, mas mantemos a hipótese de que suas obras e sua proposta de educação, pautadas na virtude e principalmente no equilíbrio, refletiram-se na obra luliana. Trataremos, portanto, desses elementos senequianos que se apresentam na obra de Raimundo Lúlio, sem afirmar contundentemente que este tenha sido influenciado diretamente por aquele.

Na perspectiva apresentada por Raimundo Lúlio, para se apresentar como exemplo a ser seguido, o cavaleiro deveria possuir as características que aquela sociedade precisava reproduzir, mas não reproduzia.

Faltou caridade, lealdade, justiça e verdade no mundo;
começou a inimizade, deslealdade, injúria e falsidade; e por

¹³⁸ Segundo Harvey (1998), os questores eram originariamente assistentes dos cônsules na busca de criminosos e mais tarde foram incumbidos de cuidar do tesouro público, arrecadando e registrando a renda do Estado e atuando em geral nos assuntos fiscais, que cresciam à medida que os domínios romanos aumentavam.

¹³⁹ Para Harvey (1998), *Da tranquilidade da alma* posiciona-se entre os tratados morais de Sêneca, junto das consolações e dos diálogos.

¹⁴⁰ Uma análise do capítulo referente ao ingresso do escudeiro que pretende se ordenar cavaleiro foi desenvolvido no trabalho "A formação do cavaleiro pelo *Livro da Ordem de Cavalaria*, de Raimundo Lúlio", por Paula Marroni e Terezinha Oliveira no III Encontro da Abrem Centro-Oeste e I Seminário Internacional de História Medieval (UEG/UFG/PUC – GO) – História, Política e Poder, de 9 a 11 de abril de 2014, em Goiás (GO). Essa reflexão é retomada e aprofundada na quinta seção deste estudo, na qual analisamos a obra.

isso surgiu o erro e turvamento do povo de Deus, que foi criado para que Deus fosse amado, conhecido, honrado, servido e temido pelo homem (LÚLIO, 2000, p.13).

Assim, conforme o próprio autor, como as virtudes estavam em falta, a inimizade, a deslealdade, a injúria e a falsidade tomaram lugar nas relações humanas, conduzindo o povo de Deus ao erro e ao mal. Portanto, para o convívio dos homens, era necessário retomar essas virtudes.

Lohr (1992)¹⁴¹, ao abordar a nova lógica proposta por Lúlio, enfatiza que este se projeta por tentar agrupar muitas ideias diferentes das da filosofia tradicional cristã. Dentre elas, o autor identifica o reflexo da perspectiva estoica, principalmente no que se refere à busca do equilíbrio e à responsabilidade que o sujeito deve possuir sobre suas ações. Corroborando o que afirma Alfonso (1968), Lohr (1992) retoma a importância da responsabilidade nas ações e do apego ao dever que todo herói da região, que, no século XIII, abrangia a Península Ibérica, em geral possuía. Esse sentimento, segundo Alfonso, faz parte da característica estoica dos heróis ibéricos.

Segundo Alfonso (1968), que estabelece comparações entre o cavaleiro Cifar e a obra *Félix*, o cavaleiro de Lúlio se caracteriza pelo forte sentimento religioso e pelo sentido de parcimônia e estoicismo¹⁴² que dá às novelas peninsulares um sabor didático e mesurado. Considerando essa característica de parcimônia e equilíbrio, retomemos Sêneca em *Da tranquilidade da alma*.

Algumas características que ele aborda podem sugerir o desejo do equilíbrio como sendo o verdadeiro estado de tranquilidade da alma e, por conseguinte, de felicidade:

O que tu queres, pois, é grande, de máxima importância e próximo de um deus: não ser abalado. Os gregos chama este estado estável de *eutymia*, sobre tal tema existe uma excelente

¹⁴¹ LOHR, Charles. The New Logic of Ramon Llull. *Enrahonar*, Universitat Autònoma de Barcelona. v.18, 1992. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/42824/90855>

¹⁴² A escola estoica, fundada em aproximadamente 315 por Zênon na ilha de Chipre, propunha a teria de um mundo orgânico dirigido por uma inteligência constituída em um princípio ativo e naquilo que sofre sua ação (HARVEY, 1998). Alguns ramos do estoicismo sugeriam a fraternidade universal entre os homens de diferentes povos, buscando a benevolência e a justiça. Ainda segundo Harvey (1998), o estoicismo foi recuperado após Sêneca. Cabe ressaltar que, para o estoicismo, a verdadeira finalidade do homem é a vida em harmonia com a natureza e a vida em virtude, pois a virtude é a lei do universo e a vontade de Deus

obra de Demócrito. Eu o chamo de tranquilidade (SÊNECA, 2012, p. 41).

Esse estado de felicidade, por exemplo, pode ser comparado ao estado de quem não se abala definido por ele como *eutymia*, no qual a alma segue sempre de modo igual e no mesmo ritmo, em paz, revelando uma alegria que não se interrompe, mas que permanece em estado plácido: sem se elevar e sem se abater. Porém, como esta característica, para ele, é relacionada aos seres divinos e não aos homens, a tranquilidade pode ser buscada por meio de algumas ações.

Um exemplo do que pode interferir no estado de *eutymia* diz respeito às tensões quanto ao futuro. Para Sêneca, cada um é responsável por sua felicidade, não o acaso ou o destino: “Aprendamos a eliminar os desejos licenciosos e a tensão em relação ao futuro. Devemos agir de modo que se possa pedir as riquezas de nós mesmos e não ao destino” (SÊNECA, 2012, p. 62).

Da mesma forma, conforme modelo apresentado por Lúlio, o cavaleiro medieval não deveria ter muitas preocupações quanto ao futuro. Ele deveria, sim, se preparar para as adversidades com a maturidade e a tranquilidade de quem entende que a vida é um dom oferecido.

Sêneca é enfático ao afirmar que, na morte, o homem apenas devolve aquilo que ganhou: a vida.

Não perde a autoestima por saber que não é dono de si. Ao contrário, faz tudo tão diligentemente, tão cuidadosamente quanto um homem religioso e santo guarda o que lhe é confiado. E, quando coagido a devolver, não se queixa da sorte e diz: “Obrigado pelo que tive e utilizei. Eu cultivei teus bens com grande esforço, mas, já que ordenas, cedo e devolvo agradecido e de bom grado. Se ainda queres que eu tenha algo teu, eu o guardarei. Se decidires o contrário, eu te entrego a prata, a casa e a minha família. Devolvo-te tudo” (SÊNECA, 2012, p. 68).

Além de entregar a vida de bom grado, é importante que a alma seja entregue melhor do que aqui chegou: “Se a natureza reclama suas dádivas, já que foi ela, primeiro, que nos deu, eu diria ‘Recebe esta alma melhor do que

quando a concedeste'. Não sou evasivo nem fujo. Acolha-a pronta e acabada de quem a recebeu. Leva-a" (SÊNECA, 2012, p.68).

Ciente do bom uso que foi feito dela, o homem não precisa se preocupar com o futuro ou a morte.

Segundo ele, sabendo que a cada dia cumpre sua função, o homem realiza seu dever com primor e busca oportunidades para melhorar sempre, vive bem e não precisa ter medo de retornar de onde veio. Afinal, para ele, aquele que teme a morte nunca fará algo com dignidade. Aquele que não se prepara para as adversidades da vida, abala-se facilmente. Por outro lado, o homem que sabe que existe a doença, o cativo, a ruína, o fogo não se surpreende. Afinal, o que pode acontecer a um pode acontecer a todos, pois a vida é uma condição variável.

Raimundo Lúlio apresenta o ideal de cavaleiro dessa perspectiva. No quarto capítulo, ao ressaltar as características necessárias para o escudeiro que aspira ser cavaleiro, o autor salienta que a mais importante delas é saber refletir acerca de suas ações. As adversidades às quais um cavaleiro está sujeito, os problemas que deve enfrentar, a coragem que precisa assumir para a função e até mesmo as questões materiais inerentes à ocupação da cavalaria devem ser alvo da reflexão por parte daqueles que querem optar pela ordem de cavalaria. Neste aspecto, observamos uma aproximação com o pensamento de Sêneca, para quem cada um deve estar ciente de que vai correr riscos. Essa afirmação é ressaltada por Lúlio, ao predeterminar a função que será exercida pelo cavaleiro.

Ainda, para que o sujeito se aproxime do estado de *eutymia*, ou seja, de equilíbrio, Sêneca sugere que a expectativa surja dele mesmo, do próprio sujeito, de forma a resguardar a alma das coisas externas. Em outras palavras, o sujeito deve ter menos expectativa em relação às coisas e aos outros, trazendo o centro da responsabilidade para suas ações e para si:

Certamente a alma deve ser resguardada de todas as coisas externas. Confia em ti. Alegra-te contigo. Afasta-te o quanto pode das coisas alheias. Dedicar-te a ti mesmo. Não te sensibilizes com prejuízos materiais. Enfim, procura interpretar com benevolência os fatos diversos (SÊNECA, 2012, p. 76).

Este pensamento coloca as responsabilidades humanas em um patamar importante, uma vez que, ao se tornar sujeito de suas próprias ações, ao mesmo tempo em que se espera menos dos outros, também se reconhece que as falhas advêm de decisões ou de ações erradas tomadas pelo próprio sujeito, e não por outrem. Entretanto, convém salientar que depender de si mesmo para a felicidade não significa excluir-se da vida em sociedade, do convívio e da comunicação com o próximo e abraçar a solidão: “Assim, pois, se prescindirmos de toda comunicação, renunciarmos ao gênero humano e vivermos voltados unicamente para nós mesmos, resultará uma solidão vazia e sem ação” (SÊNECA, 2012, p. 49)

Para Sêneca, portanto, a melhor forma de manter a alma tranquila é alegrar-se consigo confiar em si, dedicar-se a si, afastando-se das coisas alheias. Para ele, o sábio não deve vacilar, pois já está seguro quanto ao seu destino e tem responsabilidade para enfrentá-lo. Doze séculos depois, Lúlio enfatizou a importância de se reconhecer as próprias potencialidades e fraquezas para assumir um posto que, além das atribuições religiosas, exige que o sujeito aja como um exemplo de conduta perante a sociedade.

Lúlio esclarece qual é o modelo de conduta a ser adotado perante a sociedade desde o início da obra. No *Prólogo*, ele explica que toda a história se desenrola porque, durante a conversa entre o jovem escudeiro e o velho ermitão, o segundo teria percebido que o futuro cavaleiro não reconhecia sua função na sociedade¹⁴³. Importava-se somente com o *status*, com a posição e com o prazer de executar o ofício de cavaleiro. Para além do sentimento de defesa, do amor à guerra e das características gerais que o assemelhavam ao cavaleiro, como a coragem e a valentia, o personagem que representa o cavaleiro no *Prólogo* da obra não podia servir de exemplo para a sociedade.

Ao mencionar que o cavaleiro está em evidência e é reconhecido pelos seus pares e pelos outros homens da sociedade, Lúlio apresenta sinais do

¹⁴³ A esse respeito foi escrito um texto: “A criação de um ambiente favorável à educação: o *Prólogo* do *Livro da Ordem de Cavalaria*, de Raimundo Lúlio”, pertencente aos Anais do X Anped Sul, em Florianópolis. Desenvolvido por Paula Marroni e Terezinha Oliveira, o trabalho teve como objetivo principal apresentar o *Prólogo* do *Livro da Ordem de Cavalaria* como uma introdução que cria um ambiente favorável à educação do cavaleiro medieval. Concluímos que o *Prólogo*, enquanto narrativa, justifica a obra como um todo, uma vez que contém todas as informações que o jovem escudeiro precisaria saber e que Lúlio considerava importante a sociedade cavaleiresca e a sociedade como um todo dominar.

pensamento senequiano. Sêneca convida o leitor a olhar para o exemplo dos grandes homens que suportaram seus destinos, de maneira forte, destemida e com firmeza de espírito. Segundo o autor, o bom cidadão “[...] sempre coopera seja pelo que ouve ou pelo que vê, seja pela fisionomia ou pelos gestos, seja pela tácita obstinação ou até pelo modo como caminha” (SÊNECA, 2012, p.51).

Assim também, o cavaleiro apresentado por Lúlio deve possuir nobreza, coragem e bons costumes e comportar-se de acordo com sua posição: “[...] quanto mais nobres princípios tens, mais obrigado a ser bom e agradar a Deus e às gentes estás” (LÚLIO, 2000, p. 17). Completa o autor: “[...] se és vil, tu serás o maior inimigo da Cavalaria, e mais contrário a seus princípios e sua honra” (LÚLIO, 2000, p.17).

Estando o cavaleiro entre os homens que Lúlio considerava como maiores, tem a obrigação de proteger os menores, pois estes sempre encontram refugio com os maiores e mais fortes (LÚLIO, 2000). Ora, ao ser refúgio e ser considerado forte, ou maior, concluímos que o cavaleiro é alguém que está em evidência.

Como, nesta posição, suas ações serão reproduzidas, o cavaleiro precisa ter clareza de sua decisão. O costume da vigília anterior à cerimônia em que o cavaleiro deve receber a cavalaria, permeada por orações e pedidos e marcada pelo recolhimento interno e pela reflexão profunda, conforme descrito por Lúlio, também reverbera o pensamento de Sêneca. Para este, a mente indecisa é cheia de tristeza, fraqueza e frustrações, de inveja pelo sucesso do próximo e de ódio a si próprio. Por isso, a clareza dos pensamentos é necessária.

Para Sêneca, o caminho é examinar-se, depois examinar os negócios que a pessoa pretende empreender e, por fim, aqueles com os quais irá trabalhar. Antes de tudo, portanto, é necessário que a pessoa estime a própria capacidade, procurando saber se a natureza a torna mais apta para as ações ou para o estudo ocioso e contemplativo e se é o caso de se inclinar com força para o que a atrai:

Primeiro devemos examinar a nós mesmos; em seguida, os negócios que vamos empreender; por fim, aqueles pelos quais e com os quais iremos trabalhar. Antes de tudo, é necessário estimar a própria capacidade, pois, muitas vezes, parece que

podemos suportar mais do que realmente podemos (SÊNECA, 2012, p.54).

Usando o exemplo do vento que só entra no lugar de onde pode sair, ele afirma que o segredo reside em nunca entrar ou aceitar fazer uma tarefa que se sabe estar além da própria capacidade. Deve-se ter cuidado com as atividades que não são fecundas ou que trazem consigo muitos afazeres dos quais não conseguimos sair com facilidade. É preciso deixar de lado todas as atividades que vão além da medida e não terminam onde deveriam. Além disso, retomando a ideia de que a pessoa deve se deixar abalar cada vez menos pelas adversidades, Sêneca postula que, em qualquer atividade da vida, haverá dificuldades, distrações, compensações e deleites, desde que se saiba avaliar para onde levam seus males. Afinal, segundo ele, é necessário conhecer as próprias limitações.

Conhecer as próprias limitações pode revelar maturidade. Sêneca afirma que parece ser sábio quem tem maior idade, quem tem alguma experiência de vida, alguma maturidade para lidar com o tempo disponível. Em contrapartida, a idade deve revelar experiência e sabedoria, o que significa que apenas a idade não é predeterminante da maturidade. A isto Sêneca adiciona o fato de que não raramente “alguém muito velho não tem outro argumento para provar que viveu muito a não ser a sua idade” (SÊNECA, 2012, p. 49), pois, ao invés de virtudes, de conselhos, da experiência que assimilou da vida, seus anos provam que viveu bastante e nada mais.

Lúlio afirma a necessidade de o cavaleiro possuir uma idade equilibrada: nem muito jovem, que não possua maturidade, experiência de vida e menos impulsividade, nem muito velho, para que sua força e vigor físicos já tenham sido subtraídos pela idade avançada:

Idade conveniente convém ao novo cavaleiro. Pois se o escudeiro que deseja ser cavaleiro é jovem demais, não pode haver aprendido os ensinamentos que pertencem ao escudeiro antes que seja cavaleiro; e não poderá também lembrar o que prometeu à honra de Cavalaria, se é feito novo cavaleiro na infância. E se o escudeiro é velho e tem debilidade de corpo e deseja ser cavaleiro, antes que fosse velho fez injúria à Cavalaria, que é mantida pelos fortes combatentes e é alvitada pelos fracos, despossuídos, e vencidos fugitivos (LÚLIO, 2000, p.55).

Tratar da vitalidade das idades mais jovens também remete a Sêneca. Para ele, a natureza humana é ágil e pronta ao movimento, grata a tudo o que a excita e a distraia, e mais gratos ainda são aqueles nascidos com os piores instintos, os quais sentem prazer com a confusão em suas obrigações. Para ele, a busca por emoções deve iniciar com uma busca de si mesmo: “[...] assim devemos saber que o mal contra o qual trabalhamos não vem dos lugares, mas de nós mesmos; somos fracos para tolerar qualquer incômodo, não suportamos trabalhos, prazeres e desconforto por muito tempo” (SÊNECA, 2012, p.44).

Para o ofício de cavaleiro, é necessário possuir energia e vitalidade. Estes atributos fazem parte da escolha de muitos pela cavalaria e este fator é reconhecido por Lúlio. Ele afirma que o cavaleiro deve se ocupar de suas “coisas de cavaleiro”:

[...] cavalgar, justar, lançar a tábola, andar com armas, torneios, fazer távolas redondas, esgrimir, caçar cervo, ursos, javalis, leões e as outras coisas semelhantes a estas que são ofício de cavaleiro; pois por todas essas coisas se acostumam os cavaleiros a feitos de armas e a manter a Ordem de Cavalaria. Ora, menosprezar o costume e a usança disso pelo qual o cavaleiro é mais preparado para usar de seu ofício é menosprezar a Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p.17)¹⁴⁴.

Lúlio completa essas observações enfatizando: se o cavaleiro possui estas características no seu ofício, mas não carrega valores na alma, de nada vale como cavaleiro. Subentendemos, assim, que mesmo um modelo de vitalidade e de robustez não é suficiente para trazer exemplos para a sociedade. São necessárias virtudes e valores inerentes à alma dos homens sábios. Não carregar valores na alma e desejar ser cavaleiro somente pela posição na sociedade é outra característica criticada por Lúlio, o que também pode revelar um diálogo com Sêneca. Afinal, para este, de nada adianta grandes bibliotecas se não lemos os livros, ou se permanecemos apenas na superfície e eles servem somente para adornar a sala de jantar e nos exibir:

¹⁴⁴ Esta mesma passagem será retomada no item 4.2 ao tratarmos da virtude para Santo Agostinho.

Para que inúmeros livros e bibliotecas dos quais o dono, durante uma vida inteira, lê apenas os índices? Uma infinidade de livros sobrecarrega, mas não instrui [...] Tal como acontece com muitos que, embora desconheçam as primeiras letras, fazem dos livros não instrumentos de estudos, mas apenas ornamentos das salas de jantar (SÊNECA, 2012, p. 63).

Para Lúlio, a opção por ser cavaleiro sem um objetivo maior, sem reconhecer a importância de sua ação para a fé cristã e para a sociedade em geral, pode se revelar leviana. Lembramos que, para Sêneca, a levandade é perigosa, pois não se fixa em nada.

Segundo Lúlio, o mais importante era o cavaleiro entender que sua função seria a de lutar por algo maior, deixando de escolher ser cavaleiro somente pela mera sensação de importância que a posição de cavaleiro trazia. Seu dever era lutar pela fé cristã, defender a palavra de Deus, libertar os não cristãos do mal, salvando-os. Mesmo que Sêneca não fosse cristão, sugeria que se buscasse algo mais elevado, que superasse a vida leviana:

Às vezes a minha alma se eleva com a magnitude do pensamento, torna-se ávida por palavras e aspira às alturas. Assim, o discurso já não é mais meu. Esquecido das normas e dos critérios rigorosos, elevo-me e falo com uma boca que não é mais minha (SÊNECA, 2012, p.39).

Para ele, era necessário escolher com cautela a que consagramos nossas vidas, para quem trabalhamos, para quem nos dedicamos. A alegria de ser útil aos amigos, aos familiares, a todos os cidadãos e, de modo geral, a todos os mortais é, então, um grande exemplo, que a nosso ver, pode possuir motivações senequianas, sendo retomado por Lúlio na apresentação das atribuições do cavaleiro cristão.

Retomando a importância do equilíbrio e da parcimônia, Sêneca afirma que, em nossos desejos e ações, deve-se evitar a obstinação. Para ele, é importante ter um pouco de flexibilidade e não temer a mudança nos projetos e nas situações; permitindo a flexibilidade, nada nos surpreenderá.

Assim, compreendemos que a virtude em Sêneca está, acima de tudo, pautada no equilíbrio. A virtude se refere à importância dada pelo estoico à parcimônia, ao conhecimento dos próprios limites, e, sumariamente, à responsabilidade para com as próprias ações. Entendemos, ao analisar o *Livro*

da *Ordem de Cavalaria*, que estas características também são consideradas por Lúlio ao explicar como o cavaleiro devia ser educado, para agir em seu ofício de forma que seus atos fossem reproduzidos pelos demais.

4.2 A virtude em Agostinho

Reiteramos que, para abordar o conceito de virtude e de cavalaria, é importante retomar os conceitos contidos na obra agostiniana¹⁴⁵. Afinal, a ideia de educação por um modelo de conduta pautado na virtude relaciona-se à definição de virtude em Agostinho¹⁴⁶. Além disso, o Bispo de Hipona aponta questões importantes, relacionadas ao direito de matar em prol da paz, fundamentando o que, séculos depois, justificaria a *guerra santa* e a *Guerra Justa*. De uma forma geral, como praticamente toda a cristandade medieval se fundamenta em bases agostinianas, o conceito de virtude para Agostinho não

¹⁴⁵ No Segundo Congresso Latinoamericano de Filosofia da Educação, em 2013, em Montevideo, foi apresentado o trabalho “A Filosofia Agostiniana na educação do cavaleiro medieval presente em *O Livro Da Ordem De Cavalaria*, de Ramon Llull”. Esta foi uma primeira tentativa de esboçar possíveis relações entre os ensinamentos agostinianos e a forma com a qual Lúlio desenvolve seu projeto de educação para o cavaleiro medieval em LOC.

¹⁴⁶ Conforme salientam Marrou (1957) e Brown (2005), Agostinho de Hipona nasceu com o nome de Aurelius Agostinianus em 13 de novembro de 354, em Tagaste, Numídia, no continente Africano, que na época era uma província Romana. Estudou em Cartago, onde teve contato com o latim e o grego, apesar de não apreciar esta última língua. Ainda segundo Marrou (1957), uma das primeiras obras que Agostinho leu em latim foi a obra de Cícero e esta teria sido sua verdadeira inspiração filosófica, assim como outras obras em latim. Cabe ressaltar que, em sua juventude, Agostinho recusava-se a ler a Bíblia, por mais que sua mãe insistisse. Na obra *Confissões*, ele teria mencionado pequenos delitos e o amor de uma mulher com quem não podia se casar e de quem teve um filho, Adeodato, que morreu ainda jovem, por volta dos 17 anos. Quando adulto, lecionou na cadeira municipal de Retórica de Cartago. Depois foi para Roma, conheceu o maniqueísmo com Fausto, a quem depois redigiria um manifesto, questionando o maniqueísmo. Segundo Marrou (1957), Agostinho tentou provar que este não existe, simplesmente porque o mal não é uma força que luta contra o bem: ele não é tão importante para ser uma força. Afinal, conforme salienta em *O Livre Arbítrio*, o mal é simplesmente a ausência do bem, da verdade, da justiça. Segundo Pessanha (1980), Agostinho viveu imerso em graves questões intelectuais e existenciais. Frequentou a academia platônica, mas foi no neoplatonismo que ele encontrou a ponte para a formulação do que ele chama de verdade racionalmente estabelecida. A teologia viria em seguida como uma forma capaz de auxiliar a fé cristã a tomar consciência de sua estrutura interna e defender-se com argumentos racionais. Vale ressaltar que a conversão de Agostinho aconteceu aos 32 anos (MARROU, 1957; BROWN, 2005), assim como a de Raimundo Lúlio. Em *Vida Coetanea*, Raimundo Lúlio relata que estava redigindo uma canção para uma dama que não era sua esposa e se deparou com visões de Cristo crucificado (cinco ao todo, somando-se os dias seguintes). Já Agostinho, teria passado por uma profunda crise existencial em Milão, no ano de 386, buscando um sentido para a vida, o que o teria colocado em prantos. Nesse momento, escutou uma voz que lhe dizia para ler as Sagradas Escrituras. Santo Agostinho foi canonizado e reconhecido como Doutor da Igreja pelo Papa Bonifácio VIII em 1298.

poderia deixar de ser abordado em um trabalho que se propõe a compreender o modelo de conduta virtuosa sugerido por Raimundo Lúlio para a educação do cavaleiro medieval e, em consequência, para a educação da sociedade do século XIII.

Neste subitem, abordamos algumas obras agostinianas nas quais é evidenciado o conceito de virtude que pode ter motivado Lúlio à caracterizar idealmente o cavaleiro. Ao mesmo tempo, formulações senequianas consideradas importantes nas reflexões de Lúlio contidas no *Livro da Ordem de Cavalaria* serão retomadas, especialmente quanto a modelo de conduta, responsabilidade nas ações, importância do equilíbrio, da luta por algo maior¹⁴⁷, da virtude, da relação com os números, as armas e a morte de inimigos.

Segundo Oliveira (1995), principalmente na década de 40 do século XX, os estudos patrísticos tornaram-se fontes para a compreensão da origem do cristianismo. Buscando evitar o anacronismo, a autora salienta que tais obras são importantes para a compreensão da construção do pensamento cristão. Entre os autores patrísticos está Agostinho. De nossa perspectiva, mesmo que, não seja possível, por citações ou observações do autor, comprovar que Lúlio leu as obras agostinianas, cogitamos que, como as formulações de Agostinho, de certa forma, fundamentam o cristianismo como um todo ao longo do medievo, também Lúlio e suas obras herdaram traços agostinianos. Alguns dos preceitos de Agostinho fazem parte do arsenal da igreja e, tendo sido absorvidos de pensadores que tiveram como fundamento primeiro as formulações de Agostinho, este, ainda que indiretamente, teria motivado Lúlio. A afirmação de Agostinho de que “pertence aos cristãos tudo o que os pagãos escreveram de bom” (AGOSTINHO, 1991, p.149) também tem base em Sêneca e seus mestres. Isso nos auxilia no processo de compreensão da

¹⁴⁷ Lima (2007) sugere que a busca do cavaleiro é uma verdadeira *peregrinatio pro Christo*, aproximando esta busca à teoria da iluminação divina de Agostinho. Partindo das afirmações de Agostinho em *A doutrina Cristã*, a doutrina seria uma preparação da alma para compreender a verdade revelada, que só é possível através da fé e da busca pela melhora interior, pois a sabedoria mundana possui limitações. Lima (2007) entende que esta sabedoria agostiniana é análoga a de Lúlio, pois ele preferiu antes se retirar para compreender as dignidades, ou chispas/centelhas divinas de conhecimento. Essa via só é possível, para a autora, por meio dos bons ensinamentos, ou das virtudes. A autora não aprofunda a questão da virtude, posto que este não é seu objetivo, porém, salienta que o ensinamento luliano é baseado no binômio virtude/vício que remete a Agostinho.

trajetória de vida e do pensamento de Raimundo Lúlio e na identificação das raízes das afirmações presentes no *Livro da Ordem de Cavalaria*.

O conjunto das obras de Agostinho, segundo Brown (2005), demonstra que, além de viver em um contexto de mudanças e transformações, próprio da transição entre a Antiguidade Tardia e o início da Idade Média, o próprio Agostinho estava em constante mudança. Segundo Oliveira (1995), a obra *O Livre Arbítrio* começou a ser escrita em 388, sendo finalizada em 395. No diálogo entre Agostinho e Evódio, seu amigo e conterrâneo, localizamos questões a respeito da relação entre o homem e o livre arbítrio, da relação deste com o pecado, da criação divina e também a respeito da prova da existência de Deus. O tema da obra é, portanto, o problema da liberdade humana e a origem do mal moral. Tanto nessa obra quanto em *Confissões*, percebe-se o reflexo da eterna busca pela verdade por parte de Agostinho, que não suportava a ideia de que Deus fosse a causa do mal.

A respeito das *Confissões*, Pessanha (1980) salienta o fato de esta ter sido escrita quando a fé cristã tinha apenas quatro séculos. Portanto, era uma doutrina simples, com algumas regras de conduta moral, sem fundamentação filosófica. Na verdade, era uma igreja de contestação à ordem imperial vigente, razão pela qual precisou desenvolver instrumentos de defesa para sobreviver, sendo um deles a conciliação com os grandes autores pagãos. Nessa obra, Agostinho apresenta sua trajetória, procurando aproximar os homens da vida santa, uma vez que, ao identificarem que até mesmo o Bispo de Hipona, após tantos delitos de uma vida, em sua opinião, desregrada, recebeu as bênçãos da conversão, entenderiam que os demais homens também poderiam ser abraçados pela fé cristã.

A *Doutrina Cristã* foi iniciada em 397, quando Agostinho assumiu o episcopado. Ele começou redigindo os três primeiros livros e, em 426, anexou 13 capítulos ao terceiro livro e propôs o quarto. Ao todo, a obra demorou 30 anos para ser completada.

Cidade de Deus, dividida em dois volumes, é apresentada por Leão (2011) como uma obra resultante do confronto entre fé e história. Em 410, com a conquista de Roma por Alarico, a cristandade se confrontou pela primeira vez com a história, devendo responder a uma série de perguntas: o que a fé cristã diz do tempo, como se comporta com a história, como lida com o poder dentro

e fora de si mesma. Escrita de 413 a 426 para tratar desse confronto entre fé e história, essa é sua obra de maior influência. Leão (2011) a considera uma interpretação do mundo à luz da fé cristã; a primeira teologia e filosofia da história. Marrou (1957) afirma que toda a vida de Agostinho se desenrolou em um pano de fundo de muitos conflitos, entre os quais a queda dos bastiões de Roma (410), desenvolvendo-se o que o autor chama de “arte de viver em tempos de catástrofe” (MARROU, 1957, p.9).

O contexto de vida de Agostinho inclui ainda o cristianismo, embora o paganismo permanecesse nas margens da sociedade ou dentre os letrados, encerraram-se as perseguições contra os cristãos.

Raimundo Lúlio inicia o *Livro da Ordem de Cavalaria* oferecendo-o a Deus, da mesma maneira que todas as obras de Agostinho e dos mestres cristãos eram a Ele consagradas. Séculos antes, em *A Doutrina Cristã*, o bispo afirmou que antes de tudo deve-se dar graças a Deus (AGOSTINHO, 1991, p. 147). Lúlio afirma que Deus, o criador de todas as coisas, oferece ao homem chispas divinas de sabedoria, que chama de dignidades. Séculos antes, Agostinho as chamou de luzes e de sinais: “[...] consagro o resto deste trabalho a tratar a respeito dos sinais (*de signis*), conforme as luzes que Deus me conceder” (AGOSTINHO, 1991, p.89).

Entre estes sinais existem os sinais naturais, aqueles que se dão a conhecer por si, sem intenção ou desejo de significar; os sinais convencionais, os que os seres vivos trocam ao se manifestar; os movimentos da alma, as sensações, os pensamentos; os sinais verbais, com que os homens comunicam entre si o que sentem; os sinais de vista; os de audição, os dos demais sentidos.

Percebemos que a preocupação com a escrita e com a língua está presente tanto em Raimundo Lúlio, século XIII, quanto em Agostinho, século IV. Para o bispo, o conhecimento das Sagradas Escrituras também se fundamenta no conhecimento das línguas, uma vez que, nos primeiros tempos de fé, qualquer um as traduzia, com base em sua observação, em seu jeito, com seu significado. Para Agostinho (1991), é importante conhecer as línguas bíblicas¹⁴⁸ para ter acesso às informações em seu original. É preciso também

¹⁴⁸ Estas línguas são, segundo Silva (2007), hebraica (também chamada de judaica), aramaica, grega, septuaginta. A respeito da língua Septuaginta segundo Santos (2008), também

discernir se a expressão da bíblia é própria ou figurada para, depois, verificar se a mesma palavra não possui vários significados e distinguir os vários sentidos de termos idênticos (AGOSTINHO, 1991, p.187).

Da mesma forma, Lúlio aponta a importância de nos comunicarmos na língua de quem tentamos converter, de usarmos os termos corretos. Segundo ele, para que um “infiel” desista de sua fé e abrace uma nova, argumentos convincentes e racionais precisam ser apresentados e estes devem ser feitos na língua do “infiel”.

A importância dada aos sinais verbais e à comunicação relaciona-se às palavras e, para Agostinho (1991), estas obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento sempre que alguém quiser manifestá-lo.

[...] ora, ao vibrar no ar, as palavras logo desaparecem, e não duram mais longamente do que ao ressoarem. Para serem fixadas, então, foram instituídos seus signos, por meio das letras. Assim, as palavras manifestam-se aos olhos não por elas próprias, mas pelos sinais que lhes são próprios (AGOSTINHO, 1991, p.96-97).

Percebemos que, em seu discurso, Agostinho atribui importância à escrita como forma de registrar a sabedoria dos homens. Lúlio evidencia esta preocupação no decorrer de sua obra. Especificamente, em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, percebemos que Lúlio também se manifesta a respeito da educação do cavaleiro por meio do livro:

Ora, se os clérigos têm mestre e estão em escolas para serem bons, e se há tantas ciências que se encontram em forma de doutrina e letras, injúria muito grande é feita à Ordem de Cavalaria porque não é uma ciência ensinada pelas letras e por não ter escolas como têm as outras ciências (LÚLIO, 2000, c.1, p.15)¹⁴⁹.

chamada de LXX, é considerada a mais antiga versão do Antigo Testamento em grego, traduzida do hebraico. É chamada de Septuaginta porque envolveu setenta judeus em sua composição e, como um projeto de tradução do Pentateuco, passou a ser considerada uma Torá greco-helenística.

¹⁴⁹ Lembramos que esta citação foi apresentada no início do trabalho como citação mote para o desenvolvimento da pesquisa como um todo. Ela é aqui recuperada para tratar das bases do conhecimento fundamentadas na escrita e a importância da palavra.

Lúlio, ao fundamentar as bases do conhecimento, afirma que, para um cavaleiro, a escrita das palavras é importante, pois estas registrariam os conselhos para sua educação e, assim, restabeleceriam a honra da cavalaria. Para ele, a injúria e a desonra dos cavaleiros, além de fruto de sua decadência moral, originavam-se da não existência de teorias e escritos a respeito da cavalaria.

Agostinho também sugere o uso de comparações e alegorias¹⁵⁰ para facilitar o processo de transmissão da doutrina e nós relacionamos essa sugestão com o processo de educação do cavaleiro proposto por Lúlio. Agostinho afirma que se aprende por comparação: “[...] basta dizer que ninguém contesta o fato de se aprender mais espontaneamente (*libenter*) qualquer coisa com a ajuda de comparações; e que se descobre com maior prazer (*gratius*) as coisas que se procuram com certa dificuldade” (AGOSTINHO, 1991, p.99).

Lúlio também faz uso de comparações, especialmente no quinto capítulo, onde trata das armas do cavaleiro medieval. Ele afirma que cada objeto do arnês¹⁵¹ que um cavaleiro carrega relaciona-se a uma virtude.

Lúlio também usa alegorias para explicar as Sagradas Escrituras. Por exemplo, no *Prólogo* da obra, ele cria um ambiente fantástico para narrar o encontro entre o velho ermitão e o jovem cavaleiro. Agostinho, séculos antes, tratou da grande quantidade de alegorias nas escrituras sagradas: “A ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem aos animais, pedras, plantas ou outros seres citados frequentemente nas Escrituras e servindo como objeto de comparações” (AGOSTINHO, 1991, p.117).

Não percamos de vista também a importância que Lúlio dedica aos *exempla*, narrativas de situações fantásticas que aproximam a realidade

¹⁵⁰ Segundo Cardini (1989), existe um tratamento alegórico quando se trata da cavalaria, pois cada arma, cada gesto se transforma em um símbolo. O autor cita *O Livro da Ordem de Cavalaria* como um exemplo dessa perspectiva de interpretação ético-alegórica da cavalaria e das armas do cavaleiro. A respeito da alegoria nos tempos de Santo Agostinho, Lauand (2011) cita uma definição de alegoria elaborada pelo próprio Agostinho: “Chama-se alegoria a palavra que soa de um modo, mas acaba significando outra coisa diferente. Por exemplo, Cristo é chamado cordeiro (Jo 1,29); acaso é Ele animal? Cristo é chamado leão (Apo 5,5); acaso é Ele fera? É chamado pedra (I Cor 10,4); acaso é Ele dureza? É chamado monte (Dan 2,35); acaso é Ele elevação de terra? E, assim, há muitas palavras que soam de um modo, mas são entendidas de outro e a isto se chama alegoria (En. 103, 13)” (LAUAND, 2011, p.1).

¹⁵¹ O arnês refere-se ao conjunto de armas ou de armamentos (COSTA, 2000a).

cotidiana a histórias compreensíveis para os fiéis. Suas obras, entre elas, o *Prólogo do Livro da Ordem de Cavalaria* e o próprio *Livro das Maravilhas* são duas grandes manifestações dos *exempla* e do que podemos tratar como *maravilhoso*.

Evocamos o conceito de *maravilhoso*, por considera-lo outro elemento do qual Lúlio faz uso e que se relaciona às alegorias agostinianas. Le Goff (2009), ao explicar o conceito de maravilhoso, aborda, em primeiro lugar, o conceito de imaginário. Fazendo uso de Patlagean (2005, *apud* LE GOFF, 2009), Le Goff o define como o

[...] conjunto de representações que ultrapassam o limite imposto pelas constatações da experiência vivida e pelas deduções correlatas que ela autoriza, o que equivale a dizer que toda cultura, portanto toda sociedade e mesmo todos os níveis de uma sociedade complexa, possui seu imaginário (PATLAGEAN, 2005, *apud* LE GOFF, 2009, p.14).

Ele nos remete à imaginação, mas não de forma tradicional, e sim uma história da criação e do “uso de imagens que fazem uma sociedade agir e pensar, visto que resultam da mentalidade, da sensibilidade e da cultura que as impregnam e animam” (LE GOFF, 2009, p. 14). Neste mundo, os animais, por exemplo, podem ser representados com ações humanas, dialogando com homens, ou ainda animais legendários, como unicórnios ou dragões. Dessa forma, a fantasia que caracteriza o universo medieval ignorava a demarcação entre sobrenatural e natural.

O maravilhoso pode aparecer também pela determinação de *mirabilia*, no plural, designando realidades geográficas surpreendentes, sendo encontrado, principalmente, a partir do século XIII (LE GOFF, 2009), formando o sistema com o milagre e a magia. Entretanto, o autor salienta que o maravilhoso, mesmo que não seja compreendido e que seja surpreendente, segue, de certa forma, a ordem da natureza. Sendo assim, consideramos importante que este conceito seja apresentado quando relacionamos as alegorias agostinianas ao uso que Lúlio faz dos *exempla* e do *mirabilia*¹⁵².

Segundo Costa (2009), o maravilhoso em Raimundo Lúlio é, sobretudo, pura admiração de um homem que se alegra por conhecer as coisas por

¹⁵² Ainda sobre o autor, uma referência é a obra *O Maravilhoso no Ocidente Medieval* (LE GOFF, 1994).

reflexo da divindade. É desse alegrar-se que surge a palavra *Félix*, ou seja, o homem *feliz* por conhecer a Deus.

Retomando a discussão sobre o início da obra de Lúlio, após oferecer o livro em ação de graças a Deus, Raimundo Lúlio afirma que ele se divide em sete partes, pois sete são os astros que governam o céu. Tanto o número sete quanto as relações com a astronomia são presentes na obra de Agostinho. Este relaciona os números com as leis: o sete, um dos números mais perfeitos, pois soma o três, da trindade, com o número quatro, do ciclo do tempo, sendo quatro estações, quatro elementos. Acerca do número sete, ele afirma:

Acerca da perfeição do numero sete seria possível dizer muitas coisas, mas este livro já está ficando muito extenso e receio pensarem que, apresentando-se-me ocasião, quero fazer alarde, com maior leviandade que proveito, do pouco que sei. Devo, portanto, ser moderado e grave, para ninguém pensar que talvez, falando demasiado sobre numero, me descuide da medida e do peso. Vou apenas dizer que o primeiro numero ímpar completo é o três e o primeiro par o quatro, e que, somados, dão sete. Por este motivo o sete é com frequência usado pela universalidade das coisas (AGOSTINHO, 2011^b, p.50)

Observamos a presença do número sete em diversas representações da universalidade. Raimundo Lúlio o elege como o número de divisões dos assuntos pertinentes à educação do cavaleiro, conservando sua simbologia e relacionando-o aos sete astros que governam o céu. Em nota, os tradutores afirmam que, no século XIII, “a natureza celeste compreendia os três céus: o empíreo, o cristalino e o firmamento, com sete planetas que se moviam debaixo deles: Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua” (JERKOVIC e DE BONI, 2012)¹⁵³.

¹⁵³ Para maior entendimento da visão de Lúlio sobre o cosmos, sugerimos a leitura do livro terceiro, o *Céu*, em *Félix ou O Livro das Maravilhas*. Na nota 103, Antony Bonner (1989) nos explica que a cosmologia medieval foi influenciada por Aristóteles e por Ptolomeu, que distinguia duas regiões em todo o universo, com características distintas: A esfera sublunar, que era sujeita à corrupção devido à contrariedade natural existente entre os quatro elementos, e a esfera supralunar ou celeste, povoada pelos astros, os Santos em Glória Eterna, os anjos e Lúlio. Traços da medicina hipocrático galênica podem ser observados na descrição luliana dos locais que Lúlio chama de centrais e inferiores (entre as duas esferas). A Terra seria o elemento frio e seco. Entre a Terra e a Lua estava a água, cujas qualidades eram o frio e a umidade. Mais acima, o ar, quente e úmido, e por fim a parte mais elevada, o fogo, quente e seco. Depois da Lua, os planetas seriam Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno. Uma curiosidade reside na oitava esfera, depois de Saturno: lá residiriam, para Lúlio, as estrelas

Outras aproximações entre os dois autores podem ser propostas, entre elas, a oração. Antes de tomar a palavra, é necessário que o clérigo reze (AGOSTINHO, 1991, p. 279).

Da mesma forma, Lúlio descreve a noite anterior à cerimônia como de adubamento ideal do cavaleiro:

O escudeiro deve jejuar na vigília da festa¹⁵⁴, por honra do santo da festa. E deve vir a Igreja orar a Deus na noite antes do dia em que deve ser feito cavaleiro; deve velar e estar em preces e em contemplação e ouvir as palavras de Deus e da Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p.67)

Nos dois autores, é possível perceber a importância da prática da oração antes de atitudes importantes: levar a palavra por meio da pregação, em Agostinho, ou intervenção armada, em Lúlio. Em ambos os casos, pede-se proteção a Deus e lembra-se da função de levar a fé cristã acreditando ser esta a luta maior.

Em *Cidade de Deus*, Agostinho (2011^a) trata das chamadas perturbações que ocorrem ao ânimo e ao pensamento dos peripatéticos¹⁵⁵ e dos estoicos; percebemos evidências desse pensamento na obra de Lúlio.

Agostinho considera que essas perturbações são os movimentos da alma que os gregos chamam de *pathe*, os romanos, perturbações, outros afeições, ou ainda, paixões. Essas paixões deixam de atingir a alma do sábio, que as doma e às submete à razão e à soberania do espírito, as quais lhes impõem limites. Cogitamos que isso evidencia a cristianização da ideia de felicidade pautada no equilíbrio proposto séculos antes por Sêneca.

Essa convergência de pensamentos também fundamenta a obra de Raimundo Lúlio, que denuncia a oposição entre vícios e virtudes e assinala sempre que o cavaleiro que possui um vício é inimigo da Ordem e, portanto, não pode lhe pertencer. Uma reflexão importante acerca dos vícios é que, para

fixas e as constelações do zodíaco, ou doze signos. Bonner (1989) salienta ainda que a Terra não era considerada um planeta para este sistema.

¹⁵⁴ Conforme salientado no item 3.3, a respeito do mundo cavaleiresco, cabe ressaltar que, para Lúlio, para que haja a cerimônia de consagração do cavaleiro, o ideal é que esta seja realizada em alguma festa honrada do ano, alguma festa santa para que se ajustem todos aqueles que devem armar-se cavaleiros (LÚLIO, 2000, p. 67)

¹⁵⁵ Segundo Harvey (1998), os peripatéticos possuíam uma tradição aristotélica e dedicavam-se a pesquisas físicas.

Agostinho (2011a), as paixões que afetam o ânimo dos cristãos não conduzem ao vício, mas exercitam a virtude. São uma forma de o cristão se fortalecer em face dos obstáculos da vida e desenvolver a fé.

Em *O Livre Arbítrio*, Agostinho afirma que o homem sábio é aquele que, submetendo-se à razão, consegue uma vida pacificada, já que sua mente controla as paixões. Só Deus é mais nobre do que a mente dotada de sabedoria (p.51). Deus não é injusto e não forçaria nossa submissão às nossas paixões, pois, conforme advoga o autor, o livre arbítrio é um bem doado por Deus, cabendo ao homem a decisão de praticar o bem ou sua ausência, o mal¹⁵⁶.

Para Agostinho, as paixões

[...] possuem um império de tirania que se impõem perturbando o espírito e a vida do homem, pela variedade e oposição a mil tempestades, como do temor ao desejo, da ansiedade mortal à vã e falsa alegria, dos tormentos de perder um objeto que amava ao ardor de adquirir outro que ainda não possui, das irritações de uma injúria recebida aos desejos insaciáveis de uma vingança (AGOSTINHO, 1995, p.53).

As paixões teriam consumido a personalidade do cavaleiro apresentado por Lúlio. Ao propor a retomada de virtudes como uma forma de trazer para os cavaleiros e para toda a sociedade a superação destas paixões, o autor se aproxima da formulação de Agostinho. Destacamos, neste ponto, uma convergência dos três pensamentos: Lúlio propõe que as virtudes se sobreponham aos vícios, que são apresentados por Agostinho como perturbações da alma, que, para Sêneca, é inquieta por não se submeter à razão e à virtude.

Da perspectiva de Sêneca, a superação das paixões ou dos vícios seria o encontro com a felicidade. Da mesma forma, Agostinho afirma que “essa mesma alegria gerada por aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na

¹⁵⁶ É importante ressaltar que Agostinho afirma a não existência do mal como força superior e comparável a Deus. Aponta o mal somente como a inexistência ou ausência do bem. Assim, a lei dos homens se constrói ao considerar o mal como algo a ser proibido para que se tenha ordem: “Algo não é mal porque a lei determina que aquilo é mal. A lei foi estabelecida porque algo é mal ao ponto de precisar ser proibido por causa de suas consequências. Sendo assim, não se deixa de fazer o mal porque há lei. Se há lei é porque há consequências negativas em fazê-lo” (AGOSTINHO, 1995, p.30).

tranquilidade, na calma e na constância, constitui a vida que é dita feliz” (AGOSTINHO, 1995, p.61).

Não nos esqueçamos de que, no século V, Agostinho afirmou que tudo o que os pagãos escreveram de bom pertence e pode ser usado pelos cristãos. Esta questão evoca Sêneca, principalmente no que se refere à sabedoria dos homens e à busca pela felicidade, uma vez que estas residem no equilíbrio. Isso pode ser verificado em *Da tranquilidade da alma*.

Outra relação pode ser estabelecida entre o pensamento de Lúlio, de Agostinho e, conseqüentemente, de Sêneca: a questão da consideração dos bens temporais para a vida, uma vez que a relação do sujeito consigo, com os outros e com os bens materiais não podem ser descartadas. Já mencionamos esta relação ao comentarmos a passagem de Lúlio a respeito das chamadas “coisas de cavaleiro” (LÚLIO, 2000, p.17), que possuem relação com a obra agostiniana.

Agostinho, ao tratar dos bens da lei temporal¹⁵⁷, como o corpo e a saúde, a integridade dos sentidos, a força física, a beleza e outras qualidades relacionadas às artes liberais, afirma que tais bens estariam no primeiro patamar e que corresponderiam à vida em sociedade. Em seguida, estaria o bem da liberdade: a das pessoas felizes que seguem a lei eterna, não a liberdade de não ter ninguém superior a quem responder. Agostinho apresenta também a família como um bem temporal: pais, irmãos, cônjuge, filhos, parentes próximos, aliados, servos e todos os que são unidos por algum laço de convivência; depois, a pátria e a glória popular e, em seguida, o dinheiro.

Essa formulação, a nosso ver, reverbera na obra de Lúlio. Ao definir os pressupostos para adentrar a cavalaria e apresentar os exames e provas pelos quais o escudeiro deve passar para se tornar cavaleiro, Lúlio aponta, tal como Agostinho, a existência de características materiais e corporais para a vida temporal e o exercício da função.

No plano material, Lúlio discorre sobre a importância de possuir os equipamentos (cavalo e armas) necessários para o ofício. Em geral, para

¹⁵⁷ Agostinho, em *O Livre Arbítrio*, nas páginas 40 e 41, apresenta as leis temporais como leis humanas e as leis eternas, ou atemporais, como leis divinas. As temporais se ajustam à sociedade, mas sempre possuem relação com as leis divinas. A temporal a princípio é uma lei justa, mas conforme as circunstâncias dos tempos, pode ser mudada sem injustiça. Já a lei divina, eterna ou atemporal, possui uma noção impressa em nosso espírito, é uma lei de virtude na qual é justo que as coisas estejam perfeitamente ordenadas (AGOSTINHO, 1995).

possuí-los, era necessário fazer parte de uma família aristocrata, uma vez que se tratava de bens custosos para a época.

Além disso, Lúlio destaca a importância de uma idade conveniente, nem jovem demais que não possa ter experiência de vida e aprendizado, nem velho demais que não tenha força física para o exercício de suas funções:

Assim como no meio está a medida da virtude e seu contrário está nos dois extremos, que são vício, assim a Cavalaria está na idade que convém ao cavaleiro, porque se assim não fosse, seguir-se-ia que a contrariedade haveria entre meio e Cavalaria, e se assim fosse, virtude e cavalaria seriam contrárias. (LÚLIO, 2000, p. 55).

Além da idade, o corpo deveria ter o vigor que a ordem de cavalaria requeria. Portanto, da ótica de Raimundo Lúlio, qualidades corporais relacionadas ao vigor parecem ser características importantes para o cavaleiro:

Homem aleijado ou gordo e grande, ou que possua outro defeito em seu corpo pelo qual não possa fazer uso do ofício de cavaleiro não deve estar na Ordem de Cavalaria; porque vileza é da Ordem de Cavalaria receber homem que seja debilitado, corrompido e incapaz de portar armês (LÚLIO, 2000, p.63).

Lúlio (2000) salienta, ainda, que a questão do físico é tão importante para a Ordem de Cavalaria que nem a riqueza, nem a nobreza de coração, nem a linhagem seriam suficientes se o pretendente a cavaleiro não fosse fisicamente capaz dos trabalhos da Ordem. Por outro lado, de nada adianta um corpo preparado para as funções de cavalaria, com força e agilidade suficientes, sem a fé e a consciência de que a pessoa é um exemplo para os homens com quem convive. Menos ainda interessa a Lúlio (2000) que o cavaleiro busque na Ordem exaltar seu corpo ou manter a boa aparência. Para ele, o ofício convém mais à virtude da alma do que à natureza do corpo.

Já Agostinho, salienta a necessidade de compreender que estes bens são somente temporais e, nesta vida, servem para melhorar o convívio em sociedade, com o próximo e consigo mesmo, em sua relação com Deus. Ele afirma que a lei temporal reprime-nos pelo temor de perder alguma dessas coisas. Assim, as pessoas seguem essas normas para não perder nenhum desses bens. O homem que não se apega a esses bens, às coisas humanas e

temporais, é feliz por não ter medo de perdê-las. Aqui também é possível observar uma convergência dos três pensamentos.

Sêneca propõe que o homem sábio e feliz saiba usar as coisas temporais, assim como sua própria vida e seu corpo como algo a ser devolvido melhor do que foi recebido. Também para Lúlio, o cavaleiro precisa ter em mente esse tipo de responsabilidade para adentrar a cavalaria, onde não terá mais todos esses bens, onde abdicará da própria vida.

Para Agostinho, todos desejam chegar ao sumo bem, a felicidade. Para ele, o homem tem seu espírito marcado por lembranças ou reminiscências, que são resquícios da sabedoria divina. Por este motivo, ele sabe que quer a felicidade mesmo antes de a conhecer, pois todos possuem uma vaga ideia do que é felicidade. Antes de sermos felizes, possuímos impressa a noção de felicidade e a buscamos; assim também acontece com a sabedoria: “sabemos que existe sabedoria, mas não sabemos ainda se ela é única e comum a todos ou se cada um dos sábios possui a sua sabedoria própria, como cada um possui a sua alma e a sua inteligência própria” (AGOSTINHO, 1995, p. 109).

Nesta passagem Agostinho trata de uma questão bastante delicada, que será tratada por Tomás de Aquino séculos mais tarde: a unidade do intelecto¹⁵⁸.

Ainda a respeito da felicidade, Pessanha (1980) afirma que, para Agostinho, o homem não tem razão de filosofar a não ser para atingir a felicidade. Para o Bispo de Hipona, a filosofia é a indagação sobre a condição humana e a procura pela beatitude, pela verdade, pela compreensão: é um procedimento de fé e não intelectual. De certa forma, a fé é precedida pela razão: compreender para crer e crer para compreender. É por este motivo que, no diálogo com Evódio, em o *Livre Arbítrio*, ele sempre afirma que, quando atingimos níveis de questões muito profundas, precisamos crer para compreender.

Em *Cidade de Deus*, é possível perceber outra relação entre Agostinho e Sêneca: “A virtude os antigos definiram como a arte de viver bem e retamente.

¹⁵⁸ Segundo Carvalho (1999), tanto São Tomás de Aquino quanto São Boaventura são contra a ideia de que apenas um intelecto existe para todos os homens. Para ambos, assim como para outros contemporâneos, cada homem possui um intelecto específico. Observamos que Agostinho salienta que não sabemos ainda se a sabedoria é comum para todos, abrindo a possibilidade para que mais tarde a tese da unidade do intelecto, defendida pelos averroístas e outros árabes tradutores de Aristóteles, fosse refutada.

Daí porque em grego, virtude se diz *Arete*, acreditarem os latinos traduzi-la bem com o nome de arte” (AGOSTINHO, 2011^a, p. 176). Estas palavras induzem-nos a fazer uma relação com Raimundo Lúlio, uma vez que, no *Livro da Ordem de Cavalaria*, ele propõe um projeto de educação social pautado no modelo de conduta virtuoso.

A conduta virtuosa submetida à razão, sugerida aqui como ponto de convergência entre os três autores, é ressaltada por Agostinho: “[...] fazemos muitas coisas que, se não quiséssemos, não faríamos [...]” (AGOSTINHO, 2011^a, p.212).

Assim, a vontade seria o motor da opção pela conduta virtuosa. A isso Sêneca chamaria de submissão dos vícios à razão. Lúlio também propõe que o cavaleiro possua uma reta intenção, além de um profundo senso de responsabilidade para com suas ações, devendo vigiar suas palavras, pensamentos e ações.

Em se tratando de modelo de conduta, muitas formulações de Agostinho podem ser mencionadas por sua possível relação com a obra de Raimundo Lúlio. Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho (1991) determina a necessidade de se verificar a intenção com que se realiza uma ação. Se a ação é realizada somente com a intenção dos bens temporais, terrenos, ela pode revelar vícios. Para ele, um homem é considerado penitente ou supersticioso quando se serve dos bens passageiros com moderação maior do que a habitual entre as pessoas com quem convive. Por outro lado, quem se serve desses bens passageiros ultrapassando os limites habituais das pessoas honestas com quem convive, é considerado viciado, a não ser que esteja a manifestar algo simbólico (AGOSTINHO, 1991).

Agostinho afirma que, para discernir a intenção de alguém em relação a uma ação, é preciso considerar cuidadosamente o que é conveniente em relação a lugar, tempo, pessoas, para não condenar temerariamente as iniquidades: “[...] em todas as coisas dessa ordem, na verdade, não é a natureza dos objetos de que nos servimos, mas o motivo que nos leva a usar deles e a maneira com que os desejamos, ocasionará que nossos atos sejam aprováveis ou considerados maus” (AGOSTINHO, 1991, p.174). Também Lúlio sugere a importância da reflexão para a decisão de se armar cavaleiro. A importância que, durante todo o quarto capítulo da obra, ele atribui ao exame a

ser prestado pelo escudeiro que deseja se armar cavaleiro revela a necessidade da reflexão por parte de quem se dispõe a ser um modelo de conduta para toda a sociedade.

Vejamos as palavras de Lúlio a respeito da primeira avaliação pela qual o escudeiro deve passar antes de entrar para a ordem de cavalaria:

No princípio, convém perguntar ao escudeiro que deseja ser cavaleiro se ama e teme a Deus, porque sem amar e temer a Deus nenhum homem é digno de entrar na Ordem de Cavalaria, e o temor faz vacilar ante as faltas pelas quais Cavalaria adquire desonra. Ora, quando sucede que o escudeiro que não ama nem teme a Deus é feito cavaleiro, se o escudeiro adquire a honra de receber Cavalaria, Cavalaria recebe desonra no escudeiro que não a recebe honrando Deus, que tem honrado a Cavalaria. E como receber honra e dar desonra não se convêm, por isso escudeiro sem amor e temor não é digno de ser cavaleiro (LÚLIO, 2000, p.53).

Portanto, a intenção para o ingresso na ordem de cavalaria deve ser orientada pela fé, materializada no amor e no temor a Deus, que, para o autor, auxilia no império da vontade e, portanto, na reta ação. O cavaleiro, ao temer a Deus, age conforme a lei de não fazer o mal, de não assumir atitudes que revelem vícios e de ser, portanto, um modelo para a sociedade.

Nesse sentido, convém retomar as formulações de Agostinho a respeito dos modelos de conduta, já que o bom orador, ao ensinar a doutrina, deve ser modelo para os fiéis:

[...] Eis porque eles são úteis a muitos, ainda que dizendo o que não fazem. Mas seriam úteis a número bem maior de pessoas, se fizessem o que dizem. São legião, com efeito, as pessoas que buscam justificar sua má vida pela conduta de seus superiores e dos prepostos a instruí-los, dizendo-se interiormente de coração, e por vezes até exteriormente, se seus sentimentos escapam pela boca: o que prescreves, por qual motivo não o fazes tu próprio? Assim os fiéis não escutam com docilidade quem não se escuta a si próprio, e desprezam a palavra de Deus que lhes é pregada, ao mesmo tempo que desprezam o pregador (AGOSTINHO, 1991, p.275).

Por fundamentar suas palavras nas escrituras, Agostinho acrescenta: “[...] sê para os fiéis um modelo na palavra, na conduta, na caridade, na fé, na pureza” (1 Tm 4, 12). Aquele que está em evidência e traz a palavra de Deus já

auxilia no processo por transmitir o ideal de fé e de comportamento cristão. Entretanto, se trouxesse em sua conduta, em suas ações e comportamentos as mesmas virtudes das quais fala, pelo exemplo, ensinaria muito mais. É este exemplo que Lúlio busca, ao defender que as virtudes são importantes bases para a prática da cavalaria.

Na narrativa contida no *Prólogo*, Lúlio justifica toda a obra: a conversa entre o cavaleiro experiente e o escudeiro, aspirante a cavaleiro. Esta conversa seria então o estopim para os ensinamentos do velho ermitão. Ao conversar com o jovem escudeiro, o cavaleiro mais velho percebe que este não tem em mente a importância das virtudes e da real função do cavaleiro na defesa da fé cristã e no modelo de conduta perante a sociedade. Vejamos suas palavras:

- Como, filho? – disse o cavaleiro – e tu não sabes qual é a regra e a Ordem de Cavalaria? E como tu podes aspirar à Cavalaria se não tens sapiência da Ordem de Cavalaria? Pois nenhum cavaleiro pode manter a Ordem que não sabe, nem pode amar sua Ordem, se não sabe a Ordem de Cavalaria, nem sabe conhecer as faltas que são contra sua Ordem. Nem nenhum cavaleiro deve armar outro cavaleiro se não conhece a Ordem de Cavalaria, porque desonrado cavaleiro é que faz outro cavaleiro e não sabe lhe mostrar os costumes que pertencem ao cavaleiro. (LÚLIO, 2000, p. 8).

A passagem é reveladora da forma como Lúlio concebe o fato de o escudeiro não compreender o que seria a real função da cavalaria: a retomada de virtudes pela sociedade, atrelada à defesa da fé cristã, teria como intuito disseminá-la entre aos infieis. Podemos dizer que o escudeiro opta por ser cavaleiro em um processo no qual a própria luta por algo maior já é motivo de felicidade. Cogitamos que esta busca por algo maior, a ser revelada no exemplo de virtude e de conduta, seja o que Agostinho chamava de querer e possuir a felicidade:

Se por nossa boa vontade amamos e abraçamos essa mesma boa vontade, preferindo-a a todas as outras coisas, cuja conservação não depende de nosso querer, a consequência será, como nos indica a razão, que nossa alma esteja dotada de todas aquelas virtudes cuja posse constitui precisamente a vida conforme a retidão e a honestidade. De onde se segue esta conclusão: todo aquele que quer viver conforme a retidão e a honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com

tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um mesmo ato (AGOSTINHO, 1995, p.61).

A boa vontade relaciona-se ao conceito de responsabilidade pelas próprias ações. Agostinho enfatiza que o mais importante, quando se toma qualquer atitude, é que esta leve o ser humano a se tornar melhor. A escolha, a opção, ou o que ele chama de vontade para agir bem, para colocar a razão e o equilíbrio acima das sensações, deve incidir sobre todas as ações do indivíduo, principalmente daquele que está em posição de evidência, como os clérigos (para Agostinho) e os cavaleiros (para Lúlio).

Ao tratar do modelo de conduta e da responsabilidade pelas próprias ações, especificamente no que diz respeito ao corpo, Agostinho (1991) salienta a importância de cuidar bem do próprio corpo: “é preciso também ensinar ao homem como deve amar seu corpo, para que tome cuidado dele, com ordem e prudência. Porque o fato de o homem usar o seu corpo e desejar conservá-lo sadio e inato é verdade bem manifesta” (AGOSTINHO, 1991, p.72).

Entretanto, esse cuidado, esse respeito com o próprio corpo não deve sobrepujar o amor ao próximo e a preocupação com os outros.

Encontramos um reflexo desta observação de Agostinho na passagem em que Raimundo Lúlio se posiciona contra o cavaleiro que deseja entrar na ordem de cavalaria pela vaidade em relação ao seu próprio corpo:

Se por beleza de feições e pelo grande corpo acorde com ruivos cabelos e pelo espelho na bolsa, escudeiro deve ser armado cavaleiro, do belo filho do camponês ou da bela fêmea poderás fazer um cavaleiro; e se o fazes, desonras a antiguidade da honrada linhagem e a menosprezas (LÚLIO, 2000, p. 57).

Segundo ele, não é pelo corpo belo ou vaidoso que um escudeiro deve se armar cavaleiro e sim por sua responsabilidade na luta e na defesa do próximo. Agostinho aborda esta questão explicitamente:

Da mesma forma, deve-se amar ao nosso próximo mais do que a nosso corpo, porque todas as coisas hão de ser amadas por Deus, e o próximo pode gozar de Deus conosco, ao passo que não pode nosso corpo. Pois o corpo vive da alma e é por ela que gozaremos de Deus (AGOSTINHO, 1991, p. 73).

Agostinho oferece um suporte para a ideia de se entrar na cavalaria buscando salvar o outro, em detrimento do regozijo ou da vaidade própria. Em *O Livre Arbítrio*, o bispo salienta: porque se referir às riquezas, às honras, aos prazeres, à beleza do corpo e a todas as demais coisas que podem não ser obtidas mesmo quando desejadas, ou então perdidas contra a própria vontade? Estes bens são temporais e, portanto, finitos, diferentemente das virtudes:

É certo que imortalidade e incorruptibilidade do corpo só podem vir, para ele, da vida sã e perfeita da alma. Essa saúde da alma consiste em se apegar mui solidamente a um bem superior, isto é, a Deus imutável. O homem que aspira dominar os que por natureza lhe são semelhantes, isto é, outros homens, é dominado por orgulho intolerável (AGOSTINHO, 1991, p.70).

Buscar algo maior, superior à vida temporal e aos homens, é uma tarefa que, para Sêneca, resulta no encontro da felicidade. Nesse sentido, o equilíbrio é apresentado pelo estoico como o verdadeiro caminho para a felicidade. Mais tarde, Tomás de Aquino também se referirá ao equilíbrio como a justa medida, já que uma mesma virtude, em falta ou em excesso, pode se tornar vício. Da mesma forma, Agostinho aborda questões importantes relacionadas ao equilíbrio como forma de encontrar a felicidade.

Em *O Livre Arbitrio*, Agostinho parte do pressuposto de que a verdadeira felicidade está na sabedoria. Afinal, se o homem possui virtudes e controla suas paixões, não fica sujeito às intempéries da alma. A sabedoria, portanto, gera a verdadeira tranqüilidade; esta, por sua vez, gera a verdadeira sabedoria. Isto é resultado de uma escolha, que só é possível porque recebemos o bem do livre arbítrio, oferecido por Deus, que é a fonte de todo o bem.

O livre arbítrio oferece-nos a chance de aprendermos com nossos erros, de suportarmos as paixões e as intempéries da alma, pois, para Agostinho, Deus não dá o gozo de uma só vez. Como fonte de todo o bem, ele entende que a conquista, ter vencido as paixões, possui um sabor ainda maior para o homem. Por isso, ele lhe concedeu o livre arbítrio. O homem pode escolher e, caso opte pelo mal, não é porque Deus quis assim. Se é castigado, ou sofre consequências, a culpa também não é de Deus, mas de seus atos, pelos quais o homem é responsável.

Assim, o homem pode tanto errar quanto acertar e, quando acerta, quando vai perdendo a relação com as paixões, quando entende a relação entre os bens temporais e os bens divinos e atemporais, conquista a sabedoria. Em consequência, conquista também a felicidade, que reside na tranquilidade de uma alma serena, cuja mente submete as paixões à razão. Quando se adquire a verdadeira sabedoria, a verdadeira tranquilidade da alma, pode-se, então, aproveitar a vida feliz – como uma conquista, uma aquisição, uma busca própria.

Para o bispo de Hipona, a raiz de todos os males é o vício, ou a vontade desregrada. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva e não seria desregrada. Assim, a busca pelo controle das paixões evidencia a busca do equilíbrio como fonte de felicidade, como foi explicitado por Sêneca.

Essa busca pela felicidade, por algo atemporal e superior aos bens materiais e humanos, é reiterada por Lúlio no *Livro da Ordem de Cavalaria*. Para ele, a defesa da fé cristã e a fidelidade ao senhor orientam o processo pelo qual o cavaleiro passa até possuir noção de responsabilidade. É o que Alfonso (1968) chama de forte sentimento estoico dos cavaleiros da Península Ibérica.

A importância desse sentimento aparece em *A Doutrina Cristã*. Para Agostinho, o homem perfeito é aquele que ama a Deus acima de tudo: “É perfeito o homem quando orienta toda sua vida para a Vida imutável e adere a ela com todo o seu afeto, enquanto o fato de se amar por si próprio não tem referência em Deus” (AGOSTINHO, 1991, p.68) Desse modo, quando o homem se une totalmente ao Bem imutável e abraça-o, é mais perfeito do que quando ele se separa e se volta para si.

O amor aos inimigos, isto é, aos infiéis, pode ser uma das motivações para Lúlio lutar bravamente pela conversão dos sarracenos. Em face do contexto, ele acreditava que a cavalaria era uma representação divina que salvaria as almas dos infiéis que, a seu ver, possuíam uma religião errada. Mesmo que estes odiassem a fé cristã e os cristãos, Lúlio se compadecia deles o suficiente para propor um projeto de vida missionário que os salvasse da seita sarracena.

Nessa prática ecoam as proposições de Agostinho, para quem devemos amar até nossos inimigos. Nós não os tememos, na verdade, visto que não podem nos tirar aquele a quem amamos. Para Agostinho, devemos nos compadecer de nossos inimigos, porque nos odeiam, tanto mais quanto estão distantes do objeto do nosso amor. Se acaso se voltassem para ele, necessariamente amá-lo-iam, como o Bem beatificante, e a nós, como coparticipantes de tão grande bem (AGOSTINHO, 1991).

Podemos avançar, afirmando que Lúlio propunha o verdadeiro sacrifício do cavaleiro, uma vez que este precisava ter discernimento de que seu ofício poderia levá-lo à morte. Lembremo-nos das palavras de Agostinho em *Cidade de Deus*: “o verdadeiro sacrifício é toda obra que praticamos para nos unirmos a Deus em santa união, quer dizer, toda obra relacionada ao supremo bem, principio único de nossa verdadeira felicidade” (AGOSTINHO, 2011^a, p.394). Assim, lembramos que, para Lúlio, ir para a cavalaria não significa ir para o mundo, mas para Deus. O cavaleiro não se importa de dar a sua vida, uma vez que, durante a defesa da fé crista e da conversão, estará salvando sua alma, unindo-se a Deus, lutando por algum objetivo maior:

Ao escudeiro que deseja Cavalaria convém saber a grande carga da Cavalaria e os grandes perigos que são destinados a aqueles que desejam manter a Cavalaria; porque o cavaleiro deve mais hesitar perante a censura das gentes do que perante à morte; e vergonha deve dar maior paixão a sua coragem do que a fome, sede, calor, frio ou outra paixão e trabalho a seu corpo. E por isso todos estes perigos devem ser mostrados e denunciados ao escudeiro antes que seja armado cavaleiro. (LÚLIO, 2000, p. 60).

Finalmente, essa luta ou busca por um bem maior refere-se também à luta por se aperfeiçoar como indivíduo. Para Lúlio, nem todo homem poderia sacrificar-se cavaleiro, apenas o melhor dentre mil homens, o que tivesse mais nobreza, coragem e virtudes: “De todo o povo foram divididos em grupos de mil, e de cada mil foi eleito e escolhido um homem, mais amável, mais sábio e leal e mais forte, e com mais nobre coragem, com mais ensinamentos e bons modos que todos os outros” (LÚLIO, 2000, p.13).

Cabe ressaltar que esse homem, pleno de virtudes e de nobreza, é considerado por Lúlio o melhor de mil homens não somente por possuir essas

características, mas por se comportar de forma a extirpar os vícios de si. Ao assim considerar, o autor revela sua ligação com os ensinamentos agostinianos, segundo os quais não se odeia o corpo e sim seus vícios; é com eles que se luta e não com o corpo. “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito, contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente” (AGOSTINHO, 1991, p. 71).

Esta reflexão é pautada nos supostos hábitos indomados da carne, contra os quais o espírito luta; não para a destruição do corpo e sim para submeter o corpo ao espírito, depois de tê-lo domado, como reclama a ordem da natureza. Assim, o homem luta contra inimigos invisíveis, contra seus próprios vícios, buscando melhorar, lapidando seus pensamentos e ações.

A busca por ser um indivíduo melhor baseia-se, para Lúlio, no conhecimento das virtudes:

Todo cavaleiro deve conhecer as sete virtudes que são raiz e princípio de todos os bons costumes e são vias e carreiras da celestial glória perdurável. Das quais sete virtudes são as três teologais e quatro cardeais. As teologais são fé, esperança e caridade. As Cardeais são justiça, prudência, fortaleza e temperança (LÚLIO, 2000, p.89).

Na consideração de que a virtude é fundamental para a educação do cavaleiro, manifestam-se também algumas aproximações agostinianas. Existem, para Agostinho, sete virtudes: três teologais e quatro cardeais, exatamente como afirma Lúlio.

Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho afirma que a fé nas Escrituras fortalece a esperança e a caridade, pois caminhamos pela fé e não pela visão da verdade. A fé cambaleará se a autoridade das Escrituras vacilar e, se isso acontecer, a caridade também se enfraquecerá; afinal ninguém pode amar o que não crê que exista. Ao contrário, se ele crê e ama, fazendo o bem e conformando-se aos preceitos e bons costumes, sente nascer em si a esperança de chegar ao que ama. “[...] eis porque existem essas três virtudes: a fé, a esperança e a caridade. Elas encerram toda a ciência e toda a profecia” (AGOSTINHO, 1991, p.86).

Ainda sobre as virtudes teologais, Agostinho afirma que da fé sucederá a clara visão da vida futura. A esperança sucederá à posse da própria beatitude

à qual haveremos de chegar. Quanto à caridade, crescerá sempre, ainda depois que desapareçam as duas primeiras virtudes. Afinal, para ele, a mais importante virtude é a caridade: “Agora permanecem fé, esperança e caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade” (1Cor 13, 13). Ao chegar cada um à vida eterna, cessarão a fé e a esperança, permanecendo a caridade, mais ardente e segura. Além disso, para o homem que se apoia nessas três primeiras virtudes, nem mesmo as Escrituras Sagradas precisam ser conhecidas, uma vez que estas resumem, para ele, todo o ensinamento bíblico:

O homem que se apoia na fé, na esperança e na caridade, e que guarda inalteravelmente essas três virtudes, não necessita das Escrituras a não ser para instruir os outros. Eis porque muitos, graças a elas, vivem na solidão sem os manuscritos dos Livros santos. [...] Acontece que, com tal apoio, levantou-se nesses homens tão grande edifício de fé, esperança e caridade, que, possuindo já este bem perfeito, não precisam buscar o que é parcial (AGOSTINHO, 1991, p.88).

Em *O Livre Arbítrio*, ao tratar das virtudes, Agostinho afirma a importância de se observar as leis temporais (leis humanas) e as leis eternas (leis divinas). As temporais se ajustam à sociedade, mas sempre possuem relação com as leis divinas. As temporais, em princípio, são leis justas, mas, conforme as circunstâncias dos tempos, podem se tornar injustas. Já a lei divina é eterna, tem uma noção impressa em nosso espírito, é uma lei de virtude segundo a qual é justo que as coisas estejam perfeitamente ordenadas. É por esse motivo que existem, para além das virtudes teologais, que resumem as escrituras, as virtudes cardeais, que são importantes para que o homem viva em sociedade.

Para Agostinho, nossa boa vontade implica o exercício das quatro virtudes cardeais. A prudência ajuda a entender o que se deve desejar e o que se deve evitar. A força dá à alma disposição para suportar os dissabores. A temperança mantém o homem longe das situações que podem gerar vergonha e reprime paixões. A justiça dá a cada um o que é seu.

As virtudes cardeais estão entre os grandes bens dos quais o homem pode usufruir. Da justiça ninguém pode abusar. Ela é contada entre os maiores bens que existem no homem. Também assim são todas as virtudes da alma,

para que os homens levem uma vida boa e honesta. Ninguém pode abusar da força, da prudência e da temperança. Séculos adiante, Tomás de Aquino elaborará mais profundamente a ideia de que o excesso, assim como a falta de alguma virtude conduzem ao vício.

Em contraposição às virtudes, Agostinho sugere a existência de vícios: “E de todo lado que se volta, a avareza acerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate” (AGOSTINHO, 1991, p.53).

Para ele, tais são as penas que suportam aqueles que não aderem à verdadeira sabedoria de possuir razão e controlar a mente para que ela seja superior às paixões.

Segundo Oliveira (1995), o termo latino “*vitium, ii*” não possui unicamente o sentido moral de algo oposto à virtude, mas também o de defeito, deformidade, desaprovação ou alguma imperfeição do ser. Assim, todo vício ou defeito supõe o bem, que é a ação usada para contorná-lo.

Além das virtudes, um papel importante cabe à vontade, que, para Agostinho, é a verdadeira mola propulsora das retas ações do homem. Afinal, a vontade age intervindo em todos os atos do espírito e constituindo o centro da personalidade humana. A vontade seria essencialmente criadora e livre, não tendo raízes na possibilidade de o homem se afastar de Deus. Nesse sentido, o pecado nada mais é do que uma transgressão da lei divina, na medida em que a alma foi criada por Deus para reger o corpo, e o homem, quando usa mal o livre arbítrio, inverte essa relação, subordinando a alma ao corpo e caindo na concupiscência e na ignorância. Voltada para a matéria, pelo contato com o sensível, a alma acaba por secar, dando ao corpo o pouco da substância que lhe resta, esvaindo-se no não ser e considerando-se a si mesma como um corpo. A vontade é livre para escolher pecar ou não pecar, e aquele que peca é inteiramente responsável por isso.

Em *Cidade de Deus*, Agostinho enfatiza o quanto as virtudes cardeais são antigas, sendo consideradas essenciais para o convívio em sociedade

desde a Antiguidade¹⁵⁹. Ao tratar das honrarias oferecidas à deusa da virtude, ele afirma que os pagãos acharam por bem dividir a virtude em quatro espécies: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Acrescenta ele que o vício do orgulho ou da vaidade, traduzido no amor ao elogio, embora vício, é virtude, pois coíbe vícios maiores. Ou seja, ser orgulhoso de si e gostar de elogios são vícios, mas, para receber elogios, é preciso ter uma conduta moral, um comportamento virtuoso. Assim, ao ser orgulhoso e amar receber elogio, o homem se afasta de outros vícios. Nesse sentido, quando se ama o elogio, por mais que isso seja um vício, na prática, executa-se a virtude, uma vez que, para cumpri-la, evitam-se outros vícios. No caso de Lúlio, embora o cavaleiro não deva escolher a cavalaria apenas pela vaidade do *status* que a posição lhe oferece, ao buscar elevar-se moralmente, ele evita outros vícios.

Tratando especificamente da função da cavalaria, encontramos também aproximações com os fundamentos de Agostinho. Um exemplo é o da autoridade para, em alguns casos, infringir o quinto mandamento que ordena não matar. Esta autorização foi explorada pelos cruzados, tendo como pressuposto que às vezes a guerra é necessária para o alcance da paz¹⁶⁰.

Em *O Livre Arbítrio*, Agostinho elabora um dos fundamentos mais importantes da justificativa, formulada anos mais tarde, para que a guerra fosse consagrada à Deus:

Por certo, visa a um bem quem deseja uma vida isenta de medo. Por isso, não podemos condenar tal desejo. Caso contrário, deveríamos declarar culposos todos aqueles que desejam algum bem. Logo, somos forçados a reconhecer que há uma espécie de homicídio no qual não se pode encontrar a primazia de mau desejo. Portanto, não será exato dizer que todo pecado, para que seja mal, nele a paixão deve dominar.

¹⁵⁹ Recordamos aqui o Livro IV, da *República* de Platão (428/417 – 348/347 a.C.), no qual o autor se refere às regras para o convívio em sociedade.

¹⁶⁰ Neste momento do texto, retomaremos algumas das formulações agostinianas relacionadas aos conceitos de Guerra Justa e de guerra santa, que já foram abordados no item 3.3. Consideramos, ainda que, para consolidar-se, o conceito de Guerra Justa ainda passou por mais algumas contribuições de pensadores ligados à Igreja Cristã, como é o caso Isidoro, bispo de Sevilha. Segundo Moretti Junior (2015), em sua obra *Etimologías*, Isidoro de Sevilha deu continuidade à ideia de justificação da guerra, ao definir como justa “aquela que se realiza por prévio acordo, depois de uma série de feitos repetidos ou para expulsar ao invasor”¹⁸ (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, L. XVIII, I, p. 1215). Desta forma, Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha consolidam a primeira formulação teórica acerca da justificação militar cristã na Idade Média. A ideia será retomada somente no século XIII por Tomás de Aquino, que abordaremos no item 3.3.

Ou em outras palavras, haveria uma espécie de homicídio que não seria pecado (AGOSTINHO, 1995, p.33).

Estas palavras, presentes no diálogo entre Agostinho e Evódio, fazem parte do debate a respeito de se é mau o homem que mata porque tem o dever de matar ou porque busca um bem maior com a morte do inimigo, como, por exemplo, a paz em uma sociedade. Evódio completa:

De fato. Se o homicídio consiste no ato de matar um homem, pode acontecer que isso seja, por vezes, sem pecado. Pois o soldado mata o inimigo; o juiz ou seu mandante executa o criminoso; e também, talvez, o lançador de flechas, quando uma delas escapa das mãos, sem o querer ou por inadvertência. Todas essas pessoas não me parecem pecar ao matar um homem (AGOSTINHO, 1995, p.33).

O diálogo é construído com base no pressuposto de que essas pessoas nem merecem ser chamadas de homicidas. O importante é, nesse caso, não matar por desejo culpável. O desejo culpável seria a própria paixão ou o amor desordenado pelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria vontade.

Não serão então justas as leis que permitem a um viajante matar seu assaltante, para que ele mesmo não seja morto? Ou ainda, o fato de ser permitido a um homem ou a uma mulher, cuja virtude querem violentar, de exterminarem seu agressor, antes de serem estuprados? Ora, a própria lei ordena ao soldado matar o inimigo. E no caso dele se recusar a isso, teria punição por parte de seus chefes. Porventura, ousaríamos afirmar que tais leis são injustas e mesmo não serem leis? Porque a mim me parece que uma lei que não seja justa não é lei (AGOSTINHO, 1995, p.36).

A formulação não aparece somente da obra *O Livre Arbítrio*; em *Cidade de Deus*, Agostinho também faz menção aos homicídios não considerados criminosos:

[...] a mesma autoridade divina estabeleceu, porém, certas exceções à proibição de matar alguém. Algumas vezes, seja como lei geral, seja por ordem temporária e particular, Deus ordena o homicídio. Ora, não é moralmente homicida quem deve à autoridade o encargo de matar, pois não passa de instrumento, como a espada com que fere. Desse modo, não infringiu o preceito de quem, por ordem de Deus, fez guerra ou, no exercício do poder público e segundo as leis, quer dizer,

segundo a vontade da razão mais justa, puniu de morte os criminosos; assim também não acusam Abraão de crueldade, mas gabam-lhe a piedade, quando, assassino por obediência, crer-se ordem divina na morte da filha de Jefté. Exceto as exceções, em que o homicídio é ordenado por lei geral e justa ou por ordem expressa de Deus, fonte de toda justiça, quem mata o irmão ou a si mesmo é réu do crime de homicídio (AGOSTINHO, 2011^b, p.54).

O autor aborda também as questões relacionadas à guerra em busca da paz: “Quando vencem os que lutaram pela causa mais justa, quem duvida que se deva acolher com aplausos a vitória e com gozo a paz? São os bens e os bens são dons de Deus” (AGOSTINHO, 2011^b, p. 172).

É possível perceber, portanto, que a paz, como busca maior daqueles que prezam o bem da sociedade, pode ser realizada por meio da guerra, se for necessário.

Esta afirmação possui relação direta com as ações herdadas por Raimundo Lúlio. O processo de cristianização da cavalaria nos séculos IX e X e o contexto do século XIII evidenciam a forte carga agostiniana na justificativa para as intervenções da cavalaria na defesa da fé e na conversão dos fiéis. Essa relação será apresentada na próxima seção.

Por ora, estamos nos concentrando em destacar relações importantes que nos auxiliam na compreensão de possíveis motivações recebidas por Raimundo Lúlio em *O Livro da ordem de Cavalaria* no que se refere ao conceito de virtude e sua importância nas ações humanas. A preocupação com a educação e com o modelo de conduta e de comportamento que deveria estar em evidência na sociedade e, em uma perspectiva maior, com um projeto de educação social pautado no modelo de virtude vai, aos poucos, se revelando quando buscamos as aproximações senequianas e agostinianas (e porque não platônicas) na obra de Lúlio.

No próximo subitem, tendo em vista importância que se atribuía às virtudes nas relações sociais vivenciadas por Lúlio e por seus pares, analisaremos as possíveis aproximações entre ele e Tomás de Aquino.

4.3 A virtude em Tomás de Aquino

Tomás de Aquino¹⁶¹ vivenciou as profundas transformações ocorridas na sociedade no século XIII. Segundo Chenu (1993), um dos acontecimentos marcantes da época em que Tomás de Aquino viveu foi a descoberta, por assim dizer, de que o cristianismo era somente uma pequena parte do mundo, centralizada no ocidente medieval, e que o mundo sem Cristo, para eles profano, afinal existia. O mundo era mais complexo do que se supunha e o reflorescimento comercial, a urbanização das cidades e as novas relações sociais que se instauravam provavam este fato, que foi percebido por Tomás de Aquino e por seus contemporâneos.

Buscamos, na leitura das obras do mestre Tomás de Aquino, compreender como seu conceito de virtude ecoaria na obra de Lúlio e referendou o modelo de cavalaria que este criou. Os valores que perpassam o século XIII e são discutidos pelos pensadores contemporâneos a Lúlio são entendidos por nós como problemáticas próprias do século XIII. Por isso, sendo analisados nesse contexto, podem nos oferecer pontos de confluência com o pensamento luliano¹⁶².

¹⁶¹ De acordo com Lauand (2004), Tomás de Aquino nasceu em 1224, logo depois de Francisco de Assis e pouco depois de Alberto Magno, seu mestre. Segundo Chenu (1967) seu nascimento foi entre o fim de 1224 e o início de 1225. No contexto histórico de seu nascimento, consolidava-se a proibição eclesiástica da leitura de Aristóteles em Paris, ocorrida desde 1210. Lembramos que Tomás de Aquino nasceu menos de uma década antes de Raimundo Lúlio. O local do seu nascimento foi o Castelo de Aquino, no reino de Nápoles. Filho de Landolfo e Teodora, ele fez parte da aristocracia da corte de Frederico II. Este rei fundou a Universidade de Nápoles para competir com a de Bolonha, evidenciando o contexto universitário do qual, mais tarde, tanto Tomás de Aquino quanto Lúlio e também Boaventura fariam parte. Tomás de Aquino estudou artes liberais em Bolonha e, segundo Lauand (2004), tomou contato com a redescoberta ocidental de Aristóteles. Ele se tornou discípulo de um dos maiores pensadores sobre Aristóteles, Alberto Magno, tendo recebido a ordem sacerdotal em Colônia. Durante os anos de 1252 a 1259, lecionou na Universidade de Paris, onde morreu em 1274, seis anos antes de seu mestre. Foi canonizado em 1323 por João XXII.

¹⁶² Dedicamo-nos, nesse momento, a observar pontos de confluência entre o pensamento luliano e de Tomás de Aquino no que se refere à educação pela virtude, que defendemos ser um objetivo de Lúlio ao redigir o *Livro da ordem de Cavalaria*. Costa e Santos (2010) traçam um panorama que aproxima Tomás de Aquino do pensamento das cruzadas em *O pensamento de São Tomás de Aquino (1225 – 1274) sobre a vida militar, a Guerra Justa e as ordens militares de cavalaria*. Neste, os autores buscam no pensamento de Tomás de Aquino as bases de concordância do homem medieval com a trégua de Deus, a paz de Deus, a Guerra Justa e as cruzadas. Os autores afirmam que Tomás de Aquino baseia-se no evangelho de Lucas, no qual Jesus aconselha: “Quando eu vos mandei sem bolsa, sem alforje e sem sandálias, porventura faltou-vos alguma coisa? (...) Porém, agora, quem tem bolsa, tome-a, e também alforje, e quem não tem espada, venda o seu manto e compre uma. (...) Eles responderam: Senhor, eis aqui duas espadas. Jesus disse-lhes: ‘É suficiente’” (Lc, 22, 35-38). Para Costa e Santos (2010) essa justificativa bíblica é a base para que Tomás de Aquino não

Para analisar as relações entre as reflexões de Tomás de Aquino e as proposições de Lúlio no sentido de uma educação que se realizasse por meio do modelo de conduta social pautado na virtude e na teoria, elencamos duas obras: *De magistro* e as questões 100 a 109 da *Suma Teológica*, II^aII^{ae}, as quais tratam das virtudes sociais. Segundo Lauand (2004), *Sobre o Ensino*, ou *De magistro*, é composta pela questão 11 das *Quaestiones Disputatae de Veritate*¹⁶³ e segue o sistema geral dessas aulas.

Oliveira (2005) afirma que *A Suma Teológica*, contendo 512 questões, é conhecida como a obra clássica de Tomás de Aquino. Escrita entre 1265 e 1273, ela constitui a base do catolicismo, sendo uma das obras mais importantes da escolástica. Elencamos as questões 100 a 109, porque nelas o autor trata das virtudes sociais.

A expressão “virtudes sociais” como título dessa seção da *Suma* revela sua aceitação (OLIVEIRA, 2005). Distinguindo-se da religião, as virtudes sociais visam o comportamento e as relações da vida em sociedade e também se referem a um aspecto pessoal. O ponto de referência da ética é a pessoa, mas esta é examinada em seu acesso à vida e à comunhão sociais. Segundo Oliveira (2005), a existência humana se constitui pelo dom do ser, da vida, da cultura, e deve se ordenar por atitudes de reconhecimento¹⁶⁴. Nessa

seja contra a luta armada quando necessária, mesmo que sempre buscando não usar a violência. Entretanto, os próprios autores, ao analisar a paz e a guerra no pensamento de Tomás de Aquino, apontam que suas bases são agostinianas. Dessa forma, optamos por manter as aproximações entre Guerra Justa e paz e trégua de Deus, com base na fundamentação de Agostinho, apontada no subitem anterior.

¹⁶³ Citando Weisheipl (1994), Lauand afirma que a *questio disputata* é a essência da universidade medieval e provém da primeira regência de Tomás na Universidade de Paris. As aulas ocorreram entre 1256 e 1259. Segundo o autor, cada questão era dedicada a um tema e dividia-se em artigos, que correspondem aos capítulos ou aspectos desse tema. Há um espírito por trás dessa técnica pedagógica, que traduz a inteligibilidade e a incompreensibilidade. Sua base é o método do diálogo polifônico: primeiro enuncia-se a tese de um artigo, que já começa em forma de polêmica: um “parece que não...”, dá voz ao adversário pelas objeções à tese que o mestre pretende sustentar. Após as objeções levantam-se as contra-objeções, rápidas e pontuais sentenças colhidas em favor da tese do artigo e algumas vezes contrárias, que podem defender uma terceira posição que não é nem a da tese nem a das objeções. Depois vem a *responsio* (solução) e a *responsio ad obiecta*, a resposta a cada uma das objeções do início. A denominação de *Questão* refere-se ao método escolástico, utilizado por professores e alunos da universidade medieval. Tomás de Aquino foi aluno e mestre da Universidade de Paris no século XIII, centro cultural do ocidente cristão naquela época, e utilizou esse método para escrever a *Suma Teológica*. A Questão é, em resumo, uma unidade em que se debate um tema específico.

¹⁶⁴ A respeito das virtudes sociais serem sugestões ou conselhos de Tomás de Aquino para a vida em sociedade, Lauand (2006) dedicou-se, no artigo *La Filosofia di S. Tommaso d'Aquino Soggiacente al nostro linguaggio d'ogni giorno*, a apontar como estas virtudes se refletem em

perspectiva, as virtudes contribuem para o processo de convívio social. As virtudes são organizadas pelo princípio da desigualdade, da veneração, da deferência e da integração à ordem social (a 101 é a da veneração e piedade e as de 106 a 108, as de reconhecimento, gratidão e vingança, que se relacionam às desigualdades); em seguida, vem a de comunicação de certos bens humanos, como a verdade, a amizade e a liberdade (109 a 119). Em seguida, a de equidade (*epieikeia*).

Concordamos com Oliveira (2012), para quem Tomás de Aquino teria observado atentamente os movimentos e as transformações da sociedade, formulando suas questões de forma a propor soluções. Segundo a autora, a formulação de questões específicas para as virtudes sociais, por exemplo, revelam que o mestre se preocupou em entender como os homens viviam em comunidade, em destacar a importância de cada pessoa no uso da capacidade reflexiva e em desenvolver virtudes sociais que possibilitassem o convívio de todos (OLIVEIRA, 2012, p. 147). Mais, ele considerava que as virtudes seriam elementos essenciais para a vida em comunidade. Afinal, o autor pensava o homem com base nas novas relações sociais construídas no novo espaço urbano, a cidade. Assim, não seria possível outra leitura para o seu contexto histórico, já que o ambiente citadino é a realidade para a qual Tomás de Aquino olha.

Quanto às possíveis motivações observáveis em Lúlio, a questão do aprendizado é um ponto a ser elencado. Em *De magistro*, Tomás de Aquino expõe sua concepção de ensino/aprendizagem em oposição às doutrinas dominantes da época, para as quais o intelecto dependia de Deus e pertencia a ele. Para Lauand (2011), a antropologia de Tomás de Aquino era revolucionária para a época, já que ele considerava o homem em sua totalidade e em sua individualidade.

A respeito do ato de ensinar, observamos que a ideia de educação presente em *De Magistro* pressupõe que a aquisição de virtudes e de conhecimentos deve ser conduzida por um agente extrínseco, próximo, ou pelo mestre.

Nas palavras de Lauand (2004), nesta relação que Tomás de Aquino estabelece entre mestre e aluno, o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa. Caso contrário, o homem não poderia adquirir conhecimento por si mesmo. O processo pelo qual a razão chega ao conhecimento mediante a descoberta de coisas desconhecidas consiste em aplicar princípios gerais evidentes a determinadas matérias e daí chegar a algumas conclusões particulares e, destas, por sua vez, chegar a outras. Para isso, é necessário que o mestre tenha esses conhecimentos e os facilite para o aprendizado do discípulo. Para Tomás de Aquino (2011), o ensino pressupõe um perfeito ato de conhecimento do professor. Daí a necessidade de que exista alguém que saiba e explicitamente o conhecimento, cuja aquisição se quer causar no aluno pelo ensino¹⁶⁵.

Apenas para tecer aproximações com Lúlio, lembramos aqui a importância que o autor atribui ao ensino da função da cavalaria em escolas e também do livro escrito, tendo em vista a relação professor-aluno ou mestre-discípulo ou a relação entre um velho ermitão e ex-cavaleiro e um jovem escudeiro, aspirante a cavaleiro. O autor afirma também que o cavaleiro que avalia o escudeiro deve ser profundo conhecedor da ordem de cavalaria. Somente um profundo conhecedor da ordem pode avaliar se um escudeiro possui conhecimentos e virtudes necessários para adentrar o grupo.

Ao retomar as reflexões que são próprias a Lúlio, bem como suas considerações a respeito da importância da virtude no processo de educação do cavaleiro, reiteramos que existem ecos senequianos e agostinianos em sua obra. Da mesma forma, consideramos importante retomar relações entre Tomás de Aquino, Sêneca e Agostinho, com o intuito de apontar pontos de convergência entre esses autores, bem como as possibilidades dessa convergência no *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

Ao tratar da obediência, questão 104 (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q. 104), Tomás de Aquino afirma que o inferior não está obrigado a obedecer a seu superior quando este lhe dá uma ordem em um assunto que não lhe

¹⁶⁵ Salientamos que, para Oliveira (2012), do ponto de vista do Aquinate, só poderia ser mestre aquele que detivesse o conhecimento no seu sentido perfeito: "Somente quem conhece a forma substancial e mediante laborioso estudo poderia ser professor" (OLIVEIRA, 2012, p. 110).

competete, uma vez que “A obediência a um superior é um dever de acordo com a ordem divina estabelecida no universo” (TOMÁS DE AQUINO, 2011, *ST*, II^a-II^{ae}, q. 104, Art.2, R). Assim, a obediência deve ser relacionada a uma área em que o superior possa atuar; caso contrário, é possível que essa ação represente um vício, pois seria um exagero, não quanto à quantidade, mas quanto às circunstâncias:

[...] a obediência é um meio termo entre o excesso daquele que nega ao superior a obediência devida, porque excede na satisfação da própria vontade, e a carência, da parte do superior, a quem não se obedece. Sob esse aspecto, a obediência é um meio-termo entre dois males, como ficou dito acima a propósito da justiça (TOMÁS DE AQUINO, 2011, *ST*, II^a-II^{ae}, q. 104, quando ao 2)

Mesmo assim, essa obediência, essa servidão, não deve comprometer o homem por inteiro. Sêneca (2011) afirma que, ao contrário dos que pensam que a servidão compromete o homem por inteiro, na verdade a melhor parte deste escapa à servidão. Afinal, o corpo pode até ficar submetido ao senhor, mas a alma, os pensamentos e a inteligência são livres.

Afinal, obedece-se a quem se acredita que tenha dignidade para ser obedecido. Analisando a questão da obediência (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II^a-II^{ae}, q. 104), cogitamos que, para Tomás de Aquino, cada homem é responsável pelos seus atos, já que possui intelecto para fazer uso da razão e discernir a quem deve se submeter. Da mesma forma, caso se decida submeter-se a outro, o faz por usar suas funções intelectivas. O uso da razão está pautado na tomada de decisões virtuosas e, por isso, equilibradas.

Ainda a respeito da obediência, Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.104) salienta que foi conveniente que, nas coisas naturais, as superiores movessem as inferiores à sua própria ação, pela excelência do poder natural que Deus lhes concedeu. Os superiores movem os inferiores por força da autoridade concedida por Deus. Os inferiores são submetidos à moção dos superiores, pois submeter-se humildemente à voz do outro é elevar-se interiormente acima de si próprio. Por conseguinte, a vontade de um homem que manda pode ser considerada como regra segunda da vontade daquele que obedece. Apesar da livre decisão, o mérito não diminui.

Tomás de Aquino, assim como Agostinho e Sêneca, apontam que a virtude está no equilíbrio. O ato de buscar o equilíbrio nas ações e nos sentimentos é a verdadeira busca e causa para a felicidade e para o conhecimento. Quando trata da virtude da verdade (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I^a-II^{ae}, q. 109), o mestre Tomás de Aquino salienta que ela ocupa o meio entre o excesso e a falta:

A verdade ocupa o meio termo entre o excesso e a falta, de dois modos: com relação ao objeto, e com relação ao ato. Com relação ao objeto, porque o verdadeiro, por sua própria natureza, supõe uma certa igualdade [...] com relação ao ato, uma pessoa diz a verdade de maneira oportuna e no momento apropriado (TOMÁS DE AQUINO, 2011, *ST*, II^a-II^{ae}, q. 109, r, quanto ao 3).

Para Oliveira (2005), o excesso de verdade é a hipocrisia; sua falta é a mentira. A virtude torna boa a pessoa que a possui, o que faz com que sua obra seja boa.

Tomás de Aquino (2011) salienta a ideia de três degraus para a vida, tal como Agostinho, em *De Magistro*: o da vida vegetativa, ínfimo grau de espontaneidade e imanência, que seriam as potencialidades da alma; o da vida sensitiva ou vida animal, pelo sentir, pelo conhecimento sensível, pela apreensão cognoscitiva de realidades concretas e particulares que o circundam; por último, o da vida intelectual ou vida do homem, que possui todas as operações dos graus inferiores de vida e possui uma dimensão nova, a do espírito.

Nesta perspectiva, a alma humana possui duas potências espirituais: a inteligência e a vontade. A inteligência supera o concreto e pode versar sobre o universal. É uma capacidade da inteligência apreender o universal e o abstrato, abrindo um mundo sem fronteiras para o conhecimento, que não se limita mais à realidade que o circunda, mas atinge todo o ser. A vontade moveria o homem para as ações retas, esse pensamento nos induz a retomar as proposições de Agostinho em *O Livre Arbítrio*.

Outra proposição que pode ser observada em Agostinho, e que é salientada por Tomás de Aquino ao tratar da vingança (TOMÁS DE AQUINO,

ST, II^a- II^{ae}, q. 108, art. 3), é que, caso seja necessária para extirpar um mau maior, a violência pode ser adotada:

O Senhor proíbe de arrancar a cizânia quando há perigo de se arrancar o trigo ao mesmo tempo. Às vezes é possível suprimir os maus pela morte, não apenas sem o menor perigo para os bons, mas até mesmo com grande vantagem para eles. Nesse caso, é lícito infligir a pena de morte em certos tipos de pecadores (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q.108, art.3).

Ficam evidentes nessa passagem as formulações de pensadores de séculos anteriores que se refletiram em obras do século XIII, especialmente no que diz respeito à guerra e às cruzadas. Em Lúlio, esse tipo de afirmação de Tomás de Aquino, que retoma raízes agostinianas quanto à autorização para infringir o quinto mandamento, caso seja para o bem da sociedade, justifica proposições relacionadas à ação dos cavaleiros em *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

Entretanto, a pena é devida ao pecado. Retomamos Agostinho, para quem todo pecado é voluntário e a vingança só deve ser exercida sobre os pecados voluntários. Para Tomás de Aquino, a pena se dá segundo sua razão para restaurar a igualdade da justiça e o respeito da vontade. O remédio cura não somente o pecado passado, mas previne o pecado futuro, mas nunca um remédio maior pode curar um bem menor.

Em outro momento, ao tratar da vingança (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q.108), o autor trata também da piedade (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q.101). Conforme salienta Oliveira (2012), ao observar os problemas de seu tempo, o mestre Tomás de Aquino percebia, por exemplo, que novas relações eram travadas entre os homens. As relações hierárquicas do feudo não eram mais a realidade, uma vez que o ambiente citadino sugeria a relação com a família, os vizinhos, os estranhos, os religiosos, os governantes. Há ainda a relação do homem com Deus. Para a autora, a observância do movimento da sociedade fez com que Tomás de Aquino se preocupasse em salientar o quanto era necessário perceber os diferentes graus de piedade e de respeito (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q.102) que se deve ter para com os outros. Como todos travam relações entre si e estas obedecem a diferentes graus hierárquicos, é necessário que as pessoas saibam conviver com as diferenças,

uma vez que elas fazem parte da vida cotidiana. O viver na cidade é, em suma, o viver de todos com todos.

Sobre essas duas questões, piedade e respeito, Oliveira (2012) salienta que o mestre dominicano observava um novo modo de vida, no qual as diferenças sociais, culturais e de saberes eram apresentadas aos homens. Estes precisavam ensinar e aprender a conviver com elas. A tolerância e o respeito entre os homens fariam com que a vida transcorresse com mais facilidade no espaço coletivo. Afinal, eram diferentes os níveis de relacionamento travados. O respeito pelos familiares, principalmente pelos pais, possui características próprias, assim como a relação com o mestre e com Deus. As atitudes devem ser, portanto, diferenciadas em cada situação, o que implica o aprendizado da arte de conviver.

Ao tratar do respeito (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II^a-II^{ae}, q.102), o autor salienta a importância de uma pessoa ser respeitada por praticar virtudes. Para ele, só são respeitados aqueles que são constituídos de dignidade. Oliveira (2005), analisando a questão 102, salienta que o termo vem do latim *observantia* ou do aspecto positivo do olhar que se põe em alguém. Significa, portanto, a consideração, acompanhada de atenções, que se deve às pessoas constituídas de dignidade. Destacamos que, para o autor, a dignidade tem relação com o que se encarrega do bem geral. Assim, para Lúlio, o cavaleiro virtuoso seria alguém que se encarregaria do bem geral, sendo, portanto, carregado de dignidades, o que, por sua vez, o tornaria respeitado. Afinal, uma pessoa constituída em um grau de dignidade possui um determinado grau de excelência.

Apontamos aqui uma pequena diferença na observação dos dois pensadores, Raimundo Lúlio e Tomás de Aquino. O primeiro também pensa em uma relação entre amor e temor que não possui nexos diretos com os apontamentos de Tomás de Aquino. Para ele, assim como o amor e o temor andam juntos em relação a Deus, o cavaleiro também deve ser amado e temido pelas gentes. Dessa forma, o respeito do qual Lúlio fala pode ser considerado em dois momentos: o respeito sob a mesma perspectiva de Tomás de Aquino, aquele que se deve aos que possuem dignidade, e o respeito que se relaciona à subordinação, ao temor.

Sobre o respeito por subordinação, Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.102, resp.) salienta que é preciso distinguir as virtudes por uma subordinação bem ordenada conforme a excelência das pessoas a quem devemos obedecer. Na piedade se encontra o respeito, pelo qual se prestam honras às pessoas constituídas em dignidade. A religião pode abarcar a piedade, mas a piedade sozinha pode ser uma virtude. Assim, também a piedade pode abarcar o respeito, que também pode ser uma virtude com sentido próprio. Uma pessoa constituída em um grau de dignidade possui um determinado grau de excelência. À justiça cabe restituir a cada um o que é devido.

Ainda sobre o respeito (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II^a-II^{ae}, q.102) e a dignidade, Tomás de Aquino afirma que cabe aos que são constituídos de dignidade governar os súditos, movendo as pessoas no sentido devido do fim. Tudo o que move tem superioridade e poder em relação ao que é movido. A honra é o reconhecimento da excelência de alguém e esse grau se atinge com a dignidade. Portanto, deve-se culto aos superiores, o que implica, de certa forma, deferência e obediência. Há duas espécies de dívida: a legal, que a lei obriga a quitar, e a moral, exigida em termos de honestidade e que nos faz honrar os que possuem dignidade.

Observamos que Tomás de Aquino se refere à honra como mais do que um atestado de excelência da bondade de alguém; é algo que se deve à sua excelência e superioridade. Salienta ele ainda que não se deve confundir honra com latria¹⁶⁶, honra que deve ser prestada somente a Deus. Concordamos com as formulações de Oliveira (2012), para quem, de acordo com o mestre, só pode ser honrado aquele que possui a luz que ilumina o ambiente. Só pode receber a homenagem da honra aquele que, por suas virtudes, auxilia os demais por sua bondade e bem. Considerando o homem a partir de um ser que vive em sociedade, portanto, aquele que não auxilia o outro, que não visa, com seus atos, o melhor para si e para os demais, não merece a honra.

Apesar de Raimundo Lúlio evidenciar a importância de o cavaleiro ser amado e temido pelas pessoas, ele fala também da responsabilidade nos

¹⁶⁶ A latria é um termo teológico, utilizado pelas igrejas Católica e Ortodoxa para se referir ao tipo de adoração que se refere somente a Deus na Santíssima Trindade. Ainda existem mais dois termos que se referem à veneração ou adoração, que são a *dulia* e a *hiperdulia*. *Dulia* é o tipo de veneração aos Santos da Igreja Católica e Ortodoxa e a *hiperdulia* é o tipo de veneração exclusiva à Virgem Maria. A ordem de importância entre os três seria de latria (Deus), *hiperdulia* (Maria) e *dulia* (santos).

comportamentos do cavaleiro que deve ser honrado. Afinal, por possuir mais nobres princípios, mais obrigado a proteger e ajudar as pessoas ele é (LÚLIO, 2000). Da mesma forma, percebemos que, para Tomás de Aquino, só pode ser objeto de diferenciação social e receber gratidão dos demais homens a pessoa que possui qualidades e que, por possuir essas qualidades, que cogitamos aqui virtudes, ela seja superior aos outros homens. Da mesma forma, sendo o cavaleiro um homem virtuoso, Lúlio espera que este possa ser respeitado pela sociedade, sendo inspirador dos mesmos atos por seus pares.

Trataremos agora da questão do equilíbrio nas ações. Afinal, tanto Tomás de Aquino, quanto Sêneca e Agostinho parecem considerar o equilíbrio como elemento muito importante, o que sugere um ponto de convergência entre os três mestres. A respeito da vingança enquanto virtude, Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.108) trata da punição das faltas como justiça, sendo a vingança parte dessa virtude. A virtude da fortaleza usa a vingança como um obstáculo, quase um zelo. Assim, é necessário equilibrar o uso da força na vingança, ou justiça. Afinal, como todas as virtudes, seu excesso, como a violência, ou sua carência, como a omissão, são vícios e, portanto, negativos.

A respeito da relação entre virtude e vícios, em *De Magistro*, verificamos que Tomás de Aquino (2004) retoma a ideia de que preexistem em nós certas inclinações naturais que são como incoações (TOMÁS DE AQUINO, 2004) das virtudes, mas só pelo posterior exercício das virtudes são levadas à devida consumação. Algo semelhante ocorre na aquisição de conhecimentos, pois preexistem em nós certas sementes de saber, que são os primeiros conceitos do intelecto, conhecidos por meio das espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente, quer sejam complexas quer não.

A este respeito, apenas retomamos a questão da obediência (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II^a-II^{ae}, q.104), que pode também ser tratada como virtude ou como vício, pois deve partir de uma escolha, de uma decisão, e não apenas evidenciar subserviência. Ela é abordada como princípio fundamental da ordem social, como vínculo racional e livre que faz dela uma obra humana à semelhança da ordem do universo, formado pela coerência das leis naturais. É necessária a compreensão de ética social em uma visão global de mundo e de homem. Afinal, a todas as obras boas, que contêm uma razão especial de

louvor, corresponde uma ação especial, uma vez que é próprio da virtude tornar boa uma obra.

Observamos que, para Tomás de Aquino (ST, II^a-II^{ae}, q.104), a obediência a um superior é um dever de acordo com a ordem divina estabelecida no universo. Os inferiores têm muitos deveres para com os superiores e um deles é a obediência. A vontade do superior passa assim a ser uma ordem tácita e a obediência se mostrará tanto mais solícita quanto mais obediente se antecipar à expressão do preceito, compreendida a vontade do superior.

Assim, dentro do pressuposto de que uma mesma ação pode ser vício ou virtude, dado o desequilíbrio para o excesso ou para a ausência, o excesso de obediência é quando alguém obedece a alguém que não deveria obedecer ou em coisas que não devem ser cumpridas, assim como o seu oposto é a carência. Assim, a obediência é um meio-termo entre dois males. Da mesma forma, a ausência de obediência é prejudicial.

Deve-se praticar a obediência não por temor servil, mas pelo amor da caridade; não por medo do castigo, mas pelo amor da justiça. Por conseguinte, caridade é maior que obediência e, então, a obediência já não é a maior das virtudes, mesmo que não analisemos as outras. O ato virtuoso consiste em que o homem se apegue a Deus mesmo com os bens materiais. É por esse motivo que as virtudes teologais são superiores às virtudes morais.

Ainda, refletindo sobre pontos de convergência entre os autores estudados, Lúlio e Tomás de Aquino, trataremos da virtude da verdade (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q.109).

A respeito da verdade, Tomás de Aquino a aponta como um bem e uma virtude, ao passo que é da própria essência da virtude tornar bom o ato humano. Toda vez que ela for encontrada no ato humano, é necessário uma força de virtude especial. O bem consiste na ordem e é necessário reconhecer a ordem especial da bondade.

Após explorar algumas questões a respeito das virtudes sociais propostas por Tomás de Aquino, convém retomar o quinto capítulo da obra *O Livro da Ordem de Cavalaria*. Nesse capítulo, Lúlio tece considerações a respeito da simbologia das armas e dos trajes que cobrem tanto o cavaleiro quanto o seu cavalo. Percebemos que Lúlio sugere que cada peça do arnês do

cavaleiro possui uma relação direta com alguma qualidade ou virtude. Apresentaremos algumas dessas relações, por considerar que elas evidenciam o quanto o debate sobre a virtude era presente no século XIII.

Lembramos que Duby (1979) aponta a importância de se compreender os emblemas, costumes, adornos, insígnias, gestos e toda a ordem das festas e das cerimônias como testemunho de um espaço social e de uma ordem imaginada do universo. Nesse sentido, ele observa que, da perspectiva da História Social, os objetos figurativos, os símbolos oferecem um material documental de valor. Duby (1979) salienta a necessidade de se compreender que os comportamentos dos homens estão inseridos nos ritos, nas regras da moral de cada época.

Por este motivo, achamos cabível, neste momento, abordarmos uma relação muito importante entre Lúlio e Tomás de Aquino. No capítulo, “*Do significado que existe nas armas do cavaleiro*”¹⁶⁷, Lúlio afirma que cada peça de roupa e cada objeto usado na celebração da eucaristia por um clérigo possui uma função simbólica; assim também, as armas, vestimentas e objetos usados pelo cavaleiro possuem um significado próprio. A comparação entre cavaleiros e clérigos estende-se para o aspecto comportamental, cerimonial, funcional e até para a simbologia da vestimenta de ambos:

Tudo o que o presbítero veste para cantar na Missa tem algum significado que convém ao seu ofício. E porque ofício de clérigo e de cavaleiro se convém, por isso Ordem de Cavalaria requer que tudo o que é mister ao cavaleiro para usar de seu ofício tenha alguma significação, pela qual seja significada a nobreza da Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p.77)

Afinal, para Lúlio, é importante a relação entre clérigos e cavaleiros, já que seus ofícios são comparáveis: “Muitos são os ofícios que Deus tem dado neste mundo para ser servido pelos homens; mas todos os mais nobres, os

¹⁶⁷ A respeito da simbologia das armas foi elaborado o ensaio “A simbologia das armas do cavaleiro medieval presente no *Livro da Ordem de Cavalaria*, de Raimundo Lúlio: a retomada saudosista da importância de enfatizar valores cristãos” para o IV Congresso Internacional de História, realizado pelo Departamento de História e Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, de 25 a 27 de setembro de 2013. O trabalho, publicado nos anais com ISSN online 2175-4446, elaborado por Paula Marroni e Terezinha Oliveira trata brevemente da simbologia das armas do cavaleiro, porém sem a perspectiva de comparar essa apresentação luliana com as virtudes sociais de Tomás de Aquino.

mais honrados, os mais próximos dos ofícios que existem neste mundo são ofício de clérigo e ofício de cavaleiro” (LÚLIO, 2000, p.25).

Esta amizade representa a defesa da igreja e da fé cristã em dupla linha de frente: os cavaleiros praticam a defesa física e os clérigos, a defesa espiritual. A defesa da igreja pode, então, estar representada na relação entre as armas e a função do cavaleiro de defender a fé de Cristo¹⁶⁸.

O autor apresenta a espada, a lança, o chapéu de ferro, a cota de malha, as calças de ferro, a espora, a gorjeira, a maça, o escudo e seu brasão, a sela, o cavalo, o freio e as rédeas, a testeira do cavalo, assim como suas guarnições, o perponte¹⁶⁹ e a bandeira e, de forma simbólica, relaciona cada um deles com elementos importantes da fé cristã.

Enfatizamos que as armas representam virtudes sugeridas por Tomás de Aquino: o respeito, a obediência e a verdade. Outros elementos referentes à simbologia das armas do cavaleiro serão apresentados na análise da obra, na próxima seção, item 5.1.

Seguindo a ordem proposta por Lúlio, a primeira simbologia dos armamentos refere-se à lança, que significa a verdade (LÚLIO, 2000, p77). Ela não deve torcer ou quebrar, de forma que a verdade seria a responsável por colocar seu adversário fora do combate. Para Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.109), esta mesma verdade define-se como a virtude moral da veracidade. Ela

¹⁶⁸ Não poderíamos deixar de mencionar, nesse momento, a caracterização da *Armadura do Cristão* defendida por São Paulo na Epístola aos Efésios. A simbologia das armas e da guerra foi por ele apresentada nas Sagradas Escrituras. Para ele, a descrição da armadura do cristão é a seguinte: “Finalmente, irmãos, fortalecei-vos no Senhor, pelo seu soberano poder. Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do demônio. Pois não é contra homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal espalhadas nos ares. Tomai, portanto, a armadura de Deus, para que possais resistir nos dias maus e mater-vos inabaláveis no cumprimento do vosso dever. Ficai alerta, à cintura cingidos com a verdade, o corpo vestido com a couraça da justiça, e os pés calçados de prontidão para anunciar o Evangelho da paz. Sobretudo, abraçai o escudo da fé, com que possais apagar todos os dardos inflamados do Maligno. Tomai, enfim, o capacete da salvação e a espada do Espírito, isto é, a palavra de Deus. Intensificai vossas invocações e súplicas. Orai, em toda circunstância, pelo Espírito, no qual perseverai em intensa vigília de súplica por todos os cristãos. E orai também por mim, para que me seja dado anunciar corajosamente o mistério do evangelho do qual sou embaixador, prisioneiro. E que eu saiba apregoá-lo publicamente, e com desassombro, como é o meu dever” (Ef, 6, 1 – 20). Observamos que a alusão ao arnês do cavaleiro e simbologias relacionadas à fé cristã possui uma matriz muito antiga, desde as escrituras de Paulo, mesmo que a leitura luliana da relação entre as armas e o símbolo cristão. Enquanto Paulo a realiza em torno de elementos divinos, Lúlio a realiza em torno das virtudes, principalmente as que se referem ao convívio com os demais, como as Virtudes Sociais de Tomás de Aquino.

¹⁶⁹ O Perponte é a malha, ou manto que recobre as vestimentas do cavaleiro. Em geral, possui o brasão do reino ou o símbolo da ordem militar a que o cavaleiro pertence.

representa o uso leal e transparente da palavra e dos outros sinais de comunicação e do pensamento (TOMÁS DE AQUINO, 2001). Seu excesso representaria o vício da hipocrisia, assim como sua falta representaria a mentira. Sendo assim, o ideal para a virtude da verdade residiria no equilíbrio.

Cabe ressaltar que, para Tomás de Aquino (ST, II^a-II^{ae}, q.109), é próprio da essência da virtude tornar bom o ato humano e, no caso da verdade, ela se relaciona com a justiça, à qual estaria anexada como uma virtude secundária, em parte porque tem algo de comum com ela e, em parte, porque também realiza imperfeitamente a razão perfeita dela. A virtude da verdade convém à justiça por ser sempre relativa ao outro e porque estabelece certa igualdade entre as coisas.

Para Tomás de Aquino (ST, II^a-II^{ae}, q.109), a virtude da verdade é anexada à justiça, já que é considerada uma dívida moral, uma obrigação para com a honestidade humana. Justiça é uma retidão que se regula de acordo com as normas da lei de Deus e também quando alguém, por imposição da justiça, manifesta a verdade.

Esta justiça é apontada por Lúlio pela espada. Costa (2001) e Starling (2009) analisam a concepção simbólica luliana da espada. Desde a tradição medieval, relaciona-se a Canção de Rolando (anônimo do século XI; BEAUMONT, 1964) à espada Durandal, entregue a Carlos Magno por um anjo. Esta simbolizava a força, o poder e a decisão e seu duplo gume lhe conferia a simbologia da justiça e da cavalaria.

A espada, ao mesmo tempo em que simboliza o sacrifício da morte pela cruz, simboliza a justiça. Ao ser cravada no infiel, ou no inimigo, ela traçaria o desenho de uma cruz, de forma a salvar e expiar aquela alma perdida e desligada da palavra de Deus. A simbologia do duplo gume também é ressaltada por Lúlio: “E porque a espada é cortante em cada lado e Cavalaria é para manter a justiça, e justiça é dar a cada um o seu direito, por isso a espada do cavaleiro significa que o cavaleiro com a espada deve manter a Cavalaria e a justiça” (LÚLIO, 2000, p. 77).

Em relação à obediência (TOMÁS DE AQUINO, ST, II^a-II^{ae}, q.104), podemos observar que Raimundo Lúlio também a considera importante no conjunto da simbologia do arnês do cavaleiro. A gorjeira, que protege o cavaleiro entre o elmo, ou chapéu de ferro, e a cota de malha, é moldada para

proteger o pescoço do guerreiro. Entretanto, por ser rígida, limita a mobilidade do pescoço do cavaleiro. A retidão do olhar, sempre para frente, praticamente imposta por esse elemento, é apontada por Lúlio como a simbologia da obediência: “Assim como a gorjeira envolve o colo do cavaleiro para que esteja defendido de feridas e golpes, assim obediência faz estar o cavaleiro dentro dos mandamentos de seu senhorio ou maior dentro da Ordem de Cavalaria” (LÚLIO, 2000, p.81).

Aparece aqui a mesma perspectiva da obediência, definida por Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.104) como um princípio fundamental da ordem social, como vínculo racional e livre que faz dela uma obra humana à semelhança da ordem do universo, formado pela coerência das leis naturais. Assim, a virtude social da obediência representa a compreensão da ética social em uma visão global de mundo e de homem, pois facilita as relações e o convívio em sociedade.

Cabe ressaltar que a obediência do cavaleiro de Lúlio pode se referir tanto a Deus, aquele a quem deve fidelidade irrestrita e inabalável, quanto a seu rei, a quem deve prestar fidelidade. Entretanto, este rei é apenas um homem, sendo a obediência a Deus em primeiro lugar e ao rei em seguida. Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.104) também considera importante a distinção da obediência enquanto virtude social, importante para o convívio em sociedade e obediência aos superiores como forma de organização.

Para ele, a obediência deve ter a intenção de cumprir uma ordem. Esta não é uma virtude teologal, pois seu objeto essencial não é Deus, mas um superior, um homem. Assim, obediência é uma virtude moral, uma vez que é parte da justiça e ocupa um lugar de meio, entre o excesso e a carência. O excesso seria quando se obedece a alguém que não deveria obedecer ou em coisas que não devem ser cumpridas, assim como o seu oposto é a carência. A obediência seria um meio-termo entre dois males.

Sobre o respeito, Lúlio trata da simbologia do cavalo e de toda a honra que deve ser feita ao cavaleiro, bem como outros aspectos que lhe conferem importância, tais como o periponte e o brasão. O cavalo é considerado, uma arma. Esta, que determina o ofício da cavalaria, não pode ser fabricada por mãos humanas, somente por Deus.

Portanto, a mais importante das armas e a que determina uma função tão nobre é um presente criado por Deus. Lúlio apresenta a tese de que o cavalo coloca o cavaleiro mais alto do que qualquer outro homem, indicando seu papel e lugar na sociedade, a quem se deve então o respeito. Além de ser visto de longe, ser destacado, ele consegue observar com um olhar superior onde deve fazer agir sua justiça. Lembremo-nos da passagem a respeito da escolha do cavalo e da sua união com o homem, apontada no subitem anterior. Apenas retomando os apontamentos a respeito das origens da cavalaria sugeridas por Lúlio, a escolha das armas também se deu entre as armas mais nobres:

Ajustada a mais nobre besta ao mais nobre homem, seguidamente conveio que o homem elegeisse de todas as armas, aquelas armas que são mais nobres e mais convenientes para o combate e para defender o homem das feridas e da morte, e aquelas armas o homem doou e apropriou ao cavaleiro (LÚLIO, 2000, p.13).

A posição de superioridade que caracteriza o cavaleiro não se restringe ao aspecto físico, de estar mais alto por estar montado em um cavalo; ela expressa também uma superioridade moral. A esta superioridade moral, relacionamos a virtude social do respeito, apontada por Tomás de Aquino na questão 102 da *Suma Teológica*. Neste caso, o respeito relaciona-se ao aspecto positivo do olhar que se põe sobre alguém. Seria, portanto, a consideração, acompanhada de atenções e da admiração que se devem às pessoas constituídas de dignidade. Afinal, as pessoas constituídas de dignidade são aquelas que se encarregam do bem geral e, portanto, possuem um determinado grau de excelência.

Ainda sobre o respeito, Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.102) afirma que a honra é o reconhecimento da excelência de alguém e, como esse grau se atinge com a dignidade, o sujeito que o possui merece respeito. Lúlio (2000) considera que esse respeito e essa honra devem ser feitas ao cavaleiro¹⁷⁰. Ele aponta dois objetos que, além do cavalo, representam o reconhecimento, o

¹⁷⁰ A respeito da honra que deve ser prestada ao cavaleiro, Lúlio aponta, no capítulo VII, todos os elementos de honra que devem ser prestados ao cavaleiro. Este será analisado na próxima seção.

respeito e a honra que o cavaleiro deve receber por suas ações: o perponte e o brasão ou bandeiras.

O perponte, manto ou casaco curto, acolchoado, que cobria o cavaleiro desde o pescoço até a cintura, está acima da cota de malha, do ferro, da gorjeira, ou seja, acima de todas as outras armas, protege-as e está em contato com a chuva, o vento, recebe os primeiros golpes. Lúlio afirma que ele representa o cavaleiro. Em um momento de dificuldades, ele é o primeiro a receber os golpes, de forma a tentar evitar que as intempéries (simbolizadas pelo sol, chuva, vento) cheguem à Igreja, ao rei, ao povo, aos mais fracos. Este perponte, assim como a sela e o escudo, possuem brasões que identificam se o cavaleiro pertence à ordem ou não. Além disso, a bandeira, dada ao rei, príncipe e cavaleiro, identifica e lembra ao cavaleiro a quem a honra deve ser prestada, bem como a fidelidade. Além disso, ao ser observada de longe, faz com que outros identifiquem o grupo ao qual o cavaleiro pertence, devendo-lhe respeito.

Ponderamos que o perponte simboliza todos os trabalhos que convêm ao cavaleiro sofrer para honrar a Ordem de Cavalaria, por ser o primeiro que recebe as intempéries e por representar o próprio cavaleiro, que, para receber as primeiras intempéries e proteger seu povo, é eleito por sua nobreza e por sua coragem, e por fazer o bem a toda a sociedade. Logo, considerando as formulações de Tomás de Aquino (2001), podemos refletir que este bem que faz à sociedade é um trabalho de excelência, que constitui dignidade e, portanto, merece respeito.

A respeito da vingança, Tomás de Aquino (*ST*, II^a-II^{ae}, q.108) salienta que o caráter virtuoso da vingança pode ser considerado problemático na perspectiva de caridade evangélica. Abordaremos o problema da legitimidade moral e cristã da vingança e depois abriremos espaço para discutir se esse ato, dependendo de como é, faz parte da justiça. Buscaremos então mostrar as relações éticas das penalidades usuais.

Deus só pode esperar o que é bom e lícito, mas deve-se esperar de Deus a vingança sobre os inimigos. Por conseguinte, a vingança não é em si mesma má e ilícita. Ela se consuma quando se inflige num pecador um mal de pena. É preciso levar em conta o ânimo daquele que a exerce, pois a intenção é o verdadeiro termômetro que identifica se a vingança é lícita ou ilícita. Se o

estímulo da vingança é querer fazer mal, ou o ódio a alguém, ela é ilícita. Mas se a intenção visa principalmente um bem que o castigo do pecador poderá produzir sua correção, sua repressão, a tranquilidade dos outros, a preservação da justiça e da honra de Deus, ela pode ser lícita observando-se as circunstâncias devidas. Aquele que, em sua posição, exerce a vingança contra os maus não está usurpando e sim usando um poder que lhe foi conferido e praticando a justiça.

Para o mestre Tomás de Aquino, a natureza nos concedeu uma aptidão inata para a virtude e seu aprimoramento decorre do hábito e das causas da vida. Existe uma inclinação especial da natureza para remover o que é nocivo: é a razão pela qual os animais são dotados de um apetite irascível, distinto do apetite concupiscível. O homem, por conseguinte, repele o que é nocivo ao se defender contra as injúrias, seja não permitindo que o atinjam, seja pela vingança.

Ao tratar da simbologia das armas do cavaleiro medieval proposta por Raimundo Lúlio (1232-1315) e as virtudes sociais propostas por Tomás de Aquino (1225-1274), é possível observar um conjunto de elementos que sugerem a importância da retomada dos valores cristãos¹⁷¹ e da relação entre a Igreja e a ordem de cavalaria em Lúlio, bem como da forma como ele relaciona as armas às virtudes.

Destacamos, portanto, na descrição das armas e instrumentos a ser usados pelo cavaleiro e seu cavalo, a preocupação de Lúlio em revalorizar a fé cristã e justificar o arsenal pela simbologia. Esta simbologia relembra constantes elementos que fazem parte da vida do cavaleiro: as virtudes, a verdade, a justiça, a necessidade de obediência, de buscar lutar com coragem contra os vícios, a motivação, a ânsia, a honra, sua posição entre a igreja e os infiéis, entre os mais fracos e os problemas, entre os reis e os inimigos; a necessidade da revalorização da ordem, colocando o cavaleiro como mais alto que os homens, como o primeiro a receber os golpes dos problemas e das intempéries da vida medieval.

¹⁷¹ Para o Congresso Brasileiro de História da Educação, realizado em Goiás em 2013, foi desenvolvido o trabalho "Ramon Llull e o Livro da Ordem de Cavalaria: Tentativa de retomada dos ideais da cavalaria cristã". Buscando a apropriação do objeto da pesquisa o trabalho introduziu algumas propostas a respeito da importância da retomada dos elementos da fé cristã para a cavalaria sob a ótica de Lúlio.

Concordamos que, segundo o mestre, era necessário que as pessoas fossem imbuídas de clareza e consciência sobre seus atos, uma vez que, já que o homem vive em comunidade, a ação de cada um interfere na vida da comunidade. A vida cidadina precisa do equilíbrio, da tolerância, do respeito, da piedade, da sabedoria a respeito de quem se deve obedecer, enfim, do uso das virtudes para saber quando se deve ceder e compreender o outro, fazendo uso do seu intelecto¹⁷².

Vivendo no mesmo período histórico, Tomás de Aquino e Raimundo Lúlio entendiam que as virtudes sociais de respeito, obediência e verdade são importantes para a convivência em sociedade, revelando sua consideração pelas virtudes como determinantes para os homens de seu tempo. Enfim, no mesmo século XIII, a virtude pautava as reflexões de ambos os intelectuais aqui elencados, mesmo que de formas diferentes.

Todos eles, cada um em seu momento e a partir do seu local, souberam observar os movimentos da sociedade e formular, depois de muita reflexão, obras que apontam possíveis soluções para a sociedade. Salientamos, acima de tudo, que a virtude está presente como fio condutor nas propostas de todos esses autores, uma vez que pode ser uma solução para a convivência entre os seres humanos.

¹⁷² Neste sentido, um estudo elaborado dentro do Grupo de Estudos em Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medieval, em nível de mestrado a respeito de São Tomás de Aquino. Santin (2012) afirma que “Levar em primeira consideração o bem comum, sem deixar de lado o bem particular, é um exercício diário que pode ser aprimorado com o amadurecimento de nossas faculdades, o intelecto e a vontade, e com a convivência diária com o outro (SANTIN, 2012, p. 48). Neste processo de conhecimento das virtudes, a educação é fundamental para o desenvolvimento dos sentimentos humanos e da capacidade de os homens viverem em sociedade.

5. A PROPOSTA EDUCATIVA PELA VIRTUDE EM O LIVRO DE CAVALARIA

“[...] – Ah, senhor Deus! Bendito sejais Vós, que me haveis conduzido em lugar e em tempo para que eu tenha conhecimento de Cavalaria, a qual foi longo tempo desejada por mim sem que soubesse a nobreza de sua Ordem nem a honra em que Deus pôs todos aqueles que são da Ordem de Cavalaria” (LÚLIO, 2000, p. 11)

Nas seções anteriores, foram construídos os fundamentos da análise do que consideramos um projeto de educação social pautado no modelo de conduta virtuosa e na teorização da cavalaria, tal como foi proposto por Raimundo Lúlio em *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

Começamos por apresentar algumas questões referentes a Raimundo Lúlio, suas obras e biografia, apresentamos o contexto do século XIII, do qual Raimundo Lúlio foi parte. Em seguida, procuramos identificar o conceito de virtude em diferentes momentos históricos, com o pressuposto de que as leituras senequianas e agostinianas podem ter constituído um fundo permanente que se expressou na obra de Lúlio. Analisamos também algumas formulações de um contemporâneo de Lúlio, Tomás de Aquino, para mostrar que a ideia da virtude estava na pauta de discussões do século XIII, juntamente com a preocupação com a elaboração de teorias para explicar o mundo, para explicar a ciência, para teorizar a respeito do que o homem construía.

Para tratar da virtude na obra de Lúlio, utilizaremos outras obras além do *Livro da Ordem de Cavalaria*. Sabemos que o conjunto da obra de Lúlio é muito vasto¹⁷³. Como expusemos no item 2.1., são muitas as produções de Lúlio em

¹⁷³ Cabe ressaltar que a redação de obras, na Idade Média, demorava muitos anos (MARROU, 1957). No caso em questão, *O Livro da Ordem de Cavalaria* foi concluído onze anos depois de ter sido iniciado. A vida de Lúlio, que envolvia viagens, disputas, conversas, pregações, cogitações, pode ter influenciado nessa demora. Somavam-se também dificuldades logísticas, relacionadas ao transporte dos pergaminhos e sua disponibilidade nos locais que Lúlio visitava ou estava em trânsito. Marrou (1957) aborda brevemente questões relacionadas à demora para a redação de obras e, no caso específico de Santo Agostinho, um dos autores abordados em nosso estudo, inclui a contemplação, a oração, a cogitação, a profunda reflexão que estes homens desenvolviam durante o laborioso processo de criação e redação. Além disso, mencionamos a busca pela perfeição, as constantes correções e a alteração dos textos escritos por parte dos próprios autores, entre outras questões que acabam por agregar muitos anos na confecção de uma obra.

latim e catalão, além das que ele teria escrito em árabe e até mesmo em occitano¹⁷⁴, cujos manuscritos não são disponíveis hoje.

Anthony Bonner¹⁷⁵ divide a produção da *Arte* de Lúlio em quatro momentos. O primeiro seria o da fase pré-artística (1271-1274), que vai do fim de seu estudo até a visão de Jesus, possível responsável por sua conversão em Randa. Nesse momento, ele teria escrito três obras. O segundo seria o da fase quaternária (1274-1289), subdividida em dois ciclos, o da *Ars Compendiosa*, até 1283, e o da *Art demonstrativa*, até 1289. O terceiro momento (1290-1315) seria o de sua tentativa de facilitar a compreensão de sua *Arte*. O quarto seria a fase pós-artística (1308-1315).

Segundo Piña Homs (2013), é laborioso o processo de identificação das obras atribuídas a Lúlio, mas existe um linguajar e um tom de escrita que são o que Piña Homs (2013) chama de selo luliano:

Apesar das dificuldades mencionadas e outras mais, que nascem da necessidade de precisar, em muitos casos, tanto a língua original em que cada obra foi escrita, como as traduções realizadas em vida de Llull e a sua cronologia, conta-se hoje com um valioso elemento orientador: o selo que Llull infunde em seus escritos, nos quais imprime toda sua rica personalidade. Em seus escritos, existe uma relação direta entre a vida e o pensamento do autor, o que nem sempre ocorre na produção intelectual (PIÑA HOMES, 2013, 0. 16).

Dentre as quase 300 obras, além da *Arte Geral*, podemos destacar A *doutrina para crianças*¹⁷⁶ (1274-1276), que contém, de forma sucinta e

¹⁷⁴ Também chamada de *langue d'oc*, língua românica falada no sul da França, Espanha e nos Alpes Italianos.

¹⁷⁵ Catálogo Cronológico das Obras de Ramon Llull. OS, vol.2, PP. 539-589. Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio: <http://www.geocities.com/Athens/Forum/5284/catalogo.html>.

¹⁷⁶ Segundo Costa (2000) a obra tem 100 capítulos, divididos em duas partes. A primeira parte, que vai do capítulo 1 ao 72, tem um caráter catequético-religioso, contendo as opiniões pessoais de Llull conforme a doutrina oficial da Igreja. A segunda parte, de caráter moral e profano, vai do capítulo 73 ao 100. Os primeiros 67 capítulos tratam de questões propriamente religiosas: os mandamentos, os sacramentos, as bem-aventuranças e os pecados mortais. Do capítulo 68 ao 72, Llull explica ao filho as origens e a diferença entre as religiões judaica, cristã e muçulmana, além de tratar do paganismo. No capítulo 73 inicia a parte profana, dedicada à educação científica e intelectual de seu filho. Do capítulo 73 ao 79 Llull dá noções gerais sobre as diversas ciências: Teologia, Direito, Ciências naturais, Medicina e também as Artes Mecânicas. Os capítulos 80 ao 83 tratam dos estamentos sociais: príncipes, religiosos, clérigos e missionários. Do capítulo 84 ao 93 Llull aborda a condição do homem: a alma, o corpo, os defeitos morais e os costumes. Os sete últimos capítulos tratam de temas variados: os quatro elementos, o Anticristo, os Anjos, o Inferno, o Paraíso, o Livre-arbítrio e as sete idades do mundo

explicativa, o que Lúlio considerava a respeito da natureza, do mundo, da história, de Deus, da hierarquia do céu, dos mandamentos, sacramentos, virtudes, idades do mundo, religiões, leis, ou seja, tudo o que ele considerava necessário ensinar a uma criança. Afirma-se que esta obra, especificamente, foi escrita para Domingos, seu filho. Por ser escrita para uma criança e, portanto, de fácil leitura, ela se constitui em uma fonte importante para se compreender o conceito de educação do autor.

Em *Felix ou o livro das maravilhas*¹⁷⁷ (1288-1289), também de forma didática, ele apresenta a um gentio quase todos os elementos que descrevera em *Doutrina para Crianças*. Entretanto, o faz por meio de exemplos¹⁷⁸, com uma linguagem apropriada a um adulto que não crê na fé cristã e, de acordo com Lúlio, precisa de argumentos coerentes e fundamentados para se convencer da superioridade da fé em Cristo.

Cabe lembrar de *Vida Coetanea*, que, como já foi informado, foi ditada por Lúlio cinco anos antes de sua morte a um monge da ordem Cartuxa de Valverde. Essa obra é considerada sua autobiografia, uma característica peculiar desse intelectual.

O conjunto das obras lulianas mostra a importância que Lúlio atribui à virtude e à educação como projetos sociais. Por isso, destacamos as três obras mencionadas acima, nas quais se encontram traços relacionados à virtude e à educação. Outras obras poderiam ter sido elencadas, como o *Livro dos Mil*

¹⁷⁷ A obra foi traduzida para o português brasileiro por Ricardo da Costa sob a supervisão do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio. Ao contrário da edição que usamos do *Livro da Ordem de Cavalaria*, a edição de *Félix* não traz o original catalão medieval. Além disso, é dividida em duas partes, uma vez que compreende sete livros, sendo o *Prólogo* e os sete primeiros livros apresentados na parte um e o oitavo, maior de todos, nono, décimo e o “fim do livro” apresentados no volume 2. Segundo o tradutor, a tradução baseou-se na edição crítica das Obras Seletas de Ramon Llull, cuja introdução, notas e revisão é de Antony Bonner, de 1989.

¹⁷⁸ O exemplo era um eficiente instrumento de persuasão, edificante, para facilitar a transmissão de uma ideia, um produto ideológico de largo consumo, destinado, em geral, a um público iletrado e, segundo Jaulent (2001), era um tipo de narrativa típica do século XIII. Lúlio adota a forma de exemplos, ou *exempla*, assim como outros contemporâneos e medievais. Le Goff (1994) define o *exempla* como historietas recreativas e edificantes que se buscavam na literatura pagã antiga, na Bíblia (mais raramente) e na tradição oral. Entretanto, segundo Jaulent (2001), Lúlio diferencia-se dos outros medievais quando adota o sistema de *exempla* para educar moralmente em *Félix ou O livro das Maravilhas* pois os medievos faziam uso do *exemplum*, histórias verídicas com objetivo de educação moral, enquanto os *exempla* lulianos não se tratavam de histórias verídicas, mas sim narrativas fantasiosas, utópicas, que buscavam uma unificação da cristandade. Campos (2005) apresenta a literatura de *exempla* como uma prática Dominicana que era constituída de histórias curtas, com teor edificante e que eram próximas da cultura popular, para serem usadas em sermões e serem facilmente compreendidas pela sociedade.

Provérbios e *O Livro dos Anjos*¹⁷⁹, mas sua abordagem extrapolaria os limites do trabalho.

No que se refere à temática da cavalaria, das cruzadas e da luta pela fé cristã, mais três obras de Lúlio requerem particular atenção: *O Livro da Passagem*, *O Livro Derradeiro* e *O Livro sobre a aquisição da terra santa*. Estes três, em seu conjunto, oferecem elementos para compreender o que seria a cavalaria para o pensador. Além disso, sua leitura nos ajuda a compreender o todo da obra luliana em consonância com o contexto dos séculos XIII e XIV, bem como o processo de educação social na ótica do autor.

Das obras de Lúlio, que se aproximam de 300, utilizaremos como suporte para a análise o *Livro da Ordem de Cavalaria*, *Félix ou O Livro das Maravilhas* e *A Doutrina para Crianças*. Reiteramos também que, para identificar alguns possíveis ecos do projeto de educação social de Lúlio, faremos uso da obra do século XV, *Tirant lo Blanc*, de Joanot Martorell.

A análise nesta seção, está dividida em dois momentos.

No primeiro, inicialmente, analisamos as obras de Lúlio: *O Livro da Ordem de Cavalaria* em consonância com *A Doutrina Para Crianças*, *Vida Coetanea* e *Félix ou o Livro das Maravilhas*. Em seguida, trataremos de *Tirant lo Blanc*, escrita dois séculos depois, na qual aparecem aspectos da educação do cavaleiro contidos em *O Livro da Ordem de Cavalaria*.

O segundo momento é dedicado a uma análise do *Prólogo* e dos sete capítulos de *O Livro da Ordem de Cavalaria*, tendo em vista o que foi apresentado nas seções anteriores. A virtude será analisada conforme a divisão proposta por Lúlio, que parece tê-la retomado de Agostinho: sete

¹⁷⁹ Ambas as obras contêm traços da preocupação com a educação para a virtude, ou ainda, a virtude como importante aspecto da vida social. *O Livro dos Anjos*, traduzido para o português brasileiro por Eliane Ventorim e Ricardo da Costa, em 2002, sob supervisão do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, possui algumas semelhanças com *O Livro da Ordem de Cavalaria*, no que se refere, por exemplo, a um *Prólogo* inicial e seis partes, que explicam, respectivamente, a prova da existência dos anjos, a essência do ente angelical, sua substância, propriedades, condições, fruição de Deus, locução, glória e pena dos demônios. A parte em que podemos identificar algumas virtudes angelicais é a terceira, na qual, ao tratar da fruição que os anjos têm em Nosso Senhor Deus, Lúlio aponta as características de bondade, grandeza, poder, sabedoria, amor, justiça e perfeição como virtudes angelicais. Já *O Livro dos Mil Provérbios*, traduzido para o português brasileiro por Ricardo da Costa em 2007, possui a mesma estrutura *Prólogo* e 52 livros, sendo que os de número XII a XVIII tratam, respectivamente, da justiça, da prudência, da fortaleza, da temperança, da fé, da esperança e da caridade, contendo conselhos, ou provérbios. Ainda existem menções a características consideradas como virtudes sociais, como salienta Tomás de Aquino, como a verdade, e relações com o vizinho, já que estamos tratando de uma nova ordem social.

virtudes, sendo três teologais e quatro cardeais. Perpassando toda a obra, a temática da virtude é tratada mais detalhadamente nos capítulos cinco e seis, respectivamente *Do significado que existe nas armas de Cavaleiro*, já abordado no item 4.3 e *Dos costumes que pertencem ao Cavaleiro*. Da mesma forma, o ideal de teorização da cavalaria, que percorre todo o texto, encontra sua especificidade no primeiro capítulo da obra luliana.

Ao final da análise, pretendemos ter desvelado a hipótese de que Raimundo Lúlio, considerando a importância de se formar um cavaleiro virtuoso, defendeu um projeto de educação social, no qual, sendo o cavaleiro uma figura social em evidência, seus atos seriam reproduzidos por toda a sociedade. Consideramos, nestes termos, que, para Lúlio, quem pratica a virtude possui força moral para educar pelo exemplo, e, por esse motivo, o cavaleiro, enquanto indivíduo em alta exposição social, poderia educar a sociedade por seu modelo de conduta virtuosa, tendo suas ações reproduzidas pela sociedade.

Como seus coetâneos do século XIII, Lúlio reconhecia a necessidade de se retomarem as virtudes perdidas para a convivência entre os homens, já que, no ambiente citadino, diferentes modos de relações entre os homens, estranhos entre si ou não, passavam a ser uma realidade. No bojo desses acontecimentos, a ideia de libertar o conhecimento, transformando-o de algo divino em algo humano, que pode ser aprendido e ensinado, implicava a consolidação do saber existente em escritos, letras, teorias, formulações. Reiteramos que, nesse contexto, Lúlio acreditava que a ordem de cavalaria poderia ser respeitada caso fosse descrita em livros, a exemplo das demais ciências.

5.1 A virtude na obra luliana e seus ecos: *Félix ou O Livro das Maravilhas, A Doutrina para Crianças e Tirant lo Blanc*, de Joanot Matorrell

Neste item, buscamos pontos de convergência entre as três obras mencionadas, principalmente no que se refere à importância da virtude e da educação com base no modelo de conduta virtuosa.

Estes elementos, a nosso ver, podem ser observados em *Félix ou O Livro das Maravilhas*, no qual o personagem central, Félix, busca compreender o universo e, assim, saber como agir perante ele e os homens ao seu redor.

Battlori (1947) considera que *Félix* pode ser uma expressão autobiográfica do próprio Raimundo Lúlio. Já Piña Homs (2013), atribui o processo de personificação de *Félix* a Domingos, filho de Raimundo Lúlio. O livro contém um *Prólogo*, dez capítulos e mais uma parte intitulada *Final do livro*. Da mesma maneira que em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, *Félix* contém uma narrativa inicial que justifica toda a obra. Nela, o autor se refere a uma caminhada espiritual por todas as questões do universo conhecido, que, interpretado aos olhos de Lúlio, estaria descrito no livro. Ele aborda Deus, os anjos, o céu, os elementos, as plantas, os metais, as bestas (animais), o homem, o paraíso e o inferno. Portanto, *Félix* pode ser considerada uma novela¹⁸⁰ de cunho enciclopédico, na qual está traçado intencionalmente o caminho de toda a criação celeste até o último ser criado por Deus, o homem.

Observamos, mais uma vez, a tentativa perene de explicar todas as coisas que ele observava pelo viés cristão. Segundo Piña Homs (2013), o *Prólogo* da obra também possui um tom lamurioso e saudosista, que nos remete ao *Prólogo* do *Livro da Ordem de Cavalaria*.

Lembramos que a proposição de compreender o universo e de amar e conhecer Deus não é cristã. Jaulent (2009) salienta a influência árabe e islâmica na filosofia de conhecer Deus para poder então compreendê-lo e amá-lo. Assim, Félix sai pelo mundo para conhecer e entender Deus, os anjos, o cosmos, os elementos, as plantas, os metais, os animais e o próprio homem.

Outra semelhança é a representação da relação entre o velho e o novo por meio de dois personagens: o jovem Félix e o ermitão que o aconselha a sair pelo mundo. Ele vai encontrando personagens que lhe vão explicando, por meio de *exempla*, questões relativas ao assunto a ser elucidado em cada capítulo, em tom enciclopédico, como já mencionamos (BADIA e SOLLER, 1992). O homem que lamenta que as pessoas conheçam pouco Deus lembra, novamente, os lamentos do velho ermitão do *Livro da Ordem de Cavalaria*, que

¹⁸⁰ Conceito de novela: boa nova, novidade. Novela, em catalão medieval, uma boa nova, uma novidade (novel, novella) (Costa, 2009). Félix é uma das primeiras novelas de cunho filosófico-social escrita na Europa medieval (Carreras y artau, 1939, p. 630, apud Costa, 2009, p.9).

cogitamos tratar-se do próprio Lúlio. Costa (2009) parece corroborar a ideia de que o *Prólogo do Livro das Maravilhas* também é autobiográfico. Observemos suas palavras:

Em tristeza e em languidez estava um homem em terra estranha¹⁸¹. Fortemente se maravilhava ao ver como as gentes deste mundo conheciam e amavam tão pouco a Deus, que criou este mundo e com grande nobreza e bondade deu aos homens a fim de que por eles fosse muito amado e conhecido. Este homem chorava e se lamentava por Deus ter neste mundo tão poucos homens que O amem, O sirvam e O louvem. E para que fosse conhecido, amado e servido fez este Livro das Maravilhas... (LÚLIO, 2009, 27)

Outra questão refere-se à linguagem estabelecida entre o velho e o jovem Félix. Este velho trata Félix por “amável filho”, da mesma maneira que o velho ermitão trata o escudeiro em *O Livro da ordem de Cavalaria*. Lembremos também da importância do equilíbrio e da profunda crítica social que Lúlio realizava em relação à sociedade em que vivia. Essas são nuances observáveis em ambas as obras.

Percebemos em *Félix*¹⁸² a temática da virtude bastante pungente e justificando sua obra. A presença das três virtudes teológicas – fé, esperança e caridade – já aparece no *Prólogo*, na conversa entre o velho e o jovem:

Amável filho, quase mortas estão a sabedoria, a caridade e a devoção, e poucos são os homens que estão na finalidade para a qual Nosso Senhor Deus o criou. Não existem mais o fervor e a devoção que costumavam existir nos tempos dos apóstolos e dos mártires que, por conhecerem e amarem a Deus, definhavam e morriam. Convém que vás maravilhar-te onde a caridade e a devoção se foram. Vai pelo mundo e maravilha-te porque os homens cessam de amar e conhecer a Deus. Que toda tua vida seja em amar e conhecer a Deus, e chora pelas faltas dos homens que ignoram e desamam e Deus (LÚLIO, 2009, p. 30).

O primeiro local para o qual Félix se dirige para conhecer Deus é o bosque. Consideramos que a simbologia da ambiência do bosque e do retirar-

¹⁸¹ De acordo com Bonner (1989) a terra estranha seria Paris, na qual esteve entre 1288-1289.

¹⁸² Para Costa (2009) Félix significa homem feliz em sua condição de busca de Deus e da verdade.

se da cidade para um local de reflexão, de contemplação é semelhante à do bosque em que vivia o ermitão.

Jaulent (2009) afirma que Lúlio usa o princípio da conveniência em toda a sua obra, na qual, segundo este princípio, algo tem que ocorrer. O que é inconveniente, não pode ser. No *Livro da Ordem de Cavalaria* Lúlio salienta elementos que convêm e que não convêm ao cavaleiro, da mesma maneira que, em *O Livro das Maravilhas*, os elementos de conveniência e não conveniência são apresentados ao longo do texto em cada situação.

Durante o primeiro caminho, de conhecimento de Deus, há uma alusão a Blanquerna, nome do protagonista da primeira novela luliana, escrita em 1283 em Montpellier. Lembramos que Piña Homs (2013) faz parte dos autores que cogitam a possibilidade de Lúlio também estar personificado em *Blanquerna*.

Em *Félix*, Lúlio apresenta um duelo entre um cavaleiro e um escudeiro. Esse duelo teria como objetivo educar *Félix* a respeito de questões relacionadas ao mundo, sendo que uma delas envolvia o cavaleiro. De acordo com Lúlio, havia batalhas entre cavaleiros e escudeiros, cuja finalidade era educar os filhos do rei para se comportar adequadamente em batalhas. Observemos a apresentação dos dois personagens: “Aquele cavaleiro era muito orgulhoso, muito forte e bem habituado às armas, e o escudeiro era um homem de pouca força e não era tão vencedor quanto o cavaleiro, mas tinha sua justiça, e confiava nela” (LÚLIO, 2009_a, p. 144). Enquanto um é forte, possui características vencedoras, mas possui desvios de conduta, o segundo não é tão forte, mas possui conduta virtuosa.

Entretanto, quem vence a batalha é o escudeiro, menos forte, mas mais virtuoso: “O cavaleiro e o escudeiro foram para o campo. No princípio da luta, o cavaleiro deu muitos golpes no escudeiro, e, no final, o escudeiro, com sua força e virtude, venceu e matou o cavaleiro” (LÚLIO, 2009_a, p. 144). Na sequência, Lúlio observa que, inicialmente, o filho do rei se maravilhara com a destreza e a força do cavaleiro e considerara que ele é que venceria o duelo. Ao final, comparou-a a uma raposa que intimidou o galo, mas saltava tanto, exibia-se tanto, que acabou por perder do galo; este, apenas observando, soube o momento correto de expulsá-la. Da mesma forma, o escudeiro virtuoso soube o momento de agir corretamente, apesar de sua aparente fraqueza em relação às capacidades físicas do cavaleiro:

O irmão respondeu que o cavaleiro, considerando sua falsidade contra o escudeiro, perdia a sua força e virtude. Por outro lado, a lealdade e a verdade confortavam e recuperavam a força e a virtude no escudeiro quanto mais ele cogitava a boa justiça que tinha (LÚLIO, 2009_a, p. 144).

Essa descrição remete-nos à educação proposta por Lúlio para o cavaleiro. Segundo ele, era necessário um cavaleiro que não quisesse exercer essa função meramente por vaidade e por aparecer diante da sociedade; um cavaleiro que soubesse, por meio da força moral, controlar seus vícios e agir baseado em suas virtudes. Essa força moral poderia, conforme o exemplo que Lúlio apresentou em *Félix*, superar a força física do cavaleiro que buscava apenas exibir sua destreza corporal. Observamos que, nessa passagem, Lúlio apresenta a oposição entre vício e virtude, a exemplo do que fez no oitavo livro de *Félix, O Livro do Homem*¹⁸³.

Tomemos agora *A Doutrina Pueril*, apresentando-a como um documento essencial para se compreender as afetividades subjacentes ao relacionamento familiar medieval, em cujo âmbito Lúlio pensava na educação de seu filho, Domingos. A grande inovação da obra, segundo Costa (2000), é que se trata de um livro didático escrito em língua vulgar, no caso, o catalão. O texto pode ser usado como introdução ao pensamento de Lúlio, que o considerava como o mais importante para a formação religiosa, moral e prática de seu filho.

Lúlio abre sua obra salientando a importância de se saber os 13 artigos da fé católica¹⁸⁴, os 10 mandamentos, os sete sacramentos da igreja. Nos

¹⁸³ Opondo uma virtude e um vício, Lúlio salienta as relações entre a caridade e a crueldade, a fé e a descrença, a esperança e a desesperança, a justiça e a injúria, a sabedoria e a loucura, o poder e a fraqueza, a temperança e a gula, a castidade e a luxúria, a diligência e a acídia, a humildade e o orgulho, a continência e a inveja, a paciência e a ira, a bem aventurança e a mal aventurança, a lealdade e a deslealdade, a educação e a vilania, a verdade e a falsidade, o mérito e a culpa, a obediência e a desobediência, a ordenação e a desordenação, a riqueza e a pobreza, a liberdade e a escravidão, a semelhança e a dessemelhança, o louvor e a blasfêmia, a perfeição e a imperfeição, a nobreza e a vilania, a valentia e a covardia, a honra e a desonra, a beleza e a fealdade, a consolação e a desconsolação, o gozo e a tristeza, a concordância e a contrariedade, o princípio e o fim, a grandeza e a pequenez, o costume e a falta de hábito, a predestinação e o livre arbítrio, crescer e minguar, ganhar e perder.

¹⁸⁴ Lembremos que, em *O Livro da Ordem de Cavalaria*, tais artigos são 14: “Os catorze artigos são estes: crer num Deus é o primeiro artigo. Crer no Pai e no Filho e no Espírito Santo são três artigos. E convém que o homem creia que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um Deus eternamente, sem fim nem começo. Crer que Deus seja criador de tudo quanto é, é o quinto. O sexto é crer que Deus seja recriador, isto é, que tenha redimido a humana linhagem do pecado que Adão e Eva fizeram. O sétimo é crer que Deus dará glória a aqueles que estão

capítulos seguintes, Lúlio segue a linha de raciocínio de que, se a criança aprender a pensar no paraíso e no inferno, vai aprender a amar e temer a Deus. Lembramos que, para Lúlio, esse mesmo conhecimento era necessário para o escudeiro que optasse por se sagrar cavaleiro.

Lúlio salienta que o homem que diz a verdade não precisa jurar muito. O homem mentiroso é o que faz muitos juramentos para tentar fazer sua palavra ser levada em consideração. Observamos a importância dada por Lúlio à palavra dita e à honra que um homem deve possuir em sua relação com a verdade. Da mesma maneira, lembramos que Lúlio cobra do cavaleiro essa virtude, e, enquanto modelo social, ao ser reproduzido, outros homens podem seguir seu exemplo. O conhecimento de Deus, influência árabe anteriormente citada, também está presente em *Doutrina Pueril*, onde Lúlio afirma que é injurioso conhecer e não amar a Deus, uma vez que Deus é tão nobre que “convêm ao homem amor e conhecimento para amá-Lo e conhecê-Lo. Através da sabedoria que o Espírito Santo dá, o homem conhece de onde vem, o que é, onde está, para onde vai, o que fez, o que faz e o que fará” (LÚLIO, 2010, p. 27).

Esse mesmo conhecimento de Deus aparece no que Lúlio chama de entendimento das coisas boas e ruins, apresentado no *Livro da ordem de cavalaria* como o discernimento entre o certo e errado: “O entendimento é o poder da alma que entende o bem e o mal, e entende a diferença, a concordância e a contrariedade nas criaturas, e pelo entendimento, o homem conhece as coisas que são verdade e as coisas que são falsas” (LÚLIO, 2010, p. 27).

Além disso, ele salienta que ciência é saber o que existe, sendo um dom oferecido por Deus, mais precisamente pelo Espírito Santo, para que se possa conhecer e, assim, amar a Deus. Essa ciência é superior e incomparável com

no Paraíso. Estes sete artigos pertencem à deidade. Estes outros sete pertencem à humanidade, que o Filho de Deus tomou em Nossa Santa Maria, os quais sete são: crer que Jesus Cristo foi concebido do Espírito Santo quando São Gabriel saudou Nossa Dona é o primeiro. Segundo é crer que Jesus Cristo tenha nascido. Terceiro é que tenha sido crucificado e morto para nos salvar. Quarto é que desceu a sua alma ao Inferno para salvar Adão e Abraão e os outros profetas que creram em sua vinda antes de morrerem. Quinto é crer que Jesus Cristo tenha ressuscitado. Sexto é crer que tenha subido ao Céu no dia da Ascensão. Sétimo é crer que Jesus Cristo virá no dia do Juízo, quando todos forem ressuscitados e julgará os bons e os maus. Todo homem é obrigado a crer nestes catorze artigos que são testemunhos de Deus e de suas obras; e sem estes artigos nenhum homem pode ser salvo” (LÚLIO, 2000, p. 69)

as coisas que podem ser aprendidas com professores: “Mas a ciência que o Espírito Santo dá é infundida e é muito maior e mais nobre que aquela que o homem aprendeu na escola de seu mestre” (LÚLIO, 2010,p. 27) Observamos mais uma vez matrizes árabes no texto luliano, uma vez que, para o autor, Deus se dá ao conhecimento para que seja amado pelo homem acima de todas as coisas.

Sobre o respeito e a honra que se deve ao pai e à mãe, Lúlio salienta que eles não estão destituídos de certo temor e também de generosidade, uma vez que os pais perdem virtude, debilitam-se e se enfraquecem conforme envelhecem, ao passo que o filho multiplica-se em virtude conforme o crescimento, e, dessa forma, deve cuidar dos pais. Dessa forma, antes de ajudar aos despossuídos e aos fracos, em primeiro lugar, deve-se ajudar ao pai e à mãe para que, honrando-os, suas ações sejam agradáveis aos olhos de Deus.

A respeito do *não matar*, Lúlio expressa, em *A Doutrina Pueril*, a seguinte perspectiva:

Se Deus não deseja que tu mates outro, também não deseja que tu mates a ti mesmo. Se nem as bestas, nem as aves, que não têm razão, matam a si mesmas, mais inconveniente seria se tu, filho, que tens razão, matasses a ti mesmo. Se Deus ordena que não mates o corpo, te ordena ainda mais que não mates tua alma no pecado, pois a alma é muito melhor que o corpo (LÚLIO, 2010, p. 18).

Em seguida, ele apresenta as sete virtudes que levam a Deus. As três primeiras referem-se às virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. Lúlio apresenta a fé como a fé católica, segundo a qual, deve-se crer em coisas invisíveis e que sejam convenientes à religião cristã. A fé permite que se acredite em coisas que não necessariamente se vê; seria a luz que permite ver as coisas do espírito, em comparação com a luz material que permite ver o que cerca o homem. Apenas se o homem tiver fé, poderá ter o entendimento sutil para, aos poucos, se elevar.

A fé, portanto, seria um mérito dado por Deus para que o homem acreditasse em coisas que não entende. Esse dom deve ser reproduzido nas ações do dia a dia:

Assim como o homem ganha mérito por amar a Deus e a seu próximo, para ter justiça de si mesmo ou de outro e fazer boas obras, Deus deu a fé ao homem para ganhar mérito e crer nas coisas que não entende. Pois assim como tu deves ter gratidão se o homem te empresta sem garantia e penhora e não faz contrato, mas confia em tua palavra, se crês em Deus e nas Suas obras que não entendes, tens gratidão de Deus naquilo que crês, e pela gratidão tens mérito e pelo mérito tens glória. Assim, para que Deus seja a ocasião de dar a glória, deu fé aos homens (LÚLIO, 2010, p.40).

Tanto a fé quanto o entendimento seriam luzes dadas por Deus ao homem: sendo que a luz da fé sobrepuja a do entendimento. Entretanto, o autor salienta que ela não deve ser usada de forma incorreta. Incorreta, para Lúlio, seria a fé que não é cristã ou católica. Por essa razão, em *A Doutrina Pueril*, ele não reconhece como fé a islâmica e a judia, afirmando que nem judeus, nem sarracenos, nem hereges e nem idólatras possuem fé e não a desejam ter.

Lúlio trata também da esperança, na qual estaria a salvação. Ele se refere à esperança na justiça de Deus para com os homens que fizeram boas obras e, da mesma maneira, para com o que cometem faltas, já que eles contam com a misericórdia de Deus. Entretanto, como se trata de um livro para a educação de uma criança, Lúlio salienta a importância de se tentar sempre não errar nem cometer pecados, e sim fazer boas obras. Da mesma forma, a esperança faz com que as pessoas considerem Deus como um pai celestial. Alerta, porém, que, como ele é pai, estamos submetidos à Sua ira, aos seus mandamentos e à obediência. Assim, podemos ter esperança nos bens celestiais. Esperança é confiar em Deus, sendo nele que devemos depositar as esperanças. Ninguém tem, segundo o autor, maior justiça, poder, sabedoria, caridade e misericórdia que Deus. Caso o homem os tivesse, seria o próprio Deus.

A terceira virtude a que Lúlio se refere é a caridade. Ela consiste, de acordo com *A doutrina Pueril*, em amar a Deus e ao próximo para que se atenuem os perigos pelo amor. A caridade dá prazer aos bens e aos males que o homem suporta por amor, sendo ela a arte de desejar elevadas coisas, une os homens e os une a Deus. Além de consoladora, a caridade também enriquece o homem na coragem; é ela a porta de entrada para Deus na vida do

homem. Caso um homem deseje ter Deus no coração, deve estar imbuído de caridade na alma. Além disso, a caridade é multiplicável e não se esgota.

Entretanto, para Lúlio, a caridade deve ser apontada como amor a Deus por ele ser bom e não em troca de um paraíso ou bens temporais. Ele chama essa relação de falso amor. Em qualquer ação caridosa, deve-se, portanto, amar a Deus ou ter a intenção de amar a Deus. Além disso, ao fazer qualquer ação, deve-se pensar se aquela coisa é amada ou desamada por Deus ou por aqueles que Deus ama e que amam a Deus.

Depois das três virtudes teologais, Lúlio dedica-se às virtudes cardeais: justiça, prudência, fortaleza e temperança.

A justiça seria o ato de restituir a cada qual o que é seu de direito. Todo o poder e o direito estão em Deus, é ele quem concede as coisas, por meio de uma justiça que se deve temer porque é infalível, já que reflete a sabedoria divina. Além disso, afirma o autor, é de grande utilidade, neste mundo, ser amante da justiça e compreender a relação entre a justiça e a ciência, de forma que ela se adeque às experiências que teve: “Assim, se tu desejas usar a justiça retamente, adequa tua vontade entre tua lembrança e teu entender, pois pela maior vontade, o entendimento se transforma para entender [...]” (LÚLIO, 2010, p. 43).

A prudência é a virtude para se esquivar do mal, saber distinguir o mal do bem, por obra da inteligência. Para Lúlio, a prudência está entre a sabedoria e a ciência, ajustando-as. Por meio dela o homem se inclina às boas obras e busca cessar o mal:

A prudência é eleger o maior bem ou o menor mal; a prudência é concordar o tempo, o lugar, a quantidade e a qualidade; a prudência é dissimular para conservar segredos; a prudência é unir quando os outros separam; a prudência é separar quando os outros não têm quem os separe; a prudência é ter este século e o outro (LÚLIO, 2010, p. 43).

A fortaleza seria a coragem, uma forma de reforçar os poderes espirituais da alma, seria sua nobreza e segurança. É ela que vence e se apodera em todas as batalhas, principalmente contra o mal e as tentações ou batalhas da carne.

A alma fortalece a força corporal com sua virtude, e com os objetos¹⁸⁵ que apreende fortalece suas potências. Pois, quando a alma relembra, entende e ama a Deus, é forte contra os pecados e os malvados pensamentos. Assim, ao lembrar, entender e amar a bondade, a grandeza, a eternidade, o poder, a sabedoria, o amor e as outras virtudes de Deus, naquele momento, pelos objetos que apreende em Deus seu entendimento, sua lembrança e sua vontade são tão fortalecidas que as malvadas lembranças, entendimentos e desejos não têm poder contra a nobreza de sua coragem (LÚLIO, 2010, p. 44).

Temperança seria a forma de refrear a vontade, estando entre duas extremidades contrárias em quantidade. Multiplicar o menor e diminuir o maior, eis aí a possibilidade de se achar o equilíbrio, ou o meio. Para estar aparelhado para combater e não ser surpreendido, é costume do bom guerreiro se lembrar de seu inimigo antes de enfrentá-lo na batalha.

A retomada das virtudes ou sua existência, segundo Lúlio, são importantes para a convivência dos homens na sociedade, em suas mais variadas funções. Na leitura dessa obra em que ele se propõe a educar uma criança, podemos verificar que, de sua perspectiva, conforme a criança vai se tornando um adulto atuante, a conduta virtuosa é inerente à sua inserção na sociedade. Da mesma maneira, em *Félix*, obra em que ele também se refere à educação de um ser em sociedade, as virtudes são incluídas em um grupo de conhecimentos considerados necessários ao saber do homem, para que este tome atitudes diante dos demais e diante de si mesmo.

Ademais, os cavaleiros eram homens que, além de uma ação na sociedade, possuíam uma função que os colocava em evidência, de forma que as crianças e outros membros da sociedade os admirassem e reproduzissem seus atos. Enfim, a virtude é apresentada em diversas obras lulianas como elemento inerente à sociedade do século XIII. Suas bases, de acordo com o *Livro da Ordem de Cavalaria*, precisavam ser retomadas para que a sociedade

¹⁸⁵ Além desses objetos, Lúlio menciona as cores, identificando a cor vermelha como a representação da coragem: “Assim como as cores azul e verde fortificam a visão corporal, e ver a cor vermelha fortalece a coragem do homem, lembrar, entender e amar a Deus, Seu poder e as outras virtudes que convêm a Ele, e lembrar, entender e amar a fé, a esperança, a caridade, a justiça, a prudência, a temperança e as outras virtudes que convêm ao homem fortalecem as forças e os poderes da alma, pelo qual fortalecimento a nobreza de coragem está em sua força”.

resolvesse os problemas de falta de caridade, de justiça e de outras virtudes que resultaram no que ele chama de turvamento do povo de Deus.

Tendo exposto alguns apontamentos a respeito da virtude presente no *Livro da Ordem de Cavalaria, em Félix ou o Livro das Maravilhas* e em *A Doutrina Pueril*, abordaremos o que chamamos de projeto de educação social de Lúlio.

Em *A doutrina pueril*, ele se posiciona a respeito do que é educar:

A educação é acostumar o outro ao hábito mais próprio à obra natural. Pois assim como a natureza segue seu corpo e não se desvia de sua obra, as crianças, no princípio, se acostumam à boa educação ou à má. Filho, saibas que existem duas maneiras de educar: uma pertence ao corpo e outra à alma. Aquela que é do corpo é feita nos cinco sentidos corporais, que são: ver, ouvir, cheirar, degustar e apalpar. A educação espiritual é feita nas três propriedades da alma, isto é, na memória, no entendimento e na vontade (LÚLIO, 2010, p.75).

Importante salientar que, na definição do autor, a educação é realizada tanto no corpo quanto na alma, e esta última, segundo nossa hipótese, deve se realizar, entre outras coisas, pelo modelo de conduta virtuosa. Ou seja, o autor está propondo uma educação pelo exemplo.

Consideramos que *Tirant lo Blanc*¹⁸⁶ é um dos ecos do *Livro da Ordem de Cavalaria*. Trata-se de uma novela de cavalaria, escrita em língua catalã em 1460 e publicada em 1490, possivelmente por autoria de Joanot Martorel (GIORDANO, 1997). Cogita-se que a obra tenha sido encomendada pela nobreza portuguesa, mais precisamente por D. Fernando de Portugal, tendo como finalidade a tradução dos feitos do cavaleiro Tirant. As terras são indefinidas, correspondendo à abrangência do cavaleiro andante, que pode ser inglês, catalão ou português. Mais tarde, em 1604, Miguel de Cervantes iria tratar de um cavaleiro saudosista que ainda buscava se manter nas batalhas e nas fantasias das novelas de cavalaria. Em *Dom Quixote de la Mancha*, ele citaria a obra *Tirant lo Blanc*:

¹⁸⁶ Dentro do Grupo Transformações Sociais e Educação nas épocas Antigas e Medieval, o GETSEAM, foi desenvolvido o trabalho "A educação de cavaleiros medievais em dois momentos históricos: séculos XII e XV", por Conceição Solange Bution Perin e Terezinha Oliveira, publicado na Acta Scientiarum em 2002, tratando das obras *Tristão e Isolda* e *Tirant lo Blanc*.

Valha-me, Deus! – disse o cura numa impetuosa exclamação -. Eis aqui Tirant lo Blanc! Passe-mo cá, compadre. Agirei como quem encontrou nele um tesouro de satisfação e mina de passatempos. Aqui está D. Kirieliisson de Montalbán, cavaleiro valoroso, e seu irmão Tompas de Montalbán, e o cavaleiro Fonseca, com a batalha que o valente Tirant fez contra o alano, e as agudezas da donzela Prazer de minha vida, com os amores e ardis da Viúva Repousada, e a senhora imperatriz, apaixonada por Hipólito, seu escudeiro. Digo-vos em verdade, senhor compadre, que, por seu estilo, esse é o melhor livro do mundo: aqui os cavaleiros comem, dormem e morrem em suas camas e fazem testamento antes de sua morte, com tudo o mais de que carecem os demais livros deste gênero. Por isso tudo, digo-vos que merecia quem o compôs, pois não perpetrou tantas leviandades sem razão, que os lançassem às galeras, por todos os dias da sua vida. Levai-o para casa e lede-o: vereis como é verdade o quanto acabo de dizer (CERVANTES, *D. Quixote*, parte I cap. VI).

Existe uma razão para abordarmos *Tirant lo Blanc* em um trabalho em que nos propomos a analisar o projeto de educação social de Lúlio em *O Livro da Ordem de Cavalaria*: é justamente porque consideramos que a primeira é eco da segunda. Podemos observar na passagem de Cervantes a reverência à obra cujo fim foi descrever o cotidiano dos cavaleiros e registrar o exemplo de conduta social que o cavaleiro poderia adotar.

Tirant lo Blanc possui um *Prólogo* e mais 487 pequenos capítulos. Entre os capítulos XXX e XL, existem algumas observações interessantes que podem nos remeter ao *Livro da Ordem de Cavalaria*, sem que, no entanto, este seja citado ou referenciado durante a obra. Não há, tampouco, qualquer alusão a Lúlio.

No capítulo XXX, em um diálogo entre Tirant e um eremita, a quem Tirant chama de Padre Reverendo, observamos traços do diálogo entre o jovem escudeiro e o velho ermitão do *Livro da Ordem de Cavalaria*. Esse diálogo começa com as palavras: “- Amável filho, penso na ordem da cavalaria e na grande obrigação que assume o cavaleiro que se entrega à manutenção dessa elevada ordem” (MATORELL, 1997, p. 51). Durante o diálogo, o eremita, que afirma ter recebido a ordem de cavalaria 50 anos antes do diálogo em terras africanas, observa que Tirant não domina alguns pontos específicos do ofício do cavaleiro, levando-nos a lembrar da conversa entre o cavaleiro e o jovem escudeiro:

Como?! – exclamou o eremita - . Ignoras o que sejam a regra e a ordem da cavalaria? E como podes pedir a cavalaria enquanto não conheces a ordem? Pois nenhum cavaleiro pode manter a ordem se não a conhece e ignora o que é inerente a ela; ninguém pode ser cavaleiro se desconhece a ordem da cavalaria: cavaleiro irresponsável aquele que sagra a outrem cavaleiro e não lhe sabe ensinar os costumes próprios de um cavaleiro (MATORELL, 1997, p.51).

Em seguida, Tirant pede, humildemente, que o eremita lhe diga o que é a ordem de cavalaria, agradecendo à Divina Bondade por tê-lo conduzido a um lugar onde pudesse ser instruído em algo que sua alma tanto queria, por um cavaleiro experiente e bondoso. O ermitão mostra a ele um livro e diz:

Meu filho – respondeu o eremita -, toda a ordem está descrita neste livro, que leio algumas vezes para lembrar da graça que Nosso Senhor me tem feito nesse mundo, posto que eu honrava e mantinha a ordem de cavalaria com todas as minhas forças. E assim como a cavalaria oferece tudo de que carece um cavaleiro, também o cavaleiro deve dar todas as suas forças para honrá-la. E abrindo o livro, o eremita leu diante de Tirant um capítulo que contava como se fundou a ordem de cavalaria e por que razão foi organizada, conforme segue (MATORELL, 1997, p. 52).

Presumimos que o livro ao qual o eremita se refere é *O Livro da Ordem de Cavalaria*, apesar de não haver nenhuma menção à obra de Lúlio ou ao próprio Lúlio. A história que se desenrola muito lembra a justificativa da conversa entre um ermitão e um jovem cavaleiro, incluindo todo o processo da apresentação do livro com as informações a respeito da cavalaria. O primeiro capítulo, chamado *Árvore das Batalhas*, lembra o capítulo primeiro do livro de Lúlio: *Do começo da cavalaria*. Vejamos as palavras iniciais:

Ausentes do mundo a caridade, a lealdade e a verdade, nasceram a má vontade, a injúria e a falsidade: por isso grassou enorme o erro e imensa a confusão no seio do povo de Deus. Deus deve ser amado, conhecido, honrado, servido e temido no mundo; mas no início pouco se estimou a justiça por falta da caridade. Fazia-se então conveniente e necessário que se repusesse a justiça em sua honra e prosperidade. Em razão disso, reuniram-se milhares de pessoas dos povos e dentre eles se elegeu o mais amável, de maior cordialidade, mais sábio, mais leal, mais forte, de coragem mais elevada, com mais virtudes e bons costumes do que todos os demais. Em seguida, procurou-se entre todos os animais qual seria o mais

belo, que corresse mais, suportasse maior esforço, e melhor se adaptasse ao serviço do homem: o cavalo foi escolhido e deram-no ao homem eleito entre milhares. A esse homem deu-se o nome de cavaleiro, pois havia-se ajustado o mais nobre animal ao mais nobre homem (MATORELL, 1997, p. 52- 53).

Matorell (1997) prossegue com uma história da criação de Roma. No entanto, nessas palavras, encontramos a explicação de toda a origem da cavalaria, inclusive a necessidade da retomada das virtudes do povo de Deus que havia sido desvirtuado. Além disso, observamos os matizes relacionados a amar e a conhecer a Deus, apontados anteriormente como matrizes islâmicas na obra luliana. Depois dessa conversa, o eremita lê para Tirant o segundo capítulo, onde está explicada a função da cavalaria. Após esse diálogo, o ermitão se propõe a explicar a armadura do cavaleiro e recebe a seguinte resposta:

Ó senhor e padre da cavalaria – disse Tirant -. Que consolo para mim poder conhecer os grandes segredos desta tão elevada ordem de cavalaria! E já que aprendi a propriedade das armas defensivas, seja de vosso agrado que eu ouça também o significado das ofensivas, para que delas me informe (MATORELL, 1997, p.56).

Dessa forma, Matorell (1997) insere o capítulo *O eremita explica a Tirant o significado das armas*, no qual observamos que ele segue a linha de raciocínio de Lúlio: a lança, que emprega a justiça, a espada, que corta para os dois lados, demarcando a cruz. O dialogo continua e a despedida de ambos parece lembrar o fim do *Prólogo do Livro da ordem de cavalaria*, no processo de despedida do eremita e do cavaleiro:

Rogo-vos que leve este livro e o mostreis a meu senhor o rei e aos cavaleiros, a fim de que saibam o que é a ordem da cavalaria [...] E despedindo-se, deu-lhe o livro, que Tirant recebeu com alegria incalculável, agradecendo-lhe infinitamente e prometendo-lhe voltar. Ao partir, disse-lhe Tirant: - Dizei-me, senhor, se o rei e os demais cavaleiros me perguntarem quem enviou o livro, que responderei? – Se essa pergunta vos for feita – retrucou o eremita – dizei que o livro vem daquele que sempre amou e honrou a ordem da cavalaria (MATORELL, 1997, p. 62).

Consideramos que *Tirant lo Blanc* é representante de alguns dos ecos da obra luliana, demonstrando que, dois séculos depois de *O Livro da Ordem de Cavalaria*, esses ecos continuaram a fazer parte de um projeto de educação da sociedade. No século XV, ecoa a proposta de educação de Lúlio para um homem que estava em evidência: o cavaleiro medieval e cristão.

Badia e Soler (1992) salientam que a relação existente entre as duas obras mostram que o *Livro da Ordem de Cavalaria* aponta uma questão pontual e social com a qual Lúlio se preocupava naquele momento. Diferentemente das opiniões dos autores, ressaltamos que tal questão não é somente pontual, mas significativa em seu projeto de educação e transformação da sociedade. Em nosso entendimento, ao tratar da cavalaria cristã, Lúlio está tratando de um homem pertencente a uma sociedade, de um homem atuante que, por suas ações e pela reprodução de suas ações por outros membros da sociedade, pode modificá-la.

Essa reprodução repercute na educação da sociedade, uma vez que outras pessoas adquirem essa postura virtuosa e acabam por utilizá-la no seu dia a dia. Afinal, quando Lúlio se refere à responsabilidade do cavaleiro em recuperar as virtudes perdidas, não está se referindo à força física do cavaleiro, mas sim à sua força moral. Compreendemos que, não sendo tangível pela força física do cavaleiro, essa recuperação das virtudes pode ser feita justamente pela conduta virtuosa, que, sendo reproduzida, pode incentivar os homens a se relacionar bem no seio da sociedade.

5.2 O Prólogo e os sete capítulos da obra *O Livro da Ordem de Cavalaria*: a educação virtuosa pelo exemplo de conduta.

No subitem anterior, analisamos outras obras de Lúlio relacionadas à sua proposta educacional por meio da virtude. Analisamos também algumas semelhanças entre *O Livro da ordem de Cavalaria* e as narrativas encontradas em *Tirant lo Blanc*, considerada por nós como um dos ecos dessa proposta.

Neste subitem, temos como objetivos analisar a composição de *O Livro da Ordem de Cavalaria*, as especificidades de seu estilo literário, considerando o *Prólogo* e os sete capítulos do livro, e retomar algumas considerações a

respeito da importância que Lúlio atribui à conduta social virtuosa, no que entendemos que seja um projeto de educação.

Começamos por abordar a importância da escrita em um ambiente citadino de crescente intelectualização de vários setores da sociedade. Esse ambiente, em que se atribuía importância ao ato de redigir os saberes acumulados até aquele momento, pode explicar a preocupação de Lúlio com a redação de uma obra destinada particularmente ao grupo guerreiro. As relações com a cavalaria cristã, sua sacralização, as ações contra os sarracenos, a conquista de espaço tanto geográfico quanto político e espiritual, também explicam a criação de sua obra, especialmente quando se consideram as peculiaridades dos ambientes geográficos a que Lúlio pertenceu e circulou. Em seu conteúdo, reverberam as ideias de equilíbrio, remanescentes do estoicismo romano, as virtudes teológicas e cardinais, abordadas pelo mestre Agostinho, bem como as virtudes necessárias para a integração à nova ordem social, sugeridas por Tomas de Aquino.

Acerca do *Prólogo*, optamos por trabalhar com a relação estabelecida entre o velho ermitão e o jovem escudeiro, o ambiente fantástico em que ela se concretiza, a importância que Lúlio concede ao livro escrito, seja quanto à criação de um ambiente favorável à educação seja quanto à capacidade que o outro possui de aprender.

A respeito dos sete capítulos da obra, destacamos que, ao propor a retomada de virtudes para uma conduta correta perante a sociedade, Lúlio nos induz a discutir alguns elementos, como a origem e função da cavalaria de uma ótica própria sua; sua relação com origens não cronológicas e sim míticas; a importância de um grupo que se identifique com valores e características que os aglutinem em torno de um ideal; a importância da reflexão e da preparação antes da entrada para a ordem de cavalaria; a preparação e a cerimônia em que o escudeiro recebe a ordem de cavalaria; suas relações com as armas, com os membros da sociedade, como os clérigos e as damas; a ironia como tom de discurso e a importância do equilíbrio para as ações e para a postura virtuosa como um todo.

Soller i Llopart (1989) apresenta *O Livro da Ordem de Cavalaria* como um tratado dos valores morais e religiosos vinculados ao exercício das armas para fortificar os ideais cristãos do estamento militar no século XIII. Para o

autor, Lúlio sugere uma reforma moral da cavalaria, incluindo a fidelidade à monarquia, a defesa da fé, o respeito pelos estamentos sociais inferiores, buscando relacionar esta cavalaria mundana, ocupada somente com tarefas políticas, militares e sociais, com uma cavalaria celestial, ocupada com estas funções, mas também com a função primordial de defender a fé católica e buscar salvar as almas dos infiéis. O autor considera que esse livro é um verdadeiro bastião do sistema ideológico de Lúlio, principalmente no que se refere ao século XIII e à Coroa de Aragão.

O *Livro da Ordem de Cavalaria* possui, conforme já mostramos, um *Prólogo* e sete partes. O *Prólogo* possui doze parágrafos, tratados aqui como partes. O primeiro capítulo, *Del come[n]çament de cavayllaria*, traduzido por Costa (2000) como *I. Do começo da cavalaria*, possui quinze partes. O segundo capítulo, *De l'offici qui pertany a cavayler*, ou *II. Do ofício que pertence ao cavaleiro*, possui trinta e seis partes. Já o terceiro capítulo, *De examinar scuder qui vol entrar em l'orde de cavayllaria*, *III. Do exame do escudeiro que deseja entrar na ordem de cavalaria*, possui vinte partes. O quarto capítulo, *De la manera segons la qual scuder deu reebre cavayllaria*, *IV. Da maneira segundo a qual o escudeiro deve receber a cavalaria*, possui treze partes. O quinto capítulo, *De la significança qui és en les armas de cavayler*, *V. Do significado que existe nas armas de cavaleiro*, possui oitenta e sete partes. O sexto capítulo, *de les costumes qui.s pertanyen a cavaller*, *VI. Dos costumes que pertencem ao cavaleiro*, possui vinte e duas partes. Finalmente, o sétimo e último capítulo, *De la honor que deu ésser feta a cavaller*, *VII. Da honra que deve ser feita ao cavaleiro*, possui nove partes.

Lúlio apresenta seu livro logo no *Prólogo*. Vejamos suas palavras:

Por significação dos VII planetas, que são corpos celestiais e governam e ordenam os corpos terrenais, dividimos este *Livro de Cavalaria* em VII partes, para demonstrar que os cavaleiros têm honra e senhorio sobre o povo para o ordenar e defender. A primeira parte é o começo de Cavalaria; a segunda, do ofício de Cavalaria; a terceira, do exame que convém que seja feito ao escudeiro com vontade de entrar na Ordem de Cavalaria; a quarta, da maneira segundo a qual deve ser armado o cavaleiro; a quinta, do que significam as armas do cavaleiro; a sexta é dos costumes que pertencem ao cavaleiro; a sétima, da honra que convém que seja feita ao cavaleiro (LÚLIO, 2000, p.3)

Segundo suas palavras, situadas logo após a ação de graças e oferenda do livro a Deus, sua teoria é dividida em sete partes e estas devem, ao final, provar que os cavaleiros possuem honra e senhorio para governar e defender as pessoas. No decorrer dos sete capítulos, a teoria de Lúlio vai ficando mais clara, levando-nos a compreender a importância da fé cristã, da virtude, da honra e da nobreza no ofício da cavalaria. Percebemos também que Lúlio se refere à importância de o cavaleiro possuir a fé cristã como foco principal, mas sem deixar de realizar suas atividades de cavaleiro, como jogos e torneios.

Salientamos que esta obra, conforme já mencionamos, faz parte de um primeiro momento das obras lulianas, sendo que em outras obras¹⁸⁷ a respeito da cavalaria, já no século XIV, o autor parece se posicionar a favor da luta armada e não apenas de um diálogo com o infiel. Corroboramos a posição de Enseyat (2008), pois, para nós, Lúlio é fiel ao contexto histórico de seu tempo e construiu sua perspectiva acerca da cruzada ao longo de sua vida, apresentando um todo coerente com as experiências que viveu, a ponto de, no início de sua escrita, ser a favor da cruzada missionária, e, ao fim de sua vida, a favor da cruzada armada.

A respeito do estilo literário luliano, apoiamo-nos em Mata (2006), para quem o seu estilo é o da ironia. Vejamos um exemplo:

Logo, se isto é assim, e os cavaleiros que agora existem usam o ofício da Cavalaria sendo injuriosos e guerreiros e amadores do mal e de trabalhos, pergunto qual coisa eram os primeiros cavaleiros, que se concordavam com a justiça e com a paz, pacificando homens pela justiça e pela força das armas? Pois, assim como nos tempos primeiros, é agora o ofício de cavaleiro pacificar os homens pela força das armas; e se os cavaleiros guerreiros, injuriosos, que existem nestes tempos em que estamos, não estão na Ordem de Cavalaria nem possuem o ofício do cavaleiro, onde está a Cavalaria, e quais e quantos são aqueles que estão em sua Ordem? (LÚLIO, 2000, p.49).

Analisando a passagem, observamos que Lúlio fazia uma distinção entre os cavaleiros que pertenciam à Ordem e respeitavam o ideal de nobreza, virtude, amor e temor a Deus e os cavaleiros que possuíam todas as habilidades físicas necessárias para a cavalaria, mas não possuíam estas

¹⁸⁷ Lembramo-nos dos já citados: *Livro da Aquisição da Terra Santa*, *Livro do Fim* e *Livro Derradeiro*.

virtudes. Por outro lado, Lúlio denuncia a violência e a injúria dos cavaleiros de seu tempo, sugerindo que, quando não houvesse o objetivo maior de paz para a guerra, esta não teria uma real função.

Se a guerra promovida pelos cavaleiros não tiver como objetivo a paz, eles não respondem ao princípio da cavalaria e, portanto, colocam em cheque a existência dessa instituição. Afinal, segundo o autor, justiça e paz não são contrárias à cavalaria. Já a injustiça e o amor à guerra puramente, sem um objetivo maior, o são: “[...] Se assim o fosse, então estes cavaleiros agora que são inimigos da paz e amam guerras e trabalhos são cavaleiros; e aqueles que pacificam as gentes e fogem destes trabalhos são injuriosos e são contra a Cavalaria” (LÚLIO, 2000, p.49). Destacamos o tom irônico desta afirmação, uma vez que a busca pela pacificação da sociedade, mesmo que pela força, são princípios inerentes à cavalaria apresentada por Raimundo Lúlio. Em outra passagem, confirmamos o uso do tom irônico do discurso luliano:

Se Cavalaria, que é tão honrado ofício, fosse ofício de roubar e de destruir os pobres e os despossuídos, e de enganar e de forçar as viúvas e as outras fêmeas, bem grande e bem nobre ofício seria ajudar a manter órfãos, viúvas e pobres. Logo, se o que é maldade e engano fosse próprio da Ordem de Cavalaria, que é tão honrada, e a Cavalaria se mantivesse em sua honra por maldade, por falsidade, traição e crueldade, quanto mais fortemente que a Cavalaria seria honrada a Ordem que se mantivesse em sua honra pela lealdade, e cortesia, liberalidade e piedade! (LÚLIO, 2000, p.39)

Ainda a respeito do estilo literário, *O Livro da Ordem de Cavalaria* possui um *Prólogo* que segue uma linguagem bastante diferente da do restante da obra. Nos sete capítulos que compõem a obra, a linguagem se faz em tom de manual; já o *Prólogo*, é uma narrativa. Soler i Llopart (1989), ao analisar essa diferença entre as partes do *Livro da Ordem de Cavalaria*, salienta:

A forma literária da obra se reduz praticamente ao *Prólogo* e à aplicação alegórica na quinta parte do tratado: o restante é dedicado à argumentação dialética com um discurso alegórico didático-moral — para Llull, ciência escrita em livros —, se estabelecendo então um claro contraste entre as partes (SOLER I LLOPART, 1989, p.21).

O *Prólogo* se inicia com uma oração de graças a Deus e oferenda do livro a Ele. É importante ressaltar esse início, pois Lúlio destaca a importância da relação entre a cavalaria e a Igreja, uma vez que a ciência da cavalaria estava oferecida a Ele¹⁸⁸. Lúlio afirma inclusive a necessidade da amizade entre clérigos e cavaleiros (LÚLIO, 2000). Lembramos que, nessa época, era constante a tentativa de conter a pulsão agressiva dos cavaleiros, sacramentando suas ações por meio de juramentos, promessas de paz, gestos pelos quais as armas eram entregues nas cerimônias.

O primeiro personagem é um velho cavaleiro, que estava para morrer e gostava de refletir sobre seu passado e sobre a situação decadente em que a cavalaria medieval se encontrava no século XIII. Esse velho monge gostava de ficar perto de uma grande árvore em um bosque com muitas águas e árvores com frutas. Ele escolheu esta vida ermitã quando percebeu a proximidade da morte. Fugiu, portanto, para que o mundo não visse o enfraquecimento de seu corpo, provavelmente para ser lembrado como forte, corajoso e destemido: “[...] fugiu do mundo para que o enfraquecimento de seu corpo, ao qual chegara pela velhice, não lhe desonrasse naquelas coisas que, com sabedoria e ventura ao longo do tempo o haviam honrado tanto (LÚLIO, 2000, p.3-5)”. Junto daquela árvore, o velho cavaleiro pregava todos os dias e agradecia a Deus.

Nesse ambiente, chega um segundo personagem: um jovem aspirante a cavaleiro. Conta o livro que este tinha adormecido, cansado dos esforços que já havia suportado e, misteriosamente, seu cavalo tinha cavalgado para o bosque, onde encontrou o velho cavaleiro.

Durante o encontro, ambos conversam. O velho, ao saber que o aspirante a cavaleiro se dirige para uma corte na tentativa de ser escolhido para cavaleiro, relembra, de forma saudosista, sua função na cavalaria: “Quando o cavaleiro ouviu falar de Cavalaria e lembrou a Ordem de Cavalaria e o que é pertencente ao cavaleiro, verteu um suspiro e entrou em considerações” (LÚLIO, 2000, p.7). Então, inicia-se uma conversa. O Velho percebe, entretanto, que aquele aspirante não possui nenhum conhecimento a respeito das virtudes e ideais que realmente eram próprios da cavalaria. Aquele

¹⁸⁸ Para Costa (2001), “A Igreja deve cercar a cavalaria com seus ideais para que não se perca nos pecados mundanos (COSTA, 2001, p.16)”.

homem que buscava pertencer à ordem de cavalaria não sabia qual era a real função do cavaleiro, seu começo, seus princípios e os conhecimentos necessários para exercer esta função. Então, o velho entrega ao aspirante um livro a respeito da instituição da ordem de cavalaria, para que ele compreendesse sua função social.

Esse entendimento demandava uma reflexão profunda e, conseqüentemente, uma tomada de decisão com base na consciência de sua atuação na sociedade, na qual seria um modelo de conduta. Esses atributos poderiam caracterizar não só os cavaleiros que estavam a caminho daquele reino, mas todo um conjunto de cavaleiros da época, talvez sua maioria. Estes, por mais que fossem dotados de elementos físicos e de capacidade para realizar trabalhos com o corpo, por mais que conscientes de sua importância e poder, estavam desprovidos das virtudes necessárias para a alma, da reflexão sobre sua responsabilidade perante a sociedade e, no caso, perante a fé cristã. Assim, para auxiliar na busca por este ideal e explicar como e por que estas virtudes eram necessárias ao princípio da cavalaria e ao ofício de cavaleiro, Lúlio entregou o livro ao escudeiro¹⁸⁹.

O cavaleiro entregou o livro ao escudeiro; e quando o escudeiro acabou de ler, entendeu que o cavaleiro é um eleito entre mil homens para haver o mais nobre ofício de todos, e tendo então entendido a regra e a Ordem de Cavalaria, pensou consigo um pouco e disse: 'Ah, Senhor Deus! Bendito sejas Vós, que me haveis conduzido em lugar e em tempo para que eu tenha conhecimento de Cavalaria, a qual foi longo tempo desejada por mim sem que soubesse a nobreza de sua Ordem bem a honra em que Deus pôs todos aqueles que são da Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p.11).

Lúlio manifesta sua opinião de que, assim como aquele escudeiro poderia compreender profundamente os princípios, ideais e virtudes pertencentes à ordem de cavalaria por meio da leitura do livro, a entrega do livro ao rei e a outros cavaleiros, simbolizando a difusão de seu livro e de seus ensinamentos, poderia contribuir para a retomada dos valores e ideais que eram próprios da cavalaria cristã e que haviam sido paulatinamente abandonados pelos cavaleiros daquela época.

¹⁸⁹ Nesse livro, como já afirmamos, o autor tinha feito uso da intertextualidade, entendendo-a como a superposição de um texto a outro

Nesse diálogo, percebemos também a importância que Lúlio atribuía ao conhecimento contido no livro e a expectativa de que este traria respeito à cavalaria, por ser um conhecimento letrado a respeito das funções, regras, treinamento, cerimônias da cavalaria.

Amável filho – disse o cavaleiro – eu estou perto da morte e meus dias não são muitos; ora, como este livro foi feito para retomar a devoção e a lealdade e o ordenamento que o cavaleiro deve ter para manter a sua Ordem, por isso, belo filho, levai este livro à corte aonde ides e mostrai-o a todos aqueles que desejam ser novos cavaleiros. Guardai-o e apreciái-o se amais a Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p.11).

O livro, ao ser levado pelo escudeiro e entregue para que fosse lido por todos os cavaleiros, poderia contribuir para a recuperação das virtudes que haviam sido perdidas pela ordem de cavalaria e, portanto, para a revalorização do cavaleiro perante a sociedade. Ao mesmo tempo, como os ensinamentos da ordem de cavalaria estariam, assim como outras ciências, contidos em uma obra escrita, poderiam restituir o respeito por esse ordem.

Analisando o espaço onde ocorre o diálogo, ou seja, o bosque, salientamos que alguns pontos convergem no que se refere às novelas de cavalaria. O bosque como local do diálogo é um deles, além da presença constante do cavaleiro ermitão, que personifica um velho sábio, que possuiria, provavelmente, grandes virtudes e o conhecimento do que seria necessário para participar da ordem. Segundo Jordi (2005), o bosque, apresentado como lugar paradisíaco para esse encontro, representa um outro estado, diferente do mundo real.

Portanto, a escolha de Lúlio não nos parece aleatória, uma vez que a floresta poderia ser considerada como uma periferia da cidade, mas também uma fronteira em relação à realidade, um lugar simbólico da Idade Média (CAMPOS, 2007)^{190 191}.

¹⁹⁰ Segundo Campos (2007), Régier-Bohler (2009) apresenta alguns lugares simbólicos na Idade Média, tais como a torre, o pomar ou o jardim, os paraísos dos sentidos, sala e quarto e leito. Entre eles, destacamos o pomar, ou o jardim, um espaço no qual as relações eram estabelecidas, principalmente entre amantes.

¹⁹¹ Campos (2007) salienta que, na floresta, ou no bosque, a fronteira em relação à cidade, que era o centro da atividade humana, criava um novo espaço, um espaço de exclusão, refúgio e liberdade, sem poderes manifestados. Além disso, lugares ermos e desertos eram procurados por aqueles que ansiavam pelo saber, advindo da solidão humana e da contemplação. Dessa forma, consideramos que o ermitão de Lúlio, que pode ser ele próprio, vivia em um bosque.

Chama-nos a atenção também que as relações entre o velho e o jovem ocorrem dentro deste ambiente fantástico¹⁹². Mata (2006) salienta que Lúlio se personifica em algumas obras que redige. Por exemplo, ele teria se representado no personagem *Blanquerna* da obra com o mesmo nome, em seu filho Domingos, no personagem *Félix*. A personagem central de *Blanquerna* seria uma projeção ideal da personalidade de Lúlio (PIÑA HOMS, 2013, p. 16). Cogitamos que essa mesma possibilidade pode ser aventada para o caso do velho ermitão do *Prólogo do Livro da ordem de Cavalaria*. Esse sábio, que, ao conversar com o jovem, ficou devaneando sobre seu passado e seus conhecimentos, seria a representação do conhecimento necessário para a participação na ordem de cavalaria.

Ora, sendo Lúlio o detentor e redator deste conhecimento, para nós, é possível que este velho o esteja personificando. Observamos que o velho possui algumas características peculiares. Ao descrevê-lo, Lúlio pode ter usado seus conhecimentos, tanto o adquirido no caso de ter sido educado para ser cavaleiro, como também o acumulado no decorrer de sua vida na corte, como filho de um guerreiro que participou da conquista de Maiorca. No momento da conversão, ele teria se retirado da convivência com sua família para viver como monge. Gostava de fazer pregações e trazer mensagens de Deus por argumentos racionais.

Outro elemento que nos indica a possibilidade de este velho ser o próprio Lúlio encontra-se na seguinte passagem:

Então, abandonou suas herdades e legou-as a seus infantes, e em um bosque grande, abundante de águas e árvores frutuosas, fez sua habitação e fugiu do mundo para que o enfraquecimento de seu corpo, ao qual chegara pela velhice, não lhe desonrasse naquelas coisas que, com sabedoria e ventura ao longo do tempo o haviam honrado tanto. E, por isso, o cavaleiro cogitou na morte, e lembrando a passagem deste século a outro, entendeu a sentença perdurável que haveria de vir (LÚLIO, 2000, p. 3-5).

¹⁹² A partir das formulações de Costa (2000; 2001), é possível compreender que Lúlio poderia ter criado este ambiente propositalmente, seguindo as tradições das novelas de cavalaria que dispunham de alta profusão na Península Ibérica e na Europa ocidental em geral. Todos os elementos se organizam de forma que o misticismo da experiência é conduzido a um lugar misterioso, com elementos que misturam o real e a fantasia, seduzindo o leitor para a história a ser contada.

Se cogitarmos que a escrita do *Livro da Ordem de Cavalaria* se deu entre 1272 e 1283 e que Lúlio viveu na fronteira entre os séculos XIII e XIV, aquele velho, que percebia a chegada de outro século, percebia que seus dias poderiam estar no fim. Lembramos que o fato de Lúlio chegar aos 83 anos de idade era uma raridade no mundo medieval, assolado por muitas doenças, dificuldades de alimentação em períodos de guerras e outras questões que diminuía a expectativa de vida. Para além, Duby (1967) e Le Goff (2009) salientam o clima de tensão espiritual que se aproximava com a viragem dos anos e também dos séculos, como a do século XIII para o XIV.

Avançando para a conversa entre o velho e o novo, lembramos que as relações entre os velhos e os jovens na busca pelo conhecimento são bastante profusas na filosofia¹⁹³. Da mesma maneira, ao sentir que sua morte estava próxima, o velho buscou o jovem para lhe ensinar o que aprendeu da vida.

Duby (1982) salienta a importância das relações entre os mais velhos e os mais novos no decorrer da história, principalmente no período medieval. Para esse autor, a oposição entre juventude e velhice faz parte dos discursos e de toda construção dialética da Idade Média. Isso se observa, por exemplo, no bispo idoso, rodeado dos jovens clérigos; do rei velho, cercado de seus vassallos jovens, numa complexa relação entre velhice e juventude que vai além da idade cronológica, mas envolve experiência de vida e, acima de tudo, sabedoria. Por esse motivo, as relações entre jovens e velhos são valorizadas, a exemplo de Lúlio, que, em diversos momentos, sugere a importância da relação entre um homem que possui sabedoria para passá-la adiante a outro homem que possui bastante vivacidade, mas ainda não possui a experiência diante de muitas situações da vida.

Outra questão nos chama a atenção: a do registro por escrito do conhecimento adquirido. Conforme salientamos no item 3.1, a ambiência do século XIII era resultante da valorização do espaço citadino, no qual o comércio e a troca de mercadorias floresciam cada vez mais. Ao mesmo tempo, o crescimento da ciência, das instituições universitárias, demonstrava a honra que era dada às ciências ensinadas em escolas e em livros, conforme explicitamos no item 3.2. Esse elemento de uma nova ordem é apresentado

¹⁹³ A observância de relações entre o velho Sócrates e seus discípulos, entre Platão e seus jovens discípulos, sugerem que, em geral, o jovem procura o velho para aprender.

por Lúlio ao descrever que a cavalaria não tem a devida honra por não ser ensinada em livro nem possuir escolas para isso.

Entendemos que a valorização de uma obra escrita, teorizada, a respeito da cavalaria medieval, para que esta reconquistasse respeito perante a sociedade é uma inovação de Lúlio em seu tempo. A passagem que fundamenta esse debate é a da afirmação de Lúlio de que a ordem da cavalaria não possuía mais tanto respeito perante a sociedade. Além dos cavaleiros perderem o ideal de virtude, coragem e justiça, a cavalaria não era ensinada em escolas e livros como as outras ciências. Para além, destacamos a profusão de manuais de conduta relacionados às necessidades de refinamento para uma adequação à crescente vida citadina, entre pessoas desconhecidas, que precisavam de alguma norma para uma convivência harmoniosa.

Ao observar o crescimento do ambiente citadino, compreendemos que estas ideias circulavam no período, a ponto, por exemplo, de Tomás de Aquino pensar em uma ética cristã para as virtudes sociais, ou seja, virtudes necessárias para o convívio em sociedade. A nosso ver, a necessidade de um comportamento mais civilizado adquire em Lúlio um viés cristão, que era o seu discurso predominante. Existiam no cristianismo questões importantes que podiam ser buriladas por um processo cultural de civilização. Era necessário refinar o comportamento, pois mesmo o cavaleiro bruto e guerreiro não se dedicava o tempo todo à guerra. Lúlio sugere que, para além da capacidade física, o que determina que um cavaleiro pertença à ordem é justamente o exercício desse refinamento, dessa boa conduta: as virtudes. Dessa forma, o cavaleiro de Lúlio é equilibrado, entende que cumpre uma missão de Deus e do rei, que precisa ter uma postura de ação perante a sociedade. Lúlio entendia que era preciso uma obra escrita, um manual, para que se compreendesse isso.

Nossa tese é de que o autor de *O Livro da ordem de Cavalaria* propõe um manual de educação para um grupo específico da sociedade, o menos refinado, o mais bruto, o menos virtuoso: o da cavalaria. Ele ampliou a discussão das necessidades para sociedade do século XIII para uma ocupação social que ele achava importante.

De acordo com a narrativa constante no *Prólogo*, após entrar em contato com o conhecimento sistematizado a respeito do fazer da cavalaria, o escudeiro, que aspirava a cavalaria, passaria a conhecer a ordem de uma forma mais profunda do que antes de lê-lo. Isso acontece, justamente, porque o jovem cavaleiro era capaz de aprender.

Assim, oferecemos outro argumento para nosso olhar sobre o *Prólogo*. Consideramos que a narrativa elaborada por Lúlio no *Prólogo* tem como finalidade a criação de um ambiente favorável à educação.

Após se encontrarem e se conhecerem, o velho ermitão e o jovem escudeiro conversam. O velho descobre então que este escudeiro se dirige para uma corte na tentativa de ser escolhido cavaleiro. Inicia-se, a partir deste momento, uma conversa a respeito da ordem de cavalaria. A conversa não é descrita no prólogo, mas, a partir dela, o velho percebe que aquele aspirante não possui nenhum conhecimento a respeito das virtudes e ideais que realmente eram próprios da cavalaria.

O escudeiro não sabia por qual motivo a Ordem teria surgido, não sabia a relação da cavalaria com a virtude, a importância de levar a palavra de Deus, nem as relações entre as virtudes e as armas que portava. A ocasião era propícia para que o ancião lhe entregasse um livro cujo conteúdo explicaria essas questões. Nesse conteúdo, incluíam-se a descrição da real função do cavaleiro, de seus princípios e dos conhecimentos necessários para exercê-la, das virtudes e ações que pertencem à cavalaria, além da fé cristã como pré-requisito básico da função.

A percepção quanto à ausência de conhecimento sobre a ordem de cavalaria, ou sobre o que Lúlio considerava necessário para a atuação na ordem, para nós, é a justificativa que ele encontrou para o desenvolvimento de todo o texto. De nosso ponto de vista, esta seria a linha norteadora do livro. Para expor suas considerações a respeito da educação do cavaleiro, Lúlio criou um ambiente que resultou no reconhecimento da importância da teoria para a ordem de cavalaria.

Nesse sentido, a conduta virtuosa é a espinha dorsal que segue por todo o *Prólogo* e os sete capítulos da obra. Uma parte justifica a outra, cria as condições para o encaminhamento da outra.

Após o *Prólogo*, seguem-se os sete capítulos mencionados. Esses capítulos são norteados pela ideia de que o cavaleiro precisa ter em mente sua função social e ser pautado em todas as suas ações pelas virtudes.

Optamos por trabalhar com as temáticas de origem e função da cavalaria, que aparecem prioritariamente nos dois primeiros capítulos, embora sejam observáveis em todo o seu decorrer do livro, uma vez que Lúlio apresenta muitas razões para a necessidade original de cavaleiros. Trabalhamos também com a ideia de que estes valores sugeridos por Lúlio identificariam, uniriam o grupo em torno de um mesmo ideal.

Consideramos importantes também algumas questões relacionadas à entrada do cavaleiro na ordem de cavalaria. No terceiro e quarto capítulos da obra, estão descritos o exame anterior à entrada na cavalaria, o treinamento e a cerimônia de *adubamento*¹⁹⁴.

A questão das armas e de suas relações diretas com o equilíbrio e a retomada de virtudes é abordada por Lúlio no quinto, sexto e sétimo capítulos, este último compreendendo a honra que deve ser prestada ao cavaleiro. Analisaremos também a relação dos cavaleiros com as damas, que é o diferencial dos cavaleiros cristãos de Bernardo de Claraval e Jean de Salisbury.

Tratando da origem e da função dos cavaleiros, observamos que Lúlio atribui importância à violência que os caracterizava. Segundo Arias (2010), especialmente nas canções de gesta, o orgulho guerreiro e cavaleiresco era defendido com fervor e, com isto, a única ação digna para obtenção de recursos e riquezas era aquela ligada à guerra. Para o autor, as canções de gesta buscavam defender o grupo cavaleiresco, eram formas literárias que exaltavam sua ética, sua visão de mundo e seu modo de vida. Buscavam demonstrar que o grupo cavaleiresco era superior aos outros grupos sociais. Já observamos que, relacionado à aristocracia e protegido pela igreja, este grupo vai buscar ao máximo sua distinção perante as outras ocupações sociais:

[...] essa violência e a rapina cavaleiresca atingiam seriamente os indefesos. Camponeses, mercadores, artesãos, mulheres,

¹⁹⁴ Lembramos que as considerações sobre o adubamento foram feitas no item 3.3, algumas das quais serão retomadas aqui. Da mesma forma, a reflexão sobre a ação e a tomada de decisão da cavalaria já foi abordada, sob a perspectiva senequiana e agostiniana (itens 4.1 e 4.2, respectivamente), uma vez que fazem parte da visão de virtude para Lúlio, que baseamos nas compreensões do mestre Agostinho e Tomás de Aquino.

crianças, velhos, monges, todos são vitimados quando as hostes inimigas dos seus senhores invadem as terras e as cidades [...] nem sempre era possível aos atacantes arrebanhar prisioneiros, pois na violência dos assaltos, em especial aos castelos e cidades, os incêndios ateados fugiam ao controle e moradas, igrejas e palácios ardiam. As mulheres e crianças refugiadas nessas construções acabavam morrendo queimadas sem que nada pudesse ser feito por elas (ARIAS, 2010, p.16)

Tragédias dessa natureza eram comuns na Idade Média. Observamos que Lúlio denunciava essa violência, salientando que faltava no mundo a prática de virtudes e sobrava o turvamento do povo de Deus¹⁹⁵. LeGoff (2009), analisando sermões de Jacques de Vitry¹⁹⁶, menciona os pecados cometidos pelo grupo cavaleiresco. Os pecados comumente cometidos pelo grupo de cavaleiros eram os pecados impróprios dos guerreiros: orgulho (ou vanglória), cólera, ou ira, cobiça, que era própria dos cavaleiros que faziam rapina. Entretanto, os cavaleiros ainda praticariam outros pecados, como a luxúria e todos os vícios comuns às outras camadas da sociedade: a inveja (que, de acordo com ele, era mais comum entre os camponeses e os pobres), a *tristura* (abatimento comum entre os monges, silenciosos), a cobiça (comum entre os burgueses e mercadores) e a gula, comum entre os clérigos.

Dessa forma, Lúlio, em seu tempo histórico, em vez de se apresentar como desconhecedor de uma cavalaria não cristã, em vez de se alhear diante da violência e da realidade brutalizada dos cavaleiros medievais, considerou-as como justificativa para a necessidade da retomada de virtudes.

Destaca, portanto, que a origem dos cavaleiros seria a união da mais nobre besta e do mais nobre homem, dentre os mil eleito¹⁹⁷. É necessário compreender que o cavaleiro de Lúlio tem origem nos tempos míticos, um tempo forte, com presença de seres sobrenaturais, um tempo sagrado e

¹⁹⁵ Lembramos da passagem: “Faltou caridade, lealdade, justiça e verdade no mundo; começou a inimizade, deslealdade, injúria e falsidade; e por isso surgiu o erro e turvamento do povo de Deus, que foi criado para que Deus fosse amado, conhecido, honrado, servido e temido pelo homem (LÚLIO, 2000, Cap.1, p.13)”, citada no item 3.1, sobre a virtude em Sêneca.

¹⁹⁶ Jacques de Vitry viveu de 1180 a 1240, e, além de sermões e cartas, escreveu textos para estudantes da Universidade de Paris e outras obras.

¹⁹⁷ Lembremo-nos da passagem: “Buscou-se em todas as bestas qual era a mais bela besta e a mais veloz, e a que pudesse sustentar maior trabalho, e qual era a mais conveniente para servir ao homem, por isso, de todas as bestas, o homem elegeu o cavalo, que foi doado ao homem que foi dos mil eleito. E por isso aquele homem tem nome de cavaleiro (LÚLIO, 2000, p. 13)”, apresentada no item 3.3.

irrecuperável e, por isso, primordial. Esse tempo mítico é descrito por Eliade (1972, p. 21):

Na maioria dos casos, não basta conhecer o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma *demonstração* do próprio conhecimento. E não é só: recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolam esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo 'forte', porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, 'contemporânea', de certo modo, dos eventos evocados, compartilha das presenças dos Deuses ou dos Heróis (ELIADE, 1972, p.21).

Nesse tempo, o cavaleiro teria, de acordo com as palavras de Lúlio, sido escolhido entre mil como um homem virtuoso e exemplar. Com sua união ao cavalo, teríamos o cavaleiro, início da linhagem cavaleiresca. Lúlio não localiza cronologicamente este início, ou "começo" da cavalaria, e, por esse motivo, nos apoiamos na definição de tempo mítico de Eliade. Dessa forma podemos compreender melhor o que seria essa possível origem do cavaleiro:

No começo, como veio ao mundo o menosprezo de justiça devido à míngua de caridade, conveio que pelo temor a justiça retornasse à sua honra. E por isso, de todo o povo foram divididos em grupos de mil e de cada mil foi eleito e escolhido um homem, mais amável, mais sábio, mais leal e mais forte, e com mais nobre coragem, com mais ensinamentos e de bons modos que todos os outros (LÚLIO, 2000, p.13).

No bojo do ideal de cruzada, o cavaleiro medieval, como responsável pela conversão dos infiéis, pela defesa da fé cristã, precisava se comportar de maneira adequada ao seu posto, uma vez que era um ícone na sociedade. Este ícone, para Lúlio, devia se pautar em virtudes, em amor e temor a Deus. Sua intenção na obra é, portanto, mostrar aos cavaleiros e à sociedade quão importante é ser nobre, possuir princípios, valores, principalmente quando se pertence a um grupo que está em evidência na sociedade e que inspira outros modelos.

Para inspirar outros modelos, também era necessário que o grupo se identificasse com valores comuns. Segundo Vianna (2008), os grupos precisam sentir-se realmente identificados antropológica e psicologicamente, não apenas

por uniformes e apetrechos, mas principalmente por valores, ideias, signos. O grupo cavaleiresco, como já observamos, aglutinava-se em torno de alguns desses valores e a igreja cristã soube agregá-los em torno de ideais. Percebemos que Lúlio faz parte desse contexto e concordamos com Vianna (2008), para quem o *Livro da ordem de Cavalaria* busca evitar o desaparecimento de um ideal cavaleiresco e cristão. O autor acredita que, com base no enfrentamento constante entre o bem, a virtude e o amor e o mal, o vício e o pecado, Lúlio relaciona-se com raízes agostinianas, buscando uma harmonia entre as pessoas, buscando justificar a hierarquia social e os laços que estavam sendo criados nessa nova realidade do século XIII.

Precisamos assinalar ainda uma questão. Diante da proposta de Lúlio de o cavaleiro ser o responsável por recuperar as virtudes perdidas, podemos refletir a respeito da ideia de que esses elementos são intangíveis ao mundo físico. Dessa forma, não são questões a ser alcançadas por meio da força física do cavaleiro, por uma luta armada ou por treinamento militar. São questões que perpassam a força moral, uma luta no dia a dia por se manter virtuoso e comportando-se dentro dos preceitos que, no caso, Lúlio acreditava serem importantes à fé Cristã e ao convívio em sociedade. O treinamento se dá, então, espiritualmente, com base em uma conduta própria do grupo que possui a honra e, por isso, é mais responsável por ter virtudes do que outros.

Pensamos que nessa questão reside o projeto de educação social de Lúlio. Afinal, de que outra forma poderiam ser recuperadas as virtudes perdidas? Ao ser escolhido como o homem mais virtuoso e mais honrado entre mil homens, o cavaleiro tornava-se um exemplo a ser seguido. Ao aceitar o processo, ele pensaria em suas responsabilidades, desde o processo de avaliação que definiria se ele estaria apto para exercer sua função social, e refletiria também a respeito da carga moral que sua atuação requeria.

De nossa perspectiva, portanto, Lúlio propunha que o cavaleiro compreendesse a importância de ser virtuoso por estar em evidência e, possivelmente, ter seus atos reproduzidos por seus admiradores. Essa reprodução seria então o que consideramos o processo de educação de toda a sociedade, que, em seus modelos de conduta, observaria a postura a ser adotada diante dos outros homens e nas relações que se travavam durante o cotidiano.

O tema implicava virtudes e também vícios. Para Lúlio, o cavaleiro possuía as virtudes porque teria sido ungido por Deus para levar sua palavra e defender a fé. Reiteramos, nesse contexto, a tentativa de transmissão de conceitos de virtudes como justiça, sabedoria, caridade, lealdade, verdade, humildade, fortaleza e esperança. Todas elas deveriam ser precedidas da mais importante, que era amar e temer a Deus.

Por ser o mais forte, com mais nobre coragem, balanceando com o amor e a sabedoria, eleito entre muitos por ter mais “bons modos”, o cavaleiro reunia virtudes para cumprir a função sagrada de levar a fé cristã e proteger os mais fracos¹⁹⁸. Além de conhecer e possuir estas virtudes, esses personagens deveriam ter em mente as funções de proteção da fé católica e do temor a Deus:

Ofício do cavaleiro é manter e defender a santa fé católica pela qual Deus, o Pai, enviou seu filho para encarnar na viagem gloriosa Nossa Senhora Santa Maria e para a fé ser honrada e multiplicada, sofreu neste mundo muitos trabalhos e muitas afrontas e grande morte (LÚLIO, 2000, p.23).

Segundo Mata (2006), Lúlio queria estabelecer normas claras para um ofício dinâmico, cuja ação exigia somente um pouco mais do que a prática com o cavalo, armas e um senhor a quem servir. Ele queria estabelecer uma ordem, um exemplo de unidade em prol de um ser divino; queria que se aplicassem virtudes ao exercício da cavalaria. Para isso, considerava necessário o exame, um primeiro requisito do homem que ama e teme a Deus, buscando animar pelo exercício da virtude toda uma sorte de homens brutos.

Para essa função, era necessário que o jovem escudeiro tivesse certeza da sua escolha. Em razão disso, ele descreve todo o processo para a entrada na cavalaria, que, para ele, deveria se iniciar com um exame, executado por um examinador cavaleiro e virtuoso, para que descobrisse qual o motivo de o

¹⁹⁸ A respeito dos mais fracos, lembramo-nos da passagem: “Ofício de cavaleiro é manter as viúvas, órfãos, homens despossuídos; porque assim como é costume e razão que os maiores ajudem os menores, e os menores achem refugio nos maiores, assim, é costume da Ordem de Cavalaria, que, por ser grande e honrada e poderosa, vá em socorro e ajuda daqueles que estão por debaixo em honra e em força. Ora, se forçar viúvas que têm mister de ajuda, e deserdar órfãos que têm mister de protetor, e roubar e destruir os homens mesquinhos e despossuídos a quem se deve socorrer, concorda com a Ordem de Cavalaria, então maldade, engano, crueldade e falta convém com a Ordem e a nobreza e a honra. E se isto é assim, então cavaleiro e sua Ordem são contrários ao principio da Ordem de Cavalaria” (LÚLIO, 2000, p.37), da qual fizemos uso ao tratar da caracterização da cavalaria cristã, no item 3.3.

jovem escudeiro querer se tornar cavaleiro. Quando tratamos da reflexão sobre a tomada de decisão, relacionando-a com as virtudes agostinianas, fazemos uso das palavras de Lúlio, as quais cabem, novamente, ser lembradas:

No princípio, convém perguntar ao escudeiro que deseje ser cavaleiro se ama e teme a Deus, porque sem amar e temer a Deus nenhum homem é digno de entrar na Ordem de Cavalaria, e o temor faz vacilar ante as faltas pelas quais Cavalaria adquire desonra. Ora, quando sucede que o escudeiro que não ama nem teme a Deus é feito cavaleiro, se o escudeiro adquire a honra de receber Cavalaria, Cavalaria recebe desonra no escudeiro que não a recebe honrando Deus, que tem honrado a Cavalaria. E como receber honra e dar desonra não se convêm, por isso escudeiro sem amor e temor não é digno de ser cavaleiro (LÚLIO, 2000, p.53).

Lúlio aponta diversos objetivos que o jovem deveria assumir ao escolher a profissão, como amar e temer a deus, e ter os interesses corporais¹⁹⁹²⁰⁰ e comportamentais do novo cavaleiro²⁰¹.

Quanto à idade que o jovem escudeiro deveria ter ao optar pela cavalaria, reiteramos a proposta de Lúlio analisada no item 4.1, quando tratamos da importância do equilíbrio, e retomada no item 4.3, quando mostramos que, para Tomás de Aquino, é no meio que está a virtude e não nos extremos.

¹⁹⁹ Salientamos que Pedraz (2012) analisa as obras *La Segunda partida*, de Alfonso X *el sábio*; *Regimiento de príncipes* de Egidio Romano; *Castigos e documentos del rey Don Sancho*; *El Libro del cavallero Zifar*; *El Libro de los estados* de Don Juan Manuel e salienta que, em sua opinião, é possível observar, nestas matrizes de treinamento militar do cavaleiro medieval, elementos iniciais da educação física moderna. Outros autores que se dedicam à pesquisa no assunto são Diem, 1966; Le Floch, 1969; Ullmann, 1977; Broekhoff, 1984; Mandell, 1986.

²⁰⁰ Duas análises preliminares sobre as relações entre a cavalaria e os aspectos corporais foram desenvolvidas por nós. A primeira, *Um corpo perfeito carregado de honra e nobreza: o cavaleiro ideal sob a ótica de Raimundo Lúlio em o livro da ordem de cavalaria* (MARRONI e OLIVEIRA, 2014), apresentado no XIII Congresso brasileiro de História do Esporte e da Educação Física, o CHELEF, realizado em Londrina – PR em agosto de 2014, e a segunda, *A educação do corpo e a educação para a vida: o olhar sobre a educação do cavaleiro medieval por Raimundo Lúlio*, (MARRONI, 2015), apresentada no XXVIII Simpósio Nacional de História, realizado pela Anpuh em Florianópolis-SC em julho de 2015, inserido nas discussões do simpósio “História dos Esportes e das Práticas Corporais”.

²⁰¹ É possível que essa posição de Lúlio a respeito do conhecimento corporal no ofício da cavalaria, diferentemente dos outros teóricos da cavalaria, se dê pelo fato de que ele, no processo de estudo do árabe e do planejamento de sua obra, tenha entrado em contato com obras da Antiguidade Clássica, como as traduções já citadas de Aristóteles por Alfarabi. Nesse processo, pode ter observado concepções da relação com o corpo já nos antigos. Esta suposição nos norteia para a continuidade deste estudo nas próximas fases da vida acadêmica.

Idade conveniente convém ao novo cavaleiro. Pois se o escudeiro que deseja ser cavaleiro é jovem demais, não pode haver aprendido os ensinamentos que pertencem ao escudeiro antes que seja cavaleiro; e não poderá também lembrar o que prometeu à honra de Cavalaria, se é feito novo cavaleiro na infância. E se o escudeiro é velho e tem debilidade de corpo e deseja ser cavaleiro, antes que fosse velho fez injúria à Cavalaria, que é mantida pelos fortes combatentes, e é aviltada pelos fracos, despossuídos, e vencidos fugitivos (LÚLIO, 2000, p.55).

Lúlio salienta também diversos aspectos pelos quais desaprovava a entrada do escudeiro na cavalaria, principalmente as ligadas ao vício da vaidade. Tratamos desse assunto no item 4.2, onde dissertamos sobre as virtudes agostinianas.

Se por beleza de feições e pelo grande corpo acorde com ruivos cabelos e pelo espelho na bolsa, escudeiro deve ser armado cavaleiro, do belo filho do camponês ou da bela fêmea poderás fazer um cavaleiro; e se o fazes, desonras a antiguidade da honrada linhagem e a menosprezas (LÚLIO, 2000, p. 57).

Por essa razão, Lúlio salienta também que a relação entre corpo e conduta virtuosa é importante, já que as características corporais necessárias ao manejo das armas, ao equilíbrio, à força para conduzir o cavalo e portar todo o arsenal não bastam. O equilíbrio entre vitalidade e prudência assinala a importância que Lúlio concede à conduta virtuosa do cavaleiro medieval:

De onde, assim como todos estes usos acima ditos²⁰² pertencem ao cavaleiro quanto ao corpo, assim justiça, sabedoria, caridade, lealdade, verdade, humildade, fortaleza, esperança, esperteza e as outras virtudes semelhantes a estas pertencem ao cavaleiro quanto à alma. E, por isso, o cavaleiro que usa destas coisas que pertencem à Cavalaria quanto ao corpo, e não usa quanto à alma daquelas virtudes que pertencem à Cavalaria, não é amigo da Ordem de Cavalaria, porque se o fosse, seguir-se-ia que o corpo e a Cavalaria juntos fossem contrários à alma e às suas virtudes, e isso não é verdade (LÚLIO, 2000, p. 31).

²⁰² Aqui, Lúlio refere-se à passagem “O cavaleiro deve cavalgar, justar, lançar a tábola, andar com armas, torneios, fazer távolas redondas, esgrimir, caçar cervos, ursos, javalis, leões e outras coisas semelhantes a estas que são ofício de cavaleiro; pois por todas estas coisas se acostumam os cavaleiros a feitos de armas e a manter a Ordem de Cavalaria. Ora, menosprezar o costume e a usança disso pelo qual o cavaleiro é mais preparado a usar de seu ofício é menosprezar a Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p. 29)”.

Observamos, nestes termos, a importância das virtudes e dos valores que ele considera perdidos na sociedade, somados às características corporais necessárias à cavalaria. Desde o início do livro, Lúlio salienta a importância do comportamento virtuoso ao cavaleiro.

Reiteramos que ele enfatiza a reflexão por parte do escudeiro antes da decisão pela cavalaria, devendo saber dos perigos, da necessidade de agir na defesa e na proteção e de manter fidelidade, da responsabilidade nele depositada. Deve se convencer também de que, mais do que uma posição de destaque perante a sociedade, ou mais do que uma posição que satisfaça o seu orgulho e a sua vaidade, a cavalaria possui uma função importante para a fé Cristã e para a sociedade, sendo modelo de conduta pautado na virtude.

Ele deveria possuir também os conhecimentos relativos à fé cristã. Os quatorze artigos da fé cristã, os dez mandamentos, os sete sacramentos da santa Igreja deveriam ser recitados por ele na cerimônia de adubamento, ou na cerimônia em que ele receberia a ordem de cavalaria. Essa cerimônia se realizaria no período de uma festa santa, após uma noite de vigília, oração e jejum por parte do escudeiro, que devia também se confessar:

No princípio, quando o escudeiro deve entrar na Ordem de Cavalaria, convém que se confesse das faltas que fez contra Deus, ao qual deve servir na Ordem de Cavalaria; e se estiver em pecado, deve receber o precioso corpo de Jesus Cristo, segundo condiz (LÚLIO, 2000, 67).

Esta cerimônia deveria acontecer em uma missa solene, na qual dois cavaleiros importantes honram o escudeiro com a cavalaria: o bispo, ou presbítero, que representa a cavalaria espiritual, e o cavaleiro nobre, seu senhor, que representa a cavalaria terrena. Em seguida, o cavaleiro pode fazer uma espécie de desfile, para que publicamente seja visto, colocando-se, então, como um exemplo de virtude. Segundo Lúlio, quanto mais pessoas souberem de sua cavalaria, de sua honra e escolha, mais força o cavaleiro terá para se afastar dos vícios, nem que seja por vergonha:

Depois que o cavaleiro espiritual e o cavaleiro terrenal tiverem cumprido seu ofício fazendo novo cavaleiro, o cavaleiro novo deve cavalgar e deve mostrar-se às gentes, para que todos saibam que ele é cavaleiro e que se obrigou a manter e a

defender a honra da Cavalaria; porque quanto mais gente saibam de sua Cavalaria, maior refreamento terá o novo cavaleiro de fazer novas faltas que sejam contra sua ordem (LÚLIO, 2000, p.73)

Lúlio possui um olhar bastante peculiar para a relação entre a cavalaria e as damas. Olhamos para a relação entre cavaleiro e dama, sugeridos no *Livro da Ordem de Cavalaria*, por dois motivos principais.

O primeiro deles refere-se à literatura relacionada à *Matéria da Bretanha*, à *Demanda do Santo Graal* e a todo um conjunto de novelas de cavalaria que sugerem a relação de amor entre cavaleiros e damas, sejam elas errantes, esposas de seus senhores, camponesas, ou outras. Diferentemente do que faz Lúlio, a relação de amor nessas obras é representada de uma perspectiva laica.

Outro motivo que nos auxilia a mostrar que a visão de Lúlio é peculiar relaciona-se ao posicionamento de outros teóricos em relação à cavalaria. Além dele, Flori (2005) aponta dois teóricos: Bernardo de Claraval (1090 – 1153), Jean de Salisbury (1115-1180). Esses três homens, para Flori (2005), seriam os responsáveis por inserir ideais cristãos na cavalaria, sacralizando-a no decorrer do tempo.

Entretanto, há uma diferença entre Raimundo Lúlio e os dois antecessores. Em *Elogio à nova milícia* e em *Policraticus*, Claraval e Salisbury, respectivamente, referem-se à importância do cavaleiro monge, ou monge cavaleiro para a fé cristã. Os monges que se ordenam cavaleiros, ou vice-versa, são preparados de forma tanto espiritual quanto corporal para defender a fé cristã, adquirindo as características da fé para a batalha espiritual e a força humana para realizar suas tarefas. Lúlio não difere dos demais neste ponto, a não ser pela ordenação e por todas as práticas pertencentes à ordenação, entre elas o celibato.

De nossa perspectiva, esta observância dos dois extremos, do cavaleiro laico e do cavaleiro monge, coloca Lúlio em uma espécie de meio-termo entre os dois teóricos da cavalaria e os autores das novelas de cavalaria. O cavaleiro de Jean de Salisbury e de Bernardo de Claraval não deve se dedicar a atividades que não possuam relação com sua ordenação. O de Lúlio pode praticar atividades como justas, jogos, incluindo a relação com as damas.

Entretanto, para Lúlio, mesmo que pratique as “coisas de cavaleiro”, é necessário que haja, acima de tudo, a fé em Deus e o reconhecimento da função do cavaleiro. Em outras palavras, ele não pode adotar somente práticas vãs.

Para Lúlio, o matrimônio do cavaleiro é legítimo. Para que seja mantida a linhagem da cavalaria, o respeito familiar e a honra do cavaleiro, é necessário que ele se una a uma mulher também virtuosa, que não ceda, por exemplo, aos desejos de outro homem, já que os cavaleiros viajavam muito e passavam muito tempo distantes de suas esposas.

De nossa perspectiva, Lúlio escreve por se preocupar com um grupo que, cada vez mais laico, dedicava-se a saquear cidades, defender interesses pessoais de seu senhorio pelo uso da força e tomar mulheres também pelo uso da força. O autor procurava justamente lutar contra esses impulsos, esses instintos negativos. Em suas palavras, é importante saber domar o lobo faminto que está interessado nas suas ovelhas: “Pouco sabe de administrar quem ao lobo faminto encomenda suas ovelhas, e quem sua mulher bela encomenda ao cavaleiro jovem traidor; e quem seu forte castelo encomenda ao cavaleiro avaro e salteador” (LÚLIO, 2000, p. 45).

Todos os senhores, na opinião de Lúlio, buscam cavaleiros a quem possam confiar a proteção de suas mulheres, seu castelo e seus interesses. Assim, Lúlio aconselha o cavaleiro a se afastar da luxúria, nem que para isso seja necessária a castidade. O cavaleiro que não sabe controlar sua luxúria e atenta contra as damas²⁰³ que dependem dele para sua proteção estaria se afastando da justiça. Colocando justiça e luxúria como opostos, o autor trata a luxúria como um vício difícil de controlar.

Lúlio não ordena que os cavaleiros sejam castos, apenas sugere isso para o cavaleiro que tem dificuldade de lutar contra a luxúria²⁰⁴, para que não seja expulso da cavalaria:

²⁰³ A respeito da relação entre o cavaleiro e a mulher, ensaiamos o trabalho *A relação entre o cavaleiro e a mulher sob a ótica de Raimundo Lúlio no Livro da ordem de cavalaria (1272 – 1283)* para o evento IV Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais: Discursos, Identidades e Sexualidades, de 15 a 18 de junho de 2015.

²⁰⁴ Porém, ao tratar dos costumes que pertencem ao cavaleiro, Lúlio salienta que a luxúria não se refere somente ao fator sexual e ao desejo carnal por outra mulher, mas sim, também, as belas feições, muito comer e beber, ornadas vestimentas, ocasião propícia, falsidade, traição, injúria, menosprezo de Deus, do paraíso e dos outros.

[...] E se justiça e luxúria são contrários, e Cavalaria é para manter justiça, então cavaleiro luxurioso e Cavalaria são contrários, e se o são, na Cavalaria deveria ser evitado mais fortemente do que o é o vício da luxúria; e se fosse punido o vício da luxúria segundo deveria, de nenhuma Ordem seriam expulsos tantos homens como da Ordem de Cavalaria (LÚLIO, 2000, p. 47).

Lúlio salienta a importância do combate aos vícios e do equilíbrio no uso da força. A mesma força que o cavaleiro possui para defender as damas de um perigo é a força que ele pode usar para atentar contra tais damas: o que lhe dá a medida do que fazer em cada situação é a virtude, uma força moral, relacionada ao comportamento. É por essa razão que Lúlio dá atenção especial ao equilíbrio. O equilíbrio aparece em diversos momentos, desde a capacidade do cavaleiro para equilibrar força moral com força física, até a de equilibrar vivacidade com prudência. A prudência se torna uma virtude de acordo com a vontade e, nesse sentido, toda ação pode ser virtude ou vício, dependendo do equilíbrio. Em exagero é vício, na falta é vício, na medida é virtude. Essa ideia leva-nos a retomar a virtude da temperança e a do equilíbrio.

O equilíbrio, nos termos de Lúlio, é importante no trato com as mulheres. Por um lado, é necessário que o cavaleiro seja forte para defendê-las dos perigos; de outro deve controlar essa força para não atentar contra elas, já que são fracas e estão sob seu poder, cuidados e proteção. Ou seja, é necessário que o cavaleiro controle sua força e faça valer suas virtudes. Estas o levam a refrear seus impulsos e perceber que, caso force uma dama contra sua vontade, estará compactuando com a maldade, o engano, e a falta. Seguindo seu raciocínio, se estas atitudes errôneas fossem atitudes de um cavaleiro, ele e sua ordem estariam indo contra o princípio da Ordem de Cavalaria.

A exposição de que os costumes virtuosos do cavaleiro fazem parte da sua ação social ocupa o capítulo seis da obra, *Dos costumes que pertencem ao cavaleiro*. Lúlio inicia o capítulo salientando que o cavaleiro foi eleito acima dos homens que estão em servidão. Assim, se foi a nobreza de costumes que o elegeu, então ele precisa adotar ações corretas e bons ensinamentos: “[...] nobreza não poderia subir na alta honra de Cavalaria sem eleição de virtudes e de bons costumes” (LÚLIO, 2000, p. 89) e, se isto é assim, “[...] necessariamente convém que cavaleiro convenha com bons costumes e bons

ensinamentos” (LÚLIO, 2000, p. 89). Em seguida, Lúlio salienta a importância de o cavaleiro conhecer todas as sete virtudes, já que elas são o princípio dos bons costumes e o caminho para a divindade²⁰⁵.

Lúlio discorre a respeito das virtudes, iniciando pelas teologais, especificamente pela fé. Para ele, o cavaleiro sem fé não pode ser bem acostumado, uma vez que é pela fé que se vê a Deus espiritualmente e se crê em coisas invisíveis. Ela é a base para que se tenha caridade e lealdade e que se sirva à verdade. Além disso, é a fé que leva os homens ao Ultramar e à Terra Santa para fazer peregrinações e lutar contra os infiéis.

Em seguida, Lúlio discorre sobre a esperança. Esta, segundo Lúlio, lembra os cavaleiros da existência de Deus e dos motivos pelos quais ali estão durante suas atribulações, além de trazer aos homens uma força para que lutem por um motivo maior: “E pela esperança que têm em Deus recebem socorro e ajuda de Deus, que vence a batalha por razão da maior esperança e confiança que os cavaleiros têm no poder de Deus do que em suas forças e em suas armas” (LÚLIO, 2000, p. 91). Para Lúlio, é a esperança que fortalece a coragem do cavaleiro.

A caridade é o que afasta a crueldade e a má vontade, pois, onde há uma, não é possível que haja outra, já que ambas não se convêm. A crueldade e a má vontade não convêm à cavalaria. A caridade é responsável por trazer piedade aos homens despossuídos e vencidos. É ela que ajuda a separar virtudes de vícios: “Caridade é virtude que ajusta uma virtude com outra e separa um vício do outro; e caridade é amor do qual todo cavaleiro e todo homem pode ter [...]” (LÚLIO, 2000, p.91). Esse homem, virtuoso, imbuído de caridade, segundo Lúlio, suportaria mais facilmente as cargas da cavalaria, pois: “[...] Assim como o cavalo sem patas não poderia suportar o peso do cavaleiro, assim nenhum cavaleiro sem caridade não poderia sustentar o grande peso que o nobre coração de cavaleiro sustenta para honrar a Cavalaria” (LÚLIO, 2000, p. 91).

²⁰⁵ Lembremo-nos da passagem apresentada no item 4.1: “Todo cavaleiro deve conhecer as sete virtudes que são raiz e princípio de todos os bons costumes e são vias e carreiras da celestial glória perdurável. Das quais sete virtudes são as três teologais e quatro cardeais. As teologais são fé, esperança e caridade. As Cardeais são justiça, prudência, fortaleza e temperança (LÚLIO, 2000, p.89)”.

Após abordar as virtudes teologais, Lúlio encarrega-se das virtudes cardinais, ou cardeais. A primeira delas é a justiça. Pergunta-se ele: a princípio, como pode um cavaleiro pertencer à ordem de cavalaria e dever portar-se com justiça se é acostumado a fazer coisas tortas e pratica injúrias? Da mesma maneira, a prudência deve ser uma virtude praticada pelo cavaleiro, e ela está relacionada diretamente com a sabedoria:

Prudência é virtude pela qual o homem tem conhecimento do bem e do mal e pela qual o homem tem sabedoria para ser amante do bem e inimigo do mal. [...] E prudência é quando, por algumas cautelas e maestrias, sabe o homem se esquivar dos danos corporais e espirituais. Logo, como os cavaleiros são para encaixar e destruir os males, e porque nenhum homem se mete em tantos perigos como os cavaleiros, qual coisa é mais necessária ao cavaleiro que a prudência? (LÚLIO, 2000, p. 93).

É por esse motivo que se deve ensinar o jovem, desde cedo, a discernir o bem do mal. Lúlio salienta que, caso um cavaleiro deseje que seu filho seja cavaleiro, deve ensiná-lo desde jovem a se acostumar a usar de razão e entendimento em tudo, para que seja sempre amante do bem e inimigo do mal.

Em seguida, Lúlio aborda a última das virtudes, a fortaleza, tratando-a como a única virtude capaz de ir contra todos os vícios que fazem parte do ser humano: “Fortaleza é virtude que se encontra no coração nobre contra os sete pecados mortais, que são carreiras pelas quais vai-se aos infernais tormentos que não tem fim: gluttonia, luxúria, avareza, preguiça, acídia, soberba, invidia , ira” (LÚLIO, 2000, p.95).

Lúlio aborda ainda a temperança, que se situa entre dois vícios: o pecado pelo excesso de grandeza, o segundo pela pouca quantidade. Por esse motivo, é entre o muito e o pouco que convém a temperança, a justa medida, o meio, o equilíbrio, que “é virtude justamente por estar entre as extremidades” (LÚLIO, 2000, p. 103).

Lúlio menciona também outros costumes que devem fazer parte do cotidiano do cavaleiro, como ir à missa, usar suas armas como um carpinteiro ou sapateiro usaria suas ferramentas, ser discreto, tratar bem do seu cavalo e do seu filho e, sobretudo, amar o bem comum:

Ao cavaleiro lhe convém que seja amador do bem comum, porque para a comunidade das gentes foi eleita a Cavalaria, e bem comum é o maior e mais necessário que o bem especial. E ao cavaleiro lhe convém belamente falar e belamente vestir e haver belo arnés e ter grande albergue, porque todas essas coisas são necessárias para honrar a Cavalaria. Instrução e Cavalaria se convêm porque vilania e ligeiras palavras são contra a Cavalaria. Privação de bons homens, lealdade, verdade, ardor, verdadeira largueza, honestidade, humildade, piedade e as outras coisas semelhantes a estas pertencem ao cavaleiro, porque assim como homem deve reconhecer a Deus toda nobreza, assim ao cavaleiro deve-se atribuir tudo aquilo pelo qual a Cavalaria recebe honra por parte daqueles que estão em sua ordem (LÚLIO, 2000, p. 107).

Observamos que Deus aparece como objeto central da estrutura do texto, pois Lúlio é um teólogo acima de tudo.

Outros pontos de vista poderiam ser extraídos do texto. Segundo Vianna (2008), são diversas as perspectivas de análise oferecidas pelo *Livro da Ordem de Cavalaria*: Rubio (1997) a analisa em um sentido filosófico, relacionando o autor com Agostinho. O mesmo Vianna (2008) faz uso de Chacón (1995) e afirma que Santamaria (1989), Batllori (1980) e Ruiz (1995) analisam o *Livro da Ordem da Cavalaria* pelo viés de um Lúlio histórico, enquanto outros, como Soller i Llopart, pelo viés literário. O importante, para o autor, seria analisá-lo como um todo, um conjunto.

Quanto a nós, destacamos as qualidades do amor e do temor a Deus, as quais, somadas às qualidades da nobreza de coragem e dos bons costumes, seriam as responsáveis por trazer de volta para a sociedade as virtudes perdidas: a caridade, o ensinamento, a verdade e a justiça.

De nosso ponto de vista, a hipótese de que, para Lúlio, essa retomada de valores perdidos poderia se dar por meio do exemplo do cavaleiro cristão foi comprovada, assim como a de que ele seria um educador da sociedade. Entendemos que a educação é um processo que ocorre para além das instituições formais de educação: abrange as relações estabelecidas na sociedade, as experiências e os exemplos que delas se retiram.

Em suma, nesta tese, para além das instituições formais, confirmamos a grande importância dos modelos de conduta social na educação da sociedade, ou seja, a grande importância das relações sociais estabelecidas e das experiências de vida. No caso específico, o modelo de conduta em questão é o

cavaleiro medieval dotado dos ideais, virtudes e valores que Lúlio buscava retomar.

6. CONCLUSÃO

A presente tese foi desenvolvida como o intuito de analisar a educação do cavaleiro medieval defendida por Raimundo Lúlio na obra *O Livro da Ordem de Cavalaria* (1279 – 1283). Tivemos como hipótese interpretá-la como uma proposta de educação moral e comportamental, fundamentada na retomada de virtudes, cuja divulgação seria realizada por meio de um livro no qual estaria descrito o ofício da cavalaria. É inerente à hipótese que essa proposta corresponderia a um projeto de educação social.

Durante o processo de desvelamento dessa questão, optamos pelo caminho metodológico da História Social, cuja revolução documental, conforme proposta da escola de *Annales* permitiu que considerássemos uma fonte literária como fonte de pesquisa em História da Educação. Este mesmo caminho metodológico apresenta como importante o diálogo entre a fonte e o seu momento histórico, bem como as condições em que foi escrita. Por essa razão, na segunda e terceira seções da tese, foram abordados elementos relacionados à vida e à obra de Raimundo Lúlio e ao contexto do século XIII.

Na segunda seção, fizemos uma breve consideração a respeito das pesquisas lulianas no Brasil e no mundo, seguida de sua biografia. Foi possível, assim conhecer um pouco o contexto de vida de Lúlio e as possíveis motivações para que ele escrevesse seus tratados. Uma breve retomada da arqueologia da obra *O Livro da Ordem de Cavalaria* também foi realizada para situar a fonte em seu período histórico e compreender sua trajetória, incluindo o momento em que, sendo traduzida para o português brasileiro em versão bilíngue, passou a ser usada como objeto de pesquisa na presente tese.

Seguindo o caminho metodológico da História Social, segundo a qual compreender o contexto da produção de uma fonte é determinante para compreendê-la, retomamos, na terceira seção, o contexto do século XIII. Em primeiro lugar, porque, tratando do reflorescimento das cidades e do ambiente intelectual e universitário, descobrimos que Lúlio aponta para as novas condições de vida, para o surgimento de profissões próprias ao ambiente citadino, para homens que, naquele momento, não se relacionavam mais somente com seus familiares e moradores de seu feudo, mas estabeleciam

novos tipos de relações humanas. Passamos também pelo contexto da cavalaria medieval, por sua sacralização e conseqüente participação no contexto das cruzadas e isso foi importante para compreendermos como Lúlio caracterizou Ordem de Cavalaria. Em um terceiro momento, tratamos do contexto específico da região de nascimento de Lúlio, Palma de Maiorca, pertencente ao contexto Mediterrâneo e ibérico, considerando suas relações constantes entre cristãos, judeus e muçulmanos e isso também foi importante para compreendermos ambiência na qual a obra foi elaborada.

Na quarta seção, avançamos a reflexão e discutimos a questão da virtude em diferentes momentos históricos, de forma a definirmos o que chamamos de modelo de conduta virtuosa. As virtudes do equilíbrio, proposições formuladas por Sêneca, o modelo das sete virtudes teológicas e cardinais proposto por Agostinho e as virtudes sociais de Tomás de Aquino forneceram as bases para compreendermos o conceito de virtude nesses diferentes momentos.

Os elementos das seções anteriores serviram de base para identificar o projeto de educação social de Lúlio, abordado na quinta seção. Em um primeiro momento, abordamos a virtude presente em outras obras lulianas e, em seguida, analisamos uma obra que pode ser considerada com um dos ecos de sua produção e retomamos elementos próprios do *Livro da ordem de Cavalaria*.

Entendemos que Lúlio compreendia a realidade de seu tempo com base em diferentes contextos citadinos. Desde sua criação em Maiorca até suas viagens pelo Mediterrâneo, suas peregrinações e suas classes ministradas em universidades como a de Paris, Lúlio observava o decorrer de sua história e as características que considerava importantes para os homens de seu tempo. Essas características, que tratamos aqui como virtudes, abrangem desde as virtudes pautadas pelo equilíbrio, conforme salienta Sêneca, ou as sete virtudes de Agostinho, que incluía mais três virtudes teológicas às virtudes cardinais. Consideramos também as virtudes sociais expostas por Tomás de Aquino no período em que Lúlio vivia.

Este trabalho foi desenvolvido no contexto da Pós-Graduação da UEM, na linha de pesquisa da História da Educação. Com essa perspectiva, salientamos que a postura virtuosa era defendida por Lúlio porque, ao mesmo tempo em

que auxiliava os homens em uma convivência harmoniosa, o cavaleiro educava. Para afirmar isso, precisamos considerar que o processo educativo, naquele momento, dava-se muito mais pelas relações travadas entre os homens e pela experiência de vida do que por instituições formadas para tal fim. Afirmamos que educava porque os atos de muitos homens em evidência eram reproduzidos por seus admiradores, principalmente os de menor idade, que se tornariam parte da sociedade.

No caso do cavaleiro, a conduta virtuosa era, para Lúlio, uma característica inerente ao homem que foi escolhido como o melhor entre mil homens, o mais honrado, o que melhor se desenvolvia fisicamente e moralmente para suportar toda a carga de sua função social. Em suma, para Lúlio, esta seria a razão do homem ser cavaleiro: sua origem mítica situava-se justamente em um tempo no qual faltavam virtudes e no qual o povo de Deus havia se perdido. Para recuperar tais virtudes é que haveria surgido o cavaleiro, que as recuperaria para a sociedade.

Como essa recuperação envolvia questões abstratas, morais, comportamentais, que, portanto, não podiam ser recuperadas pela força física do cavaleiro, segundo nossa interpretação, Lúlio propunha que isso fosse feito por meio da educação para uma conduta virtuosa. Era pela forma de se comportar e de agir no mundo, ser observado, admirado e despertar a vontade de os outros serem semelhantes a si que este cavaleiro proposto por Lúlio educaria. Ou seja, educando o cavaleiro, orientando sua conduta moral por meio das virtudes, Lúlio propunha uma educação para além da ordem de cavalaria: uma educação para a sociedade.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus (contra os pagãos)**, parte I e parte II. Introdução de Emmanuel de Carlo Leão. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. Tratamos, para o volume 1 como Agostinho (2011^a) e para o volume 2 Agostinho (2011^b)

_____. **Confissões: De Magistro**. Tradução J. de Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Inclui vida e obra de Santo Agostinho. São Paulo: coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1980.

AGOSTINHO, Santo; Bispo de Hipona (354 – 430). **A doutrina cristã: Manual de exegese e formação cristã**. Tradução do original latino com versões em francês e espanhol; introdução, adaptação e notas, índices e organização geral por Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

_____; Bispo de Hipona (354 – 430). **O Livre Arbitrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, Tomás de. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Edição bilíngue. De unitate intellectus contra Auerroistas. Edições 70 e Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Portugal, 1999.

_____. **Sobre o ensino (De magistro), os sete pecados capitais**. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Suma Teológica**. Direção da Edição Brasileira Gabriel C. Galache e Fidel García Rodriguez. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ARISTOTELES, *Ética a nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In **Aristóteles** pag. 44s. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984

BEAUMONT, Pierre de. **La Chanson de Roland**. Didier, Paris, 1964.

BOAVENTURA, São Cardeal (1217 – 1274). **O itinerário da mente para Deus**. Tradução e notas de Jerônimo Jerkovic e Luis Alberto de Boni; prefácio de Alessandro Ghisalberti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

CATECISMO, Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1999.

CHAUCER, Geoffrey. **The Canterbury Tales**. Domínio Público. 2007. Disponível em: <https://machias.edu/faculty/necastro/chaucer/translation/ct/01gp.pdf>. Acesso em 4 abr 2015.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **Dom Quixote de la Mancha**. Trad. Ferreira Gullar. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

LE MYÉSIER, Thomas. **Electorium parvum, de Breviculum**. Miniaturas. Disponível em: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>. (Acesso em? 18 jan 2015)

LÚLIO, Raimundo. **Arte Breve**. Tradução: Prof. Dr. Ricardo da Costa (Ufes) e Felipe Dias de Souza, baseada na edição RAMON LLULL, Arte breve (introd. y trad. de Josep E. Rubio), Pamplona, EUNSA, 2004, que, por sua vez, baseou-se na edição princeps de Alexander Fidora, Raimundus Lullus: Ars brevis (lateinisch-deutsch), (Übers., eingel. und hrsg. von Alexander Fidora) Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek 518), 1999, disponível na Internet: http://www.ramonllull.net/br/studies/t_ars.htm.

_____. **A Doutrina para Crianças (1274 – 1276)**. Tradução: Prof. Dr. Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais UFES III. Vitória, Marfil, 2010.

_____. **Félix ou o livro das maravilhas**. Parte I. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Escala, 2009.

_____. **Félix ou o livro das maravilhas**. Parte II. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Escala, 2009.

_____. **O livro da Ordem de Cavalaria**. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2000.

_____. **Livro da Passagem; Livro sobre a conquista da Terra Santa; Livro da Aquisição da Terra Santa**. Tradução de textos latinos por Waldomiro Altoé. Tradução do texto catalão por Eliane Venterim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

_____. **Raimundo Lúlio e as Cruzadas**. Tradução de textos latinos Waldomiro Altoé. Tradução do texto catalão Eliane Venterim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

_____. **Vida Coetânea** com testamento de Ramon Llull. Palma de Maiorca: José Olañeta editor, 1996

_____. **Vida Coetânea**. Tradução de Ricardo da Costa. Revisão: Prof. Dr. Alexander Fidora (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main) Supervisão: Prof. Dr. Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-Lullus-Institut, Albert-Ludwigs-Universität). Freiburg im Breisgau, 1999.

_____. **Vida Coetânea**. Tradução de Luísa Costa Gomes. Disponível em: http://www.ramonllull.net/sw_studies/l_br/t_luisacosta.htm. Acesso em: 25 jun 2013.

MARTORELL, Joanot. **Tirant Ió Blanc**. Trad. Claudio Giordano. Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

PLATÃO. **A república**. 10. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. 513p.

TIMÓTEO. In: A BÍBLIA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

SENECA, Lucio Anneo (4 a.C – 65 d.C). **Da tranquilidade da alma**. Tradução de Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: Coleção LM Pocket, vol. 789, 2012.

Estudos

ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 290.

ALFONSO, Martha. Comparación entre El Félix de Ramón Llull y El Caballero Cifar, novela caballeresca a ló divino. In: **Estudios Lulianos 12**. (1968). p. 77-81.

ALTOÉ, Waldemiro. Nota prévia dos tradutores. In: LÚLIO, Raimundo. **Livro da Passagem; Livro sobre a conquista da Terra Santa; Livro da Aquisição da Terra Santa**. Tradução de textos latinos por Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão por Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

ANDRADE FILHO, Ruy de O. **Os muçulmanos na Península Ibérica**. O início da expansão, trajetória do século VIII ao XV, crentes ou fanáticos? São Paulo: Contexto, 1989.

_____. O reino visigodo: catolicismo e permanências pagãs. **Dossiê, Revista de História**. Goiânia, v. 17, n. 2, p. 15-50, jul./dez. 2012

ANDRADE, Rodrigo Prates. A Conquista de Maiorca e a valorização positiva do mouro no *Livro Dos Feitos De Jaime I De Aragao* (Seculo XIII). **Ata da IX semana de estudos medievais da UFRJ**, 2010

ARIAS, Ademir Aparecido de Moraes. A Rapina como meio de vida da aristocracia cavaleiresca: o exemplo da “Gesta dos Lorenos”. In: ZIERER, Adriana (Org), SOUZA, Neila, GOMES, Flavia Santos (colab). **Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares**. São Luis: Editora UEMA, 2010. pp.11 – 18

BADIA, Lola. Ramon Llull I La Tradicio Literària. **Estudios Lulianos**, n. 28, p. 121 – 138, Palma de Maiorca, 1988.

_____; BONNER, Anthony. **Ramon Llull: vida pensamiento y obra literária**. Barcelona: Editorial Sirmiu-Quaderns Crema, 1992.

BARBOSA, Gisela Fonseca. **A Sedução da Arteridade**. Dissertação. Programa de Mestrado em Engenharia de Produção da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 1994.

BARTHELEMY, Dominique. **A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII**. Tradução de Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BARTHÉLEMY, Dominique. La legende dorée des chevaliers du Moyen Age. **L'Histoire**. Puisseaux: n. 224 Juin 2000.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano 1000 à Colonização da América**. Tradução de Marcelo Rede. Prefácio de Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2006.

BATTLORI, Miguel. Introducció i comentaris a la Vida Coetània, **OE**, vol.I, 31-33, 1947.

_____. **Ramon llull El món del su temps**. Barcelona: Rafael Dalmau Editor, 1960.

_____. *Ramon Llull i el Lul·lisme*. Obra completa. Vol. II. València: Biblioteca d'estudis i investigacions, 1993, p. 7.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício do Historiador**. RJ: Jorge Zahar, 2001. pp 51-68.

_____. **Introdução à História**. Lisboa: Publicações Europa – América, 1969.

_____. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. Prefácio de Jacques Le Goff, trad. De Julia Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

BOEHLER, Genima. **O paradoxo entre o dialogo e a intolerância a partir da leitura do Livro do gentio e dos três sábios, de Raimundo Lúlio**. Dissertação. Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo: 2003.

BOHIGAS, PERE. **Introdució al Libre de l'orde de Cavalleria**, OE, vol I, 515-526, 1957.

BONNER, Antony. **Catálogo Cronológico das Obras de Ramon Llull**. OS, vol.2, PP. 539-589. Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio. Disponível em: <http://www.geocities.com/Athens/Forum/5284/catalogo.html>.

_____. **Obras selecionadas de Raimundo Lúlio** Mallorca: Editorial Moll, 1989, vol. 2. pp. 539-589

_____; PERELLÓ, M. I. Ripoll. **Diccionari de definicions lulianes**, Col·lecció Blanquerna, 2, Universitat de Barcelona/ Universitat de l'Illes Balears, 2002.

BOVETO, Laís. Um Estudo Do Conceito De Hábito Nas Imagens do *Medieval Housebook*. III Encontro Nacional de Estudos da Imagem. **Anais**. Londrina, 3 a 6 de maio de 2011, p.1738 - 1752.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre história**. Tradução de J. Guinzburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo, Editora Perspectiva, 1978.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli Beonio. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, Editorial Presença, 1990.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (org). **História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BUSTINZA, Victor Pallejà de. **La influencia de Ibn 'Arabî y el Islam en Ramon Llull según M. Asín Palacios: "Historia y crítica de una polémica"**. Disponível em: http://www.ramonllull.net/sw_studies/l_en/s_palleja.htm. 2004. (Acesso em 12 fev 2015)

CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAMPOS, Rita de Cássia Boeira. **O próximo como o "outro": Cristianismo e Judaísmo na Corte Imperial** (Portugal, século XV). Dissertação (**Mestrado em História**). Programa de Pós-Graduação em História UFRGS, Porto Alegre, 2005.

CARDINI, Franco. O Guerreiro e o Cavaleiro. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, Editorial Presença, 1990.

CASTRO, Anna Carla Monteiro. Sobre identidade e trocas culturais na "Espanha" medieval. **Revista Plêtos**, n.2, v. 1. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2012.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro.Flammarion; VAINFAS, Ronaldo. (orgs). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, Mario Santiago de. Introdução. AQUINO, Santo. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Edição bilingue. De unitate intellectus contra Averroistas. Edições 70 e Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Portugal, 1999

CHENU, M. D. **Santo Tomás de Aquino e a Teologia**. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

_____. **Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin**. Institut D'études Médiévales, Université de Montréal, Montréal, 1993.

CHEVALIER, Jean. **Dicionário de Símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001, p. 757.

COGNI, Bárbara Maria. Cristãos e Muçulmanos na Península Ibérica – século XIII. **Texto integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom.

CONCEIÇÃO FAGUNDES, Maria Dailza. **Saber médico e poder**: as relações entre Arnaldo de Villanova e a coroa aragonesa (séculos XIII – XIV). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de História (FH), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

COSTA, Ricardo da. **A árvore imperial**: um Espelho de Príncipes na obra de Ramon Llull (1232?- 1316). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2000_b.

_____. A Cavalaria perfeita e as virtudes do bom cavaleiro no *Livro da Ordem de Cavalaria* (1275), de Ramon Llull. In: FIDORA, A. e HIGUERA, J. G. (Eds.). Ramon Llull caballero de la fe. **Cuadernos de Anuário Filosófico - Série de Pensamiento Español**. Pamplona: Universidad de Navarra, 2001, p. 13-40. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/cavalaria-perfeita-e-virtudes-do-bom-cavaleiro-no-livro-da-ordem-de-cavalaria-1275-de-ramon>. Acesso em 20 abr 2012.

_____. Maiorca e Aragão nos tempos de Llull (1250 – 1300). **Mirabilia 1**. Disponível em <http://www.revistamirabilia.com/nova/index.php>. 2001. Acesso em 24 mai 2015

_____. Maomé foi um enganador que fez um livro chamado Alcorão: a imagem do Profeta na filosofia de Ramon Llull (1232 – 1316); **Notandum**. M 27, ano XIV, set-dez 2011, p. 19-35. Editora Madruva, Universidade do Porto.

_____. **O Livro da Ordem de Cavalaria**. Tradução, notas, prefácio, autor e obra, cronologia de obras. São Paulo: Giordano, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2000_a.

_____; PARDO PASTOR, Jordi. Ramon Llull (1232 – 1316) e o diálogo inter-religioso. Cristãos, judeus e muçulmanos na cultura Ibérica medieval: O livro do gentio e dos três sábios e a *Vikvah* de Nahmânides. In: LEMOS, Maria Teresa Toribio Brites e LAURIA, Ronaldo Martins (org.). **A integração da diversidade racial e cultural no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

_____. SANTOS, Armando Alexandre dos. O pensamento de São Tomás de Aquino (1225 – 1274) sobre a vida militar, a guerra justa e as ordens militares de cavalaria. In: BLASCO VALLÉS, Almudena e COSTA, Ricardo da (coord). **Mirabilia 10** A Idade Média e as Cruzadas. Jan-Jun- 2010.

_____. Ramon Llull (1232 – 1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: *O Libro del orden de caballeria*. In: **Revista Mediaevalia**. Textos e estudos (11-12) (1997), p. 231 – 252.

_____. Nota Prévia dos Tradutores. In: LÚLIO, Raimundo. **Livro da Passagem; Livro sobre a conquista da Terra Santa; Livro da Aquisição da Terra Santa**. Trad. de textos latinos Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

_____. LEMOS, Tatyana Nunes. Com ferro, fogo e argumentação. Cruzada, conversão e a teoria dos dois gládios na filosofia de Ramon Llull. COSTA, Ricardo da (coord) e BLASCO VALLÉS, Almudena. **Mirabilia 10**: Idade Média e Cruzadas. Jan- Jun 2010.

_____. ZIERER, Adriana. Os torneios medievais. **Boletim Eletronico de la sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED)**. Ano 2, n. 3 abril – jun 2008.

CRUZ HERNANDEZ, Miguel. **Historia del pensamiento en el mundo islamico**: 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX – XIV). Madrid: Alianza Editorial, 2000.

DAHÁS, Sâmia Chantre. Os muçulmanos na Península Ibérica: Uma primeira abordagem ao tema. **Atas da IV Semana de Estudos Medievais UFRJ**. Rio de Janeiro, 14 a 18 de maio de 2001, P. 87 – 89

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

DOMINGUEZ REBOIRAS, Fernando. **Começos da moderna investigação luliana**. Disponível em: http://www.ramonllull.net/sw_studies/l_br/s_moderna.htm 1983 Acesso em 30 out 2014

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

DUBY, Georges. **Guilherme Marechal, ou, o melhor cavaleiro do mundo**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

_____. **História da Vida privada 2:** Da Europa feudal à renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, Jaques; NORA, Pierre. **História:** Novos problemas. 2. ed. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1979.

_____. **O ano mil.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1967.

ECHAULZ, Paul. **Ramon Llull, de herege nada.** Disponível em: <http://www.ramonllull.net/comum/arq/ramonllulldeherejenada.pdf> Acesso em: 14 dez 2014.

ECO, Umberto. **A busca da língua perfeita.** Tradução de Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte.** Tradução de Pedro Susseking. Rio de Janeiro: Zahar, 1994

_____. **O Processo Civilizador.** Uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ENSENYAT, Gabriel. Pacifism and Crusade in Ramon Llull. **Quaderns de la Mediterrània.** Institut Europeude la Mediterrània. Barcelona: n.9, 2008.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela História.** Lisboa: Editorial Presença, 1986.

FELDMAN, Sergio Alberto. Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas *Siete Partidas* de Afonso X. **Revista História.** São Paulo, v.28, n. 1, 2009.

FIDORA, Alexander e RUBIO, Joseph. **Raimundus Lullus.** Introduction to his Life, Works and Thought. Turnhout: Brepols Publishers, 2008, p. 134 – 142.

FLORENSA, Senén. Presentació. Ramon Llull and the indispensable dialogue. In: Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue. **Quaderns de la Mediterrània.** Institut Europeude la Mediterrània. Barcelona, n.9, 2008.

FLORI, Jean. **A Cavalaria.** A origem dos nobres guerreiros da Idade Média. Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo, Madras, 2005.

FLORI, Jean. **Chevaliers et chevalerie au Moyen Age.** Paris: Hachette Litteratures, 2008.

FONSECA FILHO, Cleuzio. **Uma visão crítica da História da Computação.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Computação). Programa de Pós-Graduação em Computação, Universidade de Brasília, Brasília, 1998.

- FRANCO JUNIOR, Hilário. **O feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983
- GALLI, Sidinei. **A Cruz, a Espada e a Sociedade Medieval Portuguesa**. São Paulo: Editora da Unip, 1997.
- GARCÍAS PALOU, Sebastian. El candidato de Ramón Llull para el cargo de 'Maestro General' de la 'Orden militar del Espíritu Santo', **Estudios Lulianos** 16 (1972), 63-77.
- GAYÀ ESTELRICH, Jordi. **Biografía de Ramon Llull com una cronologia**. Disponível em: <http://space.virgilio.it/jorgeg@tin.it>. Acesso em 24 out 2014
- GUARNIER, Sanchis. L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull. **Revista de Estudios Lulianos**. Revista cuatrimestral de Investigación Luliana y Medievalística. Palma de Mallorca: Maioricencis Schola Lulística, Año II, Vol. II, Fasc.III, 1958.
- GUIZOT, François. Sétima Lição. Histoire générale de La civilisation em Europe, depuis de La chute de l'Empire Romain jusqu'à La Révolution Française. Bruxelles: Langlet, 1838. *In*: MENDES, Claudinei Magno Magre e OLIVEIRA, Terezinha. **Formação do Terceiro Estado** as comunas: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Maringá: Eduem, 2005.
- HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura clássica grega e latina**. Tradu. Mario de Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- HERNÁNDEZ, Miguel Cruz. **Historia del pensamiento en el mundo islamico**. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX – XIV). Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- HILLGARTH, Jocelyn. Raymond Lulle et l'utopie. **Estudios Lulianos** 25 (1981-3), 175-185.
- HOMS, Romàn Piña. **Alfonso, o Sábio e Ramon Llull: Suas concepções da Justiça e da Ordem Social**. Tradução de Francisco Antônio Siqueira Ramos. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciência e Filosofia Raimundo Lúlio, 2013.
- JANOTI, A. Renascimento Urbano e a Origem da Universidade Medieval. In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 7., 1973, Belo Horizonte. **Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História**. A cidade e a História. São Paulo: [FFLCH-USP], 1974. v. 1, pp. 95-115.
- JAULENT, Esteve. Os problemas enfrentados por Lúlio em Paris: A Cruzada e a luta contra o averroísmo, Ramon Llull - **Escritos antiaverroístas**, Pensamento Franciscano, vol.IV, EDIPUCRS 2001.
- _____. Transcendência e imanência na Ars luliana, CONSECRATIO MUNDI, Festschrift em homenagem a Urbano Zilles, **EDIPUCRS**, Porto Alegre, 1998.

_____. Arbor Scientiae: Inmanencia o transcendência en el pensamiento luliano. **Estudios Lulianos**. V. 38, p. 27 – 49, Palma de Maiorca, 1998.

_____. **Raimundo Lúlio: um único pensamento e um único amor**. Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Ramundo Lúlio. Disponível em: <http://www.ramonlull.net/lojaweb/index.php/raimundo-lulio-um-unico-pensamento-e-um-unico-amor-ebook.html>. Acesso em 24 out 2014

_____. Vida e obras do autor. In: LÚLIO, Raimundo. **Félix ou o livro das maravilhas**. Parte II. Tradução Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Escala, 2009.

JERKOVIC, Jerônimo; DE BONI, Luis Alberto. Notas. In: BOAVENTURA, São Cardeal (1217 – 1274). **O itinerário da mente para Deus**. Tradução e notas de Jerônimo Jerkovic e Luis Alberto de Boni; prefácio de Alessandro Ghisalberti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

JOSÉ, Ricardo Silva. **Tradição Literária, Simbolismo e Política Palaciana no Livro das Bestas. Dissertação (Mestrado em História)** Programa de Mestrado em História da Universidade Estadual Paulista Julio Mesquita Filho, Assis: 1997.

KANT, Immanuel (1724 – 1804) **Sobre a pedagogia**. 4.ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella.. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.

LAUAND, Luiz Jean. Tradução e estudos introdutórios. In: AQUINO, Tomás de, Santo. **Sobre o ensino (De magistro), os sete pecados capitais**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. La filosofia di S. Tommaso d'Aquino soggiacente al nostro linguaggio d'ogni giorno (2006). In: **Estudios Lulianos**. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-data_Instituto_Raimundo_Lulio_Biblioteca_de_Estudos_Lulianos_Sabio_Catalao_Do_Seculo_XIV_PT.pdf Acesso em: 12 dez 2014.

_____. **Enigmas, Alegoria e Religião na educação medieval**. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand18/enigmas.pdf>>. Acesso em: 23 jul 2014.

_____. Prefácio. In: OLIVEIRA, Terezinha. **Ensino e debate na universidade parisiense do século XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio**. Maringá: Eduem, 2011.

LE GOFF, Jaques; NORA, Pierre. **História: Novos problemas**. 2 ed. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves,. 1979.

LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa, Editorial Presença, 1990.

_____. **A bolsa e a vida:** Economia e religião na Idade Média. Tradução de Rogério Silveira Muoio. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. Prefácio. In: BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Heróis e Maravilhas na Idade Média.** Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. O maravilhoso no ocidente medieval. In: **O imaginário Medieval.** Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. Realidades sociais e códigos ideológicos no início do século XIII: um exemplum de Jacques de Vitry sobre os torneios. In: **O imaginário Medieval.** Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **O imaginário Medieval.** Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **Os intelectuais na Idade Média.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

_____. **Uma longa idade média.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

LEÃO, Emmanuel de Carl. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus (contra os pagãos)** parte I e parte II. Introdução de Emmanuel de Carlo Leão. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011. Trataremos, para o volume 1 como Agostinho (2011^a) e para o volume 2 Agostinho (2011^b).

LEMOS, Tatyana Nunes. **Pregação e Cruzada:** a conversão dos infiéis nos poemas de Ramon Llull (1232-1316). Dissertação. Mestrado em História Programa de Mestrado em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

LIMA, Leonila Maria Murinelly. **O Amadis de Gaula entre a fenda de dois códigos:** O da cavalaria (O Livro da Ordem de Cavalaria, de Ramon Llull) e o do amor cortês (Tratado do Amor Cortês, de André Capelão). Tese. **Doutorado em Letras** programa de Pós Graduação em Letras. Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

LOHR, Charles. The New Logic of Ramon Llull. **Enrahonar**, Universitat Autònoma de Barcelona. v.18, 1992. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/42824/90855>.

LLOPART, Albert Soler: Mas cavaller qui d'açò fa ló contrari: Uma lectura Del tractat lillia sobre La cavalleria SL Palma de Maiorca, 1989, vol XXIX Fasc. 1 p.21.

MARRONI, P. C. T. . The Influence of the work of Ramon Llull in the Construction of the Identity of Jesus in the Middle Ages. In: Primer Congreso Internacional de Estudios Patristicos, 2012, San Juan. **Primer Congreso Internacional de Estudios Patristicos**, 2012. v. 1. p. 80.

MARRONI, Paula Carolina Teixeira e OLIVEIRA, Terezinha. A simbologia das armas do cavaleiro medieval presente no *Livro da Ordem de Cavalaria*, de Raimundo Lúlio: a retomada saudosista da importância de enfatizar valores cristãos. **Anais do VI Congresso Internacional de História da Universidade Estadual de Maringá**. 25 a 27 de setembro de 2013. ISSN 2174-4446.

MARRONI, P. C. T. ; OLIVEIRA, T. . O Livro da Ordem de Cavalaria, de Raimundo Lúlio: Relações Entre Saudosismo e Novas Perspectivas. In: XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais e IV Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, 2013, Maringá. **Anais da XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, 2013

MARRONI, P. C. T. ; OLIVEIRA, T. . Ramon Llull e o Livro da Ordem de Cavalaria: Tentativa de Retomada dos Ideais da Cavalaria Cristã. In: VII Congresso Brasileiro de História da Educação, 2013, Cuiabá. **Anais do VII Congresso Brasileiro de História da Educação: Circuitos e Fronteiras da História da Educação no Brasil**, 2013. v. 1. p. eixo 3

MARRONI, P. C. T. ; OLIVEIRA, T. . A Filosofia Agostiniana na Educação do Cavaleiro Medieval presente em O Livro da Ordem de Cavalaria, de Ramon Llull. In: 2 Congreso Latinoamericano de Filosofia de la educación, 2013, Montevideo. **Anais do 2 Congreso Latinoamericano de Filosofia de la educación**, 2013. p. 283.

MARRONI, Paula Carolina Teixeira; OLIVEIRA, Terezinha. A formação do cavaleiro pelo Livro da Ordem de Cavalaria, de Raimundo Lúlio, **Anais do III Encontro da Abrem Centro-Oeste e I Seminário Internacional de História Medieval (UEG/UFG/PUC – GO) – História, Política e Poder**, de 9 a 11 de abril de 2014, em Goiás (GO).

MARRONI, P. C. T. ; RUBIM, S. R. F. O recebimento da ordem de cavalaria: A cerimônia de investidura sob a perspectiva de Raimundo Lúlio em O livro da ordem de cavalaria. **Anais do Congresso Internacional de Historia da Universidade Estadual de Maringá**, 2004.

MARRONI, P. C. T. . A criação de um ambiente favorável à educação: o Prólogo do Livro da Ordem de Cavalaria, de Raimundo Lúlio. In: **Anais do X Anped Sul**, 2014, Florianópolis.

MARRONI, P. C. T. ; OLIVEIRA, T. . Um corpo perfeito carregado de honra e nobreza: o cavaleiro ideal sob a ótica de Raimundo Lúlio no Livro da Ordem de

Cavalaria. In: XIII Congresso Brasileiro de História do Esporte, Lazer e Educação Física (CHELEF), 2014, Londrina PR. **Anais do XIII CHELEF - Congresso Brasileiro de História do Esporte, Lazer e Educação Física.** Londrina PR: Universidade Estadual de Londrina, 2014. p. 677-683

MARRONI, P. C. T. . A Sistematização do saber e do fazer do cavaleiro: uma análise da obra O Livro da Ordem de Cavalaria, de Ramon Llull. In: X Ciclo de Estudos Antigos e Medievais; XIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais; V jornada Internacional de estudos Antigos e Medievais, 2014, Londrina PR. Saberes e Fazeres. **Anais Eletrônico do X Ciclo de Estudos Antigos e Medievais; XIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais; V jornada Internacional de estudos Antigos e Medievais.** Londrina PR: Universidade Estadual de Londrina, 2014. p. 436-445.

MARRONI, P. C. T. e OLIVEIRA, T. Olhares Educativos sobre Raimundo Lúlio: um estudo das imagens do *Breviculum*, de Thomas Le Myesier, e de L'auca de Ramon Llull, de Jaume Gaubianas. **Anais do VI Encontro Nacional de Estudos da Imagem e II Encontro Internacional de Estudos da Imagem,** LEDI, UEL em 20 a 22 de maio de 2015.

MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antiguidade.** Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Epu, 1990.

MATA, Santiago. **El hombre que demostró el cristianismo.** Ramon Llull. Madrid, Anzos, S.L. Fuelambrada, Ediciones Rialp, 2006

MATTOS, Barbara Abib Neves. **O discurso religioso como prerrogativa para a violência.** Dissertação. Mestrado em Ciências da Linguagem. Programa de Pós Graduação em Ciências da Linguagem. Universidade do Sul de Santa Catarina. Tubarão, 2005. Disponível em: http://busca.unisul.br/pdf/77919_Barbara.pdf.

MAYER, Annemarie C. Ramon Llull and the indispensable dialogue. In: Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue. **Quaderns de la Mediterrània.** Institut Europeude la Mediterrània. Barcelona, n.9, 2008.

MENDES, Claudinei Magno Magre; OLIVEIRA, Terezinha. **Formação do Terceiro Estado** as comunas: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Maringá: Eduem, 2005.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização:** A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MONTENEGRO NETO, Raimundo Monteiro. **Raimundo Lúcio e as Missões Cristãs aos Muçulmanos.** Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo: 2010.

MORETTI Junior, Augusto João. **Teoria e prática da guerra no reinado de Fernando III (1217-1252).** Dissertação. Mestrado em História Programa de Pós

Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá. 92f. Maringá, 2015.

MOREY MORA, Guillermo. Puntos de relación entre la "Historia del Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha" y el "Libre de l'Ordre de Cavalleria" de R. L., **Estudios Lulianos** 6 (1962), 117-126.

NICOLAY, DENIZ Alcione. **Pedagogia das Máscaras: Aprender Com O Trágico** ' 01/02/2012 149f. Tese. Doutorado em Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal Do Rio Grande do Sul Biblioteca Depositária: Biblioteca Setorial de Educação. Porto Alegre, 2012.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona (354 – 430). **O Livre Arbitrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

OLIVEIRA, C-J. Introdução e Notas. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2005.

OLIVEIRA, Terezinha. Universidade Medieval: Uma Memória. In: **Mirabilia** v. 6. Jun – dez 2006. ISSN 1676-5818.

OLIVEIRA, Terezinha. Origem e Memória das Universidades Medievais: a preservação de uma instituição educacional. **Varia Historia**. Belo Horizonte, vol. 23, nº 37: p.113-129, Jan/Jun 2007.

_____. **Ensino e debate na universidade parisiense do século XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio**. Maringá: Eduem, 2012.

OLIVER, Antonio C. R. El Libre del orde de Cavalleria de Ramón Llull y El De Laude Novae Militiae de San Bernardo. In: **Estudios Lulianos**. Palma de Maiorca, 1958, vol. II. Fasc. 2, p. 175 – 186.

PEDRAZ, Miguel. El Cuerpo como matéria educativa em la prosa castellana de los siglos 13 y 14. **História da Educação**. V.16, n.37 maio-ago 2012 p.12-32

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e obra de Santo Agostinho. In: AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De Magistro**. Tradução de J. de Oliveira Santos e A Ambrósio de Pina. Inclui vida e obra de Santo Agostinho. São Paulo, coleção Os Pensadores, Abril Cultural (1980).

PIZOLI, Rita de Cássia. **O PAPEL DA CONTEMPLAÇÃO NO PROJETO SOCIAL E EDUCATIVO DE BERNARDO DE CLARAVAL**, 174 f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação Universidade Estadual de Maringá. Orientador: (Terezinha Oliveira). Maringá, 2014.

POINCARÉ, Henri (1902–1908), **The Foundations of Science**, New York: Science Press; reprinted in 1921; This book includes the English translations of

Science and Hypothesis (1902), The Value of Science (1905), Science and Method (1908).

REBELLO, Lúcia Sá. Notas. In: SENECA, Lucio Anneo (4 a.C – 65 d.C). **Da tranquilidade da alma**. Tradução de Lúcia Sá Rabello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre, Coleção LM Pocket, vol. 789, 2012.

REBOIRAS, F. Dominguez. Idea y estructura de La *Vita Raymundi Lulii*. **Revista de Estudios Lulianos**, Revista cuatrimestral de Investigación Luliana y Medievalística. Palma de Mallorca: Maioricencis Schola Lulística n. 27, p. 1-20, 1987.

REBOIRAS, Fernando. Editorial. **Sintilla** – Revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, Centro Universitário Franciscano, v.1, n.1, 2004.

REBOIRAS, Fernando Rodrigues. Apresentação. In: LÚLIO, Raimundo. **Raimundo Lúlio e as Cruzadas**. Tradução de textos latinos por Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009

ROQUE, Maria-Àngels. Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue. Ramon Llull and the indispensable dialogue. In: Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue. **Quaderns de la Mediterrània**. Institut Europeu de la Mediterrània. Barcelona, n.9, 2008.

ROSSON, Brasília Bernadete. **Ramon Llull: O Livro das Lamentações da Filosofia**. Dissertação. Mestrado em Filosofia Programa de Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

ROUSSET, Paul. **História das cruzadas**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda [*Histoire des croisades*. Paris, Payot, 1978]. Rio, Zahar, 1980. p. 217; 220

ROUSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Proença, 1990, p. 99 – 122

RUFFINI, Mario. Lo stile di Lullo nel "Libre de orde de cavaylerie". **Estudios Lulianos** 3 (1959), 37-52, 251-262

SANTIN, Rafael Henrique. **O amor como princípio educativo na Suma Teológica de Tomás de Aquino**. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Terezinha Oliveira. Maringá, 2012.

SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. A Septuaginta (LXX): a Torá na diáspora judaico-helenista. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, v. 2, n. 2, 2012.

SILVA, Claudio **Gonçalves da. João Paulo II e o diálogo inter-religioso.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião. Pró-reitoria acadêmica. Recife, 2012.

SILVEIRA, Sidney. Nota do editor. In: LÚLIO, Raimundo. **Raimundo Lúlio e as Cruzadas.** Tradução de textos latinos por Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão por Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

SOLER I LLOPART, Albert, "Mas cavaller qui d'áço fa lo contrari". Una lectura del tractat lul.lià sobre la cavalleria. **Estudios Lulianos** 29 (1989) 1-23 e 29 (1989), 101-124

SOUZA, Ana Aparecida Arguelho de. Literatura e História na Educação Medieval. **Mirabilia** 13. Junho-dezembro de 2011. ISSN 1676-5818.

SOUZA, Neila Matias de. A Demanda do Santo Graal e o melhor dos melhores cavaleiros do mundo. ZIERER, Adriana (org). **Uma Viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares.** São Luiz: Editora UEMA, 2010.

SPIDLIK, T. Virtudes e vícios. In: BERARDINO, Angelo Di (org). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.** Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.

STARLING, B. P. . A ética cristã e o ideal cavaleiresco no Livro da Ordem de Cavalaria de Raimundo Lúlio. **Revista tempo de conquista**, v. n. 6, p. 01-16, 2009.

THIERRY, Augustín. Carta XIII. Sobre a libertação das comunas. In: Lettres sur l'histoire de France. Septième edition. Paris: Just Tessier, 1842. In: MENDES, Claudinei Magno Magre e OLIVEIRA, Terezinha. **Formação do Terceiro Estado** as comunas: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Maringá: Eduem, 2005.

TRÍAS MERCANT, Sebastián. Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de **Estudios Lulianos.** AUG 21 (1976), 59-80.

ULANIN, Fabio. **O Maravilhoso na Demanda do Santo Graal: Uma Perspectiva Cristã.** Dissertação. Mestrado em Letras Programa de Mestrado em Literatura e Crítica Literária da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

VASCONCELOS, Filomena. A Semiótica de Ramón Lull: linguagem, lógica e ciência na Ars Magna. **Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas**, II Série, vol. XXII, Porto, 2005, pp. 609-620

VENTORIM, Eliane. **As idéias políticas e a apologética de Ramon Lull (1232-1316) sobre a cruzada na Terra Santa.** Dissertação. Mestrado em

História Programa de Mestrado em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.

VENTORIM, Eliane. Nota prévia dos tradutores. In: LÚLIO, Raimundo. **Livro da Passagem; Livro sobre a conquista da Terra Santa; Livro da Aquisição da Terra Santa**. Tradução de textos latinos por Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão por Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

VIANNA, Luciano J. **Pelos céus e pela terra: A Conquista de Maiorca (1229) como legitimidade do rei Jaime I, o Conquistador (1208-1276)**. Dissertação. Mestrado em História Programa Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, 2009.

VILLALBA I VARNEDA. Prefácio. In: LÚLIO, Raimundo. **Livro da Passagem; Livro sobre a conquista da Terra Santa; Livro da Aquisição da Terra Santa**. Tradução de textos latinos por Waldomiro Altoé, tradução do texto catalão por Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

WALDBURG-WOLFEGG, C. G. zu. **Venus and Mars: the world of the Medieval Housebook**. Disponível em: <http://www.nga.gov/press/exh/124/index.shtm>. Acesso em: 23 jul 2012.

ZIERER, Adriana; FILHO, Orlando Paes. **Artur**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

_____. O modelo Pedagógico de Cavaleiro segundo Ramon Llull. In: OLIVEIRA, T. e MACHADO, M. C. G. (Org.). **Educação na História**. São Luiz, MA. Editora UEMA, 2008.

_____. As mudanças nas imagens do mítico Artur: de *Dux Bellorum* a Rei Cristão nas Visões de Nennius e Geoffrey de Monmouth. ZIERER, Adriana (org). **Uma Viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares**. São Luiz: Editora UEMA, 2010.