



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS-CAMPUS-I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS
MESTRADO EM ESTUDO DE LINGUAGENS

DAVID RODRIGUES VIEIRA FILHO

**A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE MARIA EM SERMÕES DE BERNARDO
DE CLARAVAL**

Salvador-BA
2014

DAVID RODRIGUES VIEIRA FILHO

**A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE MARIA EM SERMÕES DE BERNARDO
DE CLARAVAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens Departamento de Ciências Humanas – *Campus I*, da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira

Salvador-BA
2014

FICHA CATALOGRÁFICA
Sistema de Bibliotecas da UNEB
Bibliotecária: Jacira Almeida Mendes – CRB: 5/592

Vieira Filho, David Rodrigues

A construção da imagem de Maria em Sermões de Bernardo de Claraval / David Rodrigues Vieira Filho - Salvador, 2014.
99f.

Orientadora: Jacira Ornélia Nogueira de Oliveira.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Pós-Graduação em Estudos de Linguagens. Campus I. 2014.

Contém referências.

1. Claraval, Bernardo de, Santo, 1090-1153. 2. Análise do discurso. 3. Sermões.
4. Maria, Virgem, Santa - Livros de oração e devoções. I. Oliveira, Jacira Ornélia Nogueira de. II. Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas

CDD: 401.41

EXAME DE DISSERTAÇÃO

VIEIRA FILHO, David Rodrigues. **A construção da imagem de Maria em sermões de Bernardo de Claraval**. Dissertação de Mestrado em Estudos de Linguagens. Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Salvador: UNEB, 2014.

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira

Professora Doutora Celina Márcia de Souza Abbade

Professora Doutora Edvânia Gomes da Silva

Salvador-BA
2014

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu Deus e Pai, que me adotou e me fez seu filho, tendo minuciosamente cuidado de mim e me auxiliado em todos os momentos.

Agradeço à minha família, minha esposa e meu filho, que são meu combustível para continuar me esforçando cada vez mais em busca do crescimento.

Agradeço aos meus pais, que sempre acreditaram e investiram em mim, dando-me o suporte necessário para alcançar minhas conquistas. Agradeço ao meu irmão, modelo de vida em quem procuro me inspirar.

Agradeço à minha orientadora, professora doutora Jaciara Ornélia, que tem sido para mim como uma mãe na academia, auxiliando-me em cada passo que dou, em especial na aprendizagem da língua latina.

Agradeço à professora doutora Celina Abadde, que, no meio do curso, teve conhecimento do meu trabalho e tem me concedido tempo, informações e orientações importantes para a conclusão de minha dissertação.

Agradeço à professora doutora Edvania da Silva, que se disponibilizou a compor minha banca e fez observações importantes, chamando a minha atenção para erros teóricos que vinha cometendo.

Agradeço aos professores do programa de pós-graduação em Estudos de Linguagens da UNEB, bem como aos seus funcionários, que contribuíram decisivamente para que esta conquista fosse alcançada.

Enfim, agradeço a parentes e amigos, que estão sempre ao meu lado se dispondo a me ajudar naquilo que for preciso.

“O homem é mais livre quando controlado apenas por Deus.”

Agostinho

RESUMO

A partir da aplicação de conceitos vinculados à Análise do Discurso de linha francesa filiada a Michel Pêcheux, em especial os conceitos de condições de produção, formações ideológicas e discursivas, sujeito e memória, analisa-se, nesta dissertação, como é construída a imagem de Maria, mãe de Jesus, nos sermões *In Laudibus Virginis Matris* ‘Em louvores a Virgem Mãe’ e *Dominica infra octavam assumptionis*, o qual, na tradução, recebe o nome *Sobre as Palavras do Apocalipse*, escritos no século XII por Bernardo, o abade de Claraval, um dos expoentes da Idade Média. Inicialmente discorre-se sobre a vida e a obra de Bernardo e o período no qual ele viveu e as condições sócio-históricas e ideológicas que marcaram a construção desses sermões e posicionaram Bernardo como sujeito-autor ligado à tradição religiosa cristã católica. Tecem-se, ainda, considerações sobre a mariologia do século III ao XII e enfatiza-se a utilização do léxico na construção das imagens de Maria arroladas por Bernardo nos sermões. Conclui-se que Bernardo pelo recurso da intertextualidade, traça comparações da figura de Maria com elementos veterotestamentários, com Eva, Jesus e o próprio Deus, lança mão também de inúmeros denominadores e qualificadores que colocam Maria na condição de medianeira entre Deus e os Homens, conferindo-lhe, sobretudo por sua virgindade e humildade, um *status* de superioridade entre todas as mulheres.

Palavras-chave: Bernardo de Claraval. Maria. Memória discursiva.

ABSTRACT

From the application of concepts related to French Discourse Analysis affiliated with Michel Pêcheux , in particular the concepts of production conditions, ideological and discursive formations, subject and memory, is analyzed in this thesis , how the image of Mary, mother of Jesus ,is constructed in the sermons *In Laudibus Viginis Matris* ‘In Praises to the Virgin Mother’ and *Dominica infra octavam assumptionis*, which, in translation , is called *About the Words of Revelation*, both written in the twelfth century by Bernard, abbot of Claraval, one of the Middle Ages exponents. Initially it talks about Bernard’s life and work and the period in which he lived and the socio-historical and ideological conditions that marked the construction of these sermons and Bernardo positioned as subject-author connected to the Catholic Christian religious tradition. Weave themselves, further, considerations about mariology between the second century and the twelfth and emphasizes the use of the lexicon in the construction of images of Mary in sermons listed by Bernardo. We conclude that Bernardo by use of intertextuality, moth comparisons the figure of Mary with Old Testament elements, with Eve, Jesus and God himself, also makes use of numerous denominators and qualifiers that put Mary on a mediator condition between God and men, giving her, especially for her virginity and humility , a *status* of superiority among all women.

Keywords: Bernard of Claraval. Mary. Discursive memorie.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO	14
2.1 IDADE MÉDIA	14
2.2 BERNARDO DE CLARAVAL: O HOMEM E A OBRA	23
2.2.1 O homem	24
2.2.2 A obra	26
2.3 RELIGIÕES CONCORRENTES NO SÉCULO III	27
2.4 A MARIOLOGIA DO SÉCULO III AO XII	30
3 ANÁLISE DO DISCURSO	41
3.1 IDEOLOGIA, FORMAÇÃO IDEOLÓGICA E FORMAÇÃO DISCURSIVA	41
3.2 MEMÓRIA DISCURSIVA	47
4 O LÉXICO NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE MARIA	51
4.1 LEXICOLOGIA	52
4.1.1 Denominadores	53
4.1.1.1 Denominadores para Maria	57
4.1.2 Qualificadores	61
4.1.2.1 Os qualificadores para Maria	67
4.2 INTERTEXTUALIDADE	75
4.2.1 Intertextualidade com a Bíblia e diálogo com a tradição	76
4.3 COMPARAÇÕES	86
4.3.1 Comparações entre Maria e elementos veterotestamentários	86
4.3.2 Comparações interpessoais	89
5 CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

A Idade Média foi um período marcado pela hegemonia da Igreja Romana, que conquistou almas, terras, riqueza e poder, tanto espiritual quanto temporal, e dominou intelectualmente o mundo ocidental, tendo fortes marcas presentes ainda hoje em terras afastadas de Roma por lágrimas, suor e mar. Lágrimas de famílias que ficaram enquanto viam seus entes partindo; suor do sacrifício por encontrar mundos distantes; e mar que separa fisicamente continentes distantes; todos com o sabor salgado da dificuldade. Nosso país carrega marcas de um período conhecido erroneamente como Idade das Trevas: histórias, lendas, crenças, fé e arte. Mas como chamar de Idade das Trevas a um período repleto de homens e mulheres que iluminaram vidas alheias com palavras sábias, ideias poderosas e emoções a flor da pele? Período marcado pelo trovadorismo e por histórias de cavalarias, feiticeiras e castelos. Período caracterizado por um forte sentimento religioso que ainda influencia nossa cultura. Período no qual brotaram importantes personagens como Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e São Bernardo, abade de Claraval, do qual tratamos neste trabalho, tendo alguns dos seus sermões como *corpus*.

Apresentamos, então, de forma sucinta a vida e a obra de Bernardo e o período no qual ele viveu. Mais especificamente, ponderamos a respeito da forte relação entre Bernardo e Maria, mãe de Jesus, a qual é tema de alguns dos seus sermões, dentre os quais analisamos cinco, todos escritos no século XII. Tendo sido escritos em latim, estes sermões foram traduzidos para a língua portuguesa pelo Frei Ary Pintarelli, o qual traduziu também outros sermões de Bernardo dedicados à Maria. Os sermões marianos foram compilados numa obra cujo título é *Sermões para as Festas de Nossa Senhora*. Dos cinco sermões que trabalhamos, quatro constituem um bloco unânime no qual cada sermão é uma continuação e uma complementação dos outros. São conhecidos como sermões *In Laudibus Virginis Matris* (Em louvores à Virgem Mãe) ou sermões da Anunciação, pois os quatro se prestam a analisar a passagem bíblica do evangelho de Lucas, no capítulo um, versículos vinte e seis e vinte e sete, que descreve o momento em que o anjo Gabriel anuncia a Maria que ela seria a mãe do Salvador. O outro sermão analisado, no latim, é intitulado *Dominica infra octavam assumptionis*, porém, na compilação do Frei Pintarelli, recebe o título *Sobre as palavras do Apocalipse*. Neste sermão, Bernardo se propõe a analisar o primeiro versículo do capítulo doze do livro do

Apocalypse, o qual descreve a visão de uma mulher vestida de sol com a lua debaixo dos seus pés.

Como fundamento teórico para a análise, utilizamos conceitos vinculados à Análise do Discurso (AD) de linha francesa, filiada a Michel Pêcheux, em especial os conceitos de condições de produção, formações ideológicas e discursivas, sujeito e memória discursiva. A questão que norteia este trabalho é: quais e como são construídas a imagem de Maria nos sermões *Em louvores à Virgem Mãe* e *Sobre as palavras do Apocalypse*? Assim, o nosso objetivo principal é analisar como Bernardo recorre à memória discursiva, inscrita nos textos sagrados e na Tradição católica romana, para construir a imagem de Maria nos sermões selecionados.

Como objetivos específicos, pretendeu-se: identificar as condições de produção dos textos, isto é, as condições sócio-históricas e ideológicas que marcaram o sujeito produtor dos sermões; comparar os textos bíblicos com citações e paráfrases contidas nos sermões, visando identificar como e porque se deram as modificações, sejam elas de ordem sintática, semântica ou lexical; identificar quais memórias discursivas são mobilizadas no discurso materializado nos sermões; analisar como se dá a construção da imagem de Maria.

Por verificarmos que Bernardo, enquanto sujeito, foi interpelado pela ideologia defendida e propagada na teologia católica, temos a hipótese de que a imagem de Maria apresentada nos sermões analisados é construída a partir das ideias propagadas, oralmente ou por escrito, pela Igreja Católica Apostólica Romana. Supomos que Bernardo recorre a citações e paráfrases bíblicas como legitimação do que diz, sendo que as apropriações que faz do texto sagrado geram efeitos de sentido que se adaptam a ideologia católica, distinguindo-se dos efeitos de sentido gerados no interior dos textos bíblicos. Assim, nos sermões são atribuídas várias características a Maria que não são originárias de Bernardo, mas da Tradição católica (com influência de outras religiões), dentre as quais a posição de mediadora entre Deus e os homens, a qualidade de sempre virgem e mãe de Deus.

Embora tenha sido um personagem muito importante para o catolicismo e tenha seu trabalho bem reconhecido em países da Europa, como França e Espanha, que possuem traduções para suas línguas das obras completas desse abade; no Brasil, Bernardo não é muito conhecido. Podemos afirmar isso tendo em vista a pequena quantidade de textos dele traduzidos para a língua portuguesa, tendo ele volumosa obra escrita. Na tentativa de tornar mais conhecido este ícone da fé católica, trabalhos têm sido desenvolvidos como o da professora doutora Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira que

vem se dedicando ao estudo de Bernardo desde o seu mestrado, quando estudou aspectos linguísticos dos sermões marianos, perpassando pelo seu doutorado, no qual aprofundou e ampliou a investigação acadêmica, culminando com traduções de cartas do abade que valeram a publicação do livro *Bendita és tu entre as nobres*. À frente da pesquisa que envolve bolsistas de iniciação científica, a professora Jaciara tem traduzido outras cartas de Bernardo e é possível que outros livros venham a ser publicados por ela.

Considerando que Bernardo foi um grande expoente da fé católica, tanto que recebeu dois títulos dentro da igreja, – *Doctor Marianus* (Doutor em Maria) e *Doctor Meliflus* (pois diziam que suas palavras escorriam como mel) – e que o Brasil é tido como o maior país do mundo em número de católicos, nosso trabalho se propõe também a ser uma forma de divulgação da obra deste autor, analisando a forma singular com a qual Bernardo utiliza a linguagem e, em especial, os textos bíblicos.

A análise do *corpus* se dá em três seções. Na primeira, invocando o conceito de condições de produção, traçamos uma trajetória histórica do período no qual Bernardo se inscreveu que ficou conhecido como Idade Média. Os sermões analisados são do século XII, porém, os discursos neles presentes remetem à Tradição da Igreja desde os seus primórdios. Por isso, buscamos mostrar como a Igreja Católica Apostólica Romana surgiu e como ela se elevou a ponto de se tornar detentora dos poderes espirituais e temporais da Idade Média, sendo a principal responsável pela imposição de rigorosas regras físicas e ideológicas que balizaram as condutas do período. Tentamos, então, expor não só acontecimentos históricos, mas também as ideologias operantes na formação ideológica cristã com as quais se alinhava a igreja católica, marcando de forma eficaz o imaginário das pessoas.

Entendemos que uma das pessoas que teve seu imaginário fortemente marcado pelas ideologias defendidas e propagadas pela igreja foi Bernardo de Claraval, autor dos sermões analisados. Por este motivo, na segunda subseção, dedicamo-nos a tratar dele como personagem marcado e marcante da Tradição católica. Bernardo não só se identificou com o sujeito discursivo da formação discursiva católica, como pregou, escreveu e defendeu com toda sua força a crença que professava. Subdividimos essa subseção em duas partes: uma na qual tratamos do homem Bernardo de Claraval e outra na qual listamos suas principais obras.

A hegemonia do Cristianismo, mantida ainda no século XII, foi conquistada por meio de muitos embates físicos e ideológicos, dos quais a igreja saiu, em alguns aspectos, vencedora, em outros, vencida. Para defender essa ideia, mostramos, na terceira subseção,

a acirrada concorrência religiosa existente até o século III, a qual culminou na elevação do Cristianismo ao posto de religião oficial do império, mas introduziu na doutrina e prática da fé cristã, ritos e crenças de religiões pagãs. Na quarta subseção, trazemos um panorama da mariologia católica dos séculos III ao XII, que marcou de forma decisiva o pensamento de Bernardo de Claraval. O objetivo da terceira e da quarta subseções foi apresentar elementos ideológicos que marcaram toda a Idade Média e que abasteceram intelectualmente o sujeito discursivo Bernardo, determinando o que ele podia e devia dizer ao se inscrever na formação discursiva católica.

Na segunda seção, trazemos os conceitos principais da AD que balizam nosso trabalho. Esta parte se divide em duas subseções. Na primeira, procuramos desenvolver os conceitos de Ideologia, Formação Ideológica e Formação Discursiva. Tendo estes elementos e articulando-os com os postos na primeira seção, identificamos de que local o sujeito discursivo fala: uma posição alta na hierarquia da igreja, portanto, inserido na formação ideológica cristã e na formação discursiva católica, estando totalmente de acordo com a posição-sujeito hegemônica. Como a igreja era a maior autoridade da época e como Bernardo era o grande personagem da igreja no século XII, ele fala do local mais destacado que se poderia ter. Como o discurso religioso é autoritário por excelência, as palavras de Bernardo são, também por isso, carregadas de autoridade. Na segunda subseção, desenvolvemos o conceito de memória discursiva.

Na terceira seção, concentramo-nos em mostrar como Bernardo utiliza o léxico para formar uma imagem positiva de Maria e marcar ideologicamente o leitor na maneira de enxergá-la. Apesar de, neste trabalho, termos como referencial teórico a AD, na primeira subseção, tratamos com brevidade a respeito da Lexicologia, a qual nos serviu de disciplina auxiliar na análise do *corpus*. Na Lexicologia, apropriamo-nos da teoria dos campos lexicais e elencamos, não exaustivamente, lexias pertencentes aos campos dos denominadores e dos qualificadores. Estes, gramaticalmente, são denominados de adjetivos e são descritos como sendo a espécie de palavras que serve para caracterizar os seres ou os objetos nomeados pelo substantivo indicando-lhes uma qualidade ou um defeito; o modo de ser; o aspecto ou aparência; ou o estado.

Neste trabalho, analisamos os qualificadores que caracterizam um ser, a saber, Maria, mãe de Jesus. Para os qualificadores, que aparecem diversas vezes, sendo em alguns fragmentos modificados por outros elementos lexicais, propomos uma hierarquia ao apresentá-los. Primeiramente, apresentamos as lexias que consideramos hierarquicamente superiores, por serem mais amplas; em seguida, apresentamos as outras

lexias que sofrem modificações semânticas devido à proximidade de outras palavras, as quais tornam seu sentido mais restrito. Nas apresentações das lexias, utilizamos letras maiúsculas e os exemplos são apresentados tanto em latim quanto em português, o que nos permite perceber que, em algumas situações, por exemplo, palavras que estão repetidas na tradução, no texto original são diferentes e vice-versa.

Após a subseção dedicada à análise auxiliada pela Lexicologia, tratamos do uso do léxico na construção da imagem de Maria através da intertextualidade. Nesta subseção, tomando como *corpus* o sermão *Sobre as palavras do apocalipse*, mostramos o trabalho intertextual que Bernardo faz com a Bíblia e como ele dialoga com a Tradição católica. Na subseção seguinte, analisando o segundo sermão em louvor à Maria, mostramos como Bernardo compara Maria a elementos veterotestamentários (do Antigo Testamento bíblico) e a outras pessoas – Eva, Jesus e Deus Pai.

2 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

Uma noção muito cara à AD é a de condições de produção. Na base desta noção, está a constatação de que há na sociedade uma desigualdade real, uma assimetria na relação entre os homens, um desnível entre os lugares que eles ocupam e entre os poderes que exercem. Assim, na análise de um discurso é muito importante localizar de que local o sujeito está falando, qual a sua posição social, que nível de poder está exercendo. Sobre esta noção, Fonseca afirma:

Ao mobilizar a noção de condições de produção do discurso, explicitamos que, na base dos processos discursivos, além da materialidade simbólica, há também uma materialidade histórica, formada pelas relações sociais de uma determinada formação social, em meio às quais (e para as quais) os sujeitos históricos trabalham a formulação dos “seus” dizeres, provocando agitações nas filiações dos sentidos e, também, como aqui é proposto, produzindo uma práxis discursiva (FONSECA, 2010, p.3).

Quando evocamos a noção de condições de produção, podemos fazê-lo em dois sentidos: o *lato sensu*, que é a situação comunicativa, e está em jogo a relação do sujeito com o interlocutor; e o *stricto sensu*, que é o contexto sócio-histórico no qual o texto é construído. Neste trabalho, buscamos traçar um breve panorama histórico da Idade Média, incluindo os confrontos religiosos no século III e a mariologia até o século XII.

2.1 IDADE MÉDIA

O termo Idade Média surgiu, possivelmente, no século XV quando se procurava periodizar a História, explicitando um intervalo de tempo entre a Antiguidade clássica e a Modernidade, momento no qual houve um retorno aos antigos, em especial nas artes e na intelectualidade. Assim, a Idade Média fora tida como um período intermediário, por isso “*medium aevum*”, sendo, erroneamente, não valorado nele mesmo. Costuma-se compreendê-la como o período entre a queda do Império Romano e a explosão da reforma protestante no século XVI. A sua datação não é muito precisa, pois não é possível captar o momento exato da passagem da civilização clássica para a Idade Média. William Carroll Bark relata que muitos eventos foram sugeridos como o divisor de águas entre esses períodos e, sobre isso, diz:

A deposição de Rômulo Augústulo em 476 foi, durante muito tempo, a favorita. Mais recentemente, o ano de 395 – quando Teodósio I morreu e com ele a última e breve reunificação do Império – conquistou adeptos. No extremo oposto, alguns historiadores ingleses levam o princípio da Idade Média até o período imediatamente anterior à conquista Normanda (BARK, [1958]1979, p.13).

Por fim, o autor conclui: “quando existe tal variedade de opiniões, somos tentados a supor que pouca importância tem a precisão das datas, e apelar para o lugar-comum de que todas as idades são períodos de transição, sem ‘princípio’ nem ‘fim’” (BARK, 1979, p.13).

No Ocidente, a pretensa unidade política e a centralização administrativa do Império Romano havia se mantido até o século III por meio da violência e pela rigidez. A partir de então, o caos e a destruição começaram a tomar conta do Império e nem mesmo a legislação mais despótica pôde controlar. Como última tentativa de salvaguardar a unidade e a centralização, o Imperador Constantino adotou o Cristianismo como a religião oficial, pois, se a violência física não funcionava mais, o controle ideológico-religioso poderia ser a solução. Dessa forma, o Cristianismo, que outrora fora duramente combatido por Roma, começou a ganhar a força que, mais tarde, lhe daria a hegemonia da Idade Média. Segundo Bark (1979, p.51), se a atmosfera da época em que o Império Romano foi desmembrado não fosse a da religião cristã, “a Idade Média, e portanto o nosso mundo, não seriam concebíveis”. Porém, o Cristianismo adotado pelo Império se diferenciava bastante daquele do início da Igreja vivenciado e pregado pelos apóstolos e discípulos de Jesus. Neste tocante, Mario Sanfilippo diz:

De uma parte, a romanização do Cristianismo faz progressos, de sorte que perde muitos dos seus traços orientais. De outra parte, a cristianização da cidade aparece claramente através do controle simbólico do espaço e do tempo urbanos, mesmo que a zona monumental do centro antigo permaneça de certo modo sagrada. Em particular, os representantes das grandes famílias senatoriais e proprietárias de terra, que recentemente tinham ciosamente defendido a cidade e a cultura pagã, entram nas estruturas da Igreja de Roma. (SANFILIPPO, 2006, v.2, p.431)

Sanfilippo (2006, v.2, p.438) diz ainda que a “nova Roma”, posterior à oficialização do Cristianismo, não é mais aquela fundada por Rômulo e Remo, mas a edificada pelos apóstolos Pedro e Paulo, sendo que o poder da Roma pagã somente preparou e antecipou a glória universal da Roma cristã.

Antes de ser elevada a religião oficial, o Cristianismo sofreu uma pesada perseguição do Império Romano devido a palavras e práticas que afrontavam, principalmente, o imperador. Os seguidores do Messias pregavam a existência de um único Deus, considerado por eles o Rei dos reis, que se personificou carnalmente, morreu, mas ressuscitou, subiu aos céus, mas tornará a vir, não como cordeiro para ser abatido, mas como leão para reinar. Porém, assim como no início da igreja em Jerusalém, quando, ao ser perseguida, experimentou um crescimento extraordinário e começou a se expandir para outras regiões; no século III, a igreja vivenciou novamente um momento de grande expansão em meio à perseguição. Apesar de serem totalmente avessos ao império, os cristãos se mostravam muito simpáticos ao povo em geral, inclusive aos adeptos de outras religiões. Quanto ao crescimento do Cristianismo, Geoffrey Blainey afirma:

É provável que a expansão do Cristianismo tenha sido favorecida por um fator inesperado: as epidemias. Enquanto as religiões pagãs raramente ofereciam algum tipo de ajuda quando os fiéis adoeciam, muitos cristãos – mulheres, em especial – se dispunham a cuidar dos enfermos e alimentá-los. Quando a varíola se espalhou, entre os anos de 165 e 180, e a baixa imunidade às infecções causou numerosas mortes, os cristãos foram valorizados pelo auxílio que prestaram. Cerca de setenta anos mais tarde, uma epidemia de sarampo matou milhares de pessoas a cada dia, em Roma. (BLAINEY, 2012, p.63)

Os cristãos não só dedicavam atenção aos enfermos, como também, a exemplo do que fez o próprio Cristo e seus discípulos, conforme descrito na Bíblia, oravam crendo que a enfermidade poderia ser curada. Não há como afirmar cerca de dezenove séculos depois se as curas realmente ocorriam, porém, pelo crescimento do Cristianismo a ponto de se tornar religião oficial do império, é plausível acreditar que aconteciam e que foi um dos grandes propulsores de uma religião novata em relação a outras contemporâneas a ela.

Antes de o Cristianismo ser elevado à religião oficial, ainda quando perseguido, houve um entendimento do governo romano de que esta religião tinha a potencialidade de ser um fator ideologicamente unificante, conforme afirma Blainey: “Foi oficialmente reconhecido que o Cristianismo, por ser aberto a todas as etnias, poderia funcionar como um fator de unificação em um império multirracial” (2012, p.65). Porém, mesmo com esta tentativa de unificação, nos fins do século III, a unidade política e a centralização administrativa começaram a desaparecer na parte ocidental do Império. Diante da crise econômica e das invasões bárbaras, muitos senhores romanos abandonaram as cidades e

foram morar em suas propriedades de campo. Além disso, muitos cidadãos menos ricos passaram a buscar proteção e trabalho nas terras desses grandes senhores, entregando-lhes, em troca, parte do que produziam. Assim, estava preparado o caminho para os reinos medievais e o lento processo de adaptação chamado feudalismo, o qual só viera a se consolidar no século IX. Segundo Henri Pirenne:

O sistema feudal é tão só a desintegração do poder público entre as mãos de seus agentes que, pelo próprio fato de cada qual possuir uma parte do solo, tornaram-se independentes e consideravam as atribuições de que se achavam investidos como parte do seu patrimônio. Em suma, o aparecimento do feudalismo, na Europa ocidental, no decorrer do século IX, nada mais é do que a repercussão, na ordem política, do retorno da sociedade a uma civilização puramente rural ([1963]1982, p.13).

O feudalismo se caracteriza, portanto, por ser um sistema essencialmente rural, na qual, o intercâmbio e a circulação das utilidades se restringiam ao grau mais baixo que se podia atingir. Baseado nisso, Pirenne (1982, p.17) afirma que a classe mercantil desapareceu nas referidas sociedades. Deste modo, a posse de terra era mais desejada que a posse monetária, pois, quem a possuía gozava de liberdade e poder; enquanto que, quem dela estivesse privado, estaria reduzido à servidão.

Nesse contexto rigorosamente hierárquico, a Igreja se encontrava numa situação altamente privilegiada, pois, além de ser dona de 80% das terras da Europa Ocidental e deter grande monta de dinheiro, fruto de ofertas e doações dos fiéis e esmolas dos peregrinos, era a maior autoridade moral e espiritual da época. Não só os seus domínios excediam aos da nobreza, mas, acima de tudo, o seu elevado grau de instrução, colocava-a num patamar superior ao dos nobres. Somente a Igreja possuía dois importantes instrumentos de uma cultura: a leitura e a escrita. Isso a tornava indispensável à nobreza, pois, era no clero que reis e príncipes recrutavam seus chanceleres, secretários e notários.

Com um enorme poder em suas mãos, a Igreja disseminava pensamentos e ideologias que perpetuavam ainda mais o seu domínio. Segundo Pirenne, ela pregava:

A finalidade do trabalho não é enriquecer, mas conservar-se na condição em que cada um nasceu, até que, desta vida mortal, passe à vida eterna. A renúncia do monge é o ideal a que toda a sociedade deve aspirar. Procurar riqueza é cair no pecado da avareza. A pobreza é de origem divina e ordem providencial. Compete, porém, aos ricos, aliviá-la por meio da caridade, de que os mosteiros dão exemplo. O excedente das colheitas deve-se, por conseguinte, armazenar para que se possa repartir gratuitamente da mesma maneira como as abadias distribuem

de graça os adiantamentos que se lhes pedem, em caso de necessidade (PIRENNE, 1982, p.19).

Paralelamente ao crescimento da Igreja Romana, outro movimento no interior da Igreja começa a se desenvolver no século III: a *fuga mundi* (fuga do mundo). Após o Cristianismo se tornar a fé majoritária em várias regiões do Oriente, o Estado começou a intervir nos assuntos eclesiásticos, inclusive no que concernia à doutrina. Algumas vezes se levantaram denunciando a politização da Igreja e os compromissos que esta tendência acarretava. Inconformados com os rumos tomados pela igreja e fugindo das tentações advindas das cidades, pessoas e grupos se retiraram para o deserto. Na década de 390, João Cassiano fez viagens a lugares de ascese e dentre os depoimentos recolhidos o que mais figura é “fugir das mulheres e dos bispos” (LITTLE, 2006, v.2, p.227).

O termo “eremita”, que deriva do grego *ερημίτης* (eremitas) e significa deserto, foi utilizado para designar os ascetas solitários, que fogem para o deserto para viver na solidão. Na bíblia há o exemplo de João Batista, que, inconformado com o sistema religioso da época, vai para o deserto e, por carregar consigo uma mensagem de arrependimento e de preparação para o Messias que estava prestes a se manifestar, acaba conseguindo adeptos e formando um grupo de discípulos. No século III, o mais célebre eremita foi Antônio, que deixou Alexandria para refugiar-se no deserto, onde levou uma vida de ascetismo rigoroso, na solidão. “Alguns, porém, não suportaram o isolamento; além de se ressentirem da falta de atividade, eram vítimas de ladrões e assassinos. Estes eremitas, então, procuravam comunidades chamadas mosteiros, onde passavam a viver para sempre como monges” (BLAINEY, 2012, p.77).

O termo “monge” deriva também de uma raiz grega (*monakhós*), significando “o que vive só”. Apesar deste significado, ele acabou qualificando os ascetas devotos que viviam na companhia de seus semelhantes em comunidades religiosas (*coenobia*). Alguns escritos apresentam o mosteiro nos quais se abrigavam os monges como uma cidade no deserto. “Trata-se evidentemente de uma anticidade, fundada em oposição a quase tudo o que encarnava a *polis* ou a *civitas*, entidade social essencial da Antiguidade” (LITTLE, 2006, v.2, p.226). Assim, “o ingresso no mosteiro implicava renunciar ao mundo exterior e a todos os seus prazeres, e esquecer o passado” (BLAINEY, 2012, p.77).

O movimento eremita iniciado no Oriente, logo se expandiu para o Ocidente, através de viajantes que propagavam nesta região os ideais, as práticas e as experiências monásticas. Em 430, São Patrício, juntamente com seus companheiros, foi responsável

pela cristianização da Irlanda, outrora pagã. Ele carregava consigo uma imagem da Igreja modelada pelos ideais ascéticos e princípios de organização da vida monástica introduzidos na Gália a partir do Egito e de outros países do Mediterrâneo oriental. Portanto, como resultado da missão empreendida por São Patrício, vê-se a formação de uma Igreja irlandesa resolutamente monástica.

Ainda nos séculos V e VI, algumas comunidades monásticas, tanto masculinas quanto femininas, em todas as províncias romanas ocidentais sofreram com as migrações germânicas. Como resultado desta presença estrangeira, surgiram inúmeras comunidades governadas por diferentes regras monásticas, algumas importadas e traduzidas, outras originadas no local. Dentre estas, destaca-se uma regra volumosa e rigorosa, corrente no Sul da Itália Central. “Esta ‘regra Mestre’ seria revisada por Bento de Núrsia nos anos 540. A ‘regra monástica’ de Bento daí resultante, é um modelo de legislação sucinta, racional e adaptável, essencialmente diferente de suas diversas fontes orientais por sua moderação em matéria de prática ascética” (LITTLE, 2006, v.2, p.228).

Porém, com o passar dos anos, os objetivos pregados pelos primeiros monges e eremitas passaram por progressivos desvirtuamentos. A partir da dinastia Carolíngia, houve o fortalecimento do papel social do monasticismo na Europa, mas simultaneamente, novas práticas avessas às originais foram surgindo. Os monges passaram a orar não só pelos vivos, mas também por moribundos e mortos. “Os nomes dos defuntos por quem eles prometiam orar eram registrados nos chamados *libri vitae* (conforme as listas dos eleitos mencionadas em *Apocalipse* 3,5 e 17,8) ou *libri memoriales*” (LITTLE, 2006, v.2, p.233). Há registros de que o obituário das religiosas cluniacenses de Marcigny-sur-Loire possui uma lista de dez mil mortos, enquanto o de Reichenau contém quarenta mil, sendo que a lembrança destas pessoas listadas devia ser evocada durante a missa. Por ser impossível ler todos os nomes, devido à extensão da lista, o livro era colocado sobre o altar.

Em virtude de práticas polêmicas, como a oração pelos mortos, por exemplo, outros problemas iam sendo acrescentados. Segundo Little:

Em retribuição a todos os serviços que prestavam, os monges se beneficiavam da generosidade dos leigos. Homens querendo assegurar sua salvação doavam importantes superfícies de terra às comunidades monásticas. A constituição de patrimônios monásticos consideráveis é atestada pelos importantes cartulários que conservam vestígios disso, pela riqueza, prestígio e poder político paralelo ao papel de proprietário

fundiário desempenhado pelo abade, pelas dimensões e esplendor das igrejas abaciais. (LITTLE, 2006, v.2, p.233).

Além disso, monges-missionários esforçavam-se por fazer com que os seus ouvintes se abstivessem dos costumes pagãos. Dentre estes costumes, um contribuiu para o enriquecimento dos mosteiros. Era uma prática antiga dos povos evangelizados cobrir os seus mortos com ouro, prata, pedras preciosas, instrumentos, armas e outros objetos que supostamente os ajudariam na viagem ao além. Este hábito específico, ao invés de fazer desaparecer, os monges o modificaram, fazendo com que as riquezas, antes destinadas a cobrir os mortos, fossem direcionadas para as igrejas monásticas, nas quais elas foram reunidas e transformadas em objetos litúrgicos. Portanto, observa-se no interior do movimento monástico desvios que o distanciou da proposta inicial que era fugir das cidades e, principalmente, das tentações que elas ofereciam. A vida penitente foi substituída por luxo e riquezas. Ainda que os monges em si não fossem ricos, as abadias passaram a ser.

A idade de ouro do monasticismo ocidental estendeu-se do século VII ao século XII. Porém, antes que a forma de vida monástica tivesse alcançado o apogeu, levantaram-se pessoas criticando os seus excessos e também seus princípios básicos, gerando movimentos dissidentes. Os novos movimentos surgiram no início do século XI na Itália do Norte, onde se desenvolvia uma economia de mercado e de comércio fortalecendo uma cultura urbana até então inexistente. Os primeiros críticos – Romualdo de Ravena, Pedro Damiano e João Gualberto – começaram um movimento eremítico inspirado nos exemplos dos pais egípcios do deserto. Nos fins do século XI, nas figuras de Roberto de Arbrissel, Bernardo de Tiron e Estevão de Muret, apareceu um movimento similar no oeste da França. Estevão de Muret se diferenciava por rejeitar a regra monástica de São Bento, pois acreditava e pregava que o Evangelho constitui a única regra apta a governar a vida religiosa. Outras ordens surgiram se opondo a ele, destacando-se homens como Bruno de Colônia, fundador dos cartuxos, Norberto de Xanten, fundador dos premonstratenses, e Roberto de Molesme, fundador dos cistercienses, a qual merece nosso destaque por ser a ordem da qual Bernardo de Claraval fez parte, tornando-se o seu maior representante. Em 1153, quando da morte de Bernardo, a Ordem Cisterciense contava com 343 mosteiros, sendo que, até o fim do século XII, esse número já ultrapassava 500.

No século XI, o sistema econômico predominante na Europa ainda era o feudal, portanto, rural. Pirenne (1982, p.73-4) afirma que a ordem de Cister foi a responsável por suscitar uma nova forma de administração econômica. As abadias cistercienses, uma vez que todas as terras cultiváveis se achavam ocupadas, foram obrigadas a se estabelecerem, quase sempre, em terrenos incultos e desertos, no meio de bosques e pântanos. Aos cistercienses foram cedidas grandes extensões de terrenos baldios, permitindo aos monges viverem do trabalho manual. Nesse ponto, os cistercienses se diferenciam dos beneditinos, aos quais foram doadas terras, em geral, cultivadas e exploradas. Para diminuir o trabalho individual e aumentar a produtividade, os monges se associaram a irmãos leigos, ou irmãos conversos, que ficaram encarregados da exploração das grandes herdades ou das granjas, algo que veio a inovar a economia agrícola. As imensas superfícies de terra, ao invés de serem divididas em dependências, eram exploradas pelos conversos, ou mesmo por forasteiros empregados como operários agrícolas, sob a vigilância de um monge (*grangiarius*). Essa nova técnica de organização e cultivo do solo se chamou arroteamento.

Segundo Pirenne, a servidão, comum e natural em todos os feudos medievais, praticamente não existe nas terras cistercienses. Ele afirma:

[...] Nada há mais oposto às ‘reservas’ dos antigos domínios do que as formosas propriedades rurais da ordem de Citeaux, com sua administração centralizada, sua extensão compacta e sua exploração racional. Nas ‘terras novas’ que os mosteiros cultivam é que se acha a novidade da organização econômica. Encontramo-nos, aqui, frente a um sistema que soube aproveitar, com perfeita inteligência, o aumento da população. Deu oportunidade ao excedente de trabalhadores que a antiga repartição de terras não permitia que se aproveitassem (PIRENNE, 1982, p.74).

Guy Fourquin ([1969]1986, p.179) assevera que a expansão do Ocidente, a partir do século XI, foi acompanhada por um muito forte crescimento demográfico, reforçando-se esses fenômenos mutuamente. Diz ainda que o aperfeiçoamento das técnicas agrícolas e a extensão das superfícies cultivadas foram ao mesmo tempo causa e consequência do crescimento das populações do ocidente. Esse crescimento acelerado ocasionou sérios problemas na Europa Ocidental, pois a terra, o bem mais valioso da época, estava entregue às mãos de poucos.

Ainda no século XI, muitos artesãos que viviam e trabalhavam nas aldeias ou nas propriedades dos senhores feudais, começaram a abandonar seus senhores e a construir

seus povoados junto aos muros de algum convento, no cruzamento das grandes estradas onde havia mais movimento e onde poderiam vender mais facilmente os seus produtos. Desses povoados, pouco a pouco foram nascendo cidades. O surgimento das cidades conferiu aspectos novos à vida da Europa, proporcionando o desenvolvimento do comércio e a formação de mercados urbanos. Com o tempo, mercadores árabes, sírios e bizantinos passaram a visitar as cidades e a trazer consigo ricas mercadorias orientais.

O contato com o Oriente despertou o desejo dos ocidentais. Algumas classes se interessaram imediatamente em explorar aquela região outrora desprezada. Foi o caso dos camponeses, por exemplo, os quais estavam sobrecarregados pela carga excessiva de tributos cobrados pelos senhores, além de terem suas propriedades devastadas pelas constantes guerras. Outros interessados eram os filhos mais novos dos senhores. Como somente os primogênitos herdavam as terras de seus pais, os demais pretendiam buscar, no Oriente, terras novas que lhes dariam, além de riqueza, glória e poder.

Não apenas classes específicas se interessaram pelo Oriente, mas também as cidades comerciais, sobretudo as da Itália (Gênova e Veneza especificamente), que esperavam obter grandes lucros mediante o aumento do comércio com os países orientais. A mais interessada pela conquista do Oriente, no entanto, era a Igreja, que queria, a todo custo, expandir o seu poder e aumentar as suas riquezas. Foi justamente ela quem legitimou a investida ocidental contra a Síria e a Palestina e a motivação alegada foi a reconquista do “sepulcro do Senhor”, que estaria localizado em Jerusalém. Segundo Blainey:

Seria oferecida, a cada cristão disposto a integrar uma cruzada para libertar a Terra Santa do isolamento, uma recompensa no céu – ou ao longo da estrada que leva ao céu: todo participante, fosse como peregrino ou como soldado, teriam perdoados os pecados cometidos durante toda a vida (BLAINEY, 2012, p.143).

Desta forma, no ano de 1095, o Papa Urbano II organizou e enviou a primeira expedição rumo à reconquista. Esta fora formada por camponeses pobres, os quais foram completamente dizimados – muitos pela fome que assolava no caminho, outros pelas espadas turcas. Ainda nessa época, outra expedição foi enviada, desta vez formada por cavaleiros de diversos países da Europa, os quais não tiveram pena dos seus adversários muçumanos e, em 1099, tomaram Jerusalém de assalto.

Após um forte contra-ataque muçumano que retomou a cidade de Jerusalém e algumas outras cidades importantes, uma segunda cruzada foi organizada. Em 1146, o rei

da França, Luis VII, fez o juramento dos cruzados, e um francês ainda mais influente se comprometeu com a nova cruzada: Bernardo, abade de Claraval, famoso por sua eloquência e reverenciado por sua santidade, congregou os nobres franceses em Vézelay, na Borgonha, e inspirou-os a seguir o rei. Foi então à Alemanha e persuadiu o imperador Conrado e seus cavaleiros a lutar ao lado dos franceses.

A Segunda Cruzada, da qual se esperava tanto, fracassou completamente em sua investida no Oriente. Mas, embora a eloquência de Bernardo não tenha alcançado seus objetivos naquela região, essa cruzada conseguiu um triunfo importante na reconquista da Espanha.

Depois da Segunda Cruzada, mais seis foram formadas, todas sem muito sucesso. Apesar de não terem alcançado seu objetivo, as Cruzadas provocaram grandes mudanças na Europa, dentre elas estão: a abertura do Mediterrâneo à navegação e ao comércio Europeu; e o enfraquecimento do sistema feudal, dando origem a uma era dominada pelos comerciantes.

2.2 BERNARDO DE CLARAVAL: O HOMEM E A OBRA

A Idade Média foi o palco para expoentes da cultura, filosofia e religião ocidentais. Além de Santo Agostinho e Tomás de Aquino, outras figuras icônicas floresceram no interior desse período, dentre as quais se destaca a figura de São Bernardo, também conhecido como Bernardo de Claraval. Ele exerceu um papel de grande importância do ponto de vista político, cultural, religioso e literário, constituindo-se num marco do século XII, que, mais tarde, veio a ser chamado de “o século de São Bernardo”.

Tido como um poderoso homem político e eclesiástico, Bernardo é dono de uma personalidade contraditória, ora delicada, ora enérgica; ora voltada para a reserva e contemplação, ora envolvida em grandes controvérsias. Para entendê-la, precisamos considerar a conjuntura especial em que Bernardo viveu, marcada por mudanças radicais, conflitos entre o papado e o império e fermentação herética no sul da França.

2.2.1 O homem

Pertencente a uma família nobre, Bernardo nasceu no castelo de Fontaines, próximo a Dijon, na França. Seu pai, Tecelino, era um dos cavaleiros do Duque de Borgonha, tendo Bernardo herdado dele o temperamento nobre e a educação cavalheiresca. Sua mãe, Alete de Montbard, descendente da nobreza borgonhesa, era conhecida pela virtude e piedade, as quais, após a sua morte, incentivaram o jovem aristocrata a deixar para trás o aconchego e o conforto do castelo e ingressar num modesto mosteiro cisterciense.

Bernardo fez seus primeiros estudos na cidade de Châtillon, sob a direção dos cônegos de Saint Vorles. Lá, Bernardo adquiriu, ainda muito jovem, uma boa cultura clássica e um domínio perfeito da língua latina, a ponto de ser considerado, e com muita justiça, um dos melhores autores latinos de seu tempo. O latim de Bernardo é agradável e bonito, muito próximo do estilo de Santo Agostinho, de quem herdara uma tendência acentuada para as inversões elegantes e lindas frases de efeito.

Como afirma Irineu Guimarães (2001), muitas histórias referentes a Bernardo têm mais feição de lenda que de documento. Um exemplo disso é o irresistível poder de atração atribuído a ele, capaz de desgarrar seu pai e seus irmãos do conforto do castelo para entrar no claustro cisterciense. Dizem que até o primogênito, Guido, casado, foi impulsionado a se desenlaçar dos seus laços matrimoniais e a dedicar-se à obra de Deus; e que, mais tarde, a ex-esposa de Guido também ingressou na vida religiosa se tornando uma monja. Alguns biógrafos afirmam que, quando, em suas viagens, chegava a uma cidade, as senhoras locais trancavam seus maridos e filhos por temerem a eloquência persuasiva do abade (RICHÉ, 1991).

Apesar de possuir uma constituição delicada e franzina e de ter sua saúde fragilizada pelo excesso de penitência, Bernardo ficou marcado como o grande fundador de mosteiros. O jovem Bernardo entrou no mosteiro de Cister aos vinte e três anos. Aos vinte e quatro, foi enviado com outros doze monges para um vale árido e inacessível, onde fundaram um mosteiro e lhe denominaram Clairvaux. Quanto à origem deste nome, afirma Oliveira (2011, p.27): “Outrora um covil de bandidos, esse lugar recebeu mais tarde o nome de *Clairvaux* (Claraval), do latim *Clara Vallis* ‘Vale Ilustre’, porque Bernardo conseguiu torna-lo célebre”. Segundo Guimarães (2001, p.25): “a partir das primeiras fundações, o número de vocações foi aumentando de tal maneira que, ao final

de sua vida, o abade de Claraval tinha fundado um total de 343 mosteiros nos mais diferentes pontos da Europa”.

Guimarães (2001, p.25) diz, ainda, que São Bernardo tinha o dom de orientar as pessoas no caminho de sua vocação, tendo recebido dos seus “filhos espirituais” o título de *Pius Pater* (Pai Piedoso). Quando, por ocasião de suas viagens, ausentava-se dos mosteiros por ele fundados, manifestava, em longas cartas, sua “saudade dos irmãos”. Nesse sentido, podemos observar alguma semelhança entre São Bernardo e São Paulo, o qual fora responsável pela fundação de diversas igrejas e, quando estava ausente, escrevia aos seus irmãos cartas contendo conselhos, admoestações, esclarecimentos, orientações, dentre outros temas.

Alguns especialistas de Bernardo dizem que ele era tímido de natureza. Mas essa timidez era contraposta pelo gênio impulsivo e, muitas vezes, agressivo do abade. Quanto à sua agressividade, basta ler o que ele, Bernardo, diz de Arnaldo de Brescia em sua epístola 196: “*Arnaldus de Brixia, cuius conversatio mel et doctrina venenum, cui caput columbae, cauda scorpionis est, quem Brixia evomuit, Roma exhorruit, Francia repulit, Germania abominatur, Italia non vult recipere, fertur esse vobiscum*” (BERNARDO, 1983, Vol. VII, p.646-8)¹.

Com esse espírito guerreiro, Bernardo foi uma peça chave na manutenção do domínio da Igreja Católica no século XII. Com a missão de pacificador e mediador, Bernardo percorreu toda a Europa participando das principais decisões políticas que envolviam a Igreja. Sobre isso, Oliveira diz:

Em 1133, por exemplo, iniciou uma longa viagem pela Itália, sendo mediador entre Pisa e Gênova, chegando, depois, até Roma, para a coroação imperial de Lotário II. Em 1145, quando era Papa Eugênio III, fez uma viagem de pregação contra os hereges em *Bordéus, Tolosa e Albi*. Em 1129 e 1130, foi pacificador entre o rei e o Arcebispo de *Sens*. Atacou Abelardo no concílio de *Sens* e fez condenar Gilberto de la Porrée no concílio de *Reims*. Participou da disputa entre Anacleto I e Inocêncio II, sobre a atribuição legítima do trono pontifício em 1130, colocando-se ao lado de Inocêncio, convencendo Luis VI e os bispos franceses a apoiar seu candidato. Interveio na nomeação e pregou uma cruzada à Terra Santa. (OLIVEIRA, 2004, p.27)

¹ ‘Dizem que se encontra perto de ti Arnaldo de Brescia, cuja conversa é como o mel e a doutrina como fel este monstro com cabeça de pomba e cauda de escorpião que Roma vê com horror, a França expulsou, a Alemanha abomina e a Itália não quer receber’.

Não obstante toda sua fama, Bernardo sempre recusou qualquer cargo eclesiástico, preferindo continuar como Abade do seu provinciano mosteiro de Claraval, por trinta e oito anos, daí a eterna ligação do seu nome ao mosteiro. Bernardo fez dele a base de sua ação, e ali permaneceu até a sua morte em 1153. Devido à sua importância para a Igreja, Bernardo foi canonizado poucos anos depois de sua morte, em 1165, pelo Papa Alexandre III.

2.2.2 A obra

Bernardo gozou de grande prestígio e admiração no século em que viveu. O seu sucesso foi tão grande, que, na época, suas obras eram mais publicadas do que as do célebre Santo Agostinho. Ainda hoje, na Europa, o legado do Abade de Claraval é muito relevante, tendo, algumas das maiores editoras europeias, como a espanhola *BAC* (Biblioteca de Autores Cristãos) e a francesa *Sources chretiennes* (Fontes cristãs), traduzido e publicado suas obras completas. “Somente na Espanha, fizeram-se quatro diferentes edições de suas obras, no século XX, sendo a última delas uma edição completa e bilíngüe, realizada por um grupo de monges cistercienses espanhóis, em 1990” (OLIVEIRA, 2004, p.37), a qual foi utilizada nesse trabalho. Apesar de toda sua importância histórica, no Brasil, pouquíssimas pessoas têm conhecimento da sua existência e de tudo que ele representou; das suas obras, poucas traduções se tem em português, na maioria dos casos são sermões, como é o caso de um grupo de sermões dedicados a Maria traduzido pelo frei Ary Pintarelli. Esses sermões foram editados em 1999, pela Editora Vozes, com o título “Sermões para as festas de Nossa Senhora”, sendo desta obra extraídos os sermões tratados neste trabalho.

Bernardo é dono de uma literatura muito vasta. Segundo Oliveira (2004, p.35-6) são cerca de quinhentas epístolas, as quais tratam de temas variados, inúmeros tratados e, aproximadamente, 263 sermões, os quais estão divididos em cinco grupos: os *sermones de tempore*, compreendendo oitenta e seis sermões para festas do ano litúrgico; os *sermones de Sanctis*, que perfazem ao todo quarenta e três, onze dos quais dedicados a Maria e os outros a diversos santos; os *sermones de diversis*, num total de cento e dezessete; os *sermones in Ps. 90*, num total de dezessete; e por fim, os *sermones super Cantica Canticorum*, nos quais Bernardo, místico, comenta o livro Cântico dos Cânticos, somente até o capítulo 3, versículo 1, em oitenta e seis sermões que foram proferidos a partir de 1135.

2.3 RELIGIÕES CONCORRENTES NO SÉCULO III

O pensamento e a cultura ocidentais foram fortemente marcados pelo helenismo, expandido e reforçado pelo Império Romano. No decorrer da Antiguidade, as regiões da Europa, principalmente do lado leste, norte da África e Oriente Médio assistiram a sucessivas guerras e disputas por território, poder e hegemonia. A heterogeneidade cultural e religiosa nessas áreas era grande, sendo a concorrência e o conflito inevitáveis. Em decorrência das constantes disputas, a região a oeste do Irã abrigou, num razoavelmente curto espaço de tempo, cinco civilizações: a sumério-acadiana, a egípcia faraônica, a síria, a anatoliana e a helênica. Segundo Toynbee (1979, p.370), “essas cinco civilizações, apesar da proximidade de sua justaposição, não eram simplesmente separadas: diferiam notadamente entre si, tanto no seu estilo externo quanto em relação a seu espírito interior”.

No século III, os quatro impérios que constituíam a *oikoumenê*² do velho mundo numa linha geograficamente contínua (China, Índia, Mundo Helênico e Egito) começaram a se esfacelar. Segundo Toynbee:

Em cada um desses quatro impérios, as religiões e filosofias regionais haviam feito nascer novas religiões de tipo diferente. Essas se originavam das antigas religiões por um processo de seleção, disseminação e sincretismo. Os agentes da propagação das novas religiões haviam sido as diásporas (“dispersões”). (TOYNBEE, 1979, p.362)

Pessoas exiladas, migrantes, guarnições destacadas para países conquistados, comerciantes foram alguns dos agentes disseminadores das novas religiões. Havia também profissionais da pregação, os sacerdotes e missionários, enviados para converter pessoas às suas crenças. Diz Toynbee: “as novas religiões foram servidas, *in partibus infidelium*, por sacerdotes e pregadas por missionários em terras distantes” (1979, p.362). Ao entrarem em contato com as religiões praticadas nas regiões conquistadas, as novas sofriam adaptações, tornando-se capazes de satisfazer as necessidades locais. Nessa batalha religiosa, na qual cada religião buscava se adequar às necessidades demandadas, o Cristianismo levou vantagem sobre as demais e se tornou a religião universal, por isso a Igreja que floresceu e ganhou força no período se denominou “Católica” (universal). Sobre isso, afirma Toynbee:

² Particípio feminino presente passivo de *oikeo*; totalidade da terra habitada, mundo.

No processo de seleção, difusão, adaptação e sincretismo de que surgiram as novas e emocionalmente satisfatórias religiões, os meios helênicos foram especialmente eficazes. A língua, arte visual e filosofia gregas operaram juntas, na bacia do Mediterrâneo, para “processar” tanto as várias religiões que ali competiam com o Cristianismo quanto o conquistador e devorador final das mesmas, o próprio Cristianismo. (1979, p.363)

Num ambiente de religiosidade tão heterogênea, a unificação de crenças e costumes não se constituía uma tarefa simples. As religiões se diferiam em aspectos diversos e, para se tornar hegemônico e dominar imgeticamente por um período longo, o Cristianismo imprescindivelmente sofreu alterações e assimilações. “Todavia, embora o estilo geral de cada uma das civilizações regionais houvesse sido distintivo, no plano religioso todas elas haviam herdado, do estágio pré-civilizado da história da humanidade, uma quantidade de ‘imagens primordiais’” (TOYNBEE, 1979, p.364).

Esse legado intelectual comum foi o que possibilitou a unificação religiosa, permitindo que adaptações fossem realizadas e novas crenças fossem adotadas. Dentre as imagens primordiais religiosas comuns estão: a Semente, o Salvador, Deus encarnado e a Mãe. Porém, cada religião competia para que seus deuses assumissem essas posições, sendo o Cristianismo o vencedor. “O Cristianismo vitorioso herdou o intolerante monoteísmo da religião que lhe deu origem, o judaísmo; o Cristianismo, porém, diferia do monoteísmo judaico na medida em que devorava e assimilava as religiões rivais derrotadas, todas as quais eram de origem não judaica” (TOYNBEE, 1979, p.362).

Concorrendo para o papel da Semente, caracterizada por morrer e retornar à vida, estavam: Osíris do Egito; Átis da Anatólia; Tammus sumério-acadiano; Adônis da Síria; Dionísio, Cória e Iaco de Elêusis. Osíris foi desqualificado por sua mumificação e Átis por sua autocastração. O panteão sumério-acadiano perdera a força que tinha e conseqüentemente Tammus não foi páreo na disputa. Os outros concorriam equilibradamente, mas, pelo fato de ter morrido e, como criam seus seguidores, ressuscitado para não mais morrer, Jesus venceu e recebeu o papel do Deus que morre e revive.

Jesus conquistou também o papel de Salvador, o qual concorria contra “Horus, conquistador de seu tio fraticida Set, e Mítras, deus iraniano a quem Zaratrusta degradara ao nível dos demônios, mas que, como migrante do Irã para a Ásia Menor, reafirmara sua divindade em aliança com o Sol e com as Estrelas fiéis” (TOYNBEE, 1979, p.374-5). E, apesar de ser a competição mais acirrada, Jesus também ganhou o papel de Deus

Encarnado. O protótipo de Deus encarnado era o Faraó da cultura egípcia. Séculos depois, no Império Romano, os imperadores adotaram esse elemento do Egito, sendo o Imperador o Faraó, além de ser *princeps* do Senado Romano e do povo. Segundo Toynbee (1979, p.375): “[...] cada Imperador romano sucessivo era o herdeiro legítimo do Deus Encarnado egípcio (até Aureliano repudiar esse legado egípcio) e a adoração do deus humano imperial foi a liga que manteve unido o Império Romano”. É surpreendente que, neste contexto totalmente adverso, o Cristianismo tenha vencido a batalha frontal contra o Governo Romano.

Nessas disputas pelos papéis principais nos elementos narrativos comuns da antiguidade, faz-se mais relevante neste trabalho o papel de mãe, por ter sido conquistado por Maria, mãe de Jesus, a qual é o foco na análise dos sermões de Bernardo. Toynbee (1979, p.364) afirma que, dentre as imagens primordiais religiosas comuns, é provável ser a imagem da Mãe a mais antiga e mais poderosa, pois é tema das mais antigas representações visuais da forma humana. Interessante notar que, nessa imagem, a maternidade não é vista como sendo incompatível com a virgindade. Possivelmente, essa imagem materna tomou forma antes da descoberta da paternidade, isto é, antes de se conceber que a gravidez não pode se dar sem que haja relações sexuais com um homem.

Portanto, a ideia de ser mãe e ser virgem, como a suscitada pela Igreja em relação à Maria, não foi originada pelo Cristianismo. Nas outras culturas antigas, era comum “a representação de uma divindade feminina e materna, de uma *domina gravita* (deusa-mãe), senhora grávida, que dá à luz milagrosamente, leva nos braços e amamenta seu filho divino” (MOINGT *apud* TEMPORELLI, 2010, p.42), como, por exemplo: Coatlicue, deusa meso-americana, mãe de deuses homens; Hécate, deusa-mãe helênica; Ka’i, deusa-mãe indiana; Cíbele, deusa-mãe na Ásia Menor; Deméter, de Elêusis.

Porém, uma das principais concorrentes de Maria ao posto de virgem mãe foi Ísis do Egito. Casada com Osíris, Ísis não era apenas uma esposa fiel, mas também a mãe terna a qual cuidou de seu filho Horus para que “se tornasse o campeão ressuscitado e Salvador de Osíris” (TOYNBEE, 1979, p.372). Mesmo Ísis não conseguiu superar “uma deusa encarnada em Maria, mulher de carpinteiro judeu da Galiléia. Maria ganhou, assumindo o caráter, imagem e atributos de uma Ísis helenizada” (TOYNBEE, 1979, p.371).

A imagem de Maria assimilada pela Tradição da Igreja Católica recebeu também forte influência da deusa virgem Ártemis, de Éfeso, a qual durante séculos foi venerada como a Grande Mãe. Éfeso era uma cidade profundamente religiosa e, mesmo tendo

recebido o evangelho por intermédio do apóstolo Paulo e sendo a primeira das sete igrejas para as quais foram direcionadas cartas no Apocalipse de João, adotou e batizou muitas práticas pagãs, atribuindo a Maria as honras que, em outra época, eram reservadas à Rainha do Céu. Segundo Clara Temporelli:

Os cultos e as crenças anteriores ao processo de uma nova evangelização e enculturação da fé cristã se concretizam em Éfeso, onde o culto a Maria cresce e, com ele, as características da Virgem e Mãe, que assume títulos e funções das grandes deusas das cidades importantes do império romano (TEMPORELLI, 2010, p.43).

Portanto, o Cristianismo sofreu inúmeras assimilações de diversas religiões pagãs em variados assuntos, sendo que, no século III, quando se tornou religião oficial do Império, já havia se distanciado bastante do Cristianismo pregado pelos apóstolos e discípulos de Jesus. Neste contexto, “é difícil harmonizar os dados que, com relação a Maria, procedem da Escritura, da Tradição patrística, da Tradição teológica e do magistério eclesial normativo ou dogmático” (TEMPORELLI, 2010, p.13).

2.3 A MARIOLOGIA DO SÉCULO III AO XII

Mariologia foi o nome utilizado para designar os estudos a respeito de Maria, mãe de Jesus. O tema mariano emergiu em consequência de questionamentos cristológicos e antropológicos. No século III, uma questão efervescente era o tipo de natureza de Jesus, se humana ou divina, sendo alguns concílios realizados para discutir e decidir sobre esta questão. O primeiro concílio decisivo sobre a natureza de Jesus foi o de Nicéia, em 325, quando foi dogmatizada sua natureza divina. Neste concílio foi instituído o “Credo de Nicéia”, o qual afirma a existência da Trindade (Três ὑπόστασις <hypostasis> em uma Οὐσία <ousia>). O latim traduziu *ousia* como *substantia* ou *essentia*, portanto, a Trindade seria três realidades (pessoas) em uma essência ou substância. O credo foi reformulado no Concílio de Constantinopla, em 381, e declara a crença no Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Sobre o Filho diz:

Et in unum Dóminum Iesum Christum,/ Fílium Dei Unigénitum,/ Et ex Patre natum ante ómnia sæcula./ Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero,/ Génitum, non factum, consubstantiálem Patri:/ Per

quem omnia facta sunt./ Qui propter nos homines et propter nostram salutem/ Descendit de caelis./ Et incarnatus est de Spiritu Sancto/ Ex Maria Virgine, et homo factus est./ Crucifixus etiam pro nobis sub Póntio Piláto;/ Passus, et sepultus est,/ Et resurrexit tertia die, secundum Scripturas,/ Et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris./ Et iterum venturus est cum gloria,/ Iudicare vivos et mortuos,/ Cuius regni non erit finis (DS 150)³.

E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho unigênito de Deus, e gerado pelo Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz de Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai: por quem foram feitas todas as coisas, o qual, por nós homens e pela nossa salvação, desceu do céu. E foi feito carne pelo Espírito Santo e nasceu da Virgem Maria e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, e ascendeu ao céu, e sentou à destra do Pai. E novamente deve vir com glória, para julgar os vivos e os mortos, seu reino não terá fim.

A decisão a respeito da natureza de Jesus compelia para a deliberação sobre qual a natureza da concepção de Maria, se ela era apenas um receptáculo através do qual Deus pôde inserir o seu Filho Divino no mundo ou se ela participou ativamente da concepção, proporcionando uma natureza humana ao filho de Deus. Apesar do Concílio de Nicéia ter estabelecido definitivamente a divindade de Cristo, a humanidade de Jesus continuou a se resolver. Porém, após o reconhecimento de Jesus como o homem que é Deus, a figura de Maria revestiu-se de transcendência e em 21 de junho de 431, no Concílio de Éfeso, foi decretado o primeiro dogma mariano: Maria é a *Theotokos* (mãe de Deus). Sobre isso, afirma Temporelli:

Maria entra na história da fé cristã, basicamente, através dos artigos do credo cristão anterior aos concílios ecumênicos, mas expressamente com o Símbolo Niceno-Constantinopolitano (ano 381), que criou a expressão: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* (DS 150), que permite a Éfeso (ano 431) denominá-la *Theotokos*, confirmada no Concílio de Calcedônia (ano 451). (TEMPORELLI, 2010, p.24)

Apesar de o primeiro dogma mariano ter nascido em 431, somente em 1870 a igreja fixou o conceito de dogma no Concílio Vaticano I, o qual sustenta: “Deve-se crer com fé divina e católica em tudo o que está contido na Palavra de Deus, escrita ou

³ DS é a sigla utilizada para numerar decretos e definições promulgadas nos Concílios realizados pela igreja católica. Provavelmente significa Denzinger-Schönmetzer, editor das seis primeiras coleções de documentos derivados dos Concílios. O manual tem sido repetidamente reeditado, acrescentando decisões mais recentes, sendo que foi depois da morte de Denzinger que a sigla DS passou a ser utilizada.

transmitida, e que a Igreja propõe crer como divinamente revelado, seja por um juízo solene, seja pelo magistério ordinário e universal” (DS 3011). Porém, desde o estabelecimento da Igreja Romana, tudo que é dito ou decidido pelo papa, tido como sucessor do apóstolo Pedro, líder da Igreja e representante de Deus na Terra, ou pelo concílio da igreja é tomado como verdade inquestionável, sendo, portanto, os dogmas marianos assim considerados.

Temporelli (2010, p. 17) afirma: “quando se estuda a história dos dogmas marianos, vê-se claramente que eles nasceram e evoluíram em estreita relação com a vida concreta da Igreja e da sociedade”. Portanto, podemos concluir que o estabelecimento do dogma da *Theotokos*, além das questões cristológicas citadas, também foi fortemente influenciado pelas acaloradas questões advindas da sociedade. Como mostramos na seção anterior, a questão da busca pela figura de deusa mãe virgem era iminente na época e a disputa por esse posto era grande. A figura de Maria como a virgem mãe do Deus encarnado que morreu e ressuscitou era muito propícia para ocupar o papel demandado.

Além de componentes religiosos, na polêmica que envolve o dogma da *Theotokos* havia também questões de ordem política. A principal era a disputa pela hegemonia cultural-religiosa entre Constantinopla, nova capital do império, localizada no Oriente, que tinha o apoio do Imperador e era filiada à escola de Antioquia; e Alexandria, que permanecia como a capital cultural da época e se localizava no Ocidente, tendo o apoio do bispo de Roma, o papa Celestino. Temporelli diz:

A escola de Alexandria professava a existência de duas naturezas – divina e humana – em Jesus Cristo. A partir disso, podiam proclamar com ênfase que Maria é *Theotokos*. Por sua vez, a escola de Antioquia considerava que a divindade ficava comprometida se o Verbo e a carne formavam uma unidade substancial no Filho de Maria e, portanto, era preciso distinguir entre o Filho de Deus e o Filho de Davi. (TEMPORELLI, 2010, p.32)

O patriarca de Constantinopla era Nestório e o de Alexandria era Cirilo e a disputa teológica tornou-se pública através de cartas trocadas entre ambos. Nestório e a escola de Antioquia queriam que se fizesse uma distinção clara entre as duas naturezas de Jesus e sugeriram que Maria fosse chamada *Christotókos* (genitora de Cristo), mas não genitora de Deus. Na ocasião do Concílio de Éfeso, quando estava em pauta a questão mariológica, fora solicitado, através de uma carta do patriarca João de Antioquia, o adiamento da reunião devido ao atraso de cinco ou seis dias que os 60 bispos orientais

teriam para chegar a Éfeso. A solicitação foi desconsiderada e, no concílio, Nestório se apresentou com 15 bispos, enquanto Cirilo se apresentou com 40. Além dos bispos orientais, também os delegados pontifícios se atrasaram, demorando 14 dias para chegar. Mesmo com estes atrasos, Cirilo decidiu iniciar o concílio e neste foi estabelecido do primeiro dogma mariano, deixando explícito o castigo para quem professasse crença diferente: “Que seja excomungado quem não professar que Emanuel é verdadeiramente Deus e, portanto, que a Virgem Maria é verdadeiramente Mãe de Deus, *Theotókos*, pois deu à luz segundo a carne aquele que é o Verbo de Deus” (DS 252).

O segundo dogma mariano nasceu em 553 no II Concílio de Constantinopla, quando Maria recebeu o título de *Aeiparthenos*⁴ (sempre virgem). Como tratamos na seção anterior, diferentes culturas dialogaram com o Cristianismo na sua formação identitária institucionalizada, influenciando em decisões importantes a respeito de questões como a mariológica, por exemplo. Porém, em relação ao contato sexual entre seres espirituais, como os deuses das mitologias antigas, e mulheres, resultando na procriação de seres sobrenaturais, o Cristianismo dialoga de forma discordante com as outras culturas. Sobre isso, afirma Leonardo Boff:

Na mitologia egípcia, o faraó é filho do deus Amon-Rá com a rainha virgem; na mitologia grega, os deuses contraem núpcias sagradas – *hierós gamos* – com as filhas dos homens, virgens ou já casadas, dando origem a filhos de deuses ou semideuses, como Perseu e Hércules, ou a filhos humanos, mas heróis e personagens famosos, como Homero, Platão, Alexandre Magno, Augusto. Ao contrário desses relatos e lendas, o Novo Testamento não fala de relações sexuais. O Espírito Santo não aparece como pai, e sim como força geradora. Jesus surge da força criadora de Deus e da livre aceitação de Maria, e não de uma atividade ligada de algum modo aos sexos. (BOFF, [1979]1987, p.164)

Apesar de o Cristianismo valorizar a virgindade, em especial a mariana, não era a virgindade considerada como uma qualidade em si mesma. Nas culturas antigas, diferentes tipos de virgindade e castidade eram praticados e não gozavam de aceitação por parte dos cristãos. Existia, por exemplo, “a Tradição Greco-romana das vestais, que deviam estar a serviço a deusa Vesta em perfeita virgindade pelo menos durante 30 anos depois de sua consagração” (TEMPORELLI, 2010, p.80). Este tipo de virgindade possuía um sentido estritamente cúltico. Em outros grupos, como o estoico, a prática da

⁴ Ainda que a virgindade perpétua figure também nos documentos antigos, a proclamação explícita de “antes, durante e depois do parto” apareceu na bula papal (*Cum Quorundam* – DS 993) do Papa Paulo IV em 7 de agosto de 1555, no Concílio de Trento.

virgindade se constituía numa virtude moral, pois acreditavam que “o controle do corpo, a ausência de paixões e prazeres, concedia ao ser humano liberdade para elevar-se ao divino, alcançar seu ideal e dominar os instintos por meio da razão” (TEMPORELLI, 2010, p.80).

No caso de Maria, trata-se de uma mulher judia e os judeus enxergavam positivamente a sexualidade. Todos os judeus esperavam ansiosos pelo nascimento do Messias e as mulheres judias nutriam a esperança de ser a mãe do Salvador, pois as profecias diziam que ele nasceria da semente da mulher. A virgindade feminina era fortemente enaltecida antes do matrimônio, sendo considerada mais valiosa que a beleza ou que o dinheiro, pois assegurava a honra familiar e garantia que a descendência fosse legítima. “Porém, a virgindade em si mesmo não tinha valor algum, pois era equivalente à esterilidade, que acarretava menosprezo” (TEMPORELLI, 2010, p.81). Note-se que na língua hebraica não há palavra equivalente a “celibatário”, não fazia sentido porque era inconcebível que um homem não se casasse. Assim, conclui-se que a Bíblia não faz apologia à virgindade, haja vista que uma das poucas ordens que Deus deu ao homem na criação foi: “Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra” (Gn 1:28). No *Magnificat*, Maria não canta sua virgindade, e sim as grandes coisas que nela fez Deus (cf. Lc 1:49). O que se fala sobre a virgindade de Maria é mais fruto da Tradição da Igreja do que de constatações advindas da Bíblia. Temporelli (2010, p.80) ratifica essa afirmação e diz: “vinculada ao dogma da maternidade divina, a virgindade de Maria apresenta um perfil próprio na Escritura e um trajeto singular na Tradição eclesial”.

Portanto, até o desabrochar da era cristã, a sexualidade era naturalmente praticada tanto pelos judeus, no matrimônio monogâmico, quanto pelos pagãos. Para estes, a sexualidade e o prazer carnal eram valores positivos e reinava a liberdade sexual. Foucault diz que “na Grécia, a verdade e o sexo se ligavam, na forma pedagógica, pela transmissão corpo-a-corpo de um saber precioso; o sexo servia como suporte às iniciações do conhecimento” (FOUCAULT, [1976]1982, p.61). Porém, no fim da Antiguidade tardia, houve uma virada decisiva nas concepções e nas práticas da sexualidade no Ocidente. Jacques Le Goff (2005, p.41) diz que, apesar de o principal agente dessa inversão de valores ser o Cristianismo, há uma tese de Paul Veyne e Michel Foucault segundo a qual essa mudança teria sido muito anterior a ele, no Alto Império Romano, nos séculos I e II. Nessa tese, existe a hipótese de que teria havido, entre os romanos pagãos, um puritanismo da virilidade e de que o Cristianismo teria dado a essa

tendência uma justificação transcendente baseada na teologia e na bíblia. A relação entre virilidade e castidade é destacada pelo autor Bruno Dumézil, o qual afirma:

Se o bárbaro é mais viril que os outros homens, é porque ele também é mais casto. Para os antigos romanos, a poligamia, o adultério ou os amores tumultuados sempre tiveram um ranço oriental. Ceder com frequência aos encantos das mulheres é sintoma de gente relativamente efeminada. (DUMÉZIL, 2013, p.130-1)

Portanto, segundo Dumézil, “o homem verdadeiro é aquele que sabe refrear sua *libido*” (2013, p.131). No que se refere à renúncia da carne, Le Goff afirma:

Para compreendermos os pressupostos desta “grande renúncia” convém regressar aos seus primórdios. Esta evolução fundamental da história do Ocidente que é o recalçamento da sexualidade e a “renúncia à carne” verificou-se primeiro no Império Romano, no seio do chamado paganismo que Michel Foucault, na sua *História da sexualidade*, foi o primeiro a desbravar [...] O historiador Paul Veyne data esta mudança precisamente dos últimos anos do século II da era cristã, altura do reinado do imperador Marco Aurélio, entre 180 e 200. (LE GOFF, 2005, p.39-40)

Essa ideia de puritanismo da virilidade, apesar de ser um termo presente no texto de Le Goff, encontra-se nas obras *Histoire de la vie privée — Vol. I: De l'Empire romain à l'an mil* (História da vida privada: do Império Romano ao ano mil - 2009), organizada por Paul Veyne e publicada em 1985; e no volume II da *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*, de Michel Foucault. Na obra de Veyne, há um capítulo escrito por Peter Brown intitulado *A Antiguidade tardia*, no qual é defendida a tese de que a renúncia da carne já estava presente antes da oficialização do Cristianismo. Brown diz:

De resto, independentemente das Igrejas cristãs, podemos detectar a lenta emersão, paralela aos códigos "cívicos" dos notáveis, de uma moral de fato diferente, baseada num mundo diverso de experiência social. Já no começo do século III, muito antes do estabelecimento da Igreja cristã, aspectos da lei romana e da vida de família são afetados por uma sutil mudança das sensibilidades morais da maioria silenciosa dos provincianos do Império. Uma vida conjugal respeitável torna-se uma norma que inclui até as famílias de escravos. Os imperadores posam como guardiães da moral privada. Até o suicídio, essa orgulhosa asserção do direito do "bem-nascido" de dispor da própria vida, se necessário, é aviltado como um "distúrbio" contra a natureza. (BROWN, 2009, p.237)

Segundo a tese de Brown, ao ser assimilada pela cultura cristã, essa nova moral sofre algumas adaptações. Nas culturas pagãs, a recusa da carne e a vida conjugal respeitável, isto é, o homem ser marido de uma só mulher sem relacionamentos extraconjugais e vice-versa, não é uma regra a ser adotada por toda comunidade, mas é uma escolha individual. O Cristianismo transforma escolha em regra, devendo esta ser seguida por todos que compartilham da fé cristã. Há, portanto, uma tentativa de universalização destas práticas tidas como moralmente superiores. Sobre isso, Brown afirma:

Entretanto é a Igreja cristã que se apossa dessa nova moral e a submete a um sutil processo de mudança, tornando-a ao mesmo tempo mais universal em sua aplicação e muito mais íntima em seus efeitos sobre a vida privada do crente. Os cristãos adotam uma variante melancólica de moral popular para facilitar a busca obstinada de novos princípios de solidariedade que visam a incutir ainda mais profundamente no indivíduo o sentimento do olhar de Deus, o medo do julgamento divino e um forte sentimento de compromisso na coesão da comunidade religiosa. (BROWN, 2009, p.237-8)

Há registros da época que dão indício de que as regras estabelecidas pela Igreja costumavam ser cumpridas pelas comunidades cristãs. Peter Brown se remete a um texto do século II escrito por um médico chamado Galeno, o qual se surpreende com a austeridade sexual que observa nestas comunidades. No seu relato, chama a atenção para a forma moderada com que praticam a coabitação. Ainda segundo Galeno, nas comunidades cristãs, havia não só homens, mas também mulheres, que durante toda a vida se abstinham de coabitar. Escreve Brown:

Ao que parece, os cristãos praticam uma moral sexual austera, facilmente reconhecível e bem-aceita pelos pagãos: renúncia sexual completa para alguns, ênfase na harmonia conjugal (que já começou a impregnar a conduta pública das elites, embora por motivos muito diversos), severa desaprovação de um segundo casamento. É um lado das coisas que constantemente se oferece aos pagãos. Fronteiras rituais precisas, como as que a circuncisão e as regras dietéticas fornecem ao judaísmo, não existem entre os cristãos; estes procuram fazer com que sua excepcional disciplina sexual atinja seu objetivo: exprimir a diferença que os separa do mundo pagão. A mensagem dos apologistas cristãos é semelhante àquela dos futuros admiradores do celibato clerical, como Nietzsche o descrevia; invocam "a crença segundo a qual uma pessoa que constitui uma exceção nesse ponto igualmente constituirá uma exceção em outros aspectos". (BROWN, 2009, p.238)

No segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault, na primeira parte da introdução intitulada *Modificações*, protege-se do que escreverá dizendo que não é nem helenista nem latinista e que, portanto, havia o perigo de abordar documentos antigos por ele “mal conhecidos”. Por isso, recorre ao auxílio de outros teóricos dentre os quais Peter Brown e Paul Veyne. Foucault diz que, ao longo dos anos, Veyne o ajudou constantemente e que “seria difícil circunscrever sua influência sobre estas páginas” (FOUCAULT, 1998, p.13).

Foucault problematiza a questão da moralidade sexual com a seguinte questão: “[...] em que pontos a ‘moral sexual do Cristianismo’ opõe-se, o mais nitidamente, à ‘moral sexual do paganismo no mundo antigo’”? Segundo ele, algumas respostas que logo apareceriam são: proibição do incesto, dominação masculina e sujeição da mulher; sendo estas respostas errôneas à questão dada. Outras respostas seriam:

O valor do próprio ato sexual: o Cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte; ao passo que a Antiguidade o teria dotado de significações positivas. A delimitação do parceiro legítimo: o Cristianismo, diferente do que se passava nas sociedades gregas e romanas, só o teria aceito no casamento monogâmico e, no interior desta conjugalidade, lhe teria imposto o princípio de uma finalidade exclusivamente procriadora. A desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo: o Cristianismo as teria excluído rigorosamente, ao passo que a Grécia as teria exaltado – e Roma, aceito – pelo menos entre homens. A esses três pontos de oposição maior, poder-se-ia acrescentar o alto valor moral e espiritual que o Cristianismo, diferentemente da moral pagã, teria atribuído à abstinência rigorosa, à castidade permanente e à virgindade. (FOUCAULT, 1998, p.17)

Mas Foucault também critica estas respostas julgando-as como não exatas e dizendo que poderia comprovar isso facilmente ressaltando as reproduções diretas e as continuidades muito estreitas que se pode constatar entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral da Antiguidade. Segundo ele, o primeiro grande texto cristão dedicado à prática sexual na vida de casado – o capítulo X do livro II do *Pedagogo* de Clemente de Alexandria – apoia-se em algumas referências às Escrituras, mas também em alguns conjuntos de princípios e de preceitos diretamente tomados da filosofia pagã. Indo mais longe, Foucault afirma que poderia encontrar temas, inquietações e exigências contidas nas doutrinas cristãs “claramente” presentes no cerne do pensamento grego ou greco-romano. Ele discorre, então, sobre “a expressão de um medo, um modelo de comportamento, a imagem de uma atitude desqualificada, um exemplo de abstinência”

(FOUCAULT, 1998, p.18); e, em cada um destes pontos, correlaciona pensamento grego (ou greco-romano) e doutrinas cristãs. Interessa-nos mais a questão da abstinência, sobre a qual escreve Foucault:

O herói virtuoso que é capaz de se desviar do prazer, como uma tentação na qual ele sabe não cair, é uma figura familiar ao Cristianismo, como foi corrente a idéia de que essa renúncia é capaz de dar acesso a uma experiência espiritual da verdade e do amor, a qual seria excluída pela atividade sexual. Mas é igualmente conhecida da Antiguidade pagã a figura desses atletas da temperança que são suficientemente senhores de si e de suas concupiscências para renunciar ao prazer sexual. Bem antes disso, a Grécia conheceu e honrou modelos como o de Apolônio de Tiana, um taumaturgo, que uma vez fez voto de castidade e que, por toda vida, nunca mais teve relações sexuais. Para alguns, essa extrema virtude era a marca visível do domínio que exerciam sobre eles próprios e, portanto, do poder que eram dignos de assumir sobre os outros: assim, Agésilas de Xenofonte não somente “não tocava naqueles que não lhe inspiravam desejo” como também até renunciava a beijar o rapaz a quem amava; e tomava cuidado para só alojar-se nos templos ou nos lugares visíveis “para que todos pudessem ser testemunhas de sua temperança”. Porém, para outros essa abstenção estava ligada diretamente a uma forma de sabedoria que nos colocava imediatamente em contato com algum elemento superior à natureza humana, e que lhes dava acesso ao próprio ser da verdade: tal era o caso do Sócrates do *Banquete* do qual todos queriam se aproximar, do qual todos se enamoravam, de cuja sabedoria todos buscavam se apropriar – sabedoria essa que se manifestava e se experimentava, justamente, pelo fato de que ele próprio era capaz de não tocar na beleza provocada por Alcebiades. A temática de uma relação entre abstinência sexual e o acesso à verdade já estava fortemente marcada. (FOUCAULT, 1998, p.22-3)

Foucault, porém, não infere destas relações entre pensamentos da Antiguidade e doutrinas cristãs que a moral sexual do Cristianismo e a do paganismo formem uma continuidade. Apesar de temas iguais serem tratados, não significa que em ambos os tratamentos possuam o mesmo lugar e o mesmo valor.

Portanto, é baseado nestes autores – Brown, Veyne, Foucault – que Le Goff escreve a respeito da renúncia à carne. Assim, concorda e reafirma que antes do Cristianismo ganhar força e propagar suas ideias de forma universal, a depreciação do corpo já estava posta. Sobre isso, Le Goff afirma:

De certo modo, o terreno estava já bem preparado para que o Cristianismo realizasse a tarefa de voltar o corpo contra si próprio. “Os cristãos não vieram reprimir nada, já estava feito”, declara até Paul Veyne. “As continuidades muito próximas que podemos observar entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral da Antiguidade”,

escreve Michel Foucault , são testemunho de que não é “nada correcto” pensar que o paganismo e o Cristianismo constituem dois antípodas da teoria e da prática sexual. Na verdade, a caricatura está ali à esquina. No “paganismo” dos Gregos e dos Romanos, culto do corpo e liberdade sexual. No Cristianismo, castidade, abstinência e busca doentia da virgindade. [...] “Entre a época de Cícero e a dos Antoninos, deu-se um grande acontecimento ignorado: uma metamorfose das relações sexuais e conjugais; ao sair desta metamorfose, a moral sexual pagã acha-se idêntica à futura moral cristã do matrimônio”, escreve Paul Veyne. (LE GOFF, 2005, p.41-2)

Segundo Le Goff, é necessário um grande operador ideológico e suas respectivas estruturas econômicas, sociais e mentais para que se opere a viragem. O Cristianismo foi, então, o agente desta inversão, deste recalçamento. Foi também a religião cristã institucionalizada que introduziu no Ocidente uma grande novidade: a transformação do pecado original em pecado sexual. Mudança essa que o é no próprio Cristianismo, uma vez que, nos seus primórdios, não aparece qualquer indicativo dessa equivalência, do mesmo modo que nenhum termo desta equação figura na Bíblia do Velho Testamento. O pecado original que precipita Adão e Eva fora do paraíso é um pecado de curiosidade e de orgulho. É a vontade de saber que leva o primeiro homem e a primeira mulher, tentados pelo demônio, a comer o fruto da árvore do conhecimento; e a despojar Deus, de certo modo, de um dos seus atributos mais determinantes.

Ao analisar alguns textos bíblicos, é possível notar um deslizamento de sentido em relação à concepção de carne no decorrer dos livros. No mesmo evangelho, o de João, a carne ora é excessivamente valorizada, quando diz que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14), ora é totalmente desvalorizada, quando o próprio Verbo diz que “o espírito é que vivifica, a carne para nada serve” (Jo 6,63). Nas cartas, em especial nas paulinas, há uma aproximação entre a ideia de carne e a de pecado. Na carta aos romanos, Paulo reforça a oposição feita por Jesus entre carne e espírito e diz que “se viverdes segundo a carne, morrereis, mas se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis” (Rm 8,13).

Com a ideia florescente de que o pecado original estava vinculado à sexualidade, ideia esta bem diferente da do início do Cristianismo, no qual à carne estava vinculada uma diversidade de pecados; passou-se a vincular à carne somente pecados ligados à sexualidade, ocasionando uma forte repressão sexual. Segundo Jacques Le Goff ([1985]1994, p.160), “a designação por *caro* (carne) da natureza humana deslizou igualmente no sentido da sexualização desta natureza”. Ele reforça ainda a assimilação do pecado original ao pecado da carne:

Entre os tempos evangélicos e o triunfo do Cristianismo, no século IV, duas séries de acontecimentos asseguraram o êxito da nova ética sexual: na ordem teórica, a difusão dos novos conceitos – carne, fornicção, concupiscência e a sexualização do pecado original; na prática, o aparecimento, entre os cristãos, de um estatuto das virgens e a realização do ideal de castidade no monaquismo do deserto (LE GOFF, 1994, p.160).

Dos que defendiam que o pecado original estava ligado à sexualidade, havia aqueles que afirmavam que Adão e Eva mantiveram-se virgens até ingerirem o fruto proibido, derivando daí a ideia de que o matrimônio não estava nos planos primigênicos de Deus. Esta tese serviu de premissa que, somando-se à premissa de que o sêmen é transmissor do pecado original, gerou uma conclusão evidente: “fazia-se necessário recuperar o que fora perdido no paraíso renunciando à consequência dessa perda: o sexo” (TEMPORELLI, 2010, p.84). A partir de então, a vida eremita ou em monastérios se tornaram práticas comuns como uma tentativa de fuga do mundo e das suas tentações e uma busca pela santificação, pureza e castidade. Pouco a pouco, Maria foi sendo tomada como modelo por excelência dos celibatários cristãos, o que obrigava a ir suprimindo uma série de traços de sua concepção e maternidade.

As ideias e práticas ascéticas nos séculos III e IV foram fatores que puseram em evidência e reforçaram a virgindade perpétua de Maria. “A afirmação da virgindade de Maria antes, durante e depois do nascimento de Jesus eram ainda mais enfática. Foi enfatizada exageradamente e tornou-se modelo para as virgens, que adotaram um modelo de vida ‘superior’ ao das pessoas casadas” (COYLE, 2012, p.130). Três dos mais importantes teólogos da época defendiam a tese da virgindade perpétua: Ambrósio de Milão, São Jerônimo e Agostinho. Ambrósio declarou Maria a padroeira especial das virgens, louvando sua virgindade e depreciando a sexualidade e o casamento. Também para São Jerônimo a virgindade era superior ao casamento. Agostinho categoricamente afirmou: “virgem concebeu, virgem deu à luz, virgem permaneceu depois” (AGOSTINHO *apud* COYLE, 2012, p.131).

Portanto, a Mariologia foi fortemente marcada pelo contexto histórico e ideológico. Cada dogma mariano, além de ser expressão de uma fé, corresponde aos interesses e às situações particulares de seu tempo e lugar, ainda que sua verdade própria os transcenda e converta em trans-históricos.

3 ANÁLISE DO DISCURSO

3.1 IDEOLOGIA, FORMAÇÃO IDEOLÓGICA E FORMAÇÃO DISCURSIVA

No livro *Aparelhos Ideológicos de Estado*, Louis Althusser ([1918]1992, p.93) enuncia duas premissas importantes que servem de alicerce para sua tese central: “a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos” (ALTHUSSER, 1992, p.93). A primeira é que “só há prática através de e sob uma ideologia” (ALTHUSSER, 1992, p.93) e a segunda é que “só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito” (ALTHUSSER, 1992, p.93). Há uma diferença crucial entre o modo como o lexema ideologia é utilizado na primeira e na segunda premissa, diferença essa que gera determinações distintas. Na primeira premissa, observamos o uso do artigo indefinido precedendo o termo, o que, como diz Pêcheux ([1975]1997, p.149), “leva a pensar a pluralidade diferenciada da instância ideológica sob a forma de uma combinação de elementos onde cada um é uma formação ideológica”, ou seja, uma ideologia. Na segunda premissa, a forma singular como o termo é colocado remete ao conceito Ideologia em geral, caracterizada por ser *omni*-histórica, isto é, não histórica e, sendo assim, não sujeita a variações.

Ao dizermos que a Ideologia é *omni*-histórica, deduzimos que ela é eterna. Nessa afirmação, Pêcheux localiza um ponto de convergência ou, ao menos, de uma possível aproximação entre Althusser e Lacan, que afirma que o inconsciente é eterno. Assim, um dos esforços de Pêcheux, em sua construção teórica, é o de aproximar Ideologia (materialismo histórico) e Inconsciente (psicanálise). Para tanto, Pêcheux tenta mostrar uma ligação existente entre o conceito de Sujeito (com inicial em maiúscula), de Althusser, e o conceito de Outro, de Lacan. Althusser afirma que os indivíduos são interpelados em sujeitos, para se submeterem às ordens do Sujeito, e Pêcheux afirma que esse Sujeito em Althusser seria similar ao Outro em Lacan, para o quem o inconsciente seria o discurso do Outro. Segue-se daí que, ao ser interpelado, o sujeito não tem consciência dessa interpelação. Por isso, afirma Pêcheux, o sujeito é duplamente afetado: pessoalmente e socialmente. No âmbito pessoal, é afetado pelo inconsciente e, no social, pela ideologia.

Portanto, podemos afirmar que Bernardo, ao escrever seus sermões, tem a ilusão de ser a origem do dizer e de ter o controle consciente do que diz, esquecendo que é interpelado pela ideologia e assujeitado à língua (esquecimento número 1). Todo seu discurso está vinculado a outros discursos, que Pêcheux denomina de pré-construídos,

isto é, o “sempre-já-lá” da interpelação ideológica que fornece/impõe a realidade de seu sentido sob a forma da universalidade. Além disso, Bernardo acredita que o que ele diz só pode ser dito daquela maneira, esquecendo que existem outras formas de fazê-lo (esquecimento número 2).

Althusser, assumindo que a estrutura formal de toda ideologia é sempre idêntica, utilizou apenas a ideologia cristã para exemplificar a maneira como os aparelhos ideológicos funcionam, acreditando que esta demonstração é um modelo a ser reproduzido para compreender o funcionamento do aparelho ideológico moral, político, familiar dentre outros. Na sua consideração sobre a ideologia cristã, ele afirma que “só existe uma tamanha multidão de sujeitos religiosos possíveis sob a condição absoluta da existência de um *Outro Sujeito* Único, Absoluto, ou seja, Deus” (1992, p.100). Observamos nesta passagem o uso da palavra sujeito (com letra minúscula) para referir-se aos indivíduos fieis que são interpelados em sujeitos-fieis e a palavra Sujeito (com letra maiúscula) para referir-se a Deus. Althusser utiliza, inclusive, a passagem bíblica na qual Deus chama Moisés para ratificar esta afirmação e diz:

Tudo isso está claramente escrito no que justamente se chama a “Escritura”: “Naquele tempo o Senhor-Deus (Jeová) falou a Moisés das nuvens. E o Senhor chamou Moisés: “Moisés!” “Sou (certamente) eu!, disse Moisés, eu sou Moisés o teu servo, fale e eu te escutarei!” E o Senhor falou a Moisés: “*Eu sou aquele que É!*”. (ALTHUSSER, 1992, p.101)

Neste trecho bíblico citado por Althusser, Deus se define como o Sujeito por excelência, aquele que é por si e para si, e define aquele que chama seu sujeito, o indivíduo, que, pela natureza do chamado, está submetido ao Sujeito. Segundo o autor, a prova de que Moisés se reconheceu como sujeito submetido ao Sujeito é que cumpriu todas as ordens dadas a ele por Deus. Althusser cita ainda o momento em que Deus, encarnado em Jesus, chama Simão e o diz que ele é Pedro, ou seja, o próprio Deus o nomeia e identifica quem ele é. Outro ponto tratado por Althusser é a interdependência entre sujeitos (homens) e Sujeito (Deus). Ele diz:

Deus tem portanto necessidade de “tornar-se” homem, o Sujeito precisa tornar-se sujeito, como para mostrar empiricamente, de forma visível aos olhos, palpável às mãos (veja-se São Tomás) dos sujeitos que, se eles são sujeitos, submetidos ao Sujeito, o são unicamente para voltar finalmente no dia do Julgamento Final ao seio do Senhor, como o Cristo, ou seja ao seio do Sujeito. (ALTHUSSER, 1992, p.102)

Após mostrar a necessidade de Deus fazer-se homem, Althusser se propõe a decifrar em linguagem teórica a necessidade de desdobramento do Sujeito em sujeitos e do Sujeito mesmo em sujeito-Sujeito e conclui:

Constatamos que a estrutura de toda ideologia, ao interpelar os indivíduos enquanto sujeitos em nome de um Sujeito Único e absoluto é especular, isto é, funciona como um espelho, e duplamente especular: este desdobramento especular é constitutivo da ideologia e assegura o seu funcionamento. O que significa que toda ideologia tem um centro, lugar único ocupado pelo Sujeito Absoluto, que interpela, à sua volta, a infinidade de indivíduos como sujeitos, numa dupla relação especular que submete os sujeitos ao Sujeito, dando-lhes no Sujeito, onde qualquer sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura), a garantia de que certamente trata-se deles e Dele, e de que se passando tudo em Família (a Santa Família: a Família é, por sua essência, Santa), “Deus aí reconhecerá os seus”, ou seja, aqueles que tiverem reconhecido Deus e se tiverem reconhecido nele serão salvos. (ALTHUSSER, 1992, p.102)

Portanto, para Althusser, tanto na ideologia cristã quanto em qualquer outra, há: a interpelação dos indivíduos em sujeitos; a submissão destes ao Sujeito; o reconhecimento do Sujeito pelos sujeitos, dos sujeitos pelo Sujeito, dos sujeitos pelos próprios sujeitos e de cada sujeito por si mesmo; a garantia de que tudo está bem assim, sob a condição de que, se os sujeitos reconhecerem o que são e conduzirem-se de acordo, tudo irá bem.

Sobre o discurso religioso na ótica de Althusser, a professora Eliana de Almeida afirma: “Deus interpela o homem em sujeito-fiel e é aí que se constrói a alteridade constitutiva do sujeito religioso, visto que o Outro – o Sujeito Absoluto – está no sujeito sob a forma do Verbo encarnado e o sujeito fiel está no Sujeito por sua sujeição” (Almeida, 2001, p.35). Assim, ao aderir à fé católica, por exemplo, o indivíduo é interpelado em sujeito religioso pela ideologia cristã, reproduzindo discursos advindos desta ideologia sem ter consciência de que não é a origem do dizer. “A ideologia cristã interpela o indivíduo em sujeito-cristão, significando aos que se lhes assujeitam como sujeitos fiéis – com possibilidades de tornarem-se sujeitos-santos; quanto aos que lhes são indiferentes, significa-os como sujeitos pagãos” (Almeida, 2001, p.36)

Utilizamos como premissa deste trabalho que Bernardo foi interpelado em sujeito-fiel e se submeteu ao Sujeito (Deus) tal como este é matizado na Formação Discursiva católica, com a qual ele se identificava. Porém, mesmo sendo um sujeito submetido à ideologia cristã, ele ocupava, haja vista o cargo e o reconhecimento que possuía no

interior da Igreja, a posição de sujeito-autoritário, sendo, assim, um dos operadores do aparelho ideológico católico, o qual, diante de um “mau sujeito”, isto é, de um sujeito que não se submetesse totalmente às regras da Igreja, tida como representante de Deus na Terra, punha em ação um ou outro setor do aparelho repressivo do Estado, penalizando o mau sujeito com excomunhão, proibições e até morte. Notamos isso analisando a biografia de Bernardo e vendo que ele exerceu um papel importante na condenação dos escritos de Abelardo. Neste episódio, a Igreja exerceu a função de aparelho repressor ratificada na bula escrita pelo Papa Inocêncio II, o qual relatou a decisão deliberada no concílio de *Sens*, em 1140, como se pode ler nessa carta que enviou a Henrique, bispo de *Sens*, datada de 16 de julho de 1140:

Embora indignos, nós estamos sentados à vista de todos na cátedra de São Pedro, a quem foi dito ‘E tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos’, e assim, de comum acordo com nossos irmãos, bispos cardeais, pela autoridade dos Santos Cânones condenamos os capítulos que a vossa discipulação nos ordenou e todas as doutrinas do mesmo Pedro Abelardo juntamente com seu autor, e, como herege, lhe impomos o silêncio perpétuo. Decretamos também que todos os seguidores e defensores de seu erro devem ser afastados da companhia dos fiéis e ligados com o vínculo da excomunhão. (PAPA INOCÊNCIO II *apud* COSTA, 2010, p.10)

Portanto, Bernardo, enquanto indivíduo, foi interpelado em sujeito e, não tendo essa consciência, tinha a ilusão de ser a origem do seu dizer. Assim, em seus escritos, esquecendo-se de que seu discurso retomava outros discursos e que poderia dizer o que dizia de outra maneira. Esses esquecimentos aparecem marcados nos seus textos quando faz uso de textos religiosos para construir seus discursos. Em muitas situações, utiliza trechos da Bíblia, por exemplo, mantendo a mesma estrutura sintática, alterando apenas algumas palavras. Em outros casos, utiliza fragmentos idênticos formalmente, mas com efeitos de sentido diferentes daqueles extraídos dos textos sagrados.

Efeitos de sentido diferentes em fragmentos de textos retomados em discursos distintos são previstos pela AD. Segundo Pêcheux, o sentido extraído de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, não é dado aprioristicamente, isto é, não preexiste independentemente das posições ideológicas e das determinações sócio-históricas nas quais essa palavra, expressão ou proposição são produzidas. Diz ele:

As palavras, expressões, proposições, etc, mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que

elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem (PÊCHEUX, 1997, p.160).

Na teoria pecheutiana, o conceito de Formação Ideológica é caracterizado como “um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’, mas se relacionam, mais ou menos diretamente, a posições de classes em conflito umas com as outras.” (GADET; HAK, 1993, p.166). Complementar a esse, outro conceito desenvolvido por Pêcheux faz-se fundamental, o de Formação Discursiva (FD), ou seja, aquilo que, numa formação ideológica dada, determina o que pode e deve ser dito. É no interior da formação discursiva que palavras, expressões, proposições adquirem determinados sentidos, estabilizados pelos hábitos e pelas práticas discursivas daquela formação, construindo, dessa forma, uma matriz de sentido. “Os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam, ‘na linguagem’, as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (PÊCHEUX, 1997, p.161).

Para Pêcheux, numa formação discursiva, o indivíduo se subjetiva numa forma-sujeito determinada pela própria FD. O sujeito do discurso pode se identificar completamente com a forma-sujeito, tornando-se um bom sujeito. Porém, a respeito de determinados pontos ou em dados momentos, pode haver desacordos, estando, naquele ponto ou naquele momento, contra-identificado com a forma-sujeito da FD à qual está vinculado, tornando-se, assim, um mau sujeito. Há também a possibilidade de o sujeito se afastar tanto da forma-sujeito, que acaba por se identificar por completo com a forma-sujeito de outra FD. Nesse caso, há uma desidentificação com a forma-sujeito e, conseqüentemente, a desvinculação de uma FD e a inserção em outra.

Ao introduzir a noção de sujeito contraidentificado, Pêcheux opera um avanço em sua teoria, que dava à FD um aspecto homogêneo e determinado e, com esse novo conceito, passa a caracterizá-la como heterogênea e com fronteiras porosas. Mas é Courtine (1982) quem proporciona um avanço ainda maior substituindo o conceito de forma-sujeito por posição-sujeito, tendo uma FD várias posições-sujeitos dentre as quais uma se torna dominante. Assim, o bom sujeito é aquele que se identifica com a posição-sujeito dominante e, o mau sujeito, aquele que se identifica com outra posição-sujeito.

No catolicismo, a posição-sujeito, em algumas circunstâncias, pode ser flexível, possibilitando que um indivíduo que ocupa uma determinada posição-sujeito em um momento possa se deslocar e ocupar outra posição em outro momento. No século II, por

exemplo, entre os primeiros cristãos, iniciou-se a prática da beatificação de pessoas consideradas como heróis da fé, os quais deram suas vidas pela causa. Esse processo implica no deslocamento de um sujeito-fiel, que era um simples irmão, respeitado por sua postura exemplar e por sua coragem de fazer-se um mártir, à posição de santo, venerado e colocado em um patamar superior. Foi o que ocorreu com Pedro, Paulo, João, Maria, Luzia, que passaram a ser considerados santos. Diz Almeida:

Como observamos, Maria e Luzia, deslocaram-se da posição sujeito-fiel para a posição sujeito-santo. Intervindo no/do plano espiritual, Maria e Luzia, santas, passam a ser invocadas, numa relação dissimétrica, pelo sujeito-fiel, estabelecendo a distância. Curam; consolam; apaziguam. Confortam; dão esperança; etc. Esse é o efeito-santidade. A ilusão da reversibilidade entre os planos temporal e espiritual, na via única de alçamento, instala a possibilidade do sujeito-santo. Não é Deus, o Sujeito, mas também não é o devoto, sujeito-fiel. É o santo. O discurso religioso é justamente o lugar em que essas posições entram em contato. (2001, p.33)

O próprio Bernardo de Claraval, autor dos sermões aqui trabalhados, passou pelo processo de beatificação e ficou conhecido como São Bernardo. Neste trabalho, consideramos a existência de uma formação ideológica cristã e, no interior dela, uma formação discursiva Católica Romana, na qual Bernardo está completamente identificado com a posição-sujeito dominante. Assim, o consideramos por ser ele um Abade e um forte, se não o maior, representante da igreja do século XII, lutando contra tudo e todos que se opusessem às doutrinas católicas romanas. A esse respeito, o historiador Arnold Toynbee afirma:

[Bernardo] era excessivamente intolerante à não-ortodoxia religiosa onde quer que a encontrasse: no filósofo provocador Abelardo, nos ascéticos cátaros do Languedoque, nos pagãos eslavos bálticos (empregou sua eloquência à pregação de uma cruzada contra estes), nos mulçumanos (pregou a favor da Segunda Cruzada no Levante) ([1976] 1979, p.567).

Nesse sentido, podemos afirmar que uma das características pela qual Bernardo é reconhecido é o fato de ser um ferrenho adversário das heresias eminentes na época. Tendo em vista que, nesse caso, as heresias são justamente aquilo que era proferido e defendido e se opunha ou se contrapunha à doutrina católica, podemos afirmar que Bernardo é um defensor desta doutrina e, conseqüentemente, pertencente a essa FD,

identificando-se com a posição-sujeito dominante. É justamente essa identificação com a posição-sujeito dominante que concede autoridade e poder a seu discurso.

O fato, porém, de Bernardo ser interpelado em sujeito e, por isso, não ser a origem do que diz, e dizer o que já fora dito antes, não o isenta da responsabilidade pelo que está sendo dito. Isso porque, da mesma maneira que há uma distinção entre texto e discurso, há, de forma análoga e interligada, a distinção entre autor e sujeito. Como afirma Orlandi ([1999] 2007, p.73), enquanto o discurso é o efeito de sentido entre locutores, o texto é uma unidade, na qual há um começo, meio e fim e uma superfície linguística fechada em si mesma. Assim, o sujeito é o resultado da interpelação do indivíduo pela ideologia; e o autor é, em contrapartida, a representação de unidade e delimita-se, na prática social, como uma função específica do sujeito: função-autor. Portanto, Bernardo, na função-autor, é responsável pelo que está dito nos seus sermões, além de ser responsável pela unidade do texto, bem como por sua completude, coerência, clareza, não contradição.

3.2 MEMÓRIA DISCURSIVA

Ao serem invocados os conceitos de formação discursiva, forma-sujeito e função-autor, faz-se importante evocar também o conceito de memória. Embora esse nome não estivesse presente nas obras fundadoras da AD, a reflexão sobre ele já se fazia mostrar por vias de termos como *repetição*, *pré-construído* e *interdiscurso*. Buscamos, então, recuperar o caminho teórico percorrido até chegar à noção de memória, ressaltando que não pretendemos traçar uma cronologia nesta trajetória. Além disso, fazemos uma distinção entre as noções de memória e interdiscurso, as quais, por vezes, são tomadas como sinônimos ou equivalentes.

Uma noção que não poderia deixar de aparecer em uma disciplina que se propõe a analisar discursos seria a de repetição. Não é difícil notar, e no *corpus* com o qual estamos trabalhando isso fica evidente, que os discursos, por princípio, tendem a se repetirem. Assim, a AD considera que as repetições são o princípio motor para a produção de discursos, isto é, pela repetição de discursos anteriores é que novos discursos são construídos. Neste sentido, retomando o texto escrito por Pechêux e Fuchs, em 1975, Freda Indursky afirma: “[...] o sentido se constitui a partir das relações de parafraseagem que as diferentes expressões mantêm entre si no interior de uma FD ou, mais exatamente, nas palavras dos autores, tais ‘relações interiores à matriz de sentido de uma Formação

Discursiva” (INDURSKY, 2009, p.1). Note-se que a expressão brotante nos momentos iniciais da reflexão acerca da memória não foi *repetição*, mas sim “matriz de sentido”. “No entanto, para explicar como funciona uma tal matriz foi necessário mostrar que elas estabelecem relações parafrásticas entre si” (INDURSKY, 2009, p.2), exigindo, portanto, que haja uma repetibilidade de certos sentidos.

Portanto, um sujeito, ao evocar discursos anteriores e produzir o seu discurso, recorre inevitavelmente a repetições. Essas repetições, apesar de muitas vezes serem feitas *ipsi litteris*, constituindo-se em citações, normalmente ocorrem em forma de paráfrase. A repetição, sendo palavra por palavra ou não, pode levar a um deslizamento de sentido, a uma resignificação. Assim, mesmo havendo uma citação, é possível que os sentidos atribuídos às palavras sejam diferentes. No sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, por exemplo, Bernardo cita o evangelho de Lucas capítulo um, versículo trinta e quatro, para defender que Maria fez um voto de virgindade com Deus e o cumpriu mesmo após se casar, quando, na Bíblia, o sentido explicitado no enunciado, por o verbo estar no presente, é que ela não havia tido relações sexuais até aquele momento. O sermão diz: “[...] *illibatam Deo corporis simul et spiritus sanctimoniam vovit. Probat enim propositi inviolabile fundamentum, quod tam constanter promittendi filium Angelo respondetur: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*” (BERNARDO, 1983, Vol VI, 404) ‘ela fez voto a Deus de conservar ilibada a castidade do corpo e do espírito. O fato de responder com tanta firmeza ao Anjo que lhe prometia um prova a base inviolável do seu propósito: *como se fará isso, pois eu não conheço varão* (Lc 1,34)’ (BERNARDO, 1999, p.196). Portanto, mesmo repetindo palavra por palavra o que está na Bíblia, houve um deslizamento de sentido, e o enunciado citado teve sua significação ampliada.

Além da noção de repetição, outra noção presente na trajetória da reflexão sobre memória é a de *pré-construído*. Indusky diz: “a partir dos estudos das relativas empreendidos por Henry (1975/1990), Pêcheux & Fuchs (1975), foi desenvolvida uma reflexão muito profícua da qual resultou a noção de *pré-construído*” (INDURSKY, 2009, p.3). Essa noção facilita a percepção dos entrelaçamentos entre *repetição*, *memória* e *movimentação* dos sentidos. O pré-construído seria “todo o elemento de discurso que é produzido anteriormente, em um outro discurso e independentemente” (INDURSKY, 2009, p.3). Eni Orlandi estreita a relação entre memória e pré-construído quando afirma que “a memória discursiva é o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando

cada tomada da palavra” (2007, p.31). Portanto, o pré-construído é um elemento do interdiscurso reinscrito no (intra)discurso do sujeito e é caracterizado por ser derivado da exterioridade, derivação esta que é esquecida.

Apesar do pré-construído poder ser linearizado por uma operação de encaixe sintático no interior do discurso do sujeito, muitas vezes, ele se dá através de “uma articulação que apaga os limites entre o que foi formulado pelo sujeito e o que foi trazido do interdiscurso” (INDURSKY, 2009, p.3-4), o que Pêcheux chamou de *discurso transverso*. Verificamos, então, que, assim como na noção de *repetição*, há também na noção de *pré-construído* a ideia de repetibilidade.

A noção de interdiscurso, por sua vez, tem uma proximidade grande com a noção de memória se diferenciando pelo grau de abrangência. Chamamos de interdiscurso “‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido à lei de desigualdade – conTradição–subordinação que caracteriza o complexo das Formações ideológicas.” (PÊCHEUX, 1997, p.162). Dizer que o interdiscurso é resultante do complexo de formações discursivas, equivale dizer que ele comporta em si todos os dizeres, sendo assim, todos os sentidos possíveis e que já lhe foram associados. Portanto, se quiséssemos, por exemplo, recuperar a imagem de Maria, mãe de Jesus, na trajetória do Cristianismo pelo viés do interdiscurso, não poderíamos nos ater somente na forma como ela foi concebida no interior da formação discursiva católica, mas sim como outras correntes do pensamento cristão a conceberam e a concebem, gerando, assim, uma multiplicidade de sentidos.

A noção de memória, como a concebemos, aparece mais explicitamente no trabalho de Courtine (1981) que revisa a *Arqueologia do Saber* de Foucault e retorna à AD. Afirma Courtine:

[...] toda produção discursiva faz circular formulações anteriores, porque ela possui em seu domínio associado outras formulações que ela repete, refuta, transforma, denega [...] Isto é: em relação às quais esta formulação produz efeitos de memória específicos [...] a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas, reguladas pelos aparelhos ideológicos. (COURTINE *apud* INDURSKY, 2009, p.5-6).

Portanto, Courtine busca compreender como a memória discursiva, no âmbito de uma FD, possibilita a lembrança, a repetição, a refutação, bem como o esquecimento desses elementos de saber que são enunciados.

Portanto, interdiscurso remete-nos à memória do dizer, isto é, a tudo o que já foi dito e a todos os sentidos já produzidos sobre algo nas várias formações discursivas, já que compreende um complexo de FD. Assim, o interdiscurso não é dotado de lacunas, pois se apresenta totalmente saturado. Quando, ao invés de falarmos de interdiscurso, evocamos a noção de memória discursiva, recuperamos somente o sentido que está imerso no âmbito de uma determinada formação discursiva. Segundo Indursky: “se a memória discursiva se refere aos enunciados que se inscrevem em uma FD, isto significa que ela não cobre todos os sentidos, como é o caso do interdiscurso, mas apenas os sentidos autorizados pela Forma-sujeito no âmbito de uma formação discursiva” (2009, p.8). Por isso, neste trabalho, consideramos que a imagem tida e exposta por Bernardo a respeito de Maria é compartilhada e faz parte da memória da formação discursiva católica romana, não produzindo o mesmo efeito de sentido em outra FD.

4 O LÉXICO NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE MARIA

Analisar um texto implica, direta ou indiretamente, analisar palavras que, articuladas com outras, formam um todo inteligível e significativo, despertando no leitor efeitos de sentidos diversos. Por sua vez, as palavras utilizadas pertencem a um sistema linguístico do qual o locutor e alocutário devem compartilhar para que haja entendimento. A língua, por possibilitar a comunicação entre pessoas de um determinado lugar, é um elemento indispensável à cultura de um povo. Assim, língua e cultura são indissociáveis. Ao analisarmos um texto, que fora escrito numa determinada língua, temos acesso a palavras que nos ajudam a adentrar no universo de determinada cultura, extraindo traços de estruturação e pensamentos de uma dada sociedade. Observando atentamente as palavras escolhidas para a composição de um texto, temos acusadas características sociais, econômicas, etárias e culturais de quem as profere e, simultaneamente, características da cultura à qual ele pertence.

Assim, ao analisarmos sermões escritos no século XII, buscamos captar crenças e pensamentos do seu escritor, no caso, Bernardo de Claraval, em sua função-autor, e conseqüentemente, captar elementos pertencentes ao universo social, histórico e cultural do momento e do lugar nos quais ele vivia. Sabemos que as crenças de uma pessoa são adquiridas, não inatas. Sob a ótica da teoria na qual nos apoiamos, a AD, essa pessoa, enquanto indivíduo, é interpelada em sujeito e, impreterivelmente, insere-se numa determinada Formação Discursiva a qual possui uma memória discursiva compartilhada pelos sujeitos pertencentes a ela. Assim, os pensamentos e as crenças transparecidos nos sermões de Bernardo não foram originados nele, mas numa Tradição na qual ele estava imerso e da qual ele compartilha ideias. O próprio Bernardo afirma em um dos sermões: “*Dicam quod mihi, immo quod ante me Patribus visum fuit*” (BERNARDO, 1983, Vol. II p.628) ‘direi minha opinião, ou melhor, aquilo que antes de mim pensaram os Padres’ (BERNARDO, 1999, p.45). Diz ainda: “*Accipe et in hoc non meam, sed Patrum sententiam*” (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.632) ‘Aceita, sobre isso, não a minha, mas a resposta dos Padres’ (BERNARDO, 1999, p.48). Como os ensinamentos dos Padres (da Tradição da Igreja Católica Romana) eram dominantes em toda Europa e altamente difundidos, as ideias proferidas por Bernardo fazem parte da realidade de uma época, da ideologia de um tempo, da cultura de um povo, ou melhor, de vários povos que habitavam a Europa e compartilhavam crenças.

4.1 LEXICOLOGIA

Apesar de, neste trabalho, não nos propormos a aprofundar os estudos das teorias do léxico, propomo-nos a analisar a luz da lexicologia o vocabulário de Bernardo utilizado nos Sermões *In Laudibus Virginis Matris*, o qual, por ser carregado de ideologia católica, gera efeitos de sentido positivos em relação à Maria. A lexicologia “enquanto ciência do léxico estuda as suas diversas relações com os outros sistemas da língua, e, sobretudo as relações internas do próprio léxico” (ABBADE, 2011, p.1332).

Para o estudo lexicológico, faz-se necessária a distinção de três termos que, por vezes, são utilizados indistintamente como se comportassem a mesma significação: palavra, lexia e vocabulário. Por palavra, entende-se “um termo genérico, tradicionalmente utilizado na língua, fazendo parte do vocabulário de todos os falantes” (ABBADE, 2006, p.218). Se a palavra faz parte do vocabulário, logo palavra e vocábulo são conceitos distintos. Por vocabulário, entende-se “o conjunto de palavras utilizado por determinado grupo” (ABBADE, 2006, p.218). A lexia, por sua vez, “é a unidade significativa do léxico de uma língua, ou seja, é uma palavra que tem significado social” (ABBADE, 2006, p.218-9).

Toda lexia é uma palavra, mas nem toda palavra é uma lexia. Isso porque a palavra, além de uma significação lexemática, pode ter uma significação morfológica, isto é, gramatical, como é o caso das preposições e conjunções, por exemplo. A lexia possui apenas significação lexemática, sendo esta significação externa ou referencial, fazendo referência tanto a coisas concretas quanto abstratas.

Portanto, “a lexicologia é a ciência que estuda o léxico em todas as suas relações linguísticas, pragmáticas, discursivas, históricas e culturais” (ABBADE, 2006, p.219), tendo, dentro do seu campo de atuação, subdivisões ou ciências afins. Abbade (2006, p.220) elenca algumas delas: lexicografia – dedica-se ao estudo e à elaboração de dicionários e glossários; terminologia – estuda os termos de natureza técnico-científica; semântica – ocupa-se da formação das palavras, explicando a sua evolução a partir da busca do seu étimo; onomasiologia – parte do conceito e busca os signos linguísticos que lhes corresponde; semasiologia – ao contrário da onomasiologia, parte do significante para explicar o significado.

Tradicionalmente, pelas inúmeras dificuldades, o estudo estrutural do léxico não fora contemplado satisfatoriamente pela lexicologia. Porém, segundo Abbade, Eugênio Coseriu, em *Para uma semântica diacrônica estrutural* (1977), deixa claro que “é

possível um estudo diacrônico estrutural das significações das palavras, desde que se entenda a forma ou substância semântica como substância linguisticamente formada” (ABBADÉ, 2006, p.222). Neste trabalho, seguimos a proposta de Coseriu no que ele conceituou como campos lexicais. Segundo Abbade:

Os *campos lexicais* representam uma estrutura, um todo articulado, onde há uma relação de coordenação e hierarquia articuladas entre as palavras que são organizadas à maneira de um mosaico: *o campo léxico*. As palavras são organizadas em um campo com mútua dependência, adquirindo uma determinação conceitual a partir da estrutura do todo. O significado de cada palavra vai depender do significado de suas vizinhas conceituais. Elas só têm sentido como parte de um todo, pois só no campo terão significação. Assim, para entender a lexia individualmente é necessário observá-la no seu conjunto de campo, pois fora desse conjunto não pode existir uma significação, uma vez que a mesma só existe nesse conjunto e em sua razão. (ABBADÉ, 2011, p.1332)

Dentre os campos lexicais passíveis de estudo nos sermões, escolhemos o campo dos **qualificadores** utilizados por Bernardo de Claraval em relação à Maria com o visando louvá-la pelos seus feitos e aconselhar os fiéis a seguirem o seu exemplo. Para tanto, fizemos o levantamento destes qualificadores, seguido da definição das lexias, remetendo aos textos de base a partir de exemplos encontrados. Analisamos também o campo dos **denominadores**, pois notamos que a forma como Bernardo evoca ou faz referência à Maria está impregnada de ideologia e reflete neste sujeito-autor algumas marcas dos dogmas católicos.

4.1.1 Denominadores

Os denominadores são mais especificamente estudados pela Onomasiologia. Entretanto, neste trabalho, apresentamos algumas lexias utilizadas por Bernardo para se referir a Maria ou para evocá-la, pois notamos que a forma como ela é referida ou evocada, nos sermões, constitui-se também em um auxílio na construção que Bernardo faz da imagem dela. Na maior parte das vezes, para evoca-la ou se referir a Maria, ele substitui o nome dela, por algumas de suas qualidades. Estilisticamente, essa figura de linguagem que utiliza os atributos da pessoa para se referir a ela é denominada de

antonomásia. Bernardo, além do uso de antonomásias, analisa o antropônimo (nomes de pessoas) Maria. Sobre antropônimos, Mexias-Simon afirma:

[...] certos antropônimos guardam um significado simbólico ou etimológico, porém nenhum deles expressa qualquer tipo de relação significativa que os distinga dos nomes comuns como uma classe. Numa análise linguística, o que se pode registrar é terem os nomes próprios função vocativa, quando se interpela o ouvinte, e função referencial, quando se alude a terceiras pessoas, presentes ou ausentes no cenário. Atendem, assim, às funções apelativa – uma vez que solicitam, ao menos, a atenção do ouvinte –, e referencial, descritiva. (MEXIAS-SIMON, 2012, p.2433)

No caso do antropônimo Maria, conforme a análise de Bernardo, vemos que ele guarda um significado simbólico ratificado por sua etimologia. Fazendo uso do *Livro dos nomes*, de São Jerônimo, Bernardo explicita a etimologia do nome, mostrando que significa “estrela do Mar”. Apropriando-se desta etimologia, ele descreve Maria como cumpridora da função de estrela no mundo, iluminando, aquecendo e alimentando. Ele diz:

Ipsa ergo est nobilis illa stella ex Iacob orta, cuius radius universum orbem illuminat, cuius splendor et prae fulget in supernis, et inferos penetrat, terras etiam perlustrans, et, calefaciens magis mentes quam corpora, fovet virtutes, excoquit vitia. Ipsa, inquam, est praeclara et eximia stella, super hoc mare Magnum et spatiosum necessário sublevata, micans meritis, ilustrans exemplis. (BERNARDO, 1983, Vol. II p.636-8)

É ela a nobre estrela nascida de Jacó (cf. Nm 24,17), cujo raio ilumina todo o universo, cujo esplendor refulge nos céus, penetra os abismos e, envolvendo a terra e aquecendo mais as mentes que os corpos, alimenta as virtudes e extirpa os vícios. É ela, repito, a formosa e fúlgida estrela, necessariamente elevada sobre o grande e espantoso mar (cf. Sl 103,25), esplendente pelos méritos e brilhante pelo exemplo. (BERNARDO, 1999, p.51)

Nessa passagem, observamos cinco qualificadores (nobre, formosa, fúlgida, esplendente e brilhante) que estão se associando ao nome Estrela. Bernardo reforça o caráter estrelar de Maria, afirmando que, assim como as estrelas brilham no céu e seu brilho ilumina a Terra, Maria, mesmo estando na Terra, ilumina todo o universo. Ao comparar Maria à estrela, Bernardo convida os fiéis a olharem para ela e terem suas vidas iluminadas pelo seu brilho. Diz:

O quisquis te intelligis in huius saeculi profluvio magis inter procellas et tempestates fluctuare quam per terram ambulare, ne avertas óculos a fulgore huius sideris, si non vis obrui procellis! Si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribularionum, respice stellam, voca Mariam. Si iactaris superbiae undis, si ambitionis, si detractationis, si aemulationis, respice stella, voca Mariam. Si iracundia, aut avaritia, aut carnis illecebra naviculam concusserit mantis, respice as Mariam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.638)

Ó tu, que na instabilidade deste mundo sentes que és mais sacudido pelas tormentas e tempestades do que andas sobre a terra, não desvies o olhar do fulgor dessa estrela, se não quiseres ser arrasado pelos furacões! Se contra ti se insurgirem os ventos das tentações e se bateres contra as rochas das tribulações, olha para a estrela, invoca a Maria. Se és jogado pelas ondas da soberba, das ambições, da calúnia e da rivalidade, olha para a estrela, invoca a Maria. Se és atirado de lá para cá pelas ondas da soberba, das ambições, de calúnia e do orgulho, olha para a estrela, invoca Maria... (BERNARDO, 1999, p.51-2)

Portanto, os denominadores utilizados por Bernardo em relação à Maria geram efeitos de sentido positivos a respeito dela e reforçam sua imagem como um modelo a ser imitado. Eles também ajudam a elevá-la a um nível superior ao da humanidade, pois a aproximam da natureza de Deus. Assim, ao chama-la Senhora, aproxima-a de Deus por ser Ele tido como “Senhor”; ao chama-la de Mãe, aproxima-a de Deus por ser Ele tratado na Bíblia como Pai; e ao evocá-la como estrela, aproxima-a de Deus pelo fato da Bíblia também O chamar de Sol da Justiça, sendo o Sol a maior das estrelas.

Bernardo utiliza ainda a analogia de Maria com a estrela para defender a sua perpétua virgindade. Ele diz: “[...] *quia sicut sine sui corruptione sidus suum emittit radium, sic absque sui laesione Virgo parturit Filium.*” (BERNARDO, 1983, Vol.II, p.636) “[...] assim como a estrela emite seu raio sem se alterar, da mesma forma, a Virgem deu à luz o Filho sem ferir sua integridade.” (BERNARDO, 1999, p.51).

Notamos nos denominadores utilizados por Bernardo uma função similar à exercida pelos qualificadores: exaltar Maria. A função é tão próxima que, para denominá-la, são utilizados diversos adjetivos, muitos dos quais, os mesmos que listamos na seção dos qualificadores. Não é por coincidência que o denominador mais repetido é virgem, acompanhado de um qualificador. Ela é virgem prudente (e prudentíssima), piedosa, fecunda e bem-aventurada. Com todas essas qualidades, Maria não é uma virgem qualquer, mas sim, como a chama Bernardo, a “Rainha das virgens”.

Além da virgindade, Bernardo foca bastante na maternidade de Maria. Isso fica evidenciado no fato de o denominador que mais se repete ser “virgem mãe”, além do uso de paralelismo semanticamente semelhante: “casta parturiente” e “mãe intata”. Mesmo

excluindo os exemplos nos quais Maria é referida como sendo, simultaneamente, virgem e mãe, o atributo “mãe” continua sendo o segundo mais utilizado por Bernardo. Vemos nos exemplos “Mãe”; “Mãe de Deus”; “Mãe do vosso Rei”.

A ênfase na maternidade, principalmente na lexia “Mãe de Deus”, é motivada pelas condições de produção. Vimos que o título de *Theotokos* não acompanhou Maria desde os primórdios do Cristianismo, mas sim após o Concílio de Éfeso. Porém, mesmo havendo um reconhecimento oficial de Maria como Mãe de Deus, outras maneiras de compreender a natureza da sua maternidade continuaram coexistindo. Prova disso é que, ainda hoje, muitos cristãos, os chamados evangélicos, assim denominados para se diferenciarem dos cristãos católicos, não percebem Maria como Mãe de Deus, mas como mãe de Cristo, isto é, não a veem como responsável pela essência divina, mas somente pela essência humana de Jesus. Assim, Bernardo usa repetidas vezes a expressão Mãe de Deus, para marcar de onde fala, sua posição ideológica.

Além de mãe, Bernardo chama Maria também de filha: “Filha de Sião” e “Filha de Jerusalém”, termos muitas vezes tratados como sinônimos na Bíblia; e de Senhora. Este talvez seja o termo mais arraigado na memória discursiva católica, adicionado ao pronome possessivo nossa: Nossa Senhora; que se multiplica em diversos outros denominadores: Nossa Senhora da Luz; Nossa Senhora da Conceição; Nossa Senhora de Fátima dentre outras.

Como mostramos anteriormente, a imagem de Maria propagada pela Igreja Católica fora fortemente influenciada por imagens de deusas mães de outras religiões. Além disso, a forma como Maria é apresentada pelos denominadores utilizados por Bernardo se aproxima bastante da forma como a mulher era tratada no seio da família nuclear segundo a Bíblia e a Tradição judaica: auxiliadora, no sentido de ajudar o marido naquilo que ele é e faz; e submissa, no sentido de estar sob a mesma missão que o marido possui. O próprio Bernardo diz que Maria ocupa um papel importante no plano da salvação. Assim, sendo o plano salvífico uma missão de Deus, pois só ele seria detentor deste poder salvador, Maria seria sua auxiliadora, estando inclusa na mesma missão (submissa a Ele), fazendo parte da família nuclear de Deus.

4.1.1.1 Denominadores para Maria

VIRGINI(S) MATRI(S) / VIRGEM MÃE: mãe sem ter tido ato sexual.

*Libet ergo tentare id potissimum agredi, quod saepe animum pulsavit, loqui videlicet aliquid in laudibus **Virginis Matris**, super illa lectione evangélica, in qua, Luca referente, Dominicae Annuntiationis continetur historia.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.600)

Com prazer, pois, tentarei iniciar aquilo que muitas vezes desejei fazer: dizer algo em louvor à **Virgem Mãe**, baseado no texto evangélico em que Lucas narra a história da Anunciação do Senhor. (BERNARDO, 1999, p.27)

*Proferamus et alia **Virgini Matri** Deoque Filio congrua de Scripturis testimonia.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.620)

Citemos mais algumas passagens das Escrituras que bem se adaptam à **Virgem Mãe** e ao Filho. (BERNARDO, 1999, p.41)

*Uno tali consilio secretis caelestibus et admittitur testis, et excluditur hostis, et integra servatur fama **Virginis Matris**.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.630)

“Com um só ato é admitida uma testemunha dos segredos celestes, é excluído o inimigo e é conservada íntegra a fama da **Virgem Mãe**.” (BERNARDO, 1999, p.48)

*Loquamur pauca et suer hoc nomine, quod interpretatum “**Maris stella**” dicitur, et **Matri Virgini** valde convenienter aptatur.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.636)

Com um só ato é admitida uma testemunha dos segredos celestes, é excluído o inimigo e é conservada íntegra a fama da **Virgem Mãe**. (BERNARDO, 1999, p.48)

VIRGINUM REGINAM / A RAINHA DAS VIRGENS: a mais importante dentre todas as virgens; que tem domínio e autoridade.

*Novum quidem canticum illud, quod solis dabitur in regno Dei cantare virginibus, ipsam **virginum Reginam**...* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Certamente, ninguém há de duvidar que a **Rainha das virgens** cantará o cântico novo que no Reino de Deus só às virgens é dado cantar... (BERNARDO, 1999, p.37)

PRUDENTISSIMA VIRGO / A PRUDENTÍSSIMA VIRGEM: virgem com alto grau de moderação e comedimento; que evita tudo que acredita ser fonte de erro ou de dano.

Cluserat itaque etiam illa hora suum super se habitaculum prudentíssima Virgo, sed hominibus, non angelis. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.640)

Portanto, também naquela hora a prudentíssima Virgem mantinha fechada a porta do seu quarto; mas fechada para os olhos dos homens, não para os anjos. (BERNARDO, 1999, p.54)

VIRGO PRUDENS / VIRGEM PRUDENTE: virgem comedida.

O Virgo prudens, o Virgo devota, quis te docuit Deo placere? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.648)

Ó **Virgem prudente**, ó Virgem piedosa, quem te ensinou que a Deus agrada a virgindade? (BERNARDO, 1999, p.58)

VIRGO DEVOTA / VIRGEM PIEDOSA: do latim *devotus, a, um*; virgem submissa a Deus.

O Virgo prudens, o Virgo devota, quis te docuit Deo placere? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.648)

Ó Virgem prudente, ó **Virgem piedosa**, quem te ensinou que a Deus agrada a virgindade? (BERNARDO, 1999, p.58)

PIA VIRGO / VIRGEM PIEDOSA⁵: do latim *pious, a, um*; virgem que cumpre seus deveres para com Deus.

Hoc supplicat a te, o pia Virgo, flebilis Adam cum misera sobole sua exsul de paradiso. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.670)

Ó **Virgem piedosa**, o pobre Adão, expulso do paraíso com sua mísera descendência, implora a tua resposta. (BERNARDO, 1999, p.73)

BEATA VIRGO / VIRGEM BEM-AVENTURADA: virgem feliz, bendita, ditosa.

Ubi legeras, beata Virgo: Sapientia carnis mors est? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.648)

Onde leste, ó **Virgem bem-aventurada**, que a aspiração da carne é a morte? (BERNARDO, 1999, p.58)

VIRGO FECUNDA / VIRGEM FECUNDA: mulher que, mesmo sem ter praticado o ato sexual, tem a capacidade de engravidar.

Confortare ergo, Virgo fecunda, casta puerpera, mater intacta, quia non eris in Israel ultra maledicta, neque inter steriles deputata. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.650)

Coragem, pois, **Virgem fecunda**, casta parturiente, mãe intata, porque já não serás amaldiçoada em Israel nem abandonada entre as mulheres estéreis. (BERNARDO, 1999, p.59)

⁵ Apesar de, na tradução portuguesa, a lexia ser a mesma do exemplo anterior – virgem piedosa –, no texto original, são lexias diferentes. Por este motivo recorreremos às etmologias das palavras latinas *devota* e *pia*, o que não fizemos na maior parte dos denominadores.

CASTA PUERPERA / CASTA PARTURIENTE: mulher que acaba de ter um parto sem que antes tenha se relacionado sexualmente.

*Confortare ergo, Virgo fecunda, **casta puerpera**, mater intacta, quia non eris in Israel ultra maledicta, neque inter steriles deputata.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.650)
 Coragem, pois, Virgem fecunda, **casta parturiente**, mãe intata, porque já não serás amaldiçoada em Israel nem abandonada entre as mulheres estéreis. (BERNARDO, 1999, p.59)

MATRIS / MÃE: mulher que possui filho(s) e/ou filha(s).

*Non est dubium, quidquid in laudibus **Matris** proferimos, ad Filium pertinere...* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.658)
 Não há dúvida que os louvores que elevamos à **Mãe** pertencem também ao Filho... (BERNARDO, 1999, p.65)

DEI MATRIS / MÃE DE DEUS: mulher cujo filho é Deus.

[...] *imitamini, omnes homines, **Dei Matris** humilitatem...* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.612)
 [...] imitai, homens todos, a humildade da **Mãe de Deus**... (BERNARDO, 1999, p.36)

VESTRI REGIS MATREM / A MÃE DO VOSSO REI: mãe de quem tem autoridade máxima e o domínio sobre os seus súditos; mãe do Deus que tem poder, autoridade e domínio sobre tudo e todos.

*Honorate, sancti angeli, vestri **Regis Matrem**, qui nastrae adoratis Virginis prolem...* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.612)
 Honrai, santos anjos, **a Mãe do vosso Rei**, vós que adorais o Filho da nossa Virgem... (BERNARDO, 1999, p.36)

MATER INTACTA / MÃE INTATA: mãe pura, casta, não tocada sexualmente.

*Confortare ergo, Virgo fecunda, casta puerpera, **mater intacta**, quia non eris in Israel ultra maledicta, neque inter steriles deputata.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.650)
 Coragem, pois, Virgem fecunda, casta parturiente, **mãe intata**, porque já não serás amaldiçoada em Israel nem abandonada entre as mulheres estéreis. (BERNARDO, 1999, p.59)

NOBILIS STELLA / A NOBRE ESTRELA: estrela que se destaca em relação às outras por fazer parte da nobreza, de uma família ilustre.

*Ipsa ergo est **nibilis** illa **stella** ex Iacob orta...* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.636)
É ela a **nobre estrela** nascida de Jacó... (BERNARDO, 1999, p.51)

PRAECLARA STELLA / A FORMOSA ESTRELA: do latim *praeclarus, a, um*; estrela muito clara, bela, cintilante.

*Ipsa, inquam, est **praeclara** et **eximia stella**, super hoc mare magnum et spatiosum necessário sublevata, micans meritis, illustrans exemplis.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.368)
É ela, repito, a **formosa** e **fúlgida estrela**, necessariamente elevada sobre o grande e espaçoso mar, esplendente pelos méritos e brilhante pelo exemplo. (BERNARDO, 1999, p.51)

EXIMIA STELLA / A FÚLGIDA ESTRELA: do latim *eximius, a, um*; estrela que se distingue das outras; extraordinária, sem par.

*Ipsa, inquam, est **praeclara** et **eximia stella**, super hoc mare magnum et spatiosum necessário sublevata, micans meritis, illustrans exemplis.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.368)
É ela, repito, a **formosa** e **fúlgida estrela**, necessariamente elevada sobre o grande e espaçoso mar, esplendente pelos méritos e brilhante pelo exemplo. (BERNARDO, 1999, p.51)

FILIA IERUSALEM / FILHA DE JERUSALÉM: filha da cidade santa, para onde, segundo a Tradição cristã, voltará o Messias.

*Lucundare, filia Sion, et exulta satis, **filia Ierusalem**.* (BERNARDO, 1983, p.670)
Exulta, ó filha de Sião, enche-se de júbilo, ó **filha de Jerusalém**. (BERNARDO, 1999, p.72)

FILIA SION / FILHA DE SIÃO: sinônimo de filha de Jerusalém, mais utilizado em texto proféticos da bíblia.

*Lucundare, **filia Sion**, et exulta satis, **filia Ierusalem**.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.670)
Exulta, ó **filha de Sião**, enche-se de júbilo, ó filha de Jerusalém. (BERNARDO, 1999, p.72)

DOMINA / SENHORA: do latim *domina, ae*; chefe, soberana.

Exspectamus et nos verbum miserationis, o Domina, quos miserabiliter premit sententia damnationis. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.670)

Também nós, **Senhora**, miseravelmente esmagados por uma sentença de condenação, esperamos a tua palavra de misericórdia. (BERNARDO, 1999, p.73)

4.1.2 Qualificadores

Diferentemente de um trabalho específico de lexicologia, não temos por intenção elencar todas as lexias qualificadoras, nem enumerar quantas de vezes cada lexia aparece. A intenção é listar as lexias que julgamos especialmente marcadas ideologicamente e são relevantes para a análise do discurso materializado nos textos. Por não pretendermos esgotar as lexias qualificadoras utilizadas por Bernardo para qualificar Maria, retiramos os exemplos somente dos sermões *In Laudibus Virginis Matris*.

Como vemos nos exemplos apresentados, o qualificador para Maria mais utilizado nos sermões – listamos treze vezes em que aparece – é “virgem”. Esse fato não é desprezível, antes, serve-nos de indício de uma situação que ultrapassa os limites do texto. Recorrendo às condições de produção, em especial ao contexto histórico-ideológico do momento em que os sermões foram escritos, verificamos que a virgindade perpétua de Maria estava sendo colocada em questão por pessoas não ligadas ao clero. No interior da Igreja, esta tese era tida como uma verdade inquestionável. Nenhum fiel questionava essa crença porque, como vimos anteriormente, sobre ela, em 553 no II Concílio de Constantinopla, foi criado o dogma da *Aeiparthenos*, que afirmava ser Maria virgem antes, durante e depois do parto. No sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, Bernardo rebate com veemência aqueles que colocam em questão a virgindade de Maria e diz:

Alius non de substantia carnis suae Christum edidisse dogmatizabat; alius parvulum non peperisse, sed reperisse sibilabat; alius, vel post partum, viro cognitam blasphemabat; alius, Dei Matrem audire non sustinens, Magnum illud nomen Theotocos impiissime suggillbat. Sed contriti sunt insidiatores, conculcati supplantatores, confutati derogatores, et beatam eam dicunt omnes generationes.(BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.398)

Um afirmava que ela não tinha gerado Cristo de sua carne; outro sussurrava que ela não tinha dado à luz, mas havia encontrado o menino; este blasfemava que, ao menos depois do parto, ela conhecera varão; aquele, não suportando ouvir que ela fosse mãe de Deus, impiamente escarnejava do grande título de *Theotókos*. Mas foram esmagados os traidores, desmascarados os difamadores e todas as gerações a chamam bem-aventurada. (BERNARDO, 1999, p.192)

Esse apelo à crença na virgindade perpétua de Maria é consequência de um pensamento cristalizado na Idade Média. Segundo esse pensamento, propagado com força por Santo Agostinho, o sexo passou a ser visto como algo impuro e abster-se dele era algo admirável em uma pessoa. Assim, sendo Maria uma figura importante na doutrina da Igreja Católica, na prática, cultuada como uma deusa, sem falhas, sem pecados, sem impurezas, não poderia ela ter compactuado com um ato tido como impuro.

Analisando alguns dos exemplos, vemos que a lexia “virgem” estão vinculadas outras lexias também com valor qualificativo. Observamos em um dos exemplos (uma virgem toda santa, uma virgem sóbria, uma virgem devota), uma mesma frase conter três adjetivos modificando semanticamente a lexia virgem. Não bastando declarar Maria como virgem, declara-a como “santa”. E não só santa, mas “toda santa”, dizendo, em outro momento, que ela é “santa no corpo” e também “santa no espírito”. Assim, segundo a imagem mariana construída no texto, não se encontrava nela o pecado advindo da prática sexual, nem outro pecado algum, porque é ela toda santa e sóbria e devota.

A combinação de palavras que chama mais a atenção é a “fecundidade unida à virgindade”, por ser uma proposição contraditória no campo da lógica formal e, portanto, aparentemente irracional e sem sentido. A fecundidade da mulher está intrinsecamente ligada à sua sexualidade, por não poder haver, pelo menos naturalmente, gravidez sem sexo. Se naturalmente não pode haver gravidez sem sexo, logo, havendo, não pode ser natural, mas sobrenatural. É justamente a sobrenaturalidade do fato que confere à Maria um *status* destacado perante as outras mulheres, daí o “bendita sois vós entre as mulheres”.

Portanto, não é natural crer que uma mulher, sendo virgem, possa ter engravidado e, não somente engravidado, mas engravidado de Deus. Em outras religiões, a ideia de uma mulher, ao mesmo tempo, virgem e mãe já existia; porém, essas religiões se fundiam com a mitologia dos seus povos. No caso de Maria, não se trata de uma mitologia, mas de uma pessoa histórica, o que cria uma dificuldade adicional de aceitação a essa crença. Devido a esta dificuldade de concepção e aceitação de algo tão contraditório, não é

estranho que esta ideia tenha sido tão fortemente atacada por não-fiés. Bernardo, então, além de afirmar a fecundidade unida à virgindade em Maria, diz que este fato nela deve ser admirado, sentido já expresso no uso do gerundivo “*admirandam*”, o qual transmite a ideia de obrigação.

Além de ser virgem santa, sóbria, devota, admirável e fecunda, para Bernardo, Maria era também uma “virgem real”. A *lexia real*, aqui colocada, não tem o sentido ligado à realidade, mas à realeza. Desta forma, Maria é aproximada ao Pai (Deus) e ao Filho (também Deus), formando a família real, posto que, segundo a Bíblia, livro seguido pela Igreja Católica, Jesus é “Rei dos reis”. No sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, Bernardo chega a dizer: “*Quid ergo sidereum micat in generatione Mariae? Plane quod ex regibus orta, quod ex semine Abrahae, quod generosa ex stirpe David*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.402). ‘O que brilha como estrela no nascimento de Maria? O fato de pertencer à estirpe real, de ser descendente de Abraão, da generosa casa de Davi’ (BERNARDO, 1999, p.195). Ao ser considerada como participante da realeza divina, Maria é exaltada e pode ser declarada por Bernardo como “virgem digníssima de todo louvor” e “mulher extraordinariamente venerável”.

Vemos, portanto, a importância que a virgindade de Maria tem para Bernardo. Mas, para ele, apesar desta ser uma virtude que a dignifica, há outra que a torna ainda mais digna de admiração: a “humildade”. Bernardo escreve bastante sobre a relação entre virgindade e humildade, engrandecendo Maria por possuir as duas virtudes, mais intensamente pela humildade. Ele diz :

Pulchra permixtio virginitatis et humilitates, nec mediocriter placet Deo illa anima, in qua et humilitas commendat virginitatem, et virginitas exornat humilitatem [...] Audis virginem, audis humilhem: si non potes virginitatem humilis, imitare humilitatem virginis. Laudabilis virtus virginitas, sed magis humilitas necessaria (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.606)

Bela união da virgindade com a humildade: como agrada a Deus a alma na qual a humildade engrandece a virgindade e a virgindade adorna a humildade! [...] Vês que a proclamam virgem, que a proclamam humilde: se não podes imitar a virgindade da humilde, imita, então, a humildade da virgem. A virgindade é uma virtude louvável; mas a humildade é mais necessária. (BERNARDO, 1999, p.32)

Ainda considerando a humildade como uma virtude hierarquicamente superior à virgindade, Bernardo afirma: “*Maria virginem se oblita gloriatur de humidade; et tu, negligendo humilitatem, blandiris tibi virginate? Respexit, ait illa, Deus humilitatem*

ancillae suae.” (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608) ‘Maria, esquecendo a sua virgindade, gloria-se de sua humildade; tu, porém, negligenciando a humildade, te envaideces por tua virgindade? Ela diz: Deus olhou para a humildade de sua serva.’ (BERNARDO, 1999, p.33). Também no sermão *Sobre as palavras do Apocalipse* Bernardo remete-se a esta relação, dizendo:

Ineffabili siquidem artificio Spiritus superveniens tantae humilitati magnanimitas tanta in secretario virginei cordis accessit, ut, quemadmodum integritatem et fecunditatem praediximus, hae quoque nihilominus fiant stellae ex respectu mutuo clariores, quod videlicet nec humilitas tanta minuit magnanimitatem, nec magnanimitas tanta humilitatem... (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.412)

E por infalível intervenção do Espírito, foi tanta a magnanimidade que no segredo do seu coração virginal se acrescentou a tão grande humildade que, como já dissemos a respeito da integridade e da fecundidade, também estas duas virtudes se assemelham a duas estrelas que se iluminam reciprocamente. De forma que nem a grande humildade diminui a magnanimidade, nem a magnanimidade diminui a grande humildade... (BERNARDO, 1999, p.201)

Sobre essa questão, Frei Pintarelli escreve uma nota na qual mostra que esse pensamento expresso por Bernardo em relação às virtudes humildade e virgindade, remete à memória discursiva católica, em especial à Tradição monástica. Ele diz:

Baseado em princípios evangélicos, Bernardo se faz intérprete da secular Tradição monástica que pregava a opção pela virgindade e a obrigatoriedade da humildade. São Bento, na sua *Regra*, dedica todo o capítulo VII aos graus da humildade, e o próprio São Bernardo tem um opúsculo *Sobre os graus da humildade e da soberba*. Evidentemente, seguindo o pensamento cristão, ele não quer contrapor as várias virtudes, pois sabe que todas elas se entrelaçam, uma exigindo outra. (PINTARELLI, 1999, p.33, nota 8).

Os outros qualificadores, *santa, imaculada, prudente, simples*, adicionam-se à humildade e à virgindade, ajudando na construção de uma imagem especial de Maria. Nela, estão agregadas diversas virtudes que a diferenciam e distanciam do restante dos homens e a aproximam de Deus. Esses atributos compartilhados entre Deus e Maria, fazem-na merecer adoração, por isso o qualificador “venerável”. Não somente isso, a transformam em modelo a ser seguido pelos fiéis e, nos sermões, constantemente Bernardo exorta os ouvintes/leitores a imitá-la.

Além dos qualificadores propriamente ditos (adjetivos), Bernardo utiliza expressões que possuem a função de qualificar. Na maior parte das vezes, são adjetivos

em sua forma substantivada, como *grandeza*, *beleza*, *dignidade*, *simplicidade*. Assim, constituem-se em substantivos que não designam ou nomeiam a si mesmo, mas dependem de outros seres para se manifestarem e existirem. Estes substantivos gramaticalmente são conhecidos como abstratos e nos exemplos que selecionamos dos sermões, referem-se a Maria de forma qualificadora.

As lexias qualificadoras mostram que Bernardo não se cansa de elogiar Maria. Mesmo quando não utiliza adjetivos em sua forma original, consegue de uma forma criativa enfatizar as qualidades dela. Notemos, porém, que adjetivos na sua forma original e adjetivos substantivados não se diferenciam apenas formalmente, na sonoridade e na grafia; diferenciam-se primordial e especialmente no aspecto semântico, isto é, nos efeitos de sentido que são gerados a partir deles. Na utilização de um adjetivo em sua forma original, bela, por exemplo, há uma particularização da característica. Em outras palavras, se Bernardo dissesse, por exemplo: “admirada no céu por ser bela”; a beleza encarna-se e particulariza-se; deixa de ser a beleza, e passa a ser a beleza de Maria, que se diferencia da beleza de outra mulher real. Bernardo, porém, utilizar este adjetivo substantivando-o: “admirada no céu por sua beleza”.

Diferentemente da particularização que há no uso do adjetivo na forma original, quando o adjetivo é utilizado na forma substantiva, evoca algo absoluto. A beleza abrange tudo que é belo, enquanto algo belo contém uma parte da beleza. Portanto, quando o adjetivo é utilizado na forma original, há o rebaixamento do absoluto ao particular; e, quando o adjetivo é utilizado na forma substantivada, há a elevação do particular ao absoluto. No momento em que Bernardo remete-se à “sublime dignidade da Mãe”, ele não está dizendo somente que Maria é digna de algo, mas que ela possui a própria dignidade. E não é qualquer dignidade, mas a dignidade sublime, isto é, aquela que se eleva para além da simples dignidade. Assim, segundo Bernardo, Maria é “admirada no céu por sua **singularidade** e **beleza**” e é digna de “admiração por sua maravilhosa **grandeza**”.

Além de adjetivos substantivados, outras construções linguísticas são formuladas para qualificar Maria. Ocupando a função autor, um dos artifícios utilizados por Bernardo é a pergunta retórica: “*Alioquin quomodo Angelus eam in sequentibus **gratia plenam** promuntiat, si quippiam vel parum boni, quod ex gratia non esset, habebat?*” ‘De outra forma, como poderia o Anjo proclamá-la cheia de graça, se nela houvesse algo de menos bom, ou não proveniente da graça?’. Nesta pergunta, há um núcleo significativo que é afirmado por Bernardo através da pergunta: Maria é cheia de graça. Para caracterizar

Maria como sendo cheia de graça, Bernardo recorre ao texto bíblico que serve de base para a construção dos quatro sermões *In Laudibus Virnigis Matris*, o qual descreve o momento em que o anjo Gabriel aparece para Maria e lhe diz que ela seria a mãe do Salvador. Neste texto, houve um deslizamento de sentido na Tradição cristã, principalmente católica.

Quando o anjo diz a Maria, no texto original grego *χαίρει κεχαριτωμένη* (muito favorecida) e, na vulgata, *ave gratia plena* (Salve cheia de graça), a qualidade nesta afirmação está em Deus, não em Maria, pois a graça estava Nele ao escolhê-la. O próprio anjo diz que ela achou graça diante de Deus. Porém, no contexto bíblico, não só Maria achou graça diante de Deus, mas também, segundo São Paulo, todo quanto Ele predestinou, chamou, justificou e glorificou (Rm 8,30) achou graça na mesma medida. Pelo Novo Testamento, Maria não se torna superior aos outros homens por ter sido dito dela “cheia de graça”. Isso porque a graça de Deus, segundo a Bíblia, especificamente no Novo Testamento, não alcança uma pessoa por seu esforço ou merecimento. Na própria etimologia da palavra (do grego *kharis* – favor imerecido, amor gratuito, dom), há uma ideia de algo que é dado por Deus sem que a pessoa precise fazer nada para receber. A graça de Deus é dada mais por carência de quem recebe, por sua incapacidade de alcançar a salvação por esforço próprio, do que por merecimento. Sobre isso, Paulo diz: “pela graça sois salvos mediante a fé; e isso não vem de vós; é dom de Deus; *não de obras, para que ninguém se glorie*” (Ef 2,8-9).

Portanto, segundo o entendimento proposto no Novo Testamento, Maria não mereceu ser agraciada devido a algo específico que fez; foi dom gratuito, isto é, não precisou fazer nada para ser recompensada. Porém, na retomada que Bernardo faz do texto bíblico, o cheia de graça parece expressar uma qualidade atribuída a Maria. Mesmo com uma interrogação, Bernardo afirma que ela foi proclamada cheia de graça porque nela havia algo de bom. Esta afirmação é uma crença pautada na Tradição, pois, na Bíblia, não há indícios para interpretar que Maria, ou qualquer outra pessoa, alcançou a graça por ações realizadas ou por bondade. Ao contrário disso, Paulo afirma: “Todos se extraviaram, e juntamente se fizeram inúteis. Não há quem faça o bem, não há nem um só; todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus; sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus” (Rm 3,12;23-24).

Outra lexia com teor qualificativo é “a mãe da própria Sabedoria”. Mais uma vez, Bernardo reporta-se à Bíblia para dizer o que diz. Refere-se ao livro dos *Provérbios* de Salomão, o qual trata desta Sabedoria, com letra maiúscula, de forma personificada. O retorno aos *Provérbios* é explicitado por Bernardo ao dizer: “*iuxta Salomonem*” ‘como

diz Salomão’; e é feito por meio de uma citação direta do versículo um do capítulo treze no qual Salomão diz: “o filho sábio é a glória do pai”. Bernardo utiliza a frase de Salomão como premissa e, a partir dela, conclui que Maria teve um privilégio sem igual, pois, sendo o filho sábio – particularização do atributo devido ao uso do adjetivo na forma original – a glória do pai (e da mãe), quanto mais glória teria tido Maria por ser seu filho a própria Sabedoria – universalização do atributo pelo uso de sua forma substantivada, dando-lhe *status* de absoluto, e personificação pelo uso da letra maiúscula.

Uma lexia que se destaca é *gloriatum*, pois no latim, trata-se de um verbo, e no texto original do sermão aparece como terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo deponente *glorior*; mas, no texto em português, foi traduzido com um adjetivo e seu complemento, ficando “digna de louvor”. De fato, traduzir não é uma tarefa das mais fáceis, pois mesmo uma tradução palavra por palavra não garante a preservação do sentido do texto original. Em uma tradução mais literal da lexia *gloriatum*, a frase “*Gloriatum dixerim de partu, non in se, sed in ipso quem peperit*” ficaria: diria até que não **gloriam-na** pelo parto em si, mas por aquele que ela deu à luz. Desta forma, não haveria qualificador. Porém, nossa análise não é exclusiva do texto original, mas também da tradução, que se constitui em um novo texto, e, neste novo texto, temos o qualificador “digna de louvor”. Assim, mesmo Maria não sendo digna de louvor pelo parto que teve, o é por causa do filho que dela nasceu.

4.1.2.1 Os qualificadores para Maria

VIRGINEM / *VIRGEM*: acusativo singular de *virgo*, *inis* substantivo da terceira declinação; refere-se à pessoa que não se relacionou sexualmente.

Audis virginem, audis humilhem: si non potes virginatatem humilis, imitare humilitatem virginis. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608)

Vês que a proclamam **virgem**, que a proclamam humilde: se não podes imitar a virgindade da humilde, imita, então, a humildade da virgem (BERNARDO, 1999, p.32)

VIRGO UTIQUE SANCTA / *UMA VIRGEM TODA SANTA*: nominativo singular de *virgo*, *inis*, substantivo da terceira declinação; e forma feminina de *sanctus*, *a*, *um*, particípio passado do verbo *sancio*; uma pessoa que, além de não ter praticado o ato sexual, tido como impuro, é pura, sagrada e inviolável tanto no corpo quanto na alma.

Quae illa? Virgo utique sancta, virgo sóbria, virgo devota. Nunquid tu castior illa? Nunquid devotior? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608)

E quem é esta serva? **Uma virgem toda santa**, uma virgem sóbria, uma virgem devota. Por acaso pensas ser mais casto do que ela? Mais devoto? (BERNARDO, 1999, p.33)

VIRGO SOBRIA / VIRGEM SÓBRIA: do latim *sobrius, a, um*, adjetivo de primeira classe; virgem com pleno controle sobre sua consciência.

Quae illa? Virgo utique sancta, virgo sóbria, virgo devota. Nunquid tu castior illa? Nunquid devotior? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608)

E quem é esta serva? Uma virgem toda santa, **uma virgem sóbria**, uma virgem devota. Por acaso pensas ser mais casto do que ela? Mais devoto? (BERNARDO, 1999, p.33)

VIRGO DEVOTA / VIRGEM DEVOTA: forma feminina de *devotus, a, um*, participio passado do verbo *deolveo*, virgem submissa a Deus.

Quae illa? Virgo utique sancta, virgo sóbria, virgo devota. Nunquid tu castior illa? Nunquid devotior? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608)

E quem é esta serva? Uma virgem toda santa, uma virgem sóbria, **uma virgem devota**. Por acaso pensas ser mais casto do que ela? Mais devoto? (BERNARDO, 1999, p.33)

VIRGINITATE FECUNDITAS / FECUNDIDADE UNIDA À VIRGINIDADE: ablativo singular de *virginitas, atis*, substantivo da terceira declinação; e nominativo singular de *fecunditas, atis*, substantivo da terceira declinação, mulher que consegue unir abstinência sexual e capacidade de engravidar.

Est tamen maius aliquid quod mireris in Maria, scilicet cum virginitate fecunditas. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608)

Mas em Maria existe algo ainda maior que se deve admirar: **a fecundidade unida à virgindade**. (BERNARDO, 1999, p.34)

VIRGO REGIA / VIRGEM REAL: ablativo singular de *regius, a, um* (de *rex, gis*), adjetivo de primeira classe; virgem pertencente à família real.

His nimirum Virgo regia gemmis ornata virtutum, Geminoque mentis pariter et corporis decore praeifulgida, Specie sua et pulchritudine sua in caelestibus cónita, caeli civium in se provocavit aspectos, ita ut et Regis animum ad se de supernis educeret. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614-5)

Realmente, ornada com as pérolas da virtude, luminosa pelo esplendor do espírito e do corpo, admirada no céu por sua singularidade e beleza, essa **Virgem real** despertou de tal forma o olhar dos cidadãos do céu que comoveu também o coração do Rei e do alto atraiu para si o celeste mensageiro. (BERNARDO, 1999, p.38)

ADMIRANDAM VIRGINEM / VIRGEM ADMIRÁVEL: acusativo feminino de *admirandus, a, um*, gerundivo do verbo deponente *admiror*; virgem que causa admiração, respeito, estima.

O admirandam et omni honore dignissimam Virginem (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)
 Ó **Virgem admirável** e digníssima de todo louvor. (BERNARDO, 1999, p.39)

OMNI HONORE DIGNISSIMAM VIRGINEM / VIRGEM DIGNÍSSIMA DE TODO LOUVOR: virgem que é muito merecedora de receber honra, de ser cultuada.

O admirandam et omni honore dignissimam Virginem. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)
 Ó **Virgem admirável e digníssima de todo louvor.** (BERNARDO, 1999, p.39)

VIRGINEM CARNE / VIRGEM NA CARNE: não teve ralações sexuais.

Virginem carne, virginem mente, virginem professione, virginem denique, qualem describit Apostolus, mente et corpore sanctam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)
Virgem na carne, virgem no espírito, virgem na vida prática, virgem, enfim, como a descreve o Apóstolo, santa em corpo e em espírito. (BERNARDO, 1999, p.40)

VIRGINEM MENTE / VIRGEM NO ESPÍRITO: ablativo singular de *mens, tis*, substantivo da terceira declinação; não teve seu espírito corrompido por nenhum tipo de impureza.

Virginem carne, virginem mente, virginem professione, virginem denique, qualem describit Apostolus, mente et corpore sanctam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)
 Virgem na carne, **virgem no espírito**, virgem na vida prática, virgem, enfim, como a descreve o Apóstolo, santa em corpo e em espírito. (BERNARDO, 1999, p.40)

VIRGINEM PROFESSIONE / VIRGEM NA VIDA PRÁTICA: ablativo singular de *professio, onis*, substantivo feminino da terceira declinação; pessoa que tem pureza naquilo que profere e pratica.

Virginem carne, virginem mente, virginem professione, virginem denique, qualem describit Apostolus, mente et corpore sanctam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)
 Virgem na carne, virgem no espírito, **virgem na vida prática**, virgem, enfim, como a descreve o Apóstolo, santa em corpo e em espírito. (BERNARDO, 1999, p.40)

VIRGINEM MENTE ET CORPORE SANCTAM / VIRGEM SANTA EM CORPO E EM ESPÍRITO: virgem sem nenhuma impureza nem no corpo nem na mente.

Virginem carne, virginem mente, virginem professione, virginem denique, qualem describit Apostolus, mente et corpore sanctam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)

Virgem na carne, virgem no espírito, virgem na vida prática, **virgem**, enfim, como a descreve o Apóstolo, **santa em corpo e em espírito**. (BERNARDO, 1999, p.40)

VIRGINITATIS / VIRGINDADE: qualidade de quem não teve relação sexual.

Ut igitur quae Sanctum sanctorum conceptura erat pariter et paritura, sancta esset corpore, accepit donum virginitatis... (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Portanto, para que fosse santa no corpo aquela que iria conceber e dar à luz o Santo dos santos, foi-lhe concedido o dom da **virgindade**. (BERNARDO, 1999, p.38)

HUMILEM / HUMILDE: acusativo singular de *humilis*, e, adjetivo de segunda classe; que fala de si com modéstia; modesta.

Audis virginem, audis humilem: si non potes virginatatem humilis, imitare humilitatem virginis. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.608)

Vês que a proclamam virgem, que a proclamam **humilde**: se não podes imitar a virgindade da humilde, imita, então, a humildade da virgem (BERNARDO, 1999, p.32)

Voluit et humilem, de qua mitis et humilis corde prodiret... (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Quis também que fosse **humilde** aquela que o geraria manso e humilde de coração... (BERNARDO, 1999, p.38)

NIMIRUM HUMILIS / MUITO HUMILDE: seguramente, sem dúvida, certamente humilde.

[...] *quia nimirum humilis et simplex erat...* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.650)

[...] porque na verdade era **muito humilde** e simples... (BERNARDO, 1999, p.60)

TAM HUMILIS / TÃO MODESTA: alto grau de humildade; não se exalta, mesmo que tenha motivos para fazê-lo.

Quae est haec Virgo tam venerabilis ut salutetur ab Angelo, tam humilis ut desponsata sit fabro? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.606)

Quem é essa Virgem, tão venerável que é saudada por um Anjo e **tão modesta** que está desposada com um carpinteiro? (BERNARDO, 1999, p.32)

HUMILITATIS / HUMILDADE: do latim *humilitas, tatis*, substantivo feminino da terceira declinação; qualidade de quem reconhece sua fraqueza.

[...] *ut [sancta] esset et mente, accepit humilitatis.* (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)
 E para que fosse [santa] também no espírito, recebeu o dom da **humildade**.” (BERNARDO, 1999, p.38)

TAM VENERABILIS / TÃO VENERÁVEL: nominativo singular de *venerabilis*, e, adjetivo de segunda classe; digna de veneração, culto, adoração. Lexia intensificada no texto pelo advérbio “tão”.

Quae est haec Virgo tam venerabilis ut salutetur ab Angelo, tam humilis ut desponsata sit fabro? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.606)

Quem é essa Virgem, **tão venerável** que é saudada por um Anjo e tão modesta que está desposada com um carpinteiro? (BERNARDO, 1999, p.32)

FEMINAM SINGULARITER VENERANDAM / MULHER EXTRAORDINARIAMENTE VENERÁVEL: acusativo singular de *femina, ae*, substantivo feminino da primeira declinação; singulariter, advérbio; acusativo feminino de *venerandus, a, um*, gerundivo do verbo deponente *venereor*; mulher que deve receber veneração única, singular, sem igual.

O feminam singulariter venerandam, super omnes feminas admirabilem, parentum reparatricem, posterorum vivificatricem. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)

Ó **mulher extraordinariamente venerável**, a mais admirável de todas as mulheres, que reparou o mal cometido pelos pais e devolveu a vida aos seus descendentes. (BERNARDO, 1999, p.39)

IMMACULATA / IMACULADA: forma feminina de *immaculatus, a, um*, adjetivo de primeira classe; sem mancha, sem mácula.

Voluit itaque esse virginem, de qua immaculata immaculatus procederet, omnium maculas purgaturus... (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Portanto, quis que fosse virgem e **imaculada** aquela de quem nasceria imaculado para lavar as manchas de todos... (BERNARDO, 1999, p.38)

PRAEFULGIDA / LUMINOSA: forma feminina de *praefulgidus*, a, um, particípio passado do verbo intransitivo *praefulgeo*; resplandecente; que brilha como figura de primeiro plano.

His nimirum Virgo regia gemmis ornata virtutum, Geminoque mentis pariter et corporis decore praefulgida, Specie sua et pulchritudine sua in caelestibus cónita. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614;616)

Realmente, ornada com as pérolas da virtude, **luminosa pelo esplendor do espírito e do corpo**, admirada no céu por sua singularidade e beleza, essa Virgem real despertou de tal forma o olhar dos cidadãos do céu que comoveu também o coração do Rei e do alto atraiu para si o celeste mensageiro. (BERNARDO, 1999, p.38)

PRUDENS / PRUDENTE: nominativo singular de *prudens, entis*, adjetivo de segunda classe; sensata, moderada, comedida, que busca evitar tudo o que acredita ser fonte de erro ou de dano.

Redditur nempe femina pro femina, prudens pro fátua, humilis pro superba... (BERNARDO, Vol. II, 1983, p.616)

De fato, coloca-se uma mulher no lugar de outra mulher, uma **prudente** no lugar de uma insensata, uma humilde no lugar de uma soberba. (BERNARDO, 1999, p.39)

SUPER ADMIRABLEM / A MAIS ADMIRÁVEL: acusativo singular de *admirabilis, e*, adjetivo de segunda classe; maravilhosa, extraordinária, a mais digna de admiração.

O feminam singulariter venerandam, super omnes feminas admirabilem, parentum reparatricem, posterorum vivificatricem. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.618)

Ó mulher extraordinariamente venerável, **a mais admirável de todas as mulheres**, que reparou o mal cometido pelos pais e devolveu a vida aos seus descendentes. (BERNARDO, 1999, p.39)

SIMPLEX / SIMPLES: nominativo singular de *simplex, icis*, adjetivo de segunda classe; que não é duplo, simples, singelo, puro, limpo.

[...] *quia nimirum humilis et simplex erat...* (BERNARDO, Vol. II, 1983, p.650)

[...] porque na verdade era muito humilde e **simples**... (BERNARDO, 1999, p.60)

MIRABILI CELSITUDINE / MARAVILHOSA GRANDEZA: ablativo singular de *celsitudo*, *inis*, substantivo feminino da terceira declinação; qualidade de quem é grande, que está acima da normalidade.

O si et cuius mater attendas, quo te tua super eius mirabili celsitudine ducet admiratio? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.609-610)

E se refletires também de quem ela é mãe, a que ponto chegará a tua admiração por sua **maravilhosa grandeza**? (BERNARDO, 1999, p.34)

EXCELLENTISSIMAM DIGNITATEM / SUBLIME DIGNIDADE: acusativo singular de *dignitas*, *tatis*, substantivo feminino da terceira declinação; qualidade de quem souber exercer com grande esmero sua função.

Mirare ergo utrumlibet, et elige quid amplius mireris, sive Filii benignissimam dignationem, sive Matris excellentissimam dignitatem. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.610)

Admira, pois, as duas coisas e vê qual delas merece maior admiração: se a benigníssima condescendência do Filho ou a **sublime dignidade** da Mãe. (BERNARDO, 1999, p.34)

SPECIE / SINGULARIDADE: ablativo singular de *species*, *ei*, substantivo feminino da quinta declinação; aspecto, aparência; no sentido laudatório; beleza.

His nimirum Virgo regia gemmis ornata virtutum, Geminoque mentis pariter et corporis decore praefulgida, Specie sua et pulchritudine sua in caelestibus cónita. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614-6)

Realmente, ornada com as pérolas da virtude, luminosa pelo esplendor do espírito e do corpo, admirada no céu por sua **singularidade** e beleza, essa Virgem real despertou de tal forma o olhar dos cidadãos do céu que comoveu também o coração do Rei e do alto atraiu para si o celeste mensageiro. (BERNARDO, 1999, p.38)

PULCHRITUDINE / BELEZA: ablativo singular de *pulchritudo*, *Dinis*, substantivo feminino da terceira declinação; qualidade de quem é bela, que tem características físicas, mentais e emocionais privilegiadas.

His nimirum Virgo regia gemmis ornata virtutum, Geminoque mentis pariter et corporis decore praefulgida, Specie sua et pulchritudine sua in caelestibus cónita. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614-6)

Realmente, ornada com as pérolas da virtude, luminosa pelo esplendor do espírito e do corpo, admirada no céu por sua singularidade e **beleza**, essa Virgem real despertou de tal

forma o olhar dos cidadãos do céu que comoveu também o coração do Rei e do alto atraiu para si o celeste mensageiro. (BERNARDO, 1999, p.38)

GLORIATUR / DIGNA DE LOUVOR: no original, terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo depoente *glorior*; porém, na versão em português, é utilizado um adjetivo mais o seu complemento, significando merecedora de receber veneração.

Gloriatur dixerim de partu, non in se, sed in ipso quem peperit. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Diria até que ela é **digna de louvor** não pelo parto em si, mas por aquele que ela deu à luz. (BERNARDO, 1999, p.37)

GRATIA PLENAM / CHEIA DE GRAÇA: do latim *gratia, ae*, substantivo feminino da primeira declinação; forma feminina de *plenus, a, um*, adjetivo de primeira classe; muito favorecida.

Alioquin quomodo Angelus eam in sequentibus gratia plenam promuntiat, si quippiam vel parum boni, quod ex gratia non esset, habebat? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

De outra forma, como poderia o Anjo proclamá-la **cheia de graça**, se nela houvesse algo de menos bom, ou não proveniente da graça? (BERNARDO, 1999, p.38)

GEMMIS ORNATA VIRTUTUM / ORNADA COM AS PÉROLAS DAS VIRTUDES: comprometida com a prática do bem.

His nimirum Virgo regia gemmis ornata virtutum, Geminoque mentis pariter et corporis decore praeifulgida, Specie sua et pulchritudine sua in caelestibus cónnita, caeli civium in se provocavit aspectos, ita ut et Regis animum ad se de supernis educeret. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614;616)

Realmente, **ornada com as pérolas da virtude**, luminosa pelo esplendor do espírito e do corpo, admirada no céu por sua singularidade e beleza, essa Virgem real despertou de tal forma o olhar dos cidadãos do céu que comoveu também o coração do Rei e do alto atraiu para si o celeste mensageiro. (BERNARDO, 1999, p.38)

MATREM IPSIUS EFFICI SAPIENTIAE / A MÃE DA PRÓPRIA SABEDORIA: acusativo singular de *mater, tris*, substantivo da terceira declinação; *Effici* (ou *effieri*)

infinitivo presente passivo do verbo *efficio*; genitivo singular de *sapientia, ae*, substantivo feminino de primeira declinação; mãe de Jesus, considerado a própria Sabedoria.

Nam si, iuxta Salomonem, filius sapiens gloria est patris, quanto magis gloriosum est matrem ipsius effici Sapientiae? (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.658)

Se, como diz Salomão, o filho sábio é a glória do pai, quanto mais glorioso é tornar-se a **mãe da própria Sabedoria?** (BERNARDO, 1999, p.60)

4.2 INTERTEXTUALIDADE

Oliveira (2007) diz que a intertextualidade é uma das propriedades mais significativas da textualidade e designa a relação entre um determinado texto e outros relevantes que fazem parte da experiência anterior do escritor e do leitor, relacionando um texto concreto com a memória textual coletiva, com a memória de um grupo ou de um indivíduo.

Segundo Pedrosa (s/d), por intertextualidade, entende-se a propriedade que os textos têm de estar repletos de fragmentos de outros textos. Esses fragmentos podem estar delimitados explicitamente ou miscigenados com o texto que, por sua vez, pode assimilar, contradizer ou fazer ressoar, ironicamente, esses fragmentos. Corroborando com essa definição, Olivier Reboul (2004, p.157) afirma: “todo discurso sempre replica – explicitamente ou não – a outros discursos, seja adaptando-se neles, seja refutando-os, seja completando-os”.

A intertextualidade opera nos processos de produção, de distribuição e de consumo dos textos. No processo de produção, ela acentua a historicidade dos textos, sendo sempre acréscimo às “cadeias de comunicação verbal” (BAKHTIN, 2000). No processo de distribuição, a intertextualidade é útil para a “exploração de redes relativamente estáveis em que os textos se movimentam, sofrendo transformações previsíveis ao mudarem de um tipo de texto a outro” (FAIRCLOUGH, 2001, p.114). No processo de consumo, a intertextualidade é proveitosa ao destacar que não é unicamente “o texto” (ou os textos intertextualizados na constituição desse texto) que molda a interpretação, porém, também os outros textos que os intérpretes, variavelmente, trazem ao processo de interpretação.

A intertextualidade divide-se em intertextualidade manifesta, quando o texto recorre explicitamente a outros textos específicos (o texto constitui-se heterogeneamente

através de outros textos), e intertextualidade constitutiva ou interdiscursividade, constituição heterogênea através de elementos das ordens do discurso.

Olivier Reboul (2004) faz uma distinção entre o intertextual e o intratextual, considerando que este é a presença explícita de outro discurso no discurso e pode manifestar-se de duas maneiras: pela citação, a qual constitui um verdadeiro argumento de autoridade ou uma prova contra o adversário; e pela fórmula, que é uma frase curta, incisiva, fácil de guardar, cuja função é resumir um pensamento complexo, dando-lhe mais força justamente por ser resumido. Entretanto, Reboul não entra no que denomina de “complexas discussões sobre a intertextualidade”.

Ingedore Koch (1991), analisando os conceitos de intertextualidade e polifonia, questiona se estes não se constituiriam num só fenômeno. Para tanto, distingue intertextualidade em sentido estrito (ou intratextualidade ou autotextualidade), a qual define como “a relação de um texto com outros textos previamente existentes, isto é, efetivamente produzidos” (p.532); e intertextualidade em sentido amplo (ou interdiscurso), considerando que todo texto evoca outros textos e é perpassado por vozes de diferentes enunciadores, ora consonantes, ora dissonantes. Por polifonia, entende como sendo as diversas perspectivas, pontos de vista ou posições que se fazem presentes nos enunciados. Conclui que, se considerarmos a intertextualidade em sentido estrito, não é possível identificá-la com a polifonia, mas reconhece que toda intertextualidade é polifonia, sendo a recíproca falsa. Porém, levando em consideração o conceito de intertextualidade em sentido amplo, a identificação é plausível.

4.2.1 Intertextualidade com a bíblia e diálogo com a Tradição

Como um dos princípios teóricos da AD é que todo discurso é produzido por um sujeito histórico e ideológico, reforçamos a ideia de que Bernardo é um produto do seu tempo, tendo sido, como sujeito, interpelado por ideologias que circulavam na época, principalmente na Igreja. Sobre isso, Frei Pintarelli diz: “[...] ele soube retornar e repropor aquilo que a Tradição patrística havia ensinado sobre a Virgem e se serviu de maneira incomparável dos instrumentos que a teologia monástica de então lhe oferecia para expressar uma autêntica e elevadíssima devoção mariana” (PINTARELLI, 1999, p.21). Neste trecho da introdução dos *Sermões para as festas de Nossa Senhora*, fica explícito que, além da Bíblia, muito utilizada por Bernardo em referências diretas e indiretas, o abade apropria-se de discursos presentes na memória discursiva católica,

propagados oralmente e através de textos extrabíblicos escritos pelos Pais da Igreja. Essa prática não era exclusiva de Bernardo, pelo contrário, era algo comum no período, em especial para tratar da Virgem Maria. Segundo Franco Junior:

[...] a mitologia cristã medieval foi composta ainda por diversos elementos extrabíblicos ou que desenvolviam temas bíblicos. É o caso da Virgem Maria, sobre a qual as referências testamentárias são escassas, mas que foi objeto de vários textos apócrifos e de muitas especulações teológicas. O desenvolvimento de seu culto a partir do século XII mesclou aqueles materiais com tradições orais de diversas procedências, transformando-a na versão cristã das antigas deusas-mãe. Sendo mãe e virgem, a cultura erudita via nela um símbolo de pureza, uma ‘nova Eva’. A cultura folclórica, a partir daquelas duas características preferia enfatizar outros aspectos dela, a proteção e a fecundidade. Proteção que recompensava mais quem lhe era fiel do que quem tinha uma conduta moralmente correta. Fecundidade que fazia um poeta do século XIII ver nela a ‘terra que dá sustento’ e outro louvar aquela ‘que nos deu o alimento de que todos comemos.’ (FRANCO JR, 1996, p.62).

Le Goff (1995, p.42) afirma que o século XII “é o século do surto do culto de Maria no Ocidente”. O próprio Bernardo deixa transparecer que fora ensinado a adorar a Maria, quando escreve a “Carta 174” aos Cônegos de Lyon. Diz ele: “*Magnifica gratiae inventricem, mediatricem salutis, restauratricem saeculorum; exalta denique exaltatam super choros angelorum ad caelestia regna. Haec mihi de illa cantat Ecclesia et me eadem docuit decantare*”⁶ (BERNARDO, 1983, Vol. VII, p.582-4).

Assim como Bernardo evoca Maria como “medianeira”, na carta aos Cônegos, no sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, a imagem mais fortemente construída por ele é esta, medianeira entre Deus e a Igreja, isto é, aquela que esta no meio, mediando, intercedendo ante Deus pelos homens. Esta imagem de Maria foi muito propagada na Idade Média e não remete ao arquivo bíblico, mas a outras fontes da Tradição católica.

A imagem de Maria como mediadora é tão forte para Bernardo que, além de fazer esta referência em vários de seus escritos, dedica um sermão inteiro a esse respeito, o do “Aqueduto”, no qual Maria é o canal por onde a Água da Vida pode passar. Interessa-nos, entretanto, mostrar como essa imagem é construída no sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*.

⁶ ‘engrandeças aquela que transmite a graça, que é medianeira de salvação, que sara o mal do mundo; exaltes, enfim, aquela que foi assunta ao reino dos céus, acima dos coros dos anjos. É isso que dela canta a Igreja e que me ensinou a cantá-lo também’

No sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, Bernardo, para construir a imagem de Maria, utiliza diversas passagens da bíblia, tanto do antigo quanto do novo testamento. Na função-autor, recorre a vários versículos que, a princípio, não possuem nenhuma ligação entre si, mas que, na construção do texto, são postos de maneira coesa, conferindo a ele uma unidade e uma coerência de ideias que suplantam a justaposição de vozes. Assim, apesar do uso demasiado da intertextualidade, os textos do abade não perdiam em nada a sua singularidade, já que a utilização de palavras dos outros no interior de um discurso é condição *sine qua non* para a existência dele. Segundo Bakhtin:

Nosso discurso, isto é, todos nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos, e reacentuamos. (2003, p.294-5)

No caso das apropriações feitas por Bernardo dos textos sagrados, as repetições engendram um deslizamento de sentidos, produzindo ressignificações destes textos. Sobre isso, Pêcheux diz: “[...] um enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, de deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (1997, p.53).

Em *Sobre as palavras do Apocalipse*, como epígrafe do sermão, isto é, como texto bíblico sobre o qual é feita a reflexão do pregador, Bernardo utiliza o versículo 1 do capítulo 12 do Apocalipse de João: “*Signum magnum apparuit in caelo, mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396) ‘Um sinal grandioso apareceu no céu: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas’ (BERNARDO, 1999, p.189). É por utilizar este livro bíblico que o título do sermão, na versão em português, é *Sobre as palavras do Apocalipse*. Na versão latina, o título é *Dominica infra octavam assumptionis* (Domingo dentro da oitava da assunção), e ainda na epígrafe aparece a expressão “*De verbis Apocalypsis*” (Sobre as palavras do Apocalipse).

O livro de Apocalipse (ou livro das revelações) se caracteriza por ser um livro profético e, assim, fazer referência a acontecimentos futuros em relação ao momento em que fora escrito. Por isso, no seu primeiro versículo, está posto: “Revelação de Jesus Cristo: Deus lha concedeu para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem

acontecer muito em breve” (BÍBLIA. São Paulo, 2006, p.2143, Ap 1,1) No sermão, o próprio Bernardo diz: “*Esto siquidem, ut de praesenti Ecclesia id intelligendum propheticae visionis series ipsa demonstret*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396) ‘De acordo com a visão profética, essa mulher [vestida de sol] deveria ser entendida como sendo a Igreja do tempo presente’ (BERNARDO, 1999, p.191). Porém, na continuação dessa proposição, ele diz: “*sed id plane non inconvenienter Mariae videbitur attribuendum*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396) ‘mas não me parece inconveniente que o significado seja atribuído a Maria’ (BERNARDO, 1999, p.191). Assim, o texto apocalíptico utilizado, a partir do gesto de interpretação feito, é interpretado como sendo Maria a mulher vestida de sol e que tem a lua sob seus pés. Como o sol seria Deus, por ter luz própria, calor e esplendor; e a lua, a Igreja, por ser ela símbolo da corrupção⁷, sinal de inteligência pouco brilhante e por não possuir luz própria, segue-se que Maria está entre Deus e a Igreja, sendo ela, por isso, a mediadora entre os dois. Essa é uma das apropriações de passagens bíblicas que tem o sentido alterado na sua repetição, deixando de ter um caráter profético, passando a ter um caráter metafórico de um fato passado e acabado. Até o dragão que aparece no Apocalipse perseguindo a mulher que, na visão, estava para dar à luz o filho varão, é interpretado como tendo sido Herodes, que perseguiu Maria, José e Jesus tentando acabar com a vida do menino.

Mas essa não é a única construção textual feita por Bernardo para transmitir a imagem de Maria como mediadora. Ainda no início do sermão, com a citação de Hebreus 2,17 – “o nosso Deus é um fogo devorador” –, o abade diz que, pelo seu poder e majestade, Deus incita o temor, tendo o pecador medo de se aproximar dele e ser consumido pela sua glória. O mesmo não ocorre em relação à Maria. Bernardo diz: “*Quid ad Mariam trepidet humana fragilitas? Nihil austerum in ea, nihil terrible: tota suavis est, omnibus offerens las et lanam.*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396) ‘Por que a fragilidade humana teria medo de ir a Maria? Nela, nada é severo, nada é terrível. Ela é toda suavidade e a todos oferece o leite e a lã’ (BERNARDO, 1999, p.190). Por fim, ele conclui o parágrafo dizendo: “*quae ad eam pertinente inveneri, age gratias ei, quique nihil possit esse suspectum.*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396) ‘então dá graças àquele que com benigníssima compaixão providenciou para ti uma medianeira na qual nada existe de suspeito’ (BERNARDO, 1999, p.190).

⁷ Corrupção aqui não é entendida de forma negativa no sentido de oferecer algo para obter vantagem em negociata, favorecendo uma pessoa e prejudicando outra; mas simplesmente se refere a algo sujeito a mudança, como a lua na interpretação da metáfora sugerida por Bernardo.

Ainda defendendo Maria como mediadora, diz Bernardo: “*Opus enim mediatore ad Mediatorem istum, nem alter nobis utilior quam Maria*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.394) ‘De fato, deve haver um mediador ao lado desse Mediador; e ninguém nos é mais útil do que Maria’ (BERNARDO, 1999, p.190).

Além de transmitir a imagem de Maria como mediadora, Bernardo constrói também a imagem dela como uma peça fundamental e indispensável no plano da salvação: “*Itaque iam ne ipsa mulier benedicta in mulieribus videbitur otiosa; inveniatur equidem locus eius in hac reconciliatione*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.394) ‘não parece inútil a presença dessa mulher bendita entre as mulheres; certamente, ela tem seu lugar nesta obra de reconciliação’ (BERNARDO, 1999, p.190). Para tanto, recorre à comum comparação, na época, entre Maria e Eva. No primeiro período do texto, Bernardo diz: “*Vehementer quidem nobis, dilectissimi, vir unus et mulier una nocuere; sed, gratias Deo, per unum nihilominus virum et mulierem unam omnia restaurantur, nec sine magno fenore gratiarum*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, 394) ‘Um dano verdadeiramente imenso, diletíssimos, nos causaram um só homem e uma só mulher; mas, graças a Deus, um só homem e uma só mulher restauraram tudo’ (BERNARDO, 1999, p.189). E continua no mesmo parágrafo: “*Sic nimirum prudentissimus artifex, quod quassatum fuerat, non confregit, sed utilius omnino refecit, ut videlicet novum nobis Adam formaret ex veteri et Evam transfunderet in Mariam*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, 394) ‘Na verdade, o prudentíssimo artífice não quebrou aquilo que estava rachado, mas refez totalmente mais útil, porque do velho formou para nós um novo Adão e transformou Eva em Maria’ (BERNARDO, 1999, p.189). Notamos neste fragmento uma intertextualidade com o capítulo doze no versículo vinte do evangelho de Matheus que diz: “*Arundinem quassatam non confringet et linum fumigans non exstinguet, donec eiciat ad victoriam iudicium*” (VULGATA, 1986) ‘Ele não quebrará o caniço rachado nem apagará a mecha que ainda fumeja, até que conduza o direito ao triunfo’ (Mt 12,20).

Portanto, a imagem exposta de Eva é a de causadora de todos os males da humanidade, e a de Maria como responsável por dar aos homens e às mulheres a salvação: “*Crudelis nimium Eva, per quam serpens antiquus pestiferum ipsi viros infudit; sed fidelis Maria, quae salutis antidotum et viris et mulieribus porpinavit*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.394-6) ‘Eva foi realmente cruel, porque por ela a antiga serpente inoculou o veneno funesto também no homem; Maria, porém, foi fiel, pois ofereceu aos homens e às mulheres o antídoto da salvação’ (BERNARDO, 1999, p.190). Essa afirmação a respeito de Eva baseia-se no capítulo três do livro da *Gênesis*, o qual no

versículo seis diz: “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe, do fruto e comeu” (Gn 3,6).

Sobre as imagens de Eva como a desencadeadora da queda da humanidade e de Maria como a responsável pela salvação eram muito difundidas na época, Jacques Dalarum afirma: “Marbode, Geoffroy e sem dúvida Robert recorrem aos materiais esparsos de sua cultura para tentar repelir a devedora figura de Eva. Maria parece o melhor antídoto para a mulher venenosa” (1990, p.74). No século V já havia relatos com essa ideia. No *Hino de Laudes do Ofício Comum da Bem-aventurada Virgem Maria*, o verso atribuído a Venâncio Fortunato professa: “*Quod Aeva tristis abstulit \Tu reddis almo germine*” ‘O que Eva, infeliz, nos arrebatou, Tu o restitues com a própria pele’.

Também por volta do século IV ou V, escreveu Santo Agostinho sobre essa relação. No seu Sermão 232,2, Agostinho (1996, p.119) afirma: “Pelo sexo feminino caiu o homem e pelo sexo feminino encontrou sua reparação. Pois, uma virgem deu à luz a Cristo, e uma mulher anunciou a ressurreição! Pela mulher veio a morte. Pela mulher chegou a vida”.

Outra imagem de Maria expressa no sermão é a de mãe virgem de Deus, não tendo ela conhecido homem nem depois do parto. Bernardo declara que quem dissesse que, ao menos depois do parto, ela teve relacionamento sexual, blasfemava. Ele diz: “*De cetero sane et virginitatem carnis et propositum virginatatis, máxime et ipsius quoque propositi novitas evidenter illustrat, quod videlicet in libertate spiritus legis mosaicae decreta transcendens, illibatam Deo corporis simul et spiritus sanctimoniam vovit.*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.404) ‘No mais, a novidade do propósito basta para ilustrar com clareza a virgindade física de Maria e o propósito de conservá-la, porque, superando em liberdade de espírito os preceitos da lei mosaica, ela fez voto a Deus de conservar ilibada a castidade do corpo e do espírito’ (BERNARDO, 1999, p.196). O texto bíblico utilizado para defender a virgindade mariana é o de Lucas 1,34, no qual Maria exclama ao anjo: “[...] como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum”. Bernardo explica a surpresa de Maria ao ouvir que ficaria grávida dizendo que *promissione filii manifestum virginitatis periculum videbatur* (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.404) ‘na promessa de um filho ela via um perigo para a virgindade’ (BERNARDO, 1999, p.196).

Sobre este suposto voto de castidade realizado por Maria, na nota onze da página trinta e oito da compilação *Sermões para as festas de Nossa Senhora*, o Frei Pintarelli afirma:

O “voto” de Maria não foi um voto público, como hoje o fazem os religiosos. É ainda o *Evangelho do Pseudo-Mateus* a nos informar que Maria “desde a infância fez a Deus o voto de permanecer íntegra para aquele que a criou”. Porque “podendo oferecer algo do agrado de Deus, no coração se propôs não conhecer homem algum”. Também Ana, a mãe de Maria, “desde o início do seu matrimônio fez o voto de oferecer a Deus, no seu templo, o filho ou a filha que tivesse”. Equivalia, pois mais uma promessa pessoal; o que não significa que não se levasse a sério e não se cumprisse. (PINTARELLI, 1999, p.38)

Portanto, a ideia de Maria permanecer virgem, mesmo após ter dado à luz, é produzida pela Tradição cristã, não pela bíblia. Nesta, não é encontrado nenhum indício de que Maria tenha feito voto com Deus de conservar a castidade do corpo. Como já falamos, muito do que Bernardo acredita e defende ele aprendeu através da Igreja. Ao fazer parte da formação discursiva católica e esta ter desenvolvido uma doutrina (uma ideologia), segundo a qual Maria permanece virgem por toda a vida, Bernardo, sendo interpelado como sujeito por esta ideologia e se identificando com a posição-sujeito dominante dessa FD, não só pode, mas deve reproduzir esse discurso. Um indício de que essa mentalidade faz parte da Tradição católica romana e não necessariamente de toda formação ideológica cristã é o versículo do evangelho de Matheus 1,25, o qual tem, nas bíblias católicas, traduções que se diferenciam, de maneira importante, de outras traduções não católicas, como podemos observar nas traduções a seguir, das quais as duas primeiras são católicas:

“E, sem que ele a tivesse conhecido, ela deu à luz o seu filho, que recebeu o nome de Jesus” (BÍBLIA, São Paulo, 1995).

“E, sem que antes tivessem mantido relações conjugais, ela deu à luz o filho. E ele lhe pôs o nome de Jesus.” (BÍBLIA, São Paulo, 2001).

“Mas não a conheceu até o dia em que ela deu à luz um filho. E ele o chamou com o nome de Jesus.” (BÍBLIA, São Paulo, 2006).

“Contudo, não a conheceu, enquanto ela não deu à luz um filho, a quem pôs o nome de Jesus.” (BÍBLIA, São Paulo, 1999).

“Mas não teve relações sexuais com ela até o nascimento do filho, e o chamou Yeshua.” (BÍBLIA, São Paulo, 2010).

“*et non cognoscebat eam, donec peperit filium, et vocavit nomen eius Iesum*” (VULGATA, Vaticano, 1986)

“και ουκ εγνωσκεν αυτην εως ου ετεκεν τον υιον αυτης τον πρωτοτοκον και εκαλεσεν το ονομα αυτου ιησουν.” (ALAND *et al*, Barueri-SP, 2009).

Como podemos perceber, as duas primeiras versões, exclusivamente católicas, afirmam que José não se relacionou sexualmente com Maria, mas não traduzem a conjunção grega *εως* (em negrito no texto) que significa, segundo o dicionário bíblico *James Strong*, “até” ou “até que” (STRONG, Barueri-SP, 2002). Uma expressão similar aparece no texto latino, *donec*, possuindo o mesmo significado. A expressão aparece na tradução da *Bíblia de Jerusalém*, mas esta não é exclusivamente católica, pois foi traduzida também por não católicos. Traduzindo que José não teve relações sexuais “até” Jesus nascer, é possível pensar na possibilidade dele ter se relacionado sexualmente com Maria após o nascimento. É necessário lembrar que Maria não era cristã porque o Cristianismo ainda não existia. Ela era judia e, na Tradição judaica, quando um casal se desposava, estava se comprometendo a casar e somente a infidelidade era motivo válido para o rompimento do compromisso. O casamento normalmente ocorria um ano após o desposamento, período no qual são feitos os preparativos para concretização da união, só consumada com o ato sexual, sem o qual o casamento não era válido. Por isso, o homem deveria deixar a casa de seus pais e se unir à sua mulher, sendo eles transformados em uma só carne. Relações sexuais regulares são esperadas entre marido e mulher. Essa obrigação é conhecida como *onah*, em hebraico. Na Tradição Judaica, relações sexuais são obrigação do homem para com sua mulher.

A recusa em aceitar a possível tese de que Maria e José, após o nascimento de Jesus, mantiveram relações sexuais se dá devido ao contexto apresentado anteriormente. O ato sexual passa a ser ligado ao pecado original e considerado impuro. Assim, Maria, sendo pura, não pode se contaminar relacionando-se sexualmente com um homem. Essa tese é antiga. No ano 107, Inácio de Antioquia já descreve a virgindade de Maria. Bernardo, no século XII, quando há um forte movimento antimatrimonial, filia-se a essa ideologia e a propaga ainda com mais força. Duby diz sobre Bernardo:

Desta forma, exprime a sua total adesão ao programa gregoriano, a convicção de que todos os servidores de Deus, sob a direção dos bispos, devem ‘cumprir a castidade e a vida virginal, desprezando as voluptuosidades do século’ e que o estado conjugal constitui a regra de vida dos laicos. (DUBY, [1978]1994, p.248)

A intertextualidade dos textos de Bernardo com a Bíblia é muito forte. Ainda no sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, alguns fragmentos de textos bíblicos são evocados não só com alteração nos efeitos de sentido que produzem, mas também com alteração da pessoa a quem o texto se refere. Nos dois exemplos a seguir, Bernardo retoma versículos bíblicos, um da primeira carta de Paulo aos Coríntios e outro da carta do próprio Paulo aos Romanos, e, ao retomá-los, utiliza-os para se referir, não a Paulo, mas a Maria. Observemos a comparação entre os fragmentos do texto de Bernardo e fragmentos de textos bíblicos:

Ex¹: *Denique omnibus omnia facta est* (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396)
Por fim, **ela fez tudo para todos** (BERNARDO, 1999, p.190)

factus sum infirmis infirmus, ut infirmos lucrifacerem; omnibus omnia factus sum, ut aliquos utique facerem salvos (VULGATA, Vaticano, 1986, 1Co 9,22)
com os fracos, tornei-me fraco, a fim de ganhar os fracos. **Tornei-me tudo para todos**, a fim de salvar alguns a qualquer custo (BÍBLIA, São Paulo, 2006, p. 2004, 1Co 9,22)

Ex²: *sapientibus et insipientibus copiosissima caritate debtricem se fecit* (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396)
fez-se devedora de ilimitada caridade **a sábios e a ignorantes** (BERNARDO, 1999, p.190).

Graecis ac barbaris, sapientibus et insipientibus debitor sum (VULGATA, Vaticano, 1986, Rm 1,14)
Estou em dívida com gregos e bárbaros, **com sábios e ignorantes** (BÍBLIA, São Paulo, 2006, p. 1966, Rm 1,14)

No primeiro exemplo, Bernardo retoma o texto no qual Paulo descreve que se igualou a todo tipo de pessoas com as quais teve contato para que, falando do mesmo lugar que essas pessoas ocupavam, sua pregação fosse eficaz e conseguisse mais facilmente alcançá-las. Paulo chega a afirmar que, mesmo sendo livre, fez-se escravo de todos, a fim de ganhar o máximo número possível e conclui dizendo que se tornou tudo para todos. Bernardo, com o objetivo de engrandecer a Maria, retoma estas palavras de Paulo e faz com que o sujeito da oração seja ela e não ele. O mesmo procedimento Bernardo faz no segundo exemplo, colocando Maria como o sujeito da oração e não Paulo, conforme o texto bíblico.

No próximo exemplo, João (o batista – aquele que batizava) se refere a Jesus, mas Bernardo retoma a passagem bíblica se referindo novamente a Maria.

Ex³: *Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine illius accipiant universi* (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396)

Abre a todos o seio da misericórdia, para que **todos recebam de sua plenitude** (BERNARDO, 1999, p.190).

Ioannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens: "Hic erat, quem dixi: Qui post me venturus est, ante me factus est, quia prior me erat". Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia (VULGATA, Vaticano, 1986, Jo 1,15-16)

João dava testemunho dele, proclamando: ‘Este é aquele, a respeito de quem eu falei: aquele homem que vem depois de mim passou na minha frente, porque existia antes de mim.’ Porque **da sua plenitude todos nós recebemos**, e um amor que corresponde ao seu amor (BÍBLIA, São Paulo, 2006, p. 1843, Jo 1,15-16)

Notamos, então, que o evangelho de João (o apóstolo) mostra João Batista testemunhando a respeito de Jesus e dizendo que toda humanidade recebeu da sua plenitude. No sermão, Bernardo retoma as palavras de João Batista para dizer que a humanidade recebeu da plenitude de Maria. Assim, respaldando-se em textos bíblicos, Bernardo refere-se elogiosamente a mãe de Jesus.

Esses três movimentos intertextuais realizados pelo abade aparecem interligados no mesmo parágrafo, formando a seguinte sequência: “*Denique omnibus omnia facta est, sapientibus et insipientibus copiosissima caritate debtricem se fecit. Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine illius accipiant universi...*” (BERNARDO, 1983, Vol. VI, p.396) ‘Por fim, ela fez tudo para todos <1Cor 9,22>; fez devedora de ilimitada caridade a sábios e a ignorantes <Rm 1,14>. Abre a todos o seio da misericórdia, para que todos recebam de sua plenitude <Jo 1,16>’ (BERNARDO, 1999, p.190).

Portanto, no sermão *Sobre as palavras do apocalipse*, Bernardo utiliza inúmeras citações ou paráfrases da Bíblia conferindo, assim, maior autoridade ao que diz, haja vista que a Bíblia é tida no meio cristão como a palavra de Deus, sendo, por isso, verdadeira e digna de aceitação. Focamos aqui nas intertextualidades marcadas que auxiliam na construção da imagem de Maria defendida por Bernardo no sermão.

4.3 COMPARAÇÕES

Além de utilizar inúmeros textos bíblicos em forma de citações e paráfrase, Bernardo propõe algumas comparações analógicas entre alguns elementos que aparecem no Antigo Testamento – sarça ardente, vara de Aarão, velo de Gideão – e Maria. Segundo Bernardo, estes elementos são um prenúncio do que haveria de se manifestar em Maria, sendo, portanto, estas analogias realizadas como defesa da ideia de Maria permanecer virgem antes, durante e depois do parto. Ainda analisando os sermões *Em louvores à virgem mãe*, percebemos que Bernardo faz também algumas comparações interpessoais (Maria e Eva, Maria e Deus Pai, Maria e Jesus), deslindando níveis diferentes de relações entre estas pessoas. Propomo-nos, então, a analisar como se dão estas relações.

4.3.1 Comparações entre Maria e elementos veterotestamentários

O Antigo Testamento, ou a Antiga Aliança, é, para os cristãos, uma sombra do que se manifestaria na Nova Aliança, tratada no Novo Testamento bíblico após o primeiro advento do Cristo. Assim, muitos fatos, personagens e elementos expostos no Antigo Testamento, são tomados como símbolos das coisas que realmente são, fato explicitado em várias passagens do Novo Testamento, mais exaustivamente na epístola aos *Hebreus*. Bernardo expande essa ideia à figura de Maria, a qual, segundo ele, teria sido recorrentemente prenunciada no Antigo Testamento através de palavras, acontecimentos e símbolos. É no segundo sermão *Em louvores a virgem mãe* que Bernardo explicita as comparações entre Maria e elementos veterotestamentários, comparando-a à sarça ardente que não era consumida, vista por Moisés; à vara de Aarão que floresceu; ao velo de Gideão, que se encheu de orvalho sem que a eira se molhasse e vice versa.

Primeiramente, Bernardo reporta-se evento descrito no capítulo três do livro do *Êxodo* (segundo do Pentateuco). Este capítulo diz que Moisés estava a apascentar o rebanho do seu sogro Jetro e conduzia o rebanho para além do deserto, até chegar ao Horeb (a montanha de Deus). Estando na montanha viu uma sarça que queimava compulsoriamente, mas o fogo não a consumia. Esta sarça ardente seria o primeiro elemento a aparecer no Antigo Testamento prenunciando Maria. Segundo Bernardo: “*Quid deinde rubus ille quondam Mosaicus portendebat, flamas quidem emittens, sed non ardens, nisi Mariam parientem et dolorem non sentientem?*” (BERNARDO, 1983,

Vol. II, p.620) ‘Enfim, aquela sarça, vista antigamente por Moisés, que ardia sem se queimar, o que prenunciava senão Maria que daria à luz sem sentir dor?’ (BERNARDO, 1999, p.40). Esta afirmação expressa um dos mistérios que envolvem a figura mariana na Tradição católica, a saber, o dar à luz sem sentir as dores do parto. Esta é uma crença propagada pela Igreja, não há nenhuma referência a este acontecimento na Bíblia.

O mesmo Moisés que viu a sarça ardendo tinha um irmão chamado Aarão, sendo os dois importantes personagens na história do êxodo do povo hebreu do Egito para o deserto. No deserto, antes de adentrar a Terra Prometida por Deus a Abraão, o povo passou por inúmeras dificuldades e por diversas vezes murmurou e voltou-se contra Moisés e Aarão. Numa destas vezes, Deus falou com Moisés que recebesse de cada casa patriarcal uma vara, totalizando doze varas, sendo que cada uma deveriam conter o nome do chefe da tribo. Deus disse ainda a Moisés que na vara do patriarca Levi, um dos filhos de Jacó (Israel) e um dos patriarcas das doze tribos, escrevesse o nome de Aarão. O objetivo era que cada um dos doze príncipes dentre os israelitas entregassem a Moisés uma vara e este colocaria na Tenda da Reunião, diante do Testemunho, onde Deus se encontrava com Moisés; e o homem cuja vara florescesse seria o escolhido de Deus. Esta narração está no capítulo dezessete do livro dos *Números* (terceiro do pentateuco) e relata que o escolhido cuja vara floresceu foi Aarão, o sumo-sacerdote da ordem levítica. Esta vara de Aarão, no sermão que analisamos, é tida como o segundo elemento no Antigo Testamento a prenunciar Maria. Diz Bernardo: “[...] *rogo, virga Aaron florida, nec humectata, nisi ipsam concipientem, quamvis virum non cognoscentem?*” (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.620) ‘[...] a vara de Aarão, que floriu sem ter sido regada, não é a figura de Maria, que concebeu sem que tenha conhecido varão?’ (1999, p.40-1).

A respeito deste outro mistério envolvendo Maria – concepção virginal – Bernardo diz que o profeta Isaías esclarece dizendo: “Sairá um rebento do tronco de Jessé, e uma flor brotará da sua raiz” (Is 11,1). Bernardo interpreta este trecho de *Isaías* entendendo que o rebento seria Maria, a Virgem, e a flor, aquele que nasceu da Virgem. Ele diz: “*In hoc tamen Isaiae testimonio, florem Filium, virgam intellige Matrem, quoniam et virga floruit absque germine, et virgo concepit non ex homine. Nec virgae virorem floris laesit emissio, nec virginis pudorem sacri partus editio.*” (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.620) ‘Neste testemunho de Isaías, pois, a flor simboliza o Filho, e a vara, a Mãe, porque a vara floresceu sem a semente e a virgem concebeu sem o homem; o desabrochar da flor não prejudicou o vigor da vara, nem o nascimento do filho ofendeu a pureza da virgem’ (BERNARDO, 1999, p.41). Notamos, assim, que esta virgindade

perpétua de Maria não esta explicitamente exposta na Bíblia, nem mesmo no texto do profeta Isaías utilizado por Bernardo. Parece-nos que a ideologia católica estava tão marcada nele que, interpelado por esta ideologia, realiza gestos de interpretação dos textos bíblicos com a tendência de moldá-los de forma que eles se adequem às crenças que defende.

Outro elemento veterotestamentário que Bernardo interpreta como um prenúncio de Maria é o velo de Gedeão. No capítulo seis, a partir do versículo trinta e seis, do livro dos *Juízes*, é relatado o momento em que o povo de Israel estava prestes a entrar em guerra e Gedeão temia ser derrotado. Então, ele propõe uma espécie de desafio a Deus, sendo que, se Deus o cumprisse, Gedeão batalharia certo que iria vencer. No desafio, ele colocaria um velo de lã na eira e, se o orvalho caísse somente sobre o velo, permanecendo o terreno seco, Gedeão creria que Deus livraria a Israel pelas mãos dele. Este desafio foi cumprido, mas Gedeão continuou desconfiado e pediu outra prova: desta vez deveria ocorrer o contrário, a eira se encher de orvalho e o velo permanecer seco. Mais uma vez Deus provou que livraria a Israel e, assim, Gedeão creu. Sobre esta narrativa, Bernardo afirma:

Quid illud Gedeonis significat vellus (Num 17,8), quod utique de carne tonsum, sed sine vulnere carnis in área ponitur, et nunc quidem lana, nunc vero área rore perfunditur, nisi carnem assumptam de carne Virginis et absque detrimento virginitateis? Cui utique, distillantibus caelis (Ex 14,16), tota se infudit plenitudo divitatis (Col 2,9), adeo ut ex hac plenitudine omnes acciperemus (Io 1,16), qui vere sine ipsa non aliud quam terra árida sumus (Sap 19,7). (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.620-2)

O que significa o velo de Gedeão que, separado da carne sem feri-la, é colocado na eira, e ora a lã, ora a eira, são molhadas pelo orvalho, senão a carne [de Cristo] assumida da carne da Virgem, sem dano de sua virgindade? Nesta carne, como orvalho descido dos céus, infundiu-se da divindade, de forma que dessa plenitude todos nós recebemos e sem a qual, realmente, nada mais somos do que terra árida. (BERNARDO, 1999, p.41-2)

Ainda se detendo nesta narrativa ele diz:

Huic quoque Gedeonico facto propheticum dictum pulchre satis convenire videtur, ubi legitur: Descendet sicut pluvial invellus (Ps 71,6). Nam per hoc quod sequitur: et sicut stillicidia stillantia super terram (Ps 71,6), idem intelligi datur, quod per inventam rore madidam aream. Pluvia nempe voluntaria (Ps 67,10), quam segregavit Deus hereditati suae, placide prius et absque strepitu operationis humanae, suo se quietíssimo elapsu virgineum demisit in uterum: postmodum vero ubique terrarum difusa est per ora praedicatorum, non iam sicut pluvial in vellus, sed sicut stillicidia stillantia super terram (Ps 71,6), cum

quodam utique strepitu verborum ac sonitu miraculorum. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.622)

Parece que este episódio de Gedeão se adapta perfeitamente a palavra profética, onde se lê: Descerá como chuva sobre o velo, pois, por aquilo que segue: e como orvalho que goteja sobre a terra (Sl 71,6), pode-se compreender a mesma coisa, isto é, a eira molhada pelo orvalho. De fato, aquela abundante chuva reservada à sua herança (cf. Sl 67,10), primeiro Deus a derramou serenamente e sem ruído de ação humana por sua silenciosa descida ao seio da Virgem; depois, porém, espalhou-a por toda a terra pela boca dos pregadores, e ela desceu não como orvalho sobre o velo, mas como chuva que rega a terra, desta vez com o fragor das palavras e o estrépito dos milagres. (BERNARDO, 1999, p.42).

Nestes textos bíblicos retomados por Bernardo novamente em defesa da virgindade de Maria, percebe-se a marca ideológica da formação discursiva católica se manifestando nas palavras do abade. Esta formação discursiva determina o que Bernardo pode e deve dizer e, devido à completa identificação dele à posição-sujeito dominante – constituindo-se em bom sujeito –, não seria possível que se manifestasse contrário às ideias defendidas pela Igreja Católica. Assim, ao retomar textos e elementos presentes no Antigo Testamento bíblico, Bernardo reforça a imagem de Maria como virgem mesmo após o parto, e este, realizado sem dores.

4.3.2 Comparações interpessoais

Além de retomar elementos veterotestamentários para construir a imagem de Maria, Bernardo a compara a Eva, Jesus e Deus Pai, atribuindo níveis diferentes de relacionamentos. Analisamos, então, cada uma destas relações que aparecem no segundo sermão *Em louvores à virgem mãe*.

A relação entre Maria e Eva já havia sido muito discutida e literada até o século XII. Desta forma, Bernardo já possuía um conjunto de crenças formadas a respeito desta relação e estas marcaram de forma decisiva a sua escrita. Não só Eva, mas também Adão teve sua imagem propagada negativamente durante o período medieval. Sobre eles, diz Bernardo:

Laetare, pater Adam, sed magis tu, o Eva mater, exsulta (Soph 3,14), qui sicut omnium parentes, ita omnium fuistis peremptores, et, quod infelicius est, prius peremptores quam parentes. Ambo, inquam, consolamini super filia, et tali filia [...] Propterea curre, Eva, ad Mariam; curre, mater, ad filiam; filia pro matre respondeat, ipsa matris opprobrium auferat (Gen 3,16), ipsa patri pro matre satisfaciat, quia ecce si vir cecidit per feminam, iam non erigitur nisi per feminam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.616)

Alegra-te, ó pai Adão; mas sobretudo tu, ó mãe Eva, exulta! Vós fostes os pais de todos os homens, mas fostes também a sua ruína, e, o que é mais triste, mais a ruína do que os pais. Consolai-vos ambos, repito, por esta filha e por tal filha [...] Por isso, Eva, corra a Maria; mãe, corra à filha! Responda a filha pela mãe, tire ela a vergonha da mãe, defenda a mãe junto ao pai, porque se o homem caiu por causa da mulher, não se levantará senão por mérito da mulher. (BERNARDO, 1999, p.39)

Neste fragmento, vemos que Maria é vista como a filha que redime o pecado dos pais. Enquanto Eva foi responsabilizada pela queda da humanidade, Maria foi tida como a responsável por possibilitar a ascensão da humanidade ao ponto em que caiu. Assim, Bernardo descreve negativamente Eva como sendo insensata e soberba, enquanto Maria, opostamente, seria prudente e humilde. Ele diz:

Redditur nempe femina pro femina, prudens pro fátua (Mt 25,2), humilis pro superba, quae pro ligno mortis (Gen 2,17; 3,6) gustum tibi porrigat vitae, et pro venenoso cibo amaritudinis dulcedinem pariat fructus aeterni. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.616)

De fato, coloca-se uma mulher no lugar de outra, uma prudente no lugar de uma insensata, uma humilde no lugar de uma soberba, uma que em vez do fruto da árvore da morte te faz saborear o fruto da árvore da vida, uma que traz a doçura de um fruto eterno e não amargura de um alimento venenoso. (BERNARDO, 1999, p.39).

Há, portanto, entre Eva e Maria uma relação de oposição negativo/positivo, marcada pelo uso de qualificadores antônimos: insensata x prudente; soberba x humilde; bem como de ações antagônicas: Eva faz comer o fruto da árvore da morte, enquanto Maria faz saborear o fruto da árvore da vida; Eva traz a amargura de um alimento venenoso, enquanto Maria traz a doçura de um fruto eterno. Bernardo finaliza essa comparação exaltando Maria por devolver a vida aos homens: “[...] *parentum reparatricem, posterorum vivificatricem!*” (BERNARDO, 1983, p.618) ‘[...] reparou o mal cometido pelos pais e devolveu a vida as seus descendentes.’ (BERNARDO, 1999, p.39)

Na relação entre Maria e Jesus, há uma similaridade de características, já esperada por Bernardo colocar Maria como participante do plano da salvação. Analisamos, então, alguns fragmentos do sermão nos quais são tratados, ao mesmo tempo, Maria e Jesus.

Voluit itaque esse virginem, de qua immaculata immaculatus procederet, omnium maculas purgaturus; voluit et humilhem, de qua mitis et humilis corde (Mt 11,29) prodiret, harum in se virtutum necessarium omnibus saluberrimumque exemplum ostensurus. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Portanto, quis que fosse virgem e imaculada aquela de quem ele nasceria imaculado para lavar as manchas de todos; quis também que fosse humilde aquela que o geraria manso e humilde de coração, a fim de ser para todos o necessário e efficacíssimo exemplo dessas virtudes. (BERNARDO, 1999, p.38)

Ut igitur quae Sanctum sanctorum conceptura erat pariter et paritura, sancta esset corpore, accepit donum virginittatis; ut esset et mente, accepit humilitates. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614)

Portanto, para que fosse santa no corpo aquela que iria conceber e dar à luz o Santo dos santos, foi-lhe concedido o dom da virgindade... (BERNARDO, 1999, p.38)

Analisando os fragmentos, vemos que entre Maria e Jesus há uma relação sinonímica, marcada pelo uso dos mesmos qualificadores para se referir tanto a Maria quanto a Jesus: imaculada/imaculado; humilde; santa/Santo. Essa simetria na relação é reforçada no sermão *Sobre as palavras do Apocalipse*, no qual Bernardo afirma ser Jesus “o mediador entre Deus e os homens”, citando o versículo cinco do capítulo dois da primeira carta de Paulo a Timóteo; mas também diz que Maria é a mediadora entre Deus e os homens. E mais, neste sermão, Bernardo atribui a Maria um lugar de destaque na obra da reconciliação, assim como Jesus o tem. Notamos, assim, uma determinação ideológica manifestada nos sermões. Na ideologia católica, a imagem de Maria foi influenciada pelas imagens das deusas-mãe das outras religiões antigas, recebendo ela atributos similares ao da divindade. Portanto, era esperado que, não podendo Maria se igualar a Deus Pai, fosse aproximada ao Deus Filho que se fez homem, considerando os dois como responsáveis pelo cumprimento do plano salvífico elaborado na eternidade pelo Pai.

Concluimos, então, que Maria não poderia ser igualada ao Pai. Por outro lado, havendo similaridade entre Maria e o Filho e sendo Este quem manifesta o Pai, não poderia haver na relação entre Maria e Deus Pai um estado de antagonismo. Portanto, a relação Maria/Deus Pai é distinta tanto da relação Maria/Eva quanto da relação Maria/Jesus. Analisemos, então, dois fragmentos do sermão, nos quais Bernardo trata dessa relação.

His nimirum Virgo regia [...] caeli civium in se provocavit aspectos, ita ut et Regis animum in sui concupiscentiam inclinaret... (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.614-6)

[...] essa Virgem real despertou de tal forma o olhar dos cidadãos do céu que comoveu também o coração do Rei... (BERNARDO, 1999, p.38)

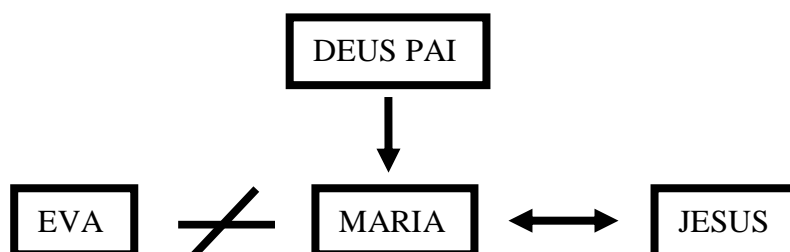
A Deo, inquit, ad Virginem, id est a celso ad humilhem, a Domino ad ancillam, a Creatore ad creaturam. (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.616)

Por Deus a uma Virgem, isto é, do excelso à humilde, do Senhor à serva, do Criador à criatura. (BERNARDO, 1999, p.38)

No primeiro fragmento, Deus Pai é reconhecido na posição de Rei e Maria é descrita como fazendo parte da família real, pois é designada como “Virgem real”, reforçando a ideia de ser ela participante ativa do plano Dele e estabelecendo uma relação de complementariedade entre ambos: a figura do Rei sendo complementada pela figura da Rainha, como Bernardo chama Maria em outra passagem do texto.

No segundo fragmento, os qualificadores utilizados também remetem à ideia de complementariedade, mas também revelam uma relação de continuidade: Excelso/humilde; Senhor/serva; Criador/criatura. Chamamos de continuidade o que se diferencia tanto da similaridade quanto da contrariedade. Maria não é igual a Deus, mas também não é o oposto de Deus. Há entre eles uma continuação, de modo que o Senhor é continuado na serva, o Excelso é continuado na humilde, o Criador é continuado na criatura, assim como o filho é a continuação do pai. No plano natural, não é possível ser senhor sem que haja servos, não é possível ser criador sem que haja criação, não é possível significar a ideia de alguém excelso sem a referência de alguém humilde para que fique clara a distinção; embora possua Deus Pai todos estes atributos sem depender de nada nem ninguém, pois, segunda a Bíblia, Ele simplesmente “É”, independente de qualquer coisa.

Portanto, Bernardo estabelece três tipos de relações referentes à Maria: uma de simetria – Maria e Jesus; uma de oposição – Maria e Eva; e uma de continuidade – Maria/Deus Pai. Simbolicamente, podemos representar estas relações da seguinte forma:



Vista desta forma, justificam-se todos os qualificadores positivos utilizados por Bernardo para se referir à Maria. Possuindo atributos em comum com o Filho de Deus, fazendo parte da família real e participando ativamente do plano de salvação da humanidade, forçosamente é ela digna de louvor, admirável, venerável. Estas ideias

compõem um conjunto de crenças defendidas e propagadas pela Tradição católica da qual Bernardo se fez um fiel escudeiro.

5 CONCLUSÃO

A partir dos postulados da AD, circunscrevemos as condições de produção nas quais o sujeito-autor dos sermões estava inserido, mostramos qual formação ideológica o marcou e qual formação discursiva determinou o que ele podia/devia dizer. Apresentamos também ideias que compunham a formação discursiva Igreja Católica na Idade Média, em especial, as ideias relativas à Maria, mãe de Jesus, para mostrar como os sermões de Bernardo estão fortemente marcados pela memória discursiva desta formação. Dentre as crenças referentes à Maria presentes na Tradição escrita ou verbalizada pelos Pais da Igreja, são manifestas nos textos de Bernardo: virgindade perpétua; papel de mediadora entre Deus e os homens; papel importante na economia da salvação; oposição à Eva.

Mostramos que, desde a oficialização do Cristianismo, Maria foi alvo de veneração, admiração, louvor e culto, estando todas estas atitudes manifestas em Bernardo, que, por sua extrema devoção a ela, recebeu o título de *Doctor Marianus*. Não é por acaso que, como vimos, o culto mariano, que já vinha sendo praticado, explodiu a partir do século XII, tendo sido profundamente estimulado por Bernardo e recebendo dele marcas visíveis ainda hoje na Igreja Católica, como na Ladainha de Nossa Senhora. Notamos nos sermões *In Laudibus virginis matris* um emocionado discurso do abade de Claraval, o qual, antes de iniciar os sermões, externa os sentimentos que o moviam a escrevê-los e diz: “*Libet ergo tentare id potissimum aggredi, quod saepe animum pulsavit, loqui videlicet aliquid in laudibus Virginis Matris, super illa lectione evangélica, in qua, Luca referente, Dominicae Annuntiationis continetur historia.*” (BERNARDO, 1983, Vol. II, p.600) ‘Com prazer, pois, tentarei iniciar aquilo que muitas vezes desejei fazer: dizer algo em louvor à Virgem Mãe, baseado no texto evangélico em que Lucas narra a história da Anunciação do Senhor’ (BERNARDO, 1999, p.27).

Concluimos que Bernardo não constrói várias imagens de Maria – mediadora; mãe sempre virgem; antídoto ao veneno que contaminou a humanidade por causa de Eva –, mas constrói uma imagem repleta de atributos, alguns dos quais, semelhantes aos de Jesus. Dentre os atributos descritos por Bernardo, estão: humildade; simplicidade; grandeza; beleza; santidade. Estes a condiciona a receber qualificações consequentes: venerável; admirável; digna de louvor.

Portanto, a imagem de Maria construída por Bernardo é a de uma figura intermediária, inferior a Deus e superior aos homens, simbolizada pela representação

apocalíptica de uma mulher vestida de sol com a lua debaixo de seus pés. Por estar mais próxima de Deus, como Senhora, Mãe do seu Filho e estrela a iluminar os homens; e possuir atributos semelhantes ao de Jesus; Maria, com propriedade, poderia integrar o plano de salvação traçado por Deus e ser mediadora entre Deus e os homens como Jesus o é. Para construir esta imagem de Maria, Bernardo, pelo recurso da intertextualidade, traça comparações da figura de Maria com elementos veterotestamentários, com Eva, Jesus e o próprio Deus; lança mão também de inúmeros denominadores e qualificadores que colocam Maria na condição de medianeira entre Deus e os Homens, conferindo-lhe, sobretudo por sua virgindade e humildade, um *status* de superioridade entre todas as mulheres.

REFERÊNCIAS

ABBADE, Celina Márcia de Souza. **A lexicologia e a teoria dos campos lexicais**. In: Cadernos do CNLF, Vol. XV, Nº 5, t. 2. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011, p.1332-43.

_____. O estudo do Léxico. In: TEIXEIRA, Maria da Conceição Reis *et al* (orgs). **Diferentes perspectivas dos estudos filológicos**. Salvador: Quarteto, 2006, p.213-25.

A BÍBLIA DE JERUSALEM. 4ª impressão. São Paulo: Paulus, 2006.

AGOSTINHO, Santo. **A Virgem Maria**: cem textos Marianos com comentários. Trad.: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1996.

ALAND, K. et al. **O Novo testamento grego**. 4. ed. revisada com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

ALMEIDA, Eliana de. Discurso religioso: um espaço simbólico entre o céu e a terra. In: Vários autores. **Sociedade e discurso**. Campinas – SP: Pontes; Cáceres, MT: Unemat, 2001.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos do Estado**. Trad.: Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Introdução crítica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 6.ed. Rio de Janeiro: Graal, [1918]1992.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad.: Paulo Bezerra. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, [1979]2003.

BARK, William Carrol. **Origens da Idade Média**. Trad.: Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1958]1979.

BERNARDO DE CLARAVAL. **Sermões para as festas de Nossa Senhora**. Introdução, tradução e notas de Ary E. Pintarelli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA JUDAICA COMPLETA. Trad.: David Stern. São Paulo: Vida 2010.

BÍBLIA SAGRADA. Ed. Ave Maria, São Paulo: 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Trad.: CNBB. São Paulo: Vozes, 2001.

BLAINEY, Geoffrey. **Uma breve história do Cristianismo**. São Paulo: Fundamento, [2011]2012.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis – RJ: Vozes, [1979]1987.

BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: VEYNE, Paul (org). **História da vida privada 1:** do Império Romano ao ano mil. Trad.: Hildegard Feist; Consultoria editorial Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.213-84.

COSTA, Ricardo da. **Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?:** a disputa entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo. Março de 2010. http://www.institutosapientia.com.br/pdf/Bernardo_versus_Abelardo.pdf. Acesso em 18 de novembro de 2013.

COURTINE, Jean-Jacques. **Définition d'orientations théoriques et construction de procédures en analyse du discours.** Philosophiques, vol. IX, número 2, outubro 1982.

COYLE, Kathleen. **Maria:** tão plena de Deus e tão nossa. Trad.: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus, [2010]2012.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do Feudalismo.** Trad.: Maria Helena Costa Dias. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa: [1978]1994.

DUMÉZIL, Bruno. O universo bárbaro: mestiçagem e transformação da virilidade. In: VIGARELLO, Georges (org). **História da virilidade 1:** a investigação da virilidade da Antiguidade às Luzes. Trad.: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DICIONÁRIO BÍBLICO JAMES STRONG, LL.D, S.T.D. Léxico grego de James Strong. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social.** Brasília: Editora UnB, 2001.

FONSECA, Rodrigo Oliveira. **Condições de produção do discurso e formações discursivas:** uma proposta de abordagem da práxis discursiva. Revista Icarahy. 4.ed. Outubro de 2010. http://www.revistaicarahy.uff.br/revista/html/numeros/4/dlingua/Rodrigo_Fonseca.pdf. Acesso em 13 de outubro de 2013

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade,** volume I: A vontade de saber. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, [1976]1982.

_____. **História da Sexualidade,** volume II: o uso dos saberes. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, [1984]1998.

FOURQUIN, Guy. **História econômica do Ocidente medieval.** Vol. XII. Trad.: Fernanda Brandão. Lisboa: Edições 70, [1969]1986.

FRANCO JR., Hilário. **A Eva barbada.** Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.

GADET, F.; HAK, T. **Por uma Análise Automática do Discurso:** uma introdução à obra de M. Pêcheux. Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.

GUIMARÃES, Irineu. Apresentação. In: SANTOS, Luis Alberto Ruas. **Um monge que se impôs a seu tempo.** São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 2001.

INDURSKY, F. Memória, interdiscurso: limites e contrastes. (Texto xerocopiado apresentado no IV Seminário de Pesquisa em Análise de Discurso, evento realizado na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, em Vitória da Conquista, Bahia, junho de 2009).

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Trad. de Manuel Ruas. 3 ed. Lisboa: Estampa, [1985]1994.

_____. **Os intelectuais na Idade Média**. 4 ed. Trad. de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. **Uma historia do corpo na Idade Média**. Trad.: Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 2005.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Coordenador da tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Coordenador da tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006, p.225-42.

MEXIAS-SIMON, Maria Lucia. **O nome *Maria*, seus envolvimento e desenvolvimentos**. In: *Cadernos do CNLF*, Vol. XVI, Nº 04, t. 3, p.2433-2443.

NOVA VULGATA: BIBLIORUM SACRORUM EDITIO. Sacros oecum, concilii vaticani II ratione habita iussu Pauli II recognita auctoritate Pauli PP II promulgata. Vaticana, MCMLXXXVI.

OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO. Edicion bilíngüe, preparada pó os monjes cistercienses de España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, vol. II, VI e VII.

OLIVEIRA, Jaciara Ornélia Nogueira de. **Enlaces e desenlaces entre participios e gerúndios**, 2004. Tese (Doutorado em Letras). Instituto de letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador-Bahia.

_____. **Super Missus e a bíblia**: diálogos. Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais (2005) Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2007 v. III p. 273 a 282.

_____. **Bendita és tu entre as nobres**: cartas de Bernardo de Claraval a monjas e senhoras da nobreza do século XII. Trad.: Jaciara Ornélia Nogueira de Oliveira. Edição bilíngüe. Ilhéus: Editus, 2011.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 7.ed. Campinas, SP: Pontes, [1999]2007.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Ed. da Unicamp, [1975]1997.

PEDROSA, Cleide Emília Faye. **Análise crítica do discurso**: uma proposta para a análise crítica da linguagem. 2005. <http://www.filologia.org.br/ixcnlf/3/04.htm>. Acesso em 06 de abril de 2007

PINTARELLI, Ary (Frei). Introdução, tradução e notas. In: BERNARDO DE CLARAVAL. **Sermões para as festas de Nossa Senhora**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999

PIRENNE, Henri. **História econômica e social da Idade Média**. Trad.: Lycurgo Gomes da Motta. 6. ed. São Paulo: Mestre Jou, [1963]1982.

RICHÉ, Pierre. **Vida de São Bernardo**. Trad.: Attilio Cancian. São Paulo: Loyola, 1991.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Trad.: Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANFILIPPO, Mario. _____. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Coordenador da tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006, p.430-40.

SANTOS, Luis Alberto Ruas. **Um monge que se impôs ao seu tempo**. São Paulo: Lúmen Christi, 2001.

TEMPORELLI, Clara. **Maria mulher de Deus e dos pobres**: releitura dos dogmas marianos. Trad.: Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, [2008]2010.

TOYNBEE, Arnold. **A humanidade e a Mãe-Terra**: uma história narrativa do mundo. Trad.: Helena Maria Camacho Martins Pereira e Alzira Soares da Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1979.