



HAL
open science

O dom entre História e Antropologia. Figuras medievais do doador

Eliana Magnani

► **To cite this version:**

Eliana Magnani. O dom entre História e Antropologia. Figuras medievais do doador. *Signum*, 2003, 5, p. 169-193. halshs-00004647

HAL Id: halshs-00004647

<https://shs.hal.science/halshs-00004647v1>

Submitted on 30 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

signum

REVISTA DA ABREM
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

HOMENAGEM A JACQUES LE GOFF



NÚMERO 5 • 2003

O DOM ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA.
FIGURAS MEDIEVAIS DO DOADOR*

ELIANA MAGNANI**

A abertura da história às outras ciências sociais representa, sem dúvida, uma das principais contribuições da escola dos *Annales* e de seus herdeiros da *histoire nouvelle*. Da geografia à sociologia, da lingüística à economia, a maneira de pensar a história e seus objetos, de formular questionários e estabelecer problemáticas transformou-se em contato com os métodos e as preocupações das outras ciências humanas. Entre estas disciplinas, a antropologia aparece, a partir dos anos 1960, como uma fonte privilegiada de inspiração para toda uma geração de historiadores franceses marcados pelos trabalhos de Claude Lévi-Strauss¹.

* Agradeço ao Professor Jacques Le Goff por ter discutido comigo algumas das questões tratadas neste ensaio.

** Pesquisadora do CNRS, Auxerre/Dijon

1. O termo antropologia, que inicialmente designava a antropologia física (estudo da origem e da evolução biológica da humanidade), foi consagrado por C. Lévi-Strauss e aca-

Arauto fundamental da *histoire nouvelle*, Jacques Le Goff é um dos precursores desta interdisciplinaridade que caracteriza suas importantes contribuições para o conhecimento da “civilização medieval” e sua reflexão epistemológica. Na sua obra, a referência à antropologia não é somente um ponto de partida de um trabalho original de historiador, mas também uma proposição programática para a história enquanto ciência². Ele propõe, assim, uma maneira de fazer história “em que a história utiliza os métodos da antropologia para alcançar os níveis mais profundos das realidades históricas materiais, mentais, políticas, preservando a unidade estruturada da humanidade e do saber”³, “uma história outra que a das camadas dirigentes brancas e mais lenta e profunda que a dos fatos”⁴. De seu ponto de vista, os caminhos seguidos pela *histoire nouvelle* poderiam ter resultado na aparição de uma ciência composta, ou na fusão das três ciências sociais mais próximas — história,

- bou se impondo face ao termo etnologia, que carrega uma certa conotação colonialista. Ver J. BERLIOZ, J. LE GOFF, A. GUERREAU-JALABERT, “Anthropologie et histoire”, em *L'Histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Paris, Seuil, 1991, pp. 269-304 (aqui p. 271-272). Pode-se ter uma útil introdução à obra de C. Lévi-Strauss, assim como a lista dos estudos sobre seu trabalho, em M. HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Pocket (Agora), 2000 (1ª ed., Paris, Belfond, 1991).
2. J. LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964, p. 17: “J'aurais recours, autant que je le pourrai, à l'enseignement des sciences sœurs de l'histoire, propres, me semble-t-il, à mieux saisir et à mieux faire comprendre une société et une civilisation que les méthodes d'une histoire liée à l'idéologie des classes dominantes traditionnelles, aristocratie et bourgeoisie, idéalise à l'excès. Plus encore que la sociologie, l'anthropologie et l'ethnologie me paraissent éclairantes pour l'étude de la civilisation de l'Occident médiéval”.
 3. J. LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, (prefácio da edição francesa) p. 14: “Je dirai simplement ici que l'histoire qui est la référence de ces textes est ce qu'on a appelé l'anthropologie historique où l'histoire s'aide des méthodes de l'anthropologie pour atteindre les niveaux les plus profonds des réalités historiques matérielles, mentales, politiques tout en sauvegardant l'unité structurée de l'humanité et du savoir”. Sobre a “antropologia histórica” cf. A. BURGUIÈRE, “L'anthropologie historique”, em J. LE GOFF, R. CHARTIER e J. REVEL (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978 pp. 37-61; IDEM, “Anthropologie historique”, em *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986; J.-Cl. SCHMITT, “L'anthropologie historique”, em P. BONTE e M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2000 (1ª ed. 1991), pp. 338-339.
 4. J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, prefácio, p. 9: “Si l'historien, tenté par l'anthropologie historique, c'est-à-dire par une histoire autre que celle des couches dirigeantes blanches et plus lente et profonde que celle des événements [...]”.

antropologia e sociologia — em uma eventual ciência nova denominada *anthropologie historique* ⁵.

Embora as tradições acadêmicas tenham preservado as antigas separações dentro das ciências sociais e a “antropologia histórica” não tenha se tornado efetivamente uma nova disciplina, não há dúvida de que representa hoje uma corrente historiográfica de grande repercussão e em constante renovação. Ela ocupa um lugar particular dentro das instituições de educação e pesquisa francesas⁶, sendo a marca do ensino de J. Le Goff e de seus sucessores e discípulos medievalistas na École de Hautes Études en Sciences Sociales e na revista dos *Annales* ⁷.

Neste número da revista *Signum*, reunindo trabalhos que seguem trilhas abertas pelo grande medievalista, proponho rever uma parte modesta da complexa relação da história com a antropologia a partir da questão dos intercâmbios medievais em geral e do dom em particular. Em seguida, explorarei alguns aspectos das representações medievais em torno da figura do doador.

HISTÓRIA X ANTROPOLOGIA

É no século XIX, com a afirmação do ideal positivista, que a distinção criada pelo Iluminismo entre “sociedades civilizadas” e “mundo selvagem” determina e separa o objeto de estudo do historiador e do

5. LE GOFF, “L’histoire nouvelle”, em *La Nouvelle Histoire, op. cit.*, pp. 210-241 (aqui p. 240) (para uma avaliação crítica deste artigo e de como a *histoire nouvelle* pensa suas origens, ver G. BOURDÉ e H. MARTIN, *Les écoles historiques*, Paris, Seuil, 1983, p. 245 ss.); J. LE GOFF, “Histoire”, em *Histoire et mémoire*, p. 332-333: “De ces expériences, de ces contacts, de ces conquêtes, un certain nombre d'historiens - dont je suis - souhaitent que se constitue une nouvelle discipline historique étroitement liée à l'anthropologie : l'anthropologie historique”.
6. J.-Cl. SCHMITT e D. IOGNA-PRAT, “Une historiographie au milieu du gué. Trente ans d’histoire médiévale en France”, em J.-Cl. SCHMITT e O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 399-424.
7. Sobre a escolha da expressão “antropologia histórica”, ver a entrevista dada por J. Le Goff a H. Franco Júnior em *Signum*, 1, 1999, pp. 222-223.

antropólogo. Seguindo esta divisão tipológica da humanidade, o primeiro utiliza as fontes escritas, enquanto o segundo recorre à observação direta e ao testemunho oral. Para a história, os indivíduos são os únicos responsáveis reais pelo devir humano, enquanto que, para a antropologia, o social é irredutível ao individual. Assim, a primeira cuida do fato singular, da sucessão de causas e efeitos, a segunda, das formas amplas da vida coletiva das quais ela procura extrair leis de estrutura e de evolução⁸. Desta caracterização esquemática dos campos respectivos da história e da antropologia, muita coisa mudou nas últimas décadas, com o encontro (ou reencontro, se seguimos a genealogia da história proposta por J. Le Goff⁹) das duas ciências. Pelo menos do ponto de vista teórico, ambas disciplinas não fundam mais seus territórios na classificação tipológica das sociedades, primitivas e civilizadas, estas distinções, como outras, servindo antes de instrumento heurístico. Sociedades consideradas como pertencentes ao campo da história passaram desta forma a interessar aos antropólogos, que também começaram a se preocupar com a ação do tempo sobre as estruturas e a introduzir o indivíduo e o fato em suas reflexões. Por sua parte, os historiadores dedicaram-se à análise das estruturas, levando em conta a sincronia e adotando objetos e procedimentos característicos do enfoque antropológico, inclusive no que se refere às fontes de informação (escrita, oral, visual). Mas estas influências mútuas não romperam práticas e concepções intrínsecas, que continuam separando as duas disciplinas.

A antropologia, de inspiração durkheimiana, é uma ciência comparativa e generalizadora, e neste sentido coloca a teoria no centro de seu projeto de conhecimento, ou seja, o da unidade do gênero humano. Tende, desta forma, a universalizar princípios tirados das socieda-

8. G. LENCLUD, "Histoire et anthropologie 1. Le débat théorique", em *Dictionnaire de l'ethnologie*, op. cit., pp. 334-336.

9. J. LE GOFF, "L'historien et l'homme quotidien", em *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue. Colloque international de Venise*, 1971, Paris e La Haye, 1972, pp. 238-250, reeditado em *Mélanges Fernand Braudel*, t. II, *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Toulouse, 1973, p. 227-243, e em *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 335-348; IDEM, "L'histoire nouvelle", em *La Nouvelle Histoire*, op. cit.

des “elementares”. Privilegia o estudo das estruturas sociais na sincronia, dando pouco relevo, quando não ignorando, a cronologia. A história, por sua vez, reivindica a análise do movimento, da transformação social pensada na diacronia. Pouco teorizada, ela tende a funcionar de maneira predadora, incorporando os métodos, objetos e conceitos forjados pelas outras disciplinas, sem construir seu próprio arcabouço conceitual. Por conseguinte, a história acaba empregando modelos que não são operantes para compreender as sociedades complexas que estuda, ao invés de contribuir, através de um enfoque original, para a elaboração de uma teoria geral dos sistemas sociais¹⁰. Para que o encontro com a antropologia seja “fecundo e inovador” para a história, é necessário que, em vez de um “simples decalque”, os historiadores procedam “à transposição da perspectiva antropológica e a sua adaptação à documentação disponível e às características particulares da sociedade que estudam”¹¹. É justamente neste sentido que a obra de Jacques Le Goff representa uma contribuição inestimável à compreensão da sociedade medieval.

INTERCÂMBIO E DOM. M. MAUSS E

O CASO DAS DOAÇÕES ÀS IGREJAS NA IDADE MÉDIA.

Ao lado do parentesco e das representações, os intercâmbios são um dos temas fundamentais da antropologia que chamaram a atenção dos medievalistas e para o qual a observação da sociedade medieval pode fornecer pistas interessantes de reflexão. A questão dos intercâmbios

10. Sobre a relação da História, e em particular da medievística, com as outras disciplinas, e a questão da conceitualização, ver as críticas percutientes de A. GUERREAU, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Seuil, 2001.

11. J. BERLIOZ, J. LE GOFF e A. GUERREAU-JALABERT, “Anthropologie et histoire”, em *L'Histoire médiévale en France*, op. cit., p. 290: “*A condition de préférer au simple décalque la transposition de l'approche anthropologique et son adaptation à la documentation dont ils disposent et aux traits particuliers de la société qu'ils étudient, c'est-à-dire en développant effectivement une «anthropologie historique», les médiévistes sont en droit d'attendre des développements novateurs et féconds de leur discipline...*”

aparece na antropologia quando os etnólogos observam que as práticas ditas “econômicas” se encontram intimamente imbricadas em práticas de teor mágico e cerimonial. Baseado nos trabalhos etnográficos de Franz Boas sobre os índios Kwakiutl do Canadá e de Bronislaw Malinowski sobre as Ilhas Trobriand, na Melanésia, Marcel Mauss efetuou, em 1923/1924, uma primeira síntese do problema em um artigo que se tornou célebre, o *Essai sur le don*¹². Segundo M. Mauss, em várias sociedades a circulação de objetos, serviços, símbolos e pessoas não é regida pela compra e venda, mas por três obrigações fundamentais — dar, receber e devolver. Ademais, tudo o que circula nas sociedades não é jamais separado definitivamente de seu detentor inicial, tendendo a retornar ao ponto de origem qualquer que seja a forma ou o tempo levado por este retorno. Quer dizer, todo dom chama um contra-dom. A circulação regida pelas três obrigações foi designada por M. Mauss como “sistema de prestações totais”, enquanto que o retorno de um contra-dom muito mais importante, implicando competição e luta de prestígio ou de influência, foi chamado por ele de “sistema de prestações agonísticas”. Sobretudo, M. Mauss mostra que o dom é um “fato social total”, quer dizer, “dotado de uma significação ao mesmo tempo social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral”¹³.

O “Ensaio sobre o dom”, ao mesmo tempo em que abriu imensas perspectivas¹⁴, suscitou, e ainda suscita, muitas discussões entre os an-

12. F. BOAS, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, Chicago University Press, 1966 (1897), B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Nova York, E. P. Dutton, 1961 (1922), M. MAUSS, “Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, em *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 145-279 (publicado inicialmente em *L'Année Sociologique*, 1, 1923-1924) (trad. port. em *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Ed. Pedagógica e Universitária, 1974). Ver L. RACINE, “Échange”, em *Dictionnaire de l'ethnologie*, *op. cit.*, pp. 211-213.

13. C. LÉVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1948, nova edição revista, La Haye, Mouton, 1967, p. 61.

14. Por exemplo, é a partir de Mauss que C. Lévi-Strauss, estudando a circulação das mulheres e a aliança entre clãs, desenvolve sua tese sobre as “estruturas elementares do parentesco”, visando a estabelecer a validade do “princípio de reciprocidade” (*Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*).

tropólogos, e cada vez mais também entre os sociólogos¹⁵. Estas discussões, que trazem críticas e ampliam o campo de reflexão desvendado por Mauss, não chegaram a interessar os medievalistas, que, no entanto, passaram a empregar a noção de dom/contra-dom de maneira mecânica para explicar os intercâmbios medievais. Trata-se de um dos exemplos característicos do “simples decalque” de princípios antropológicos na história, sem que a noção tenha sido discutida como categoria operatória para explicar a sociedade medieval. Desta forma, a utilização pioneira por outro grande medievalista, Georges Duby, da noção de dom/contra-dom como princípio dos intercâmbios na Idade Média gerou um preocupante consenso, ao invés de provocar questionamentos e ampliar reflexões¹⁶.

Em nenhum outro âmbito a teoria maussiana foi usada, pelos medievalistas, mais do que em relação ao importante fenômeno de doações às igrejas e mosteiros durante a época feudal. Ela gerou, no entanto, uma imagem bastante redutora do fenômeno, que passou a ser interpretado em termos de reciprocidade¹⁷, como doação de bens materiais

15. A bibliografia sobre o tema é imensa. Ver principalmente C. LÉVI-STRAUSS, “Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. IX-LII; M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996 (trad. port.: *O Enigma do dom*, São Paulo, Civilização Brasileira, 2001); A. CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

16. G. DUBY, *Guerriers et paysans. VIII-XIIe siècle, premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 60-69. Uma boa síntese sobre a utilização da noção de dom/contra-dom pelos medievalistas é dada por B. ROSENWEIN, *To be the Neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989, p. 125-143. O emprego da noção de dom/contra-dom e de reciprocidade aparece na obra de J. LE GOFF em *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986, p. 19-20.

17. A idéia de reciprocidade nos intercâmbios na Idade Média aparece desde 1915, em um artigo de Georg Schreiber que evoca as rendas medievais em termos de «Gabel/Gengabe», «Leistung/Gegenleistung» [G. SCHREIBER, “Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchen aus Anlass von Ordalien”, *Gemeinschaften des Mittelalters: Recht und Verfassung, Kult und Frömmigkeit*, Münster, Regensburg, 1948, pp. 151-212, sobretudo pp. 162-182]. Esta noção é em seguida utilizada no âmbito das doações ao mosteiro de Cluny por Willibad Jordan [W. JORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954)*, Münster im W., Aschendorff, 1930, (*Münsterische Beiträge zur Theologie*, 15), p. 94]. De fato, na historiografia alemã, pelo menos desde Jacob GRIMM (1848), o dom na Idade

em troca de serviços litúrgicos. O peso do modelo tradicional do dom/ contra-dom se faz sentir inclusive em importantes trabalhos recentes que mostram, ao contrário, a grande complexidade dessas práticas e seu papel estruturador da sociedade feudal. Embora tenham revelado que o dom às igrejas — principal forma de relação entre famílias aristocráticas e instituições eclesíásticas — remete a um sistema complexo de intercâmbios que possui sua lógica própria e que ultrapassa os princípios da reciprocidade, autores como Barbara Rosenwein ou Michel Lauwers colocam, paradoxalmente, suas análises dentro do quadro estreito do modelo do dom/contra-dom¹⁸.

Recentemente, em alguns estudos isolados, uma outra noção antropológica tem sido evocada como pista para a compreensão dos intercâmbios medievais. Trata-se do conceito levi-straussiano de “intercâmbio generalizado”, oriundo da análise das “estruturas elementares de parentesco”¹⁹. A socióloga Ilana Silber, em um artigo bastante instigador, compara a prática do dom aos mosteiros no Ocidente, entre os séculos IX e XI, aos diferentes modelos antropológicos do dom: “pure giving” de J. Parry²⁰, “keeping-while-giving” de A. Weiner²¹, “fait social total” e “esprit du don”, de M. Mauss, “échange généralisé”, de C. Lévi-Strauss. Embora utilize somente fontes secundárias e ignore certos aspectos das práticas medievais, a autora mostra aos medievalistas que se contentam com o modelo maussiano que a antropologia não cessou de

Média é uma questão constante e abordada tradicionalmente de um ponto de vista jurídico. Embora esta tradição permaneça (E. DORN, 1991), alguns autores se referem aos trabalhos dos etnólogos e destacam o papel social dos intercâmbios (J. HANNIG, 1986). Sobre esta questão, ver L. S. BENKMANN, “Schenken als historisches Phänomen”, em H. W. GOETZ (dir.), *Moderne Mediävistik: Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, Darmstadt, Primus, 1999, pp. 206-213.

18. B. ROSENWEIN, *To be the Neighbour of Saint Peter*, op. cit., M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*, Paris, Beauchesne, 1997, cap. III.

19. Ver notas 13 e 14.

20. J. PARRY, “The gift, the Indian gift, and the ‘Indian gift’”, *Man*, 21, 1986, pp. 453-473.

21. A. B. WEINER, “Inalienable Wealth”, *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 210-227; *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.

pensar o dom e lhes oferece outros elementos de reflexão²². Como era de se esperar, os dons aos mosteiros não se enquadram perfeitamente em nenhum desses modelos, e I. Silber constata simplesmente sua maior semelhança com o “intercâmbio generalizado”. É justamente esta noção que Anita Guerreau, sem contudo evocar diretamente Lévi-Strauss, considera mais apropriada para dar conta do sistema de circulação pelo dom na Idade Média²³. Utilizando o que considera como as formas mais explícitas das representações medievais, as fontes teológicas (sobretudo Agostinho e Tomás de Aquino), ela defende a idéia de que em uma sociedade cristã, que se considera em relação ao divino, o vínculo social é representado em termos de *caritas*, “no sentido de amor espiritual, veiculado pelo Espírito Santo e transitando por Deus”, e irriga toda a sociedade. Sendo um dos meios através dos quais se estabelecem e se renovam os vínculos sociais pela circulação dos bens, é dentro desta lógica do amor de Deus pelos homens e dos homens por Deus e pelo próximo que as modalidades práticas do dom são compreendidas pelos homens da Idade Média.

Se a noção de “intercâmbio generalizado”, tomada em um sentido amplo, parece de fato mais apropriada para dar conta da complexidade dos intercâmbios medievais, ainda é preciso compreender todas as implicações. Uma coisa, no entanto, é certa: uma antropologia do dom medieval é, antes de tudo, uma antropologia cristã do dom. Neste sentido, gostaria de prosseguir este ensaio com algumas considerações em torno da figura do doador, um dos vários atores do dom aos estabelecimentos eclesiásticos.

DEUS: MODELO DE DOADOR

Se existe um único modelo de doador na sociedade cristã medie-

22. I. F. SILBER, “Gift-Giving in the Great Traditions: the Case of Donations to Monasteries in the Medieval West”, *Archives Européennes de Sociologie*, 36, 1995, pp. 209-243.

23. A. GUERREAU-JALABERT, “Caritas y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania. Revista Española de Historia*, 60, 2000, pp. 27-62.

val, este modelo é Deus. Foi Ele que criou tudo e que deu tudo ao homem²⁴, colocando-o desta forma na posição do devedor que carrega uma “dívida indelével”, pois o homem não possui nada de equivalente para oferecer a Deus²⁵. Mas Deus deu também ao homem a possibilidade de utilizar corretamente o que recebeu e de obter, assim, a salvação. Para tanto, o homem deve imitar Deus e, como Ele, dar. Dar a Deus é, fundamentalmente, devolver. Desta forma, os papéis se invertem, o homem se torna doador, Deus donatário, mesmo se foi Deus que deu os meios de uma tal inversão. Imitar Deus e se tornar como Ele doador, é uma idéia que aparece cedo, pelo menos desde o século III, por exemplo em Cipriano de Cartago²⁶.

Na realidade, o homem não pode entrar em contato direto com Deus. Ele O encontrará somente se for salvo. Por conseguinte, não pode dar diretamente a Deus. É preciso passar por intermediários. Estes são numerosos: os pobres e miseráveis de todos os tipos (cativos, doentes, viúvas, órfãos), o clero em geral (clérigos, padres, monges), os mortos mais ou menos “especiais” (santos, ancestrais). Estes intermediários são donatários, recebendo os dons no lugar de Deus, ou por Deus. Eles vão assumir também o papel de doador, pois são eles que farão com que o dom alcance Deus, o que é também uma maneira de dar.

Tudo isto, evidentemente, é apresentado aqui de maneira esquemática e simplificada, mas a possibilidade de o homem tornar-se, como Deus, doador, mostra que um dos princípios que regem a prática e as representações do dom às igrejas, na Idade Média, é o jogo de deslocamento de pa-

24. *Concilia Galliae, a. 511-a. 695*, ed. Ch. De Clercq, Turnhout, Brepols, 1963, (Corpus Christianorum, Series latinae, t. 148, A), texto dos cânones reeditado em *Les Canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, trad. J. Gaudemet, B. Basdevant, Paris, Cerf, 1989, 2 vol. (Sources Chrétiennes 353, 354): concílio de Orange II (529), c. 5, 6, 9, 11, 15 16, 17 18, 25.

25. M. GODELIER, *L'énigme du don*, op. cit., pp. 44-47, 249-275.

26. CIPRIANO DE CARTAGO, *De opere et eleemosynis (La bienfaisance et les aumônes)*, ed.-trad. M. Poirier, Paris, Cerf, 1999 (Sources Chrétiennes, 440), c. 25: ...qui possessor in terris redditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei Patris imitator est.

péis. Isto implica uma grande plasticidade de configurações que, desdobradas pelos jogos da intermediação, multiplicam as correspondências e as inversões. Pode-se imaginar o uso social de um sistema de representação tão maleável quanto este, onde qualquer explicação mecânica do tipo dom/ contra-dom é insuficiente para dar conta de sua complexidade. Pensemos, por exemplo, na figura do pobre e tudo o que ela pode representar em termos de justificação e de reprodução das desigualdades sociais: o pobre que é o Cristo (*Mateus 25, 31-46*), ao mesmo tempo o menor e o maior, o mais desmunido e o mais rico; o pobre como veículo da salvação do rico; os prelados responsáveis por recolher e distribuir a esmola aos pobres e, conseqüentemente, por salvar os ricos; os pobres como tesouro da Igreja, construtores das moradas celestes; os monges que se identificam aos pobres, etc.

Se Deus é o modelo de doador, dele provém certamente o modelo do dom. Ele, de fato, doou tudo, mas principalmente ofereceu seu Filho para salvar os homens²⁷. E em uma sociedade onde a salvação é o valor fundamental, a reiteração do sacrifício, a oferenda eucarística, parece ser o paradigma do dom²⁸.

A maleabilidade do sistema de representações em torno do dom estende-se além das funções dos atores. Pois as relações entre os homens e Deus não passam apenas pelo dom. Pode-se também comprar, associar-se, tornar-se co-herdeiro, instituir dívidas, constituir um tesouro. Todos estes intercâmbios refletem bem as práticas sociais, as transações estabelecidas entre os homens, mas quando se trata das relações com Deus, está-se sempre diante de um intercâmbio desigual. O homem

27. *Sic enim dilexit Deus mundum ut filium suum unigenitum daret* (João 3, 16)

28. Foi principalmente no desenrolar dos sacrifícios na África e na Índia que os antropólogos notaram o jogo de deslocamento de papéis (função de sacrificador, vítima, destinatário) e suas articulações entre o sacrifício e outras formas de instituição ligadas à categoria do sagrado (possessão ritual, realeza). Ver em meio a uma imensa bibliografia: L. DE HEUSCH, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986; M. BIARDEAU, Ch. MALAMOUD, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, PUF, 1976; R. BÉRAUDY, *Sacrifice et eucharistie. La dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'eucharistie*, Paris, Cerf, 1997. O texto fundador do estudo do sacrifício na antropologia também é obra de M. Mauss: H. HUBERT e M. MAUSS, "Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice", em M. MAUSS, *Ceuvres*, I, Paris, Minuit, 1968 (publicado inicialmente em *Année sociologique*, 2, 1899).

compra muito com pouco, obtém sempre mais do que pagou. Este excedente, se não encontra na terra, encontrará de qualquer forma no Céu, pois os bens transitam entre este mundo e o Além. Como diz Cipriano de Cartago, através do dom o homem pode fazer com que seus bens, “transformados em algo melhor”, sejam depositados “nos tesouros do céu”²⁹. Neste sistema, pode-se observar, nada é unívoco. O doador pode ser donatário, o dom pode conter as outras formas de intercâmbio, os bens têm uma dupla existência. Desde logo, as possibilidades de combinações potenciais são múltiplas.

Socialmente isto representa, entre outras, a possibilidade de criar e manter a confusão entre o patrimônio das igrejas e de seus principais benfeitores. Tomemos o exemplo dos bispos que oferecem seus bens pessoais à sua igreja, funcionando ao mesmo tempo como doadores e como donatários em nome desta mesma igreja. Esta posição nos dois lados do intercâmbio autoriza os mais diversos arranjos patrimoniais, cuja labilidade transparece, por exemplo, nos cânones dos concílios merovíngios. Por um lado, o terceiro concílio de Paris (556-573), para proteger os bens pessoais do bispo, estabelece que estes são bens da igreja (c. 2), confundindo oportunamente os dois tipos de bem. Por outro lado, o concílio de Clichy (626-627) proíbe o bispo de alienar ou de legar os bens de sua igreja após sua morte, inclusive os bens que ele mesmo doou (c. 12), já que são os bens dos quais vivem os pobres (c. 15). Além disso, tudo o que é dado ao bispo por terceiros, ou à igreja, ou aos dois ao mesmo tempo, deve ser considerado como um legado feito à Igreja, pois o doador oferece em vista do repouso de sua alma e não do proveito do bispo (c. 22). Indo mais adiante no jogo de combi-

29. Ver, por exemplo, CIPRIANO DE CARTAGO, *De opere et eleemosynis*, *op. cit.*, c. 22, l. 20-21: ... *immo ad caelestes thesauros mutata in melius possessione translatis*. Ver também GREGÓRIO MAGNO, *Dialogues*, l. IV, 37, ed. A. de Vogüé, trad. P. Antin, Paris, Cerf, 1980, t. III (Sources Chrétiennes 265). Sobre este ponto, ver nosso artigo “Transforming things and persons. The Gift pro anima in the XI and XII century”, *Negotiating the Gift*, dir. G. ALGAZI, V. GROEBNER, B. JUSSEN, Göttingen (no prelo), e “Le don au Moyen Âge : pratique sociale et représentations. Perspectives de recherche”, *Revue du M.A.U.S.S.*, 19 (1), 2002, pp. 309-322.

nações, inversões e equivalências, passa-se, entre os séculos IX e XII, a inserir práticas como a venda, a troca e a restituição no ato de doação, no qual os historiadores do direito viram o "protótipo do ato jurídico"³⁰.

A Escritura é evidentemente a fonte destas construções. Além dos trechos que justificam os dons que devem ser feitos a Deus, ela fornece os modelos exemplares de doadores: Abel, Melquisedec, Abraão, Davi, Job, a viúva de Sarepta, os Reis Magos ou ainda a pobre viúva do Evangelho. No entanto, a utilização destes exemplos varia segundo as fontes e não é sistemática. São poucas as alusões a estes modelos nas inscrições epigráficas e nos atos da prática. Abel e a pobre viúva do Evangelho são mencionados em um poema de Fortunato, que fora inscrito em um cibório em forma de torre no século VI³¹. É também em objetos litúrgicos ou em imagens ligadas ao sacrifício que se encontram algumas menções de Abraão³² e de Melquisedec³³. Nos atos da prática originais anteriores a 1121, conservados na França e repertoriados pelo ARTEM, Abraão é evocado onze vezes, mas somente quatro como exemplo de doador ou de sacrificante³⁴, uma das vezes ao lado de Davi³⁵; Melquisedec é mencionado duas vezes³⁶. Estas menções são todas do século XI ou do início do XII. Nas fontes canônicas, como os concílios merovíngios dos séculos VI e VII, Abraão e Abel são citados uma vez cada um. Em 567, durante o segundo concílio de Tours, na carta que os bispos endereçam ao povo, os prelados exortam os fiéis a darem esmola e a

30. G. Chevrier, "Évolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IXe à la fin du XIIe siècle", *A Cluny. Congrès Scientifique*, Dijon, Bernigand et Privat, 1950, p. 203-209.

31. RICG, VIII, 5. Ver também o comentário da representação da pobre viúva do Evangelho na basílica de Saint-Martin de Tours (LE BLANT 178). Ver referências abaixo nota 43.

32. DIEHL 2394b (em uma pátera). Ver referências abaixo nota 43.

33. DIEHL 1958 (mosaico, séc. VII), ver também DIEHL 1960h (séc. VI). Ver referências abaixo nota 43.

34. ARTEM (Atelier de Recherche sur les textes médiévaux, Université de Nancy, CNRS) n° 1306 (1096), 1350 (1091-1115), 2693 (v. 1040). Sobre a base de dados do ARTEM, ver *La diplomatique française du haut Moyen Âge. Inventaire des chartes originales antérieures à 1121 conservées en France*, 2 vol., dir. B.-M. TOCK, Turnhout, Brepols, 2001. Agradeço a Marie-José GASSE-GRANDJEAN, que me guiou na exploração desta base de dados.

35. ARTEM n° 4265 (1075).

36. ARTEM n° 3852 (1046-1066), 3860 (1046-1102).

oferecerem o dízimo, como Abraão fizera, para poderem ser recebidos em seu seio³⁷. Os dois papéis de Abraão são associados: ao mesmo tempo, aquele que dá o exemplo do dom e o que acolhe o doador; a ação e seu efeito.

No segundo concílio de Mâcon, em 585, em um cânone contra “certos cristãos que se afastaram da lei de Deus e que não trazem nenhuma oferenda ao santo altar”, decreta-se que “todos os domingos a oferenda ao altar seja apresentada por todos, homens e mulheres, tanto o pão quanto o vinho, a fim de que, através destes sacrifícios, eles sejam liberados do fardo de seus pecados e mereçam ser associados a Abel e aos outros autores de oferendas justas” (c. 4)³⁸. Os “outros autores de oferendas justas” são certamente Abrão e Melquisedec, cujo exemplo é evocado cotidianamente no cânone da missa quando o padre, após a consagração, pede ao Senhor para aceitar a hóstia santa e o cálice da salvação eterna “como aceitaste os presentes de teu servidor Abel o justo, o sacrifício de teu patriarca Abraão e o que te foi oferecido pelo teu sumo-sacerdote Melquisedec”. Prefiguradores do sacrifício eucarístico, estes três personagens aparecem associados no sacramentário leonino (séc. VI)³⁹. Esta prece remete a um aspecto fundamental do dom a Deus: o fato de que ele pode ser recusado, como os presentes de Caim (Gênesis 4). Ao contrário, já que suas oferendas foram aceitas, Abel é o modelo de doador privilegiado dos autores cristãos, como Bernhard Jussen mostrou a partir de uma pesquisa sobre o campo semântico do

37. *Les Canons des conciles mérovingiens, op. cit.*, vol. 2, p. 394: *Illud uero instantissime commonemus, ut Abrahæ documenta sequentes decimas ex omni facultate non pigeat Deo pro reliquis, quæ possidetis, conseruandis offerre, ne sibi ipse inopiam generet, qui parua non tribuit, ut plura restet...*; p. 396: *Ergo si quis in Abrahæ conlocari uult gremio, eiusdem non repugnet exemplo et soluat elemosynæ pretium, quisquis optat regnare cum Christo... Et licet superius dictum sit ad exemplum Abrahæ decimas offerri debere.* (cf. Gênesis 14, 20)

38. *Les Canons des conciles mérovingiens, op. cit.*, vol. 2, p. 460 e 462: *... aris oblatio... offeratur tam panis quam uini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant et Abel uel ceteris iuste offerentibus promereantur esse consortes...*

39. *PL*, 55, c. 148 (*Sacramentarium Veronense*, ed. L. C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin, Roma, Herder, 1956). Ver outro exemplo em R. FAVREAU, *Épigraphie médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997 (Atelier du Médiéviste 5), p. 259 ss.

dom (*munus*), entre os séculos V e XV⁴⁰. O tratamento diferente dispensado por Deus a Caim e a Abel não é interpretado como uma questão de dom bom ou mau, mas de bom ou mau doador. O valor do dom depende da qualidade do doador, de seu coração, de sua fé, de seu amor por Deus. Aplicado à esmola por Agostinho, este princípio coloca como condição da eficiência redentora da esmola a verdadeira conversão do coração e a mudança na conduta do doador, reprovando aqueles que absolvem qualquer pecador por causa das esmolas que efetua, sem avaliar seus erros ou seu gênero de vida presente⁴¹. Como lembra o terceiro concílio de Paris (556-573) condenando os bispos que dão às igrejas bens usurpados a terceiros, “Deus reprovava os dons injustos” (c. 3)⁴². Assim, doar não é suficiente. É necessário que o doador seja “justo”.

O DOADOR NAS INSCRIÇÕES EPIGRÁFICAS

Do ponto de vista destas considerações gerais, é útil determinar como a figura do doador aparece em um tipo particular de fonte, as inscrições epigráficas. Documentos característicos da Antigüidade greco-romana, as inscrições epigráficas tornam-se desde o século IV uma forma privilegiada de registrar os dons a Deus. Apesar de esses dons passarem a ser consignados a partir do século VII, principalmente nos chamados atos da prática, as inscrições continuam a existir em formas variadas durante toda a Idade Média. O *corpus* explorado a seguir é constituído de cerca de 80 inscrições cristãs, relativas ao território meridional da antiga Gália, entre os séculos VI e XII⁴³. Trata-se de uma

40. B. JUSSEN, “Gift and Heart. A Medievalist Theorem and the Language of Morality in the Middle Ages”, em *Negotiating the Gift*, dir. G. ALGAZI, V. GROEBNER, B. JUSSEN, Göttingen (no prelo).

41. Ph. JOBERT, *La notion de donation. Convergences 630-750*, Paris, Publ. de l’Université de Dijon, 1977, p. 172 ss.

42. *Les Canons des conciles mérovingiens*, op. cit., vol. 2, p. 418: ...quia Deus dona reprobatur iniquorum..

43. Foram utilizados os seguintes catálogos de inscrições: [RICG] *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne* (dir. de H.-I. MARROU), t. I. *Première Belgique*, ed. N. Gauthier, Paris, CNRS, 1975; t. VIII. *Première Aquitaine*, ed. F. Prévot, Paris, CNRS, 1997; t. XV. *Viennoise Nord (province ecclésiastique de Vienne)*,

enquete preliminar, cujos resultados apresentados são ainda provisórios e visam somente a dar uma idéia de conjunto da permanência dos temas relativos ao dom que circularam durante estes séculos.

As inscrições selecionadas são de vários tipos: epitáfios, dedicatórias, epigramas, monogramas, gravados na pedra, nos túmulos e nos santuários, ou em objetos litúrgicos. Algumas desapareceram e são conhecidas apenas através de cópias manuscritas, sendo seu aspecto material assim ignorado. Muitas inscrições não se encontram mais no lugar de origem, o que impede o conhecimento de seu contexto arqueológico e espacial.

No que toca à figura do doador, é preciso distinguir dois tipos de inscrição: as inscrições funerárias e as dedicatórias de igrejas e objetos. Nos dois casos, o doador é raramente evocado por substantivos como *donator*, *fundator* ou *constructor*, antes do século XIII. Em vez de um substantivo derivado de uma forma verbal, o doador aparece através de suas ações. São assim os verbos, sempre na terceira pessoa, que indicam que o sujeito é "doador". Os verbos empregados designam, logicamente, o ato de dar em geral (*donare*, *condonare*, *tribuere*, *dotare*, *ferre*,

ed. F. DESCOMBES, Paris, CNRS, 1985; Ed. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, 2 vol, Paris, 1856-65; Ed. LE BLANT, *Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, Imprimerie Nationale, 1892; E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Berlin, Dublin, Zurich, Weidmann, 3 vol., 1925-1931, com *Supplementum* de J. MOREAU e H.-I. MARROU em 1967 (as correções dos t. 3 e 4 foram completadas por A. FERRUA, *Nuove correzioni alla silloge del Diehl...*, Cidade do Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1981 [*Sussidi allo studio delle antichità cristiane*, 7], e "Ultime osservazioni alla Silloge del Diehl...", *Archivio della Società romana di storia patria*, 106, 1983-1985, pp. 285-298; [CIFM] *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, dir. R. FAVREAU, Paris, CNRS, t. 12 (1988), t. 13 (1988), t. 14 (1989), t. 15 (1990), t. 16 (1992), t. 19 (1997), t. 20 (1999), t. 21 (2000). Foram selecionadas todas as inscrições que de uma maneira ou de outra se referem ao dom. Esta seleção não autoriza nenhuma observação estatística quanto à repartição geográfica e cronológica dos temas e formulários. Deve-se notar, no entanto, a ausência de inscrições anteriores ao século VI e, entre os séculos VII e X, que o número de inscrições é bastante reduzido. Os séculos com melhor representação são o VI, XI e XII.

Repartição cronológica das inscrições selecionadas:

séc. VI	séc. VII	séc. VIII	séc. IX	séc. X	séc. XI	séc. XII	Total
12	2	1	6	4	19	32	76

offerre, conferre, praeberre, indere), de distribuir (*spargere*), de socorrer (*subvenire*), de pagar e de devolver (*solvere, rependere, reddere*). Mas quando se trata de uma igreja, de uma decoração ou de um objeto, eles evocam também a iniciativa e a execução (*facere, fundare, stabilire, construere, edificare, renovare, reparare, decorare*), a dedicação e a consagração (*consecrare, iunctare, dedicare*), e a composição da inscrição (*scribere / scripsit*), que com *fecit* é empregado freqüentemente como uma forma de “assinatura” do poeta, do artista ou do lapicida.

O que é dado é designado, na sua diversidade, por vocábulos como *munus, dona, data, debita, elemosina, hostia, praemia, pretium, opes, gaza*. Para completar esta enumeração, é preciso citar os verbos que designam o pedido de aceitação do dom (*suscipere, acceptare*), ou o pedido de uma graça (*postulare*) que se espera receber (*obtenere*), oriundos do vocabulário litúrgico, sobretudo das orações *super oblata* que o celebrante proferia sobre as oferendas do altar, antes da consagração⁴⁴. São as ações que revelam as qualidades do doador: *largus, profusus, pius, benignus*. O doador, segundo um epitáfio do século VI, é aquele que “venceu a avareza que em geral vence tudo” (*uicit auaritiam quae uincere cuncta solebat*)⁴⁵.

Os doadores pertencem a grupos sociais bem marcados. Os mais representados são os eclesiásticos: bispos principalmente, mas também abades, padres, clérigos, monges, abadessas, monjas. Em seguida vêm os leigos, homens e mulheres da alta aristocracia. Encontramos patrícios do século VI, reis da Provença e da Borgonha nos séculos IX e X, o rei e a rainha da França no século XI, os duques e duquesas da Borgonha, um *miles* e dois *domini* nos séculos XI e XII.

O tipo de dom relatado nas inscrições e a maneira de fazê-lo variam. Nas inscrições funerárias, a prática do dom, sobretudo o dom

44. R. FAVREAU, “L’*épigraphie* comme source pour la liturgie”, em R. NEUMOLLERS-KLAUSER (ed.), *Vom Quellenwert der Inschriften. Vorträge und Berichte der Fachtagung Esslingen 1990*, Heidelberg Universitätsverlag C. Winter 1992, pp. 65-137 (reeditado em R. FAVREAU, *Études d’*épigraphie* médiévale. Recueil d’articles de Robert Favreau rassemblés à l’occasion de son départ à la retraite*, Limoges, PULIM, 1995, vol. 1).

45. RICG, XV, 121.

aos pobres, é freqüentemente um dos elementos de uma série de boas ações realizadas pelo defunto. Expressões como *pauperibus pius* ou *pia, pauperibus larga, in aelimosinis profusa, fuet amatus pauperibus, pater pauperorum* revelam, nos epitáfios dos séculos VI e VII, o dever de todo cristão de dar esmola e ajudar o pobre⁴⁶. Dentro do gênero dos panegíricos funerários, o epitáfio do bispo Namatius, de meados do século VI, conhecido por um manuscrito do século IX, celebra a vida civil e eclesiástica daquele que foi provavelmente governador da Provença franca. “Assim, diz o poema, depois de ter assumido o altíssimo cargo pontifical, tê-lo mantido por seus méritos e pela lei divina, ele, que era digno, fez ainda mais e à honra recebida soma benfeitorias: o pobre vai satisfeito, o nu se afasta vestido, o cativo liberado aplaude sua remissão, o cidadão dá graças por ter um tal bispo” (v. 17-22)⁴⁷.

O epitáfio duplo composto por Fortunato para dois bispos de Limoges, Ruricius I e seu neto Ruricius II, membros da alta aristocracia galo-romana, que repousavam, no século VI, em um mesmo edifício, celebra a atividade construtora dos dois, cada um tendo fundado uma igreja para seu santo patrono (v. 13-14). Eles também distribuíram a maior parte de sua grande fortuna entre os pobres, enviando desta forma riquezas aos céus, onde eles as deveriam encontrar (v. 19-20). Este trecho lembra ao mesmo tempo o Evangelho de Mateus (6, 19-20), que menciona a constituição de um “tesouro no Céu” por meio das doações, e o *Apocalipse* (14, 13), embora em ordem inversa, que nota “que as ações seguem os que as realizam”. O resultado é que os prelados integraram os coros apostólicos, onde são associados ao Cristo na realização da obra redentora, redimindo os crimes do mundo (v. 19-20). Em suma, em vez de se importar com a nobreza terrena efêmera, eles compraram um lugar no Céu (v. 20-21)⁴⁸. O bispo Pantagathus de Viena fez o mesmo. Durante sua vida civil, antes de alcan-

46. RICG, XV, 41, 78, 172, 176, 227, 249.

47. RICG XV, 99, l. 19-21 : *Quin etiam sumpto mercedes addet honore : / Pauper lactus abii, nudus discedit opertus, / Capitus plaudis liber sese esse redemptum.*

48. RICG, VIII, 11 - VENANCE FORTUNAT, *Carmina*, IV, 5 (ed. F. Leo, *MGH, AA*, IV, 1, Berlim, p. 82-83): v. 13-14 – *Tempore quisque suo fundans pia templa patroni / Iste*

çar a função episcopal, ele “deu banquetes para os grandes e distribuiu com grande munificência tesouros aos pobres, querendo com isto ganhar os reinos celestes” (v. 11-12)⁴⁹.

Por analogia com as doações efetuadas pelos notáveis da Antigüidade clássica e tardia em favor da comunidade pública, as ações realizadas por estes grandes aristocratas do século VI, convertidos ao cristianismo, são em geral designadas pelos epigrafistas e historiadores como a manifestação de um “evergetismo cristão”, mas no qual, ao contrário do evergetismo clássico, a dedicação ao bem comum “ultrapassa os limites da cidade e da vida terrestre”⁵⁰. De fato, trata-se de uma outra concepção das relações humanas colocada pelo cristianismo. Na medida em que todo benefício, mesmo se ele passa pela pessoa dos pobres, é endereçado a Deus, é em relação a Deus que a fraternidade entre os homens — e, conseqüentemente, a sociedade — é concebida.

Embora a maioria dos defuntos seja enterrada no anonimato⁵¹ e as inscrições conservadas sejam pouco numerosas, o panegírico funerário de grandes personagens, leigos e sobretudo eclesiásticos, continua sen-

Augustini, condidit ille Petri; v. 17-18 – Plurima pauperibus tribuentes diuite censu, / Misere ad caelos quas sequerentur opes; v. 19-20 – Quos spargente manu redimentes crimina mundi, / Inter apostolicos credimus esse choros; v. 20-21 – Felices qui sic de nobilitate fugaci, / Mercati in caelis iura senatus habent ! A idéia da compra do Céu com dons terrestres encontra-se também no epitáfio de Hilário de Arles, no século V: *caelum donis terrestribus emit* (DIEHL, 1062b, v. 7).

49. RICG, XV, 95, l. 11-12: *Dans epulas primis, et largo munere gazas / pauperibusque dedit, caelica regna petens.*

50. Y. DUVAL e L. PIETRI, “Évergétisme et épigraphie dans l’Occident chrétien”, em *Actes du Xe Congrès international d’épigraphie grecque et latine, Nîmes, 1992*, ed. M. CHRISTOL e O. MASSON, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1997, pp. 371-396 (aqui p. 395). Ver também J. P. CAILLET, *L’évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges, d’après l’épigraphie des pavements de mosaïque (IVe-VIIIe s.)*, Roma, École française de Rome, 1993. “Evergetismo” é um neologismo derivado do grego e significa “atitude beneficente”. Ele consiste, para os notáveis da Antigüidade clássica, em utilizar uma grande parte de suas riquezas para oferecer aos cidadãos de suas cidades espetáculos, jogos, alimentos ou edifícios, em troca de honra e estima. O termo foi utilizado em francês por André Boulanger (1923) e Henri-Irinée Marrou (1948), mas foi Paul Veyne que desenvolveu o conceito e que continua sendo a principal referência sobre o evergetismo antigo (P. VEYNE, *Le pain et le cirque, sociologie historique d’un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976).

51. C. TREFFORT, *L’Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses Univ. de Lyon, 1996, p. 119 ss.

do um gênero em voga nas épocas carolíngia e feudal. Rabáno Mauro compôs vários epitáfios⁵², assim como Alcuíno. Este é o autor da inscrição funerária do papa Adriano I (†795), a pedido de Carlos Magno e após um concurso, inscrição conservada ainda hoje na basílica de São Pedro no Vaticano. Como no epitáfio dos dois bispos Ruricius de Limoges, entre as virtudes do pontífice, celebra-se sua atividade de construtor (“Pastor, ele cuidou, com um coração cheio de zelo, de sempre ornar os templos consagrados a seu Deus em todos os lugares”, v. 7-8), e de doador (“Ele encheu as igrejas de dons”, v. 9; “Generoso com os pobres”, v. 11)⁵³. Em meados do século XI, as mesmas características são associadas a Humberto, prior do mosteiro de Correns, na Provença: “..Sob as ordens de um sábio mestre que o instruíra, ele decidiu construir um mosteiro e fundou este lugar e esta magnífica morada. Ele edificou amplos edifícios, que cercou com uma muralha contendo portas.. Generoso com os pobres, benévolo com os miseráveis...”⁵⁴.

Nos epitáfios, o dom é associado com outras ações e mencionado freqüentemente de maneira genérica. Quer dizer, exceto as menções de construção ou de ornamentação de edifícios, nem sempre é dito claramente o que foi dado: dinheiro, bens móveis e imóveis, alimentos, roupas. É somente a partir do século XI, mas sobretudo do final do XII e início do XIII, que as cartas lapidárias e as fundações de aniversário gravarão na pedra o detalhe dos dons concedidos, à maneira dos atos da prática. Neste tipo de inscrição o dom não é, como nos panegíricos funerários, uma qualidade a mais do sujeito, mas o objeto mesmo da inscrição, e no que concerne às fundações de aniversário, é o dom que determina a lembrança e a comemoração do doador após sua morte.

As dedicatórias, ao contrário dos epitáfios, são diretamente ligadas à coisa dada, pois a inscrição é feita sobre o objeto, o ornamento ou o

52. PL 112, c. 1669-1676.

53. R. FAVREAU, *Épigraphie médiévale*, op. cit., p. 64-66: v. 7-9: *exornare studens devoto pectore pastor / semper ubique suo templa sacrata Deo / ecclesias donis...*; v. 11: *pauperibus largus...*

54. CIFM, 14, Var n° 2, p. 155-157: *...rectoris seque docentis coepit coenobium fundavitque locum magnificamque domum aulas construxit muros portisque reclusit... pauperibus largus miseris parcendo benignus...*

edifício que é oferecido. Por exemplo, uma inscrição do século XI sobre um túmulo, hoje desaparecido, e que se encontrava na igreja de Lugny (na Borgonha), onde se pede ao defunto que receba “o dom deste túmulo, pago pelo condestável, depois do trespassse afligente”⁵⁵. No entanto, a maioria das dedicatórias concerne aos objetos litúrgicos e santuários, quer dizer, bens oferecidos a Deus e aos santos. Nestas inscrições, o doador aparece na maior parte dos casos através de seu nome gravado no objeto, ao lado do nome ou da representação do destinatário, Deus ou os santos.

O autor da vida de Desidério de Cahors, no século VIII, enumera os diversos e magníficos objetos litúrgicos oferecidos pelo bispo (cálices, torres, coroas, candelabros, pátenas, cruzes, *coli e recentarii*), e assinala que este fizera gravar breves inscrições cujo texto transcreve (BHL 2143)⁵⁶. Uma das inscrições pode ser vista como um elogio à virtude das fórmulas curtas compostas pelo bispo: *Haec est sapientia sapientium profundi sensus uerbum adbreuatum* (“A sabedoria é a expressão abreviada do pensamento profundo dos sábios”), inscrição que o autor da vida comenta citando um provérbio: *iuxta illud dictum: sapiens uerbis innotescet paucis* (“o sábio se faz conhecer em poucas palavras”). É a sabedoria, então, que Desidério concentra nas poucas palavras inscritas nos seus dons. Sobre um objeto contendo provavelmente o pão ou o vinho consagrado (torre, pátena ou cálice), Desidério faz gravar uma frase inspirada de Paulo (*Filipenses* 1, 21), que lembra o dom de sua vida ao Cristo: *Desiderii uita Christus* (“o Cristo é a vida de Desidério”). Em três outras inscrições, ele pede que o Cristo aceite seu dom:

- *Desiderii tu, pius Christe, suscipe munus* (“Tu, Cristo santo, aceita o presente de Desidério”);

- *Suscipe, sanctae Deus (sic), quod fert Desiderius munus; ut maiora ferat uiribus adde suis* (“Aceita, Deus santo, o presente que Desidério traz; para que ele te traga ainda maiores, aumente suas forças”);

55. CIFM, 19, Saône-et-Loire n° 55, p. 114: *Presentis tumuli pater Hugo suscipe munus / Ere conestabuli factum post flebile funus.*

56. RICG, VIII, 58.

- *Accipe, Christe, munera de tuis donis oblata* ("Recebe, Cristo, os presentes que te são oferecidos, oriundos de teus dons"). Esta inscrição, que não contém o nome de Didier, foi gravada talvez em um cálice ou em uma pátena e é bastante próxima da fórmula litúrgica do ofertório, por exemplo, no sacramentário gelasiano: *suscipe munera, quaesimus, Domine, quae tibi de tua largitate deferimus* ("nós te pedimos, Senhor, que aceites os dons que te trazemos oriundos de tua largueza")⁵⁷. No contexto eucarístico, o dom concerne teoricamente ao conteúdo do objeto e não ao objeto mesmo. Mas Desidério, sem dúvida, utilizou a ambigüidade da formulação, que pode se referir aqui ao mesmo tempo ao objeto e ao seu conteúdo. O bispo coloca-se desta forma como celebrante da Eucaristia e como doador do cálice e da pátena, seu dom pessoal confundindo-se com o da oferenda eucarística. Ao mesmo tempo, Desidério associa seu dom ao do sacrifício do Cristo, lembrando, como as preces que Davi faz a Deus quando apresenta as oferendas reunidas para a construção do Templo (*I Crônicas* 29, 11, 14, 16), que tudo vem de Deus e que, com suas oferendas, os homens simplesmente devolvem o que lhes foi dado por Ele. Esta idéia aparece com frequência nos santuários e nos elementos de decoração através das expressões *de donis Dei* e *de data Dei*⁵⁸. Tudo provém de Deus, o único doador. Mas Deus é também onisciente, conhece aqueles que Lhe fazem oferendas, donde algumas raras dedicatórias anônimas, que calam voluntariamente o nome do doador, já que Deus o sabe (*cuius nomem Deus scit...*)⁵⁹.

Em sentido oposto ao anonimato, a possibilidade de marcar o nome do doador no dom abre a doação a um jogo de associação de vários doadores sobrepostos, em função da participação de cada um na fabricação da coisa dada.

O caso do relicário de Teuderico (século VII ou início do século VIII), pertencente ao tesouro da abadia de Saint-Maurice d'Agaune, mostra bem como um objeto encerra vários doadores. A inscrição diz:

57. *Liber Sacramentorum romanae Ecclesiae*, éd. K. Mohlberg, Roma, Herder, 1960, n° 1192.

58. DIEHL 1935 a 1947.

59. J. P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien*, op. cit., p. 451 ss.

“Teuderico, padre, deu ordem de fazê-lo em honra de São Maurício, amen. Nordoalus e Rihlindis ordenaram a fabricação. Undiho e Ello fizeram”⁶⁰. Toda uma cadeia de intervenientes é gravada; o que tomou a iniciativa ou percebeu a necessidade de construir um relicário, os que provavelmente arcaram com os custos da fabricação, os artesãos que o realizaram. Eles são todos associados a este dom feito ao santo. Por causa de sua implicação, de sua ação na criação do relicário, eles são todos doadores. Podemos interpretar neste mesmo sentido o que se considera como sendo a assinatura do artista em uma obra, expressa em geral pela fórmula “um tal *fecit*” ou “um tal *me fecit*” ou “um tal *scripsit*”⁶¹. No tímpano ocidental da igreja de Ameugny, na Borgonha, da segunda metade do século XII, parece que o autor das inscrições e o talhador do tímpano, que representa uma cruz e duas inscrições evocando a lei divina e a Virgem, assinam a obra: “João, capelão de Taizé e de Ameugny, escreveu isto, e Seguinus, lapicida de Malay”⁶². O lapicida, o poeta, o escultor, o pintor, escrevendo seu nome, associam-se à sua obra e à vida dupla, neste mundo e no outro, do que é feito em honra de Deus e dos santos. A inscrição é uma espécie de etiqueta que marca os objetos que se encontrarão mais tarde no Além. Como escreveu Paulino de Périgueux no século V, o *titulus* “gravado no cimento e na pedra de um edifício terrestre” recopia o que “as estrelas escrevem em gemas rutilantes na morada do Rei dos céus”⁶³.

Poderíamos multiplicar ainda mais os exemplos de dedicatórias que manifestam a realização de um voto, que reconhecem uma graça obti-

60. R. FAVREAU, *Épigraphie médiévale*, op. cit., p. 113: *Teuderigus presbiter in honore sancti Mauricii fieri iussit amen. Nordoalaus et Rihlindis ordenarunt fabrigare. Udiho et Ello ficerunt.*

61. R. FAVREAU, “Les commanditaires dans les inscriptions du Haut Moyen Âge Occidental”, em *Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XXXIX, 4-10 aprile 1991, Spoleto, CISSAM, 1992, pp. 681-727 (reeditado em R. FAVREAU, *Études d'épigraphie médiévale*, op. cit., pp. 469-504).

62. CIFM, 19, Saône-et-Loire n° 1, p. 51-52: *Johannes capellanus Tisiaci atque Amuniaci scripsit hec et Seguinus lapifex Melei.*

63. I.E BLANT 176.

da ou que pedem a intercessão de um santo junto a Deus. Mas este percorrer rápido e incompleto das inscrições permite, desde já, levantar algumas questões concernindo ao dom e ao doador, dentro de uma antropologia cristã dos intercâmbios.

As inscrições refletem, de certa maneira, uma doutrina e uma pastoral do dom que se fixaram cedo, colocando as relações entre Deus e os homens em um campo de intercâmbios intermináveis, desiguais e variáveis. Nestes intercâmbios, todos os atores, Deus e os homens, circulam de um papel a outro, de doador a donatário, por meio de intermediários. O acento é, no entanto, posto na ação. Como podemos observar nas inscrições epigráficas, mas o mesmo ocorre com os atos da prática, o que é colocado em evidência é o ato de dar, mais do que o fato de ser doador. Esta nuance talvez não seja uma simples questão de formulação, e podemos nos perguntar se ela não reflete a plasticidade dos papéis, que, não sendo claramente afirmados, continuam abertos aos deslocamentos, às inversões e às combinações úteis aos jogos sociais.

Em suma, as inscrições permitem focalizar o dom, e aquele que o efetua, a partir de dois pontos de vista: o da generalidade da doação e o do particular da coisa dada. Os panegíricos funerários repercutem a pastoral da *caritas*, onde o dom aos pobres e a esmola fazem parte das boas ações esperadas do cristão, associadas à aristocracia. Ser generoso e pródigo é uma qualidade importante, mas entre outras. A diferença é que o que é distribuído, as riquezas efêmeras, permite ao doador obter a Eternidade. Da idéia de que o doador constitui um "tesouro no Céu", que "as obras seguem os que as realizam" deriva a dupla existência, neste mundo e no Além, do que é dado, do que é feito em honra de Deus e dos santos. Construir um santuário, elaborar um objeto litúrgico, compor os versos de uma inscrição, gravar palavras na pedra são todas ações assimiladas a doações e que possuem seu paralelo no Céu. É neste sentido que as dedicatórias marcam a coisa dada com o nome daquele que oferece, pois o que é escrito neste mundo é escrito também no outro. O doador, ou os doadores, pois todos os que participam da realização de uma obra tomam parte no dom, permanecem associados ao

que é oferecido, e, por este meio, são associados também ao donatário — o Cristo, um santo, a Virgem — cujo nome ou representação figuram sobre o objeto. As dedicatórias explicitam alguns dos múltiplos e variados encadeamentos que ligam os homens, Deus, os papéis e as coisas que circulam entre eles.