**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

SELENE CANDIAN DOS SANTOS

**ARTE RETÓRICA EM *ORDINATIO, DE CONSECRATIONE* E DE
ADMINISTRATIONE DE SUGER DE SAINT-DENIS**

V. 1

**São Paulo
2014**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**ARTE RETÓRICA EM *ORDINATIO*, *DE CONSECRATIONE* E *DE
ADMINISTRATIONE* DE SUGER DE SAINT-DENIS**

Selene Candian dos Santos

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

V. 1

**São Paulo
2014**

Sumário

Vol. 1

Agradecimentos	p. ii
Resumo	p. iii
Introdução	p. 1
Capítulo 1	p. 3
Retórica Medieval e os Escritos de Suger de Saint-Denis	
Capítulo 2	p. 33
Arte Retórica em <i>Ordinatio</i>	
Capítulo 3	p. 61
Arte Retórica em <i>De Consecratione</i>	
Capítulo 4	p. 102
Arte Retórica em <i>De Administratione</i>	
Considerações Finais	p. 171
Referências Bibliográficas	p. 174

Vol. 2

<i>Ordinatio</i>	p. 1
<i>De Consecratione</i>	p. 19
<i>De Administratione</i>	p. 58

Agradecimentos

A Laercio dos Santos e Celi Candian dos Santos, pelo dom da vida e pelo apoio incondicional, principalmente quando minhas escolhas me levaram por caminhos que contrariaram suas expectativas.

À Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi, pela oportunidade de desenvolver mais um projeto sob sua dedicada orientação e pela autonomia que me concedeu ao longo toda a pesquisa.

À Profa. Dra. Maria Cristina L. C. Pereira, por me acolher no Laboratório de Teoria e História da Imagem e da Música Medieval (LATHIMM) e pelos valiosos ensinamentos ao longo de toda a pós-graduação.

Ao Prof. Dr. Luiz Armando Bagolin, por me introduzir aos estudos da retórica e por suas inestimáveis contribuições para esta pesquisa.

Aos membros do LATHIMM, pela aprendizagem compartilhada nas reuniões e nas discussões acadêmicas.

A Luciano de Freitas Camargo, pelas repetidas e pacientes leituras críticas de meus textos.

A todos os familiares, amigos e colegas que contribuíram, cada um à sua maneira, para a realização desta pesquisa. Em especial, a Isadora Candian dos Santos e Carla Saintive, por sua amizade e seu apoio, os quais foram essenciais para que eu me tornasse historiadora.

À FAPESP, por viabilizar a execução deste projeto de pesquisa.

Resumo

No segundo quartel do século XII, Suger de Saint-Denis, monge cluniacense, escreveu três textos nos quais mencionou e descreveu a reforma que conduziu na abadia de Saint-Denis durante seu abaciado. Essa reforma foi posteriormente identificada pela História da Arte como a origem da arquitetura gótica. Tais textos, conhecidos como *Ordinatio*, *De Consecratione* e *De Administratione*, publicados e traduzidos em diversas edições, foram analisados, assim, por alguns historiadores da arte, como Erwin Panofsky, Peter Kidson, Jean-Claude Bonne e Conrad Rudolph, a partir de marcos teóricos relacionados às artes, à arquitetura, à estética e à psicologia. Contudo, apesar de muitos estudiosos, como Rita Copeland e Suzanne Reynolds, advogarem a importância da retórica no século XII, as características retóricas desses textos não foram, ainda, examinadas de forma minuciosa por estudiosos. A investigação sobre os gêneros discursivos nos quais os textos foram compostos, sobre as partes do discurso e sobre as técnicas retóricas aplicadas aos textos pode revelar que algumas passagens que tradicionalmente foram tomadas à letra ou como a experiência empírica e a opinião de Suger podem ser pensadas como posicionamentos não literais e discursivos. Portanto, o objetivo desta pesquisa é contribuir para a erudição sobre os escritos de Suger por meio do reconhecimento e da análise de suas características retóricas.

Palavras-chave: Idade Média. Monaquismo. Suger de Saint-Denis. Arte medieval. Arquitetura gótica. Estética. Retórica.

Abstract

In the second quarter of the twelfth century, Suger of Saint-Denis, a Cluniac monk, wrote three texts in which he mentioned and described the renovation he carried out in the abbey church of Saint-Denis in his prelacy. That renovation was later identified by History of Art as the origin of Gothic architecture. Such texts, known as *Ordinatio*, *De Consecratione*, and *De Administratione*, published and translated in several editions, have thus been analyzed by some art historians, namely Erwin Panofsky, Peter Kidson, Jean-Claude Bonne, and Conrad Rudolph, based on theoretical frameworks related to the arts, architecture, aesthetics, and psychology. Nevertheless, although many scholars, such as Rita Copeland and Suzanne Reynolds, have been asserting the importance of rhetoric in the twelfth century, the rhetorical character of these texts has not yet been thoroughly examined by scholars. Investigation into the genres in which the texts were written, into the parts of discourse, and into the rhetorical techniques applied to the texts may reveal that some passages that have traditionally been taken at face value or as Suger's empirical experience and opinion may be thought of as non-literal-minded and discursive stances. Therefore, the purpose of this research project is to contribute to the scholarship on Suger's writings by recognizing and scrutinizing their rhetorical features.

Keywords: Middle Ages. Monasticism. Suger of Saint-Denis. Medieval art. Gothic Architecture. Aesthetics. Rhetoric.

Introdução

Suger nasceu por volta de 1081 e faleceu em 1151, tendo sido, durante a maior parte de sua vida, monge e abade de Saint-Denis. Sua vida e obra foram objetos de investigação por parte de diversos estudiosos, principalmente no que diz respeito tanto à sua participação política nos reinados de Luis VI e Luis VII da França, quanto às reformas que empreendeu na abadia de Saint-Denis enquanto seu abade. Essas reformas foram de particular interesse para historiadores da arte, visto que elas tiveram como resultado o que a História da Arte posteriormente classificou como o início da arquitetura gótica.

Diversos escritos de Suger chegaram aos dias atuais e, dentre eles, alguns textos fazem referências a essas reformas. Esses textos são conhecidos por nós hoje por uma variedade de títulos, mas nesta dissertação os referenciaremos como *Ordinatio*, *De Consecratione* e *De Administratione*. Eles foram compostos no segundo quartel do século XII e já foram publicados diversas vezes, seja em edições que continham apenas esses três textos, seja em edições das obras completas de Suger.

Esses textos foram analisados e comentados por vários estudiosos, os quais, em geral, partiram de marcos teóricos relacionados à história da arte, à estética e à psicologia. Contudo, os textos nunca foram analisados – até onde sabemos – com base em suas características compositivas. Tendo em mente a existência e a importância da retórica não só no século XII, mas ao longo de todo o período que denominamos Idade Média, o objetivo da pesquisa que teve como produto esta dissertação foi contribuir para os estudos sobre esses textos de Suger de Saint-Denis a partir de um olhar original, o qual consiste na análise desses escritos em suas categorias discursivas. Isso quer dizer, por exemplo, investigar os gêneros discursivos nos quais os textos são compostos, as figuras de linguagem e de pensamento aplicadas, os tropos acessados, a disposição dos argumentos utilizados etc.

A opção metodológica pela percepção do texto enquanto discurso e como algo composto a partir de preceitos e da frequência de outros textos significa, em primeiro lugar, não buscar nos textos as opiniões pessoais ou crenças de Suger enquanto indivíduo, mas sim tratar os textos como posicionamentos discursivos cujo enunciador se chama Suger. Os textos, assim, não são lidos como algo que dá acesso ao psiquismo de Suger enquanto sujeito histórico, mas sim como algo que permite investigar Suger

enquanto leitor e produtor de textos e que possibilita conjecturar não sobre as condições psicológicas da escrita de uma ou outra passagem do texto, mas sim sobre o intuito discursivo da aplicação de uma ou outra arte retórica (no grego, *tekne rhetorike*, e em latim, *ars rhetorica*).

Tendo, então, selecionado esses três textos como *corpus* documental e optado por essa abordagem metodológica, a dissertação foi organizada em quatro capítulos. No primeiro capítulo, serão feitas considerações sobre a recepção e a reformulação da retórica clássica na Idade Média, o que levará à discussão, ainda no mesmo capítulo, do papel da retórica no ensino e na aprendizagem do *trivium*, assim como da relação entre Suger e a retórica - também nesse capítulo apresentaremos informações sobre os manuscritos que contêm esses textos, as hipóteses de datação deles e suas edições. No segundo capítulo, será desenvolvida a análise do primeiro dos três textos, em termos cronológicos, ou seja, da *Ordinatio*. No terceiro capítulo, será apresentada a discussão sobre o *De Consecratione*. Finalmente, no quarto capítulo, o *De Administratione* será comentado.

Além desses capítulos, que estão organizados no primeiro volume desta dissertação, constam do segundo volume as transcrições e traduções que fizemos desses textos. As traduções foram feitas de forma instrumental ao longo do processo de pesquisa e são apresentadas como parte da dissertação para que o leitor possa ter acesso aos textos por completo¹ e não apenas a trechos deles. Os textos foram originalmente compostos em latim, mas as traduções foram feitas com base em uma edição bilíngue (latim-inglês)² e o par linguístico privilegiado na tradução foi inglês-português, ainda que os textos em latim tenham sido cotejados com os textos de partida e os de chegada. Vale ressaltar que o trecho do *De Administratione* que não foi publicado nessa edição latim-inglês não foi transcrito ou traduzido, mas foi analisado no quarto capítulo com base em uma edição bilíngue que traz o texto traduzido para o francês³.

¹ Com exceção do *De Administratione*. Cf. Capítulo 1, p. 30-31.

² PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979.

³ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008.

Retórica Medieval e os Escritos de Suger de Saint-Denis

Segundo a avaliação de John O. Ward e Virginia Cox¹, até meados do século XX, havia uma aparente presunção geral de que a retórica fosse algo estranho ao medievo, possivelmente por esse ser um período orientado por e para verdades teológicas, e de que um legado clássico nesse sentido fosse ou inexistente ou demasiadamente fragmentário nesse período e só tivesse sido retomado no dito renascimento italiano – presunção a qual parece ser evidenciada, no meio acadêmico, pela inexpressividade do tema em publicações até então, principalmente na área de história medieval. Entretanto, o surgimento do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista e, mais especificamente, a relacionada contraposição entre narrativa histórica e a representatividade do discurso contribuíram para uma mudança de perspectiva, ainda na visão de Ward e Cox, e estudos mais recentes que buscam estudar manuscritos medievais a partir de um novo olhar têm demonstrado a importância tanto da teoria quanto das práticas retóricas ao longo desse período que convencionamos chamar Idade Média.

A composição e a cópia de textos sobre retórica em períodos muito anteriores ao renascimento italiano – e, aliás, em diversas localidades do ocidente medieval – é, assim, algo que tem sido mais sistematicamente estudado e atestado nas últimas décadas. A produção desses textos revela tanto alguma continuidade do sistema retórico greco-romano quanto adaptações e reformulações desses preceitos a usos muito diferentes daqueles para os quais eles foram criados, em um contexto cultural pós-clássico e cristão.

Retórica clássica na Idade Média

No que diz respeito à continuidade, diversos textos que compunham o *corpus* da retórica clássica eram conhecidos na Idade Média. Apesar de muitas das cópias trazerem os textos clássicos com erros ou lacunas – e muitas vezes textos incompletos –, isso não nega o fato de que houve um interesse ao longo dos séculos (e não apenas em períodos de renascimentos, como o carolíngio ou o do século XII) na retórica clássica. Eram conhecidas, ainda que em alguns casos parcialmente, desde a chamada

¹ COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. xv-xvi.

Antiguidade Tardia as obras *Topica*, *De Oratore*, *Orator* e *De Inventione*, de Cícero; a *Institutio Oratoria*, de Quintiliano; o *Rhetorica ad Herennium*, de autoria desconhecida, porém na época atribuído a Cícero; o *Praexercitamina*, de Hermógenes (traduzido para o latim por Prisciano, no século VI), entre outros². Quanto a Aristóteles, Boécio traduziu, também no século VI, sua obra *Tópicos*³, e traduções latinas da sua obra a partir do árabe começaram a circular no Ocidente a partir do século XII⁴. Vale ressaltar que muitos desses textos não eram só copiados, mas também comentados e glosados no período.

Dentre essas obras, diversos autores⁵ ressaltam que as mais influentes ao longo da Idade Média foram o *De Inventione* e o *Rhetorica ad Herennium*. Como ambas eram atribuídas a Cícero, a literatura costuma referir-se a elas como a *juvenilia* retórica ciceroniana, em oposição às obras que Cícero escreveu sobre retórica em sua maturidade. Ambas foram escritas no século I d.C. e não há consenso sobre a autoria do *Rhetorica ad Herennium* ou mesmo se esse manual teria sido escrito antes ou depois do *De Inventione*. De qualquer forma, a importância desses dois textos ao longo do período é evidenciada, por exemplo, pelo volume de manuscritos medievais que os continham e que chegaram até o presente: são mais de 600 manuscritos contendo o *Rhetorica ad Herennium* e aproximadamente o mesmo número para o *De Inventione*⁶.

No tocante à transmissão desses manuscritos, Ruth Taylor-Briggs⁷ afirma que os que contêm o *De Inventione* são classificados em duas famílias principais: os *Multili*, cujos textos estão incompletos, e os *Integri*, cujos textos estão completos. Os *Multili* têm duas lacunas maiores (I.62-76 e II.170-174) e outras menores, sendo que poucas cópias deles chegaram a nós, as quais foram elaboradas entre os séculos IX e X na França e na Alemanha. Já os *Integri* surgem no século X e foram copiados por toda a Europa – e ainda em outros locais. Por sua vez, os manuscritos que contêm o *Rhetorica*

² Cf. WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

³ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 190.

⁴ BINI, Edson (org.) In: ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **Retórica**. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 22.

⁵ Para mencionar alguns dos que serão citados neste capítulo, John O. Ward, Martin Camargo, Rita Copeland e Ruth Taylor-Briggs.

⁶ TAYLOR-BRIGGS, Ruth. Reading between the lines: the textual history and manuscript transmission of Cicero's rhetorical works. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

⁷ TAYLOR-BRIGGS, Ruth. Reading between the lines: the textual history and manuscript transmission of Cicero's rhetorical works. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

ad Herennium vêm de três famílias (e várias semelhanças podem ser notadas com relação ao *De Inventione*): os *Multili*, datados principalmente do século IX e copiados na França e na Alemanha; os *Integri*, copiados, sobretudo, nos séculos X e XI no sul da Alemanha e no sul da Itália; e os *Expleti*, que englobam a maior parte dos manuscritos do *Rhetorica ad Herennium*, derivando das famílias *Multili* e *Integri* (com pequenas lacunas e erros comuns a ambas), datando dos séculos XII ao XV e copiados em toda a Europa e em outros locais. Vale notar que muitos dos textos completos do *De Inventione* estão em manuscritos em que também são encontrados textos completos do *Rhetorica ad Herennium*, e invariavelmente nessa sequência – os textos eram chamados, respectivamente, *rhetorica prima* e *rhetorica secunda*.

A transmissão dos manuscritos e a prática dos comentários mostram também que desde a Antiguidade Tardia até a Alta Idade Média a maior autoridade em retórica clássica na Europa ocidental foi o *De Inventione* e que depois da segunda metade do século XI o *Rhetorica ad Herennium* passou a ganhar maior destaque e acabou por suplantar a autoridade do *De Inventione*⁸. Como os manuscritos mais antigos da *juvenilia* retórica de Cícero datam do século IX, sabemos da influência anterior do *De Inventione* de forma indireta: Marius Victorinus escreveu um comentário sobre o *De Inventione* antes de 355⁹; o tratamento que Marciano Capella confere à retórica em *De nuptiis philologiae et mercurii* (ca. 420-490) teve como base o *De Inventione*¹⁰; a teoria das *circumstantiae*, apresentada no *De Inventione*, é citada no *De topicis differentiis* de Boécio (ca. 523); Cassiodoro, em sua obra *Institutiones* (ca. 562), chega a citar os dois livros do *De Inventione*¹¹ – e esses são apenas alguns exemplos. Por sua vez, o *Rhetorica ad Herennium* era conhecido desde a Antiguidade Tardia (havia pelo menos sete manuscritos com esse texto circulando na época¹²), mas Martin Camargo¹³ defende que a segunda retórica passou a ser valorizada no século XI pelo fato de ser mais

⁸ CAMARGO, Martin. Latin composition textbooks and *ad Herennium* glossing: the missing link? In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

⁹ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 104.

¹⁰ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 151.

¹¹ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 227.

¹² TAYLOR-BRIGGS, Ruth. Reading between the lines: the textual history and manuscript transmission of Cicero's rhetorical works. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 96.

¹³ CAMARGO, Martin. Latin composition textbooks and *ad Herennium* glossing: the missing link? In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 268-269.

completa: o *Rhetorica ad Herennium* trata das cinco partes da retórica (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *pronunciatio*), enquanto o *De Inventione* trata apenas da *inventio*. Para Camargo, a valorização está relacionada a um maior interesse, evidenciado por um crescente número de comentários sobre o Livro IV do *Rhetorica ad Herennium*, na *elocutio*, ou seja, nas figuras e tropos.

As cópias da chamada *juvenilia* retórica ciceroniana assim como os comentários sobre essas obras são, assim, um dos maiores indicadores de continuidade – no sentido de uma não ruptura – do sistema retórico clássico na Idade Média. Contudo, isso não significa que esse legado clássico tenha determinado a teoria e as práticas de composição e de interpretação de texto nesse período, as quais se desenvolveram de formas bastante variadas.

Breve panorama da retórica medieval (séculos V a XII)

No tocante às reformulações, uma das primeiras adaptações do sistema retórico greco-romano na Antiguidade Tardia foi realizada por Agostinho (354-430) em *De doctrina christiana*, transformando-o em um sistema hermenêutico e iniciando uma tradição teológica na qual a retórica é associada à interpretação das Escrituras, não sendo pensada, portanto, como o tradicional conjunto de preceitos para composição de textos. Rita Copeland¹⁴ explica que Agostinho limita o esquema ciceroniano das cinco partes da retórica a apenas duas partes: o *modus inveniendi* (*inventio*) e o *modus proferendi* (*pronunciatio*). Nesse sentido, Agostinho escreve que “há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido”¹⁵. O *modus inveniendi*, assim, dá um novo uso à *inventio*, pois, ao transformar o texto escrito a ser interpretado em *topos*, a *inventio* passa a ser *modus interpretandi*.

O que possibilitou essa transposição de princípios retóricos para a hermenêutica cristã foi, para Rita Copeland¹⁶, o comentário sobre o *De Inventione* escrito por Marius Victorinus, preceptor de Agostinho, devido à sua orientação neoplatônica. No comentário, Marius Victorinus argumenta que a alma busca emancipação através da

¹⁴ COPELAND, Rita. The Ciceronian rhetorical tradition and medieval literary theory. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 239-240.

¹⁵ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 41.

¹⁶ COPELAND, Rita. The Ciceronian rhetorical tradition and medieval literary theory. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 242.

disciplina das artes e, sobretudo, pela eloquência e que a sabedoria é uma substância interna e a eloquência, sua manifestação exterior:

No início, ele [Cícero] trata de quatro teses: primeiro, que é preciso esforçar-se para atingir a sabedoria com eloquência; segundo, que a sabedoria por si só não é muito útil, apesar de ter alguma utilidade; terceiro, que a eloquência sem a sabedoria é muito nociva. E já que alguém poderia dizer “então, por que não se deveria estudar a eloquência? Pois louva-se a sabedoria em qualquer lugar”, a resposta é que deve-se, de fato, estudar a eloquência, porque é necessariamente através da eloquência que a sabedoria pode exercer seu poder. Quarta tese: a eloquência deve ser estudada, mas somente a eloquência que está unida à sabedoria. [...] Entretanto, antes de continuarmos com a introdução de Cícero, achamos que precisamos discutir primeiramente o que é a arte [*ars*] e, então, qual é a diferença entre a arte e a virtude. “Arte” é um termo que não fornece seu sentido completo, mas é entendido como referência a algo. Quando ouvimos a palavra *codex*, sabemos imediatamente o que um *codex* é – mas não conseguimos saber imediatamente o que a “arte” é, a menos que adicionemos “de que” é a arte: por exemplo, poética, gramática, retórica. A virtude é um estado da alma, direcionada para a ordem da natureza de acordo com a razão – por isso é direcionada à ordem da natureza. Pois consistimos de duas coisas, corpo e alma. A alma é imortal. Se é imortal, descende dos deuses. Se descende dos deuses, é perfeita. Mas por mais perfeita que a alma seja, sua perspicácia está emaranhada e rodeada por uma camada grossa, o corpo, e por isso se torna esquecida de si mesma de certa forma. Mas quando, através do estudo e da disciplina, ela começa a descobrir-se e revelar-se, então o estado da alma retorna e é chamado de volta para sua ordem natural. Isso é a virtude, e Platão às vezes diz que ela passa a existir através da arte, às vezes que ela nasce com os seres humanos, às vezes que ela é produzida através do exercício [*exercitatio*], às vezes que ela é dada por Deus. Em suas obras retóricas, Cícero iguala essa virtude à sabedoria¹⁷.

¹⁷ MARIUS VICTORINUS. Commentary on *De Inventione*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 107-108. “In the beginning, he deals with four theses: first, that one should strive for wisdom with eloquence; second, that wisdom by itself is not very useful, although it has

Para Agostinho, a sabedoria é o último grau na ascensão espiritual, no qual se pode gozar das coisas cujo objetivo é a fruição (em última instância, a Santíssima Trindade)¹⁸. Além disso, para bem interpretar as Escrituras, é preciso saber diferenciar quais signos devem ser tomados em sentido próprio e quais devem ser tomados em sentido figurado¹⁹; como os autores das Escrituras – inspirados pelo Espírito Santo – fizeram uso de *topoi*, o reconhecimento desses *topoi* é essencial para resolver as ambiguidades e obscuridades dos textos bíblicos²⁰. Visto que a *caritas*, o amor divino, é o próprio fim da lei²¹, Agostinho, também influenciado pelo neoplatonismo de Plotino, via nos mecanismos da linguagem, portanto, uma forma de entender a *caritas* conforme revelada pelas Escrituras. Como resume Copeland,

a recepção de Agostinho da retórica ciceroniana usa conceitos retóricos para conceber procedimentos hermenêuticos. A tradição retórica é mediada parcialmente através de uma filosofia neoplatônica da retórica²².

Essa nova ênfase hermenêutica, entretanto, não se sobrepôs a outras tradições retóricas que lhe eram contemporâneas, como os comentários ao *De Inventione*, os

some use; third, that eloquence devoid of wisdom is very harmful. And since one could say ‘then should one not study eloquence? For wisdom you praise everywhere,’ the answer is that one should indeed study eloquence, because it is necessarily through eloquence that wisdom can exercise its power. Fourth thesis: one should study eloquence, but only eloquence that is mixed with wisdom. [...] However, before we get on to Cicero’s opening, we think we need to discuss first what art [*ars*] is, and then what the difference is between art and virtue. ‘Art’ is a term that does not yield its complete sense, but is understood to refer to something. When we hear the word *codex*, we know straightaway what a codex is – but we cannot know immediately what ‘art’ is, unless we add ‘of what’ it is the art: for example, poetics, grammar, rhetoric. Virtue is a state of the soul, directed towards the order of nature in accordance with reason – that is why it is directed towards the order of nature. For we consist of two things, soul and body. The soul is immortal. If it is immortal, it is descended from the gods. If it is descended from the gods, it is perfect. But however perfect the soul, its keenness is entangled and surrounded by a certain thick covering, the body, and thus it becomes forgetful of itself in a certain way. But when through study and discipline it starts to uncover and lay itself bare, then the state of the soul returns and is called back to its natural order. This is virtue, and Plato sometimes says it comes into being through art, sometimes that it is born with human beings, sometimes that it is produced by exercise [*exercitatio*], sometimes that it is given by God. In his rhetorical works, Cicero equates this virtue with wisdom.”

¹⁸ *De doctrina christiana* I.5.5 e II.7.

¹⁹ *De doctrina christiana* III.1.1.

²⁰ *De doctrina christiana* III.29.40-III.30.41.

²¹ *De doctrina christiana* I.40.44.

²² COPELAND, Rita. The Ciceronian rhetorical tradition and medieval literary theory. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 247. “Augustine’s reception of Ciceronian rhetoric uses rhetorical concepts to frame hermeneutical procedures. The rhetorical tradition is mediated partly through a Neoplatonist philosophy of rhetoric.”

comentários à *Institutio Oratoria* de Quintiliano, a própria *ars dictaminis* etc.²³: elas existiam em paralelo.

No século VI, Boécio escreve o *De topicis differentiis* (ca. 523), que, apesar de ser uma obra em grande parte sobre dialética, foi amplamente recepcionada como um manual de retórica (e essa foi uma obra bastante influente entre os séculos X e XV, existindo hoje em cerca de 170 manuscritos desse período²⁴). Boécio foi um autor prolífico de textos de lógica, tendo escrito, por exemplo, comentários sobre o *Categorias*, *Da interpretação* e *Tópicos* de Aristóteles, além de ter comentado o *Topica* de Cícero²⁵. Nos Livros I a III do *De topicis differentiis*, Boécio escreve sobre os *topoi* dialéticos de acordo com a dialética aristotélica, enquanto que no Livro IV, o qual foi profundamente influente ao longo da Idade Média, visto que ele era copiado independentemente dos outros livros como um manual de retórica e frequentemente é encontrado em manuscritos medievais com cópias do *De Inventione* e do *Rhetorica ad Herennium*²⁶, é dedicado aos tópicos retóricos de invenção, em comparação com os métodos dialéticos. O Livro IV trata da teoria ciceroniana²⁷ das *circumstantiae*, ou seja, dos atributos que delimitam o caso a ser defendido e que podem servir como tópicos de invenção retóricos. Como Boécio explica no início do Livro IV,

Se alguém examinar com atenção o título desta obra, já que escrevemos *De topicis differentiis*, é certo que essa pessoa esperará que nós não apenas demos as diferenças [que distinguem] os Tópicos dialéticos uns dos outros, ou mesmo que demos as diferenças [que distinguem] os Tópicos retóricos [uns dos outros], mas, sobretudo, que separemos os tópicos dialéticos dos retóricos. [...] A disciplina dialética examina somente a tese; uma tese é uma questão não envolvida em circunstâncias. A [disciplina] retórica, por outro lado, investiga e discute hipóteses, isto é, questões, delimitadas por diversas

²³ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 11.

²⁴ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 190.

²⁵ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 190.

²⁶ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 190.

²⁷ Na verdade, a teoria das circunstâncias de Cícero tem origem em um manual (hoje perdido) de Hermágoras de Temnos, retórico grego do século II a.C. COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 191.

circunstâncias. As circunstâncias são quem, o que, onde, quando, por que, como, através de quais meios.²⁸

Assim, Boécio não chega a reformular a retórica clássica, mas contribui para a uma percepção dessa arte como algo relacionado à dialética, a qual é uma das três artes da linguagem – junto com a retórica e a gramática – que compunham o *trivium*.

Por sua vez, no mesmo período, Cassiodoro escreveu o *Expositio Psalmorum* (ca. 540), no qual, ao fazer uma leitura retórica dos Salmos, reformula os tradicionais três gêneros da retórica: o gênero deliberativo, tradicionalmente relacionado a determinar a utilidade ou a desvantagem de um procedimento que se aconselha ou se desaconselha, é reformulado como um gênero de busca por instrução divina; o gênero forense, tradicionalmente associado a determinar a justiça ou a injustiça de uma ação, é reformulado como um gênero de penitência; e o gênero epidítico, tradicionalmente composto para louvar ou censurar alguém ou algo, é reformulado como um gênero de revelação divina²⁹. Para ilustrar como um dos gêneros, o forense ou judiciário, é reformulado, citamos um trecho do comentário sobre o Salmo VI:

Apesar de devermos aplicar nossa apaixonada inteligência a todos os salmos, já que as maiores fontes para a vida são procuradas neles, ainda assim devemos dar particular atenção aos salmos dos penitentes, pois eles são como um remédio apropriado prescrito para a raça humana. [...] Eles formam um tipo de gênero judiciário, no qual o acusado comparece diante dos olhos do Juiz, expiando seu pecado com lágrimas, e desfazendo-o ao confessá-lo. Ele oferece o melhor tipo de defesa ao condenar a si próprio. [...] Então, a única abordagem

²⁸ BOÉCIO. *De Topicis differentis*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p.193. “If anyone carefully examines and considers the title of [this] work, since we wrote *De topicis differentis*, he will be bound to expect from us not only that we give the *differentiae* [which distinguish] the dialectical Topics from one another, or even that we give the *differentiae* [which distinguish] the rhetorical Topics [from one another], but much more that we separate the dialectical from the rhetorical Topics. [...] The dialectical discipline examines the thesis only; a thesis is a question not involved in circumstances. The rhetorical [discipline], on the other hand, investigates and discusses hypotheses, that is, questions, hedged in by a multitude of circumstances. Circumstances are who, what, where, when, why, how, by what means.”

²⁹ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 211.

necessária é aquela chamada concessão³⁰, na qual o acusado não defende o que ele fez, mas sim pede para ser perdoado³¹.

Essa reformulação, entretanto, não deve ser vista como o entendimento pessoal, empírico (e muito menos como um entendimento equivocado) de Cassiodoro sobre os gêneros, já que em *Institutiones* (ca. 562) ele descreve os três gêneros conforme a tradição greco-latina. Aliás, o *Institutiones* também foi uma obra bastante influente de Cassiodoro, sendo, por exemplo, com base nela que Isidoro de Sevilha escreve sobre retórica em seu *Etymologiae* (ca. 625)³².

Já em *De schematibus et tropis* (ca. 710), Beda escreve um tratado que mescla gramática com retórica, e sua fonte principal parece ser o *Ars maior* de Donato³³, gramático latino do século IV. No texto, Beda não só atenta para o caráter retórico das Escrituras, como também alega que as Sagradas Escrituras são a fonte primária e de maior autoridade em termos de eloquência:

Com alguma frequência encontram-se nas Sagradas Escrituras uma ordem de palavras que foi formulada de forma diversa do discurso comum por causa do ornamento. [...] Também se encontra linguagem com tropos, a qual ocorre quando uma palavra é transferida de seu significado apropriado para uma similitude não apropriada devido à necessidade ou ao ornamento. Os gregos orgulham-se de serem os inventores de tais figuras ou tropos. Mas você deve saber, meu caríssimo filho, assim como todos que quiserem ler isto, que as Sagradas Escrituras ultrapassam todos os outros escritos não apenas em autoridade, já que são divinas, ou em utilidade, já que conduzem à vida eterna, mas também em idade e em seu próprio estilo. Portanto, eu decidi juntar exemplos tirados delas para mostrar que os mestres da

³⁰ *Concessio*, admissão de culpa, conforme explicado por *De Inventione* I.9.12. COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 219.

³¹ CASSIODORO. *Expositio Psalmorum*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 218-219. “Though we should apply our eager intelligence to all the psalms, since the greatest resources for living are sought from them, yet we ought to pay particular attention to the psalms of the penitents, for they are like suitable medicine prescribed for the human race. [...] They form a sort of judicial genre, in which the defendant appears before the sight of the Judge, atoning for his sin with tears, and dissolving it by confessing it. He offers the best type of defense by condemning himself. [...] So the only approach necessary is that called concession, in which the defendant does not defend what he has done, but asks to be pardoned.”

³² COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 243.

³³ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 268.

eloquência temporal não podem reivindicar quaisquer dessas figuras ou tropos sem haver um exemplo anterior nas Escrituras³⁴.

Beda então cristianiza figuras e tropos, como a metáfora e a alegoria, por meio de sua exemplificação a partir das Sagradas Escrituras. Quanto ao tema da alegoria, por exemplo, Beda escreve que

É importante observar que a alegoria é às vezes factual e às vezes puramente verbal. A alegoria factual é encontrada, por exemplo, em: “Está escrito que Abraão tinha dois filhos: um de uma escrava e outro de uma mulher livre”. As mulheres “são os dois testamentos”³⁵, como o apóstolo Paulo explica³⁶. A alegoria puramente verbal é encontrada em: “E brotará um rebento da raiz de Jessé, e uma flor crescerá dessa raiz”³⁷. Com isso, quer-se dizer que nosso Salvador o Senhor nasceria da Virgem Maria da raça de Davi³⁸.

Seguindo, portanto, a tradição de Agostinho e Cassiodoro, Beda escrutina as Escrituras atentando para seu caráter retórico.

Entre os textos do século VIII, vale destacar as diversas fontes de retórica clássica disponíveis no MS Paris Bibliothèque Nationale lat 7530. Produzido em Monte Cassino, um dos maiores centros intelectuais do mundo carolíngio, entre 779 e 796, esse manuscrito contém quarenta textos sobre gramática e nove sobre retórica – entre outros

³⁴ BEDA. *De schematibus et tropis*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 267. “Quite frequently one finds in Holy Scripture word order that has been figured differently from ordinary speech for the sake of embellishment. [...] One also finds troped language, which occurs when a word has been transferred from its proper signification to a non proper similitude for the sake of necessity or embellishment. The Greeks pride themselves on being the inventors of such figures or tropes. But you should know, my dearest son, and so should everyone wishing to read this, that Holy Scripture surpasses all other writings not just in authority, since it is divine, or in usefulness, since it leads to eternal life, but also in age and its very style. Therefore I decided to collect examples from it in order to show that the masters of worldly eloquence cannot lay claim to any of these figures or tropes without there being an earlier example in Scripture.”

³⁵ Gálatas IV, 22.

³⁶ Gálatas IV, 24.

³⁷ Isaías XI, 1.

³⁸ Rita Copeland e Ineke Sluiter explicam que na alegoria factual um fato ou evento representa outro, enquanto que no caso da alegoria puramente verbal o evento nunca aconteceu. COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 269-270. “It is important to observe that allegory is sometimes factual, and sometimes purely verbal. Factual allegory is found, for example, in: ‘It is written that Abraham had two sons: the one by a bondwoman, and the other by a free woman.’ The women ‘are the two testaments,’ as the apostle Paul explains. Purely verbal allegory is found in: ‘There shall come forth a rod out of the root of Jesse, and a flower shall rise up out of this root.’ By this is meant that our Savior the Lord was to be born of the Virgin Mary from the race of David.”

textos sobre outras artes³⁹. John O. Ward⁴⁰ afirma que esses escritos sobre retórica versam sobre composições epidíticas, *ekphrases*, epistolografia etc. Esses textos teriam o intuito de auxiliar na composição de cartas, crônicas, textos deliberativos e epidíticos na corte carolíngia. Oito desses escritos foram publicados no século XIX por Charles Halm como *Rhetores latini minores*.

Na mesma época da confecção desse manuscrito, Alcuíno escreve o *Disputatio de rhetorica et de virtutibus* (ca. 790-800), um diálogo entre Carlos Magno e Alcuíno no qual Alcuíno é o mestre que instrui seu pupilo sobre a arte retórica. Seu recurso aos *Rhetores latini minores* é bastante recorrente, o que poderia significar que Alcuíno seguiu uma tradição retórica mais greco-latina, porém Alcuíno também reconhece o caráter retórico das Escrituras, por exemplo, por meio da referência a passagens das Escrituras para explicar os gêneros discursivos. Um exemplo disso pode ser encontrado na seguinte passagem:

CH.⁴¹ Se a retórica diz respeito a casos e a questões políticas, me parece necessário que os próprios casos tenham certos tipos [*genra*]: eu gostaria de conhecê-los e que eles fossem demonstrados com exemplos. ALB.⁴² A arte da retórica está envolvida em três gêneros, o demonstrativo, o deliberativo e o judicial. O gênero demonstrativo está dividido entre elogio e culpa de uma pessoa em particular; por exemplo, está escrito no Gênesis sobre Caim e Abel [Gênesis IV, 4-5]: “e o Senhor tinha respeito por Abel e suas oblações, mas por Caim e suas oblações ele não tinha qualquer respeito”⁴³.

Quanto aos textos produzidos no século XI, é interessante notar o caso do MS Venice, Biblioteca Nazionale Marciana lat Z.L. 497, o qual contém uma compilação de comentários de Lourenço de Almafí - monge em Monte Cassino antes de 1030, bispo de

³⁹ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 12.

⁴⁰ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 13.

⁴¹ Carlos Magno.

⁴² *Albinus*, ou Alcuíno.

⁴³ ALCUÍNO. *Disputatio de rhetorica et de virtutibus*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 289. “CH. If rhetoric is concerned with cases and political questions, it seems necessary to me that the cases themselves have certain kinds [*genra*]: I would like to know them and have them demonstrated with examples. ALB. The art of rhetoric is involved in three kinds, the demonstrative, deliberative, and judicial. The demonstrative kind is divided into praise or blame of a particular person, e.g. it is said in *Genesis* about Cain and Abel [Genesis 4, 4-5]: ‘and the Lord had respect to Abel and to his offerings, but to Cain and his offerings he had no respect.’”

Almafi até 1039 e, quando em Roma, preceptor do futuro papa Gregório VII – sobre o *De Inventione*. Ward⁴⁴ afirma que nesses comentários, utilizados no contexto de estudos do *trivium*, Lourenço faz referência a gramáticos, retores, filósofos, poetas, entre outros – tanto clássicos quanto cristãos. Os comentários, assim, podem auxiliar na investigação sobre os usos do *De Inventione* na época (ao menos naquela localidade), revelando, segundo Ward, que esse tipo de treinamento em retórica era oportuno para clérigos em geral, os quais se envolviam, cada vez mais, em questões relacionadas a litígios, à legislação canônica, à administração de igrejas, entre outras. Para Ward⁴⁵, esses usos enfatizam a conexão entre o currículo escolar do *trivium* e questões da vida cotidiana.

A própria Querela das Investiduras – nome pelo qual ficou conhecida a série de conflitos entre Igreja e poder secular quanto à investidura de bispos no século XI – estaria relacionada a novos usos da chamada *juvenilia* retórica de Cícero, devido à necessidade de aplicação de técnicas argumentativas e persuasivas, tanto orais quanto escritas, a temas jurídicos e políticos⁴⁶. O chamado Mestre Manegold, conjecturalmente identificado como Manegold de Lautenbach, foi uma importante figura nessa controvérsia e escreveu comentários tanto sobre o *De Inventione* quanto sobre o *Rhetorica ad Herennium*. Seus escritos são encontrados em várias versões em manuscritos que datam do terceiro quartel do século XI⁴⁷.

Quanto ao século XII, ressaltaremos os casos de Rupert de Deutz, Thierry de Chartres e de Hugo de São Vitor. Rupert (ca. 1075-1129) foi monge beneditino, teólogo e abade de Deutz. Em *De sancta trinitate et operibus eius* (ca. 1112-1116), Rupert apresenta, desde um ponto de vista exegético, as Escrituras como o modelo mais perfeito de aplicação de técnicas retóricas. Copeland e Sluiter⁴⁸ destacam que seu intuito é atentar para o desenvolvimento do gênero forense nas Escrituras e suas implicações morais e teológicas. Assim, Rupert associa técnicas relacionadas ao gênero forense a

⁴⁴ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 22.

⁴⁵ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 23.

⁴⁶ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 23.

⁴⁷ WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 26.

⁴⁸ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 392.

passagens das Escrituras, como a associação da *remotio criminis* e da *traslatio criminis*⁴⁹ (rejeitar a responsabilidade por um ato e tentar atribuir a culpa a outrem, respectivamente) à passagem de Gênesis III, 11-13, em que Deus pergunta a Adão como ele sabe que está nu e se ele havia comido o fruto proibido, e Adão culpa Eva por apresentar-lhe o fruto, a qual, por sua vez, culpa a serpente por tê-la enganado⁵⁰. Ou como quando explica as técnicas da *deprecatio* e da *purgatio*⁵¹:

Há dois tipos de concessão: o pedido de misericórdia [*deprecatio*] e a exculpação [*purgatio*]. O pedido de misericórdia é usado quando um transgressor confessa que um erro foi cometido intencionalmente e que ele pecou, e então ele pede misericórdia⁵², como no exemplo de Davi: “Para ti eu só pequei, e só fiz o mal perante a ti”⁵³. A exculpação é quando o transgressor nega que tenha agido intencionalmente, mas [diz] que agiu por ignorância, ou fortuna [*fortuna*] (a qual nós deveríamos chamar acidente [*eventus*]), ou necessidade⁵⁴. Este é um exemplo de ação por ignorância: “E Deus apareceu a Abimeleque em sonho à noite, e disse a ele: ‘deves morrer pela mulher que tomastes: pois ela tem um marido’. Mas Abimeleque não a havia tocado e disse: ‘Senhor, matarás uma nação que é ignorante e justa?’”⁵⁵

Por seu turno, Thierry de Chartres, mestre em Chartres e em Paris, escreveu, entre 1130 e 1140, comentários tanto sobre o *De Inventione* quanto sobre o *Rhetorica ad Herennium*. Thierry inicia seus comentários fazendo uma análise retórica do prólogo do próprio *De Inventione*: ele afirma que Cícero faz uma defesa da retórica desenvolvendo uma *insinuatio* (ou seja, uma introdução indireta), o que significa que

⁴⁹ *Rhetorica ad Herennium* I.XV.25.

⁵⁰ RUPERT DE DEUTZ. *De sancta trinitate et operibus eius*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 403.

⁵¹ *Rhetorica ad Herennium* II.XVI.23; *De Inventione* II.XXXI.94.

⁵² *Rhetorica ad Herennium* II.XVII.25; *De Inventione* II.XXXIV.4.

⁵³ Salmo LI, 6.

⁵⁴ *Rhetorica ad Herennium* II.XVI.23; *De Inventione* II.XXXI.94.

⁵⁵ RUPERT DE DEUTZ. *De sancta trinitate et operibus eius*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 402. “There are two types of concession: the plea for mercy [*deprecatio*] and the exculpation [*purgatio*]. The plea for mercy is used when the wrongdoer confesses that a wrong was committed with intent, and that he sinned, and then asks for mercy, as in the example of David: ‘To thee only have I sinned, and have done evil before thee.’ The exculpation is where the wrongdoer denies that he acted with intent, but [says] rather that he acted through ignorance, or fortune [*fortuna*] (which we should rather call accident [*eventus*]), or necessity. This is an example of acting through ignorance: ‘And God came to Abimelech in a dream by night, and he said to him: ‘Lo thou shalt die for the woman that thou has taken: for she hath a husband.’ Now Abimelech had not touched her, and he said: ‘Lord, wilt thou slay a nation that is ignorant and just?’”

ele apresenta a defesa da retórica como algo difícil, e que depois ele segue no gênero deliberativo:

Túlio⁵⁶ quer persuadir-nos de que a arte da retórica deve ser estudada, então ele tanto enaltece a arte da retórica, para captar a atenção de seus leitores, quanto a defende de Platão e Aristóteles. Platão afirmava que a retórica não era uma arte, mas sim algo inato ao homem por natureza, enquanto que Aristóteles afirmava que a retórica era uma arte, mas uma arte má, porque a verdade é frequentemente refutada através dela, e a falsidade pode tomar o lugar da verdade nas crenças dos homens. Assim, nesse prólogo, Túlio acha necessário confrontar Platão dizendo que a retórica é uma arte e confrontar Aristóteles dizendo que a retórica é boa. Ao fazer isso, ele torna sua audiência – que, pela autoridade desses filósofos, era hostil à retórica – benevolente com relação à arte.

Já que ele está prestes a desafiar os filósofos, Túlio usa um tipo de prólogo, o qual é chamado “introdução indireta”, como se não ousasse contradizer tais autoridades diretamente. A natureza da introdução indireta será explicada depois. Ele também usa o gênero de causa deliberativo, lidando com um tipo de caso cuja natureza é tida como difícil⁵⁷. Um caso difícil ocorre quando defendemos algo pelo que a audiência sente hostilidade⁵⁸.

Além disso, Thierry se esforça, em seus comentários, para conciliar o que considera serem discrepâncias entre os dois manuais⁵⁹. Para Copeland e Sluiter⁶⁰, isso

⁵⁶ Nome pelo qual era conhecido, na Idade Média, aquele a quem era atribuída a autoria do *De Inventione* e do *Rhetorica ad Herennium*. O nome de Cícero é Marco Túlio Cícero.

⁵⁷ *De Inventione*, I.XV.20; I.XVII.23.

⁵⁸ THIERRY DE CHARTRES. Commentaries on *De Inventione* and *Rhetorica ad Herennium*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 416. “Tully wishes to persuade us that the art of rhetoric must be studied, so that he both commends the art of rhetoric, in order to capture the attention of his readers, and defends it against Plato and Aristotle. Plato asserts that rhetoric was not an art, but is innate in men by nature, whereas Aristotle asserted that rhetoric was an art, but a bad one, because truth is often impugned through it, and falsehood may take the place of truth in men’s beliefs. Thus in this prologue, Tully finds it necessary to prove against Plato that rhetoric is an art, and against Aristotle that rhetoric is good. In doing this he renders his audience – who, on the authority of these philosophers, were hostile to rhetoric – well disposed towards the art. Since he is about to challenge such philosophers, Tully uses a certain kind of prologue, which is called an ‘insinuation’, as if he did not dare to contradict such authorities directly. The nature of the insinuation will be explained later. He also uses the deliberative genre of case, dealing with a kind of case whose nature is said to be difficult. A difficult case occurs when we defend something towards which the audience feels hostility.”

⁵⁹ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 409.

⁶⁰ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 410.

seria uma indicação de como a retórica ciceroniana era utilizada no ensino de composição textual no século XII.

Por fim, o *Didascalion* de Hugo de São Vitor nos interessa pela relação estabelecida entre retórica, filosofia e teologia. A filosofia, apresentada como “a disciplina que investiga de forma abrangente as ideias de todas as coisas, humanas e divinas”⁶¹, é dividida nessa obra em teórica (que corresponde à teologia, à física e à matemática), prática (solitária, particular ou pública), mecânica (tecelagem, armamento, comércio, agricultura, caça, medicina e teatro) e lógica (gramática e argumento). Jerome Taylor⁶² explica que a quarta parte da filosofia é a lógica linguística, a qual tem como origem o duplo sentido de *logos*: palavra e razão. Essa lógica subdivide-se em gramática e teoria do argumento. A teoria do argumento, por sua vez, é subdividida em demonstração, argumento provável e sofística, enquanto que o argumento provável é, finalmente, subdividido em dialética e retórica. Assim, a retórica é apresentada como a última subdivisão da filosofia: “a gramática é o conhecimento de como falar sem erros; a dialética é a argumentação clara que separa o verdadeiro do falso; a retórica é a disciplina de persuadir para todas as coisas apropriadas”⁶³.

É interessante notar que assim como a teologia é uma subdivisão da filosofia teórica, a retórica é uma subdivisão da filosofia lógica, sem haver qualquer contraposição ou hierarquia entre elas. Além disso, a teologia é apresentada no *Didascalion* em seu caráter também discursivo. Primeiramente porque Hugo de São Vitor define a teologia como um “discurso a respeito do divino, já que *theos* quer dizer Deus, e *logos* quer dizer discurso ou conhecimento”⁶⁴. Em segundo lugar porque ele escreve que “as Sagradas Escrituras têm três formas de transmitir significado – nomeadamente, história, alegoria e tropologia”⁶⁵. Nesse sentido, ao escrever sobre o estudo das Sagradas Escrituras, Hugo de São Vitor afirma que primeiro deve-se

⁶¹ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 51. “the discipline which investigates comprehensively the ideas of all things, human and divine”.

⁶² TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 207.

⁶³ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 82. “grammar is the knowledge of how to speak without error; dialectic is a clear-sighted argument which separates the true from the false; rhetoric is the discipline of persuading to every suitable thing”.

⁶⁴ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 63. “discourse concerning the divine, for *theos* means God, and *logos* discourse or knowledge”.

⁶⁵ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 121. “the Sacred Scripture has three ways of conveying meaning – namely, history, allegory, and tropology”.

“aprender a história e diligentemente memorizar a verdade dos atos que foram realizados”⁶⁶, pois “após ler a história, resta que sejam investigados os mistérios das alegorias”⁶⁷. Ele compara as Sagradas Escrituras a uma estrutura arquitetônica espiritual, na qual o alicerce é a história e as camadas de pedras sobre o alicerce são as alegorias. Para entender as alegorias, é preciso entender seus princípios, ou seja, a história⁶⁸.

Em conclusão, esse breve panorama não tem o intuito de esgotar o tema da retórica medieval. O que se pretende com essa seleção de exemplos de obras sobre retórica desde o século V até o século XII é, primeiramente, dirimir qualquer questionamento sobre a existência e a importância da retórica durante o período: o número de manuscritos dedicados a textos dessa natureza, a variedade das abordagens ao tema e a própria autoridade de muitos dos *auctores* de textos sobre retórica não permitem que restem dúvidas nesse sentido. Em segundo lugar, quisemos destacar a complementaridade entre a continuidade da retórica clássica no período e suas reformulações, não só pensando em uma retórica cristã, mas também no desenvolvimento de novos usos e entendimentos das técnicas e dos gêneros e na prática dos comentários. Em terceiro lugar, ressaltamos aqui que, apesar de os exemplos de textos que mencionamos estarem muitas vezes separados por séculos, é essencial ter em mente que esses *auctores* liam e citavam uns as obras dos outros: como mencionamos, a *juvenilia* retórica de Cícero não deixou de ser lida; Isidoro leu Cassiodoro; Boécio era lido entre os séculos X e XV; Beda leu Prisciano - e esses são apenas alguns exemplos. Isso é extremamente relevante para esta dissertação no sentido de que a retórica do século XII, quando Suger escreve seus textos, precisa ser pensada em termos de acumulação de leituras. Em quarto lugar, não se pode deixar de notar que a retórica estabelece relações muito próximas com outras artes, como a gramática e a dialética, por vezes se confundindo – e sendo confundida – com elas: é o caso dos escritos de Boécio e Beda, como vimos, mas também de diversos outros escritos que relacionam essas artes⁶⁹. Em quinto e último lugar, enfatizamos também a importância da retórica,

⁶⁶ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 135-136: “learn history and diligently commit to memory the truth of the deeds that have been performed”.

⁶⁷ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 139. “after the reading of history, it remains for you to investigate the mysteries of allegories”.

⁶⁸ Cf. *Didascalion* VI.4.

⁶⁹ Cf. COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

assim como das outras artes que compõem o *trivium*, no contexto educacional na Idade Média, tema o qual exploraremos mais profundamente na sequência, com o intuito de estabelecer uma conexão entre a retórica medieval e os escritos de Suger de Saint-Denis.

Gramática e retórica no *trivium*

O fundamento do que hoje chamamos educação ou pedagogia medieval era o *trivium*, o primeiro ciclo das artes liberais, o qual era composto pela gramática, retórica e lógica (ou dialética)⁷⁰. Segundo Étienne Gilson, o estudo dessas três artes possibilitava a compreensão da forma como o conhecimento, seja de coisas naturais, seja de Deus, era expresso⁷¹.

Tendo em mente o século XII, mais especificamente, Suzanne Reynolds⁷² afirma que quando o *puer* começa a ser alfabetizado, ele não aprende a ler em sua língua materna (francês ou inglês, por exemplo), mas sim em latim – o que implica que aprender a ler, nesse contexto, é aprender a ler uma língua estrangeira. A instrução em latim tinha como base a gramática, sendo que a maior referência nesse sentido teria sido, segundo Reynolds, o *Ars minor*, de Donato, desde o século IV até pelo menos o século XV⁷³. Além do recurso teórico a esse manual, o aprendizado de gramática também passava pela leitura instrumental de *auctores* clássicos, como Virgílio, Lucano, Horácio e Ovídio, para citar apenas alguns. A leitura desses *auctores* era parte essencial do aprendizado da língua latina desde seus estágios mais básicos. Reynolds⁷⁴ inclusive menciona que o *puer* tinha acesso a esses *auctores* como parte de uma *rudimenta* curricular, antes mesmo de estudar a gramática mais básica da língua latina (o *Ars minor* de Donato), sendo assim capaz de recitar trechos desses textos sem entendê-los bem, tanto em termos semânticos quanto em termos morfossintáticos. O uso de textos “pagãos” como parte de um currículo cristão, vale mencionar, não se deu sem questionamentos, como o de Jerônimo de Estridão (São Jerônimo), que perguntou em uma de suas epístolas (XXII, 29) “*Quid facit cum Psalterio Horatius?*”, e como o de Agostinho, que se perguntava como textos pagãos poderiam ser convertidos a usos

⁷⁰ LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2005. p. 333.

⁷¹ GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 161-162.

⁷² REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading: grammar, rhetoric and the classical text**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 8.

⁷³ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading: grammar, rhetoric and the classical text**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 10.

⁷⁴ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading: grammar, rhetoric and the classical text**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 10.

cristãos (*in usum convertenda chistianum*)⁷⁵. Ainda assim, o recurso a *auctores* clássicos foi uma constante nesse contexto educacional e tinha um propósito curricular claro, qual seja, o de preparar o *puer* para a leitura das Escrituras.

Nesse contexto, entretanto, a fronteira entre gramática e retórica é muito tênue. As partes da gramática, as quais são contempladas em seu aprendizado, são a letra (*littera*), a sílaba (*syllaba*), a palavra (*dictio*) e o sintagma (*oratio*). A ênfase desse estudo é a correção gramatical e seus possíveis desvios, sendo que os desvios são muitas vezes tratados como figuras de linguagem, como Donato faz, por exemplo, em seu *Barbarismus*, a terceira parte do *Ars maior* - parte a qual muitas vezes circulava, na Idade Média, de forma independente do restante do tratado⁷⁶. O fato de a *allegoria* ser encontrada no *Barbarismus* é uma ilustração de que a gramática se ocupava tanto da correção quanto do desvio. Contudo, se a linguagem figurativa interessa à gramática enquanto desvio, ela também é de interesse da retórica. As figuras são, então, contempladas por ambas as artes; a distinção está na abordagem: “enquanto a gramática oferece uma explicação de seus mecanismos, a retórica se preocupa em explorar seus efeitos no esforço de persuasão”⁷⁷.

A proximidade entre gramática e retórica, não obstante, não se limita à questão das figuras de linguagem. A leitura de um texto era vista, dada a própria composição do *trivium*, como algo que vai além da compreensão da letra, da sílaba, da palavra, do sintagma e das figuras de linguagem: o contato com ambas as artes (e, além delas, com a dialética) possibilitava a compreensão semântica e morfossintática do texto, mas também de sua dimensão discursiva e argumentativa. Apesar de a retórica ser a arte de falar bem, e não necessariamente corretamente, e de se preocupar não tanto com a mecânica da linguagem, mas sim com seus efeitos, existe uma clara intersecção entre retórica e gramática, principalmente considerando que a competência que se almeja obter através do estudo dessas artes em última instância é a leitura e a produção de textos.

Uma boa ilustração da intersecção entre ambas as artes nesse contexto é a prática da glosa. As glosas revelam, segundo Reynolds, muito sobre práticas de leitura e

⁷⁵ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 150.

⁷⁶ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 23.

⁷⁷ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 19. “while grammar offers an explanation of its mechanisms, rhetoric is concerned to harness its effects in the work of persuasion”.

pedagógicas no período, pois elas mediavam a complexidade do texto clássico e a habilidade do *puer*⁷⁸ e estão baseadas tanto em gramática quanto em retórica. A relação entre glosa e gramática pode ser exemplificada pelas anotações que explicam palavras isoladas ou mesmo partes da oração. Já a relação entre glosa e retórica, a qual não deixa de envolver gramática, pode ser ilustrada pela *ethimologia*, uma prática bastante frequente na Idade Média. Apesar de existir uma clara influência das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha nesse sentido, Reynolds argumenta que muitas das glosas etimológicas não fazem uso da etimologia como “uma ferramenta de investigação epistemológica”⁷⁹; ela é frequentemente usada de uma forma essencialmente retórica, como um lugar de invenção, assim como em Cícero e em Boécio – em *Topica*, Cícero apresenta a etimologia (*notatio*) como uma das quatro principais estratégias da *inventio*⁸⁰.

Portanto, existe uma clara relação de proximidade entre gramática e retórica na educação medieval. Isso permite a inferência de que quem aprende latim nesse contexto aprende não apenas gramática, mas também retórica. Não só porque essas são duas das três artes que compõem o *trivium*, mas também, e talvez principalmente, porque as duas artes, e as práticas pedagógicas que envolvem seu ensino e aprendizagem, são muitas vezes indissociáveis. E como Suger de Saint-Denis escreve seus textos em latim, competência que adquiriu após estudar o *trivium* em escola monástica, deduz-se que sua produção textual esteja informada pelo estudo e conhecimento tanto de gramática quanto de retórica. Essa inferência de que Suger teria conhecimentos de retórica é corroborada por informações a respeito do abade enquanto leitor e produtor de textos – informações as quais também auxiliam na investigação de quais autores e obras ele poderia estar referenciando em seus próprios escritos.

Suger de Saint-Denis: leitor e escritor

O interesse historiográfico em Suger de Saint-Denis foi essencialmente político entre o século XVII, quando surgem as primeiras publicações sobre ele - como *Histoire de l'abbaye de Saint-Denis*, de J. Doublet (1625), *Le Ministre fidelle représenté sous Louis VI en la personne de Suger, abbé de Saint-Denis e régent du royaume sous Louis*

⁷⁸ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 31.

⁷⁹ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 82. “a tool of epistemological enquiry”.

⁸⁰ REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 82.

VII, de Baudoin (1640), e *Histoire de l'adiminstration de Suger, abbé de Saint-Denis, grand ministre d'Etat en France sous les rois Louis le Gros et Louis le Jeune*, de Baudier (1645) – e o século XIX. Em parte, ao menos, esse interesse político em Suger pode ser explicado pela predominância das narrativas dos acontecimentos políticos e militares na historiografia pré-iluminista⁸¹. No século XX, a História da Arte começa a se interessar por Suger, com publicações diversas de autores como Erwin Panofsky, Louis Grodecki e Summer McKnight Crosby, para citar apenas alguns. A maior parte das obras sobre Suger, assim, nos traz informações, por um lado, sobre os feitos políticos de Suger enquanto conselheiro dos reis Luis VI e Luis VII e regente da França durante a Segunda Cruzada, e, por outro lado, sobre as relações de Suger com a arquitetura, os vitrais etc. Há, portanto, poucas obras que procuram problematizar quem era Suger enquanto leitor e produtor de textos.

Além da escassa bibliografia nesse sentido, outra questão é a inexistência de fontes a respeito de alguns períodos da vida de Suger. Como destaca Michel Bur⁸², foi somente depois de 1137, quando tinha 57 anos de idade, que Suger começou a escrever as *vitae* dos reis Luis VI e Luis VII, consagrou a abside da igreja abacial e tornou-se o regente da França. Suger havia sido eleito abade aos 42 anos de idade, em 1122, após cerca de 15 anos de experiências administrativas em Berneval e em Toury, assim como em missões das quais participou. Restam, portanto, os primeiros 27 anos de sua existência, dos quais quase nenhum escrito parece tratar.

Sabe-se, entretanto, que Suger nasceu em 1080 ou 1081. Essa informação é inferida de um texto que foi escrito em 1151, quando da morte de Suger:

Ele faleceu entre a recitação da Oração do Senhor e do Credo, os idos do mês de janeiro, em seu septuagésimo ano, cerca de sessenta anos após ter assumido o hábito monástico, no vigésimo nono ano de sua prelazia.⁸³

Daí também se deduz que Suger entrou para a vida religiosa por volta dos dez anos de idade, tornou-se abade em 1122 e faleceu em 13 de janeiro de 1151.

⁸¹ BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. p. 12.

⁸² BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 11-12.

⁸³ Escrito por Guilherme de Saint-Denis, monge que também foi autor da *Vita Sugerii*. BENTON, John F. Introduction: Suger's life and personality. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium**. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 3. "He died between the recitation of the Lord's Prayer and the Creed, the ides of the month of January, in his seventieth year, about sixty years after he assumed the monastic habit, in the twenty-ninth year of his prelacy."

John F. Benton afirma que há muita controvérsia a respeito das origens de Suger, porém parece haver um consenso entre Benton⁸⁴, Bur⁸⁵ e Françoise Gasparri⁸⁶ no sentido de que Suger teria nascido em uma família de camponeses parentes de membros da pequena cavalaria, os *minores milites*, que possuía terras em Chennevières-les-Louvres, a cerca de 18 quilômetros ao norte de Saint-Denis. Bur⁸⁷ afirma que após ser entregue como oblato a Saint-Denis aos dez anos de idade, Suger foi enviado à casa de l'Estrée, que estava situada a menos de um quilômetro da igreja abacial, onde os meninos do monastério recebiam sua educação.

O regimento da escola de l'Estrée não chegou aos dias atuais, porém Bur⁸⁸ sugere que ele deveria ser parecido com o de Cluny – já que Saint-Denis era um monastério cluniacense⁸⁹. E como a cultura monástica era orientada para a *lectio divina*, ou seja, para a explicação das Sagradas Escrituras e a aprendizagem da oração, ela exigia que o latim fosse aprendido⁹⁰. Segundo Bur, o *magister* ensinava gramática e retórica e pedia a seus pupilos que redigissem discursos em prosa ou verso⁹¹. Além disso, o ensino colocava ênfase na memorização: os pupilos decoravam trechos de *auctores* clássicos como Horácio, Virgílio e Lucano⁹². Ademais, os pupilos dedicavam longas horas à exegese bíblica e também estudavam a Regra de São Bento⁹³.

Bur e Benton afirmam que Suger ficou em l'Estrée durante dez anos: “sua formação clássica foi sólida, porém não excepcionalmente profunda, e ficou com ele pelo resto de sua vida [...]”⁹⁴. Embora a escola fosse destinada aos oblatos, ela também estava aberta a outros alunos, cuja vocação não era tornarem-se monges. Também eram acolhidos filhos de castelãos das redondezas, assim como os filhos do próprio rei da França. Em 1091, afirma Bur⁹⁵, Suger foi, por alguns meses, companheiro de Luis VI

⁸⁴ BENTON, John F. Introduction: Suger's life and personality. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis**: a symposium. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 3.

⁸⁵ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 15-16.

⁸⁶ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. vii.

⁸⁷ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 17.

⁸⁸ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 18.

⁸⁹ PACAUT, Marcel. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Paris: Armand Colin, 2009. p. 68.

⁹⁰ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 18.

⁹¹ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 20.

⁹² BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 20.

⁹³ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 21.

⁹⁴ BENTON, John F. Introduction: Suger's life and personality. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis**: a symposium. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 4. “His classical training was solid though not unusually deep and stayed with him throughout the rest of his life [...]”.

⁹⁵ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 19-20.

em l'Estrée – no ano seguinte, entretanto, o rei Felipe I teria tirado seus filhos de l'Estrée para uma educação de caçadores e guerreiros.

Entre os anos de 1104 e 1106, não parece haver informações sobre o paradeiro de Suger. Benton⁹⁶ alega que nesse período Suger estaria estudando em outra escola, perto de Fontevrault (talvez Marmoutier). A hipótese de Bur, entretanto, é de que Suger estaria em Fleury, em Saint-Benoît-sur-Loire. O Loire era, segundo Bur, a verdadeira sede da realeza francesa, e a abadia de Fleury era um dos mais importantes monastérios beneditinos na época – tanto que lá se encontravam as relíquias de São Bento. Em Fleury, Suger poderia ter lido o *Vita Gauzlini*, escrito por André de Fleury e no qual ele fala sobre a administração do abade Gauzlin: a forma como recuperou terras usurpadas, lidou com vassalos rebeldes e construiu uma nova igreja. Assim, *Vita Gauzlini* poderia ter sido um modelo para o *De Administratione*⁹⁷. De qualquer forma, esse gênero de obra parece ter sido, em alguma medida, difundido no período, já que em 1136, Raoul, abade de Saint-Trond, teria dedicado a Etienne de Bar, bispo de Metz, um documento do mesmo tipo, no qual encorajava seus sucessores a trabalhar para a conservação e o engrandecimento da abadia; além disso, em 1148, o abade Pedro de Cluny escreve o *Dispositio rei familiaris*, no qual justifica ações passadas e procura guiar seus sucessores quanto à gestão temporal cluniacense⁹⁸.

A partir de 1106, ou seja, quando Suger tinha cerca de 25 anos, o abade Adam de Saint-Denis passou a conferir-lhe algumas responsabilidades administrativas: entre os anos de 1106 e 1108, Suger atuou como preboste de Berneval, em Caux, e depois, entre 1109 e 1111, como preboste de Toury. Nesse mesmo período, Suger começou a ser enviado em missões por Adam e pelo próprio rei: ele participou de um sínodo em Poitiers em 1106; esteve presente no Segundo Concílio de Latrão, em 1112; foi emissário do rei em 1118 junto a Gelásio II ao sul da França e junto a Calisto II na Itália em 1121-1122 (foi, inclusive, na volta dessa viagem que Suger descobriu que Adam havia falecido e que sua irmandade o havia eleito abade). Ao longo desses anos, e no contexto da Querela das Investiduras, Suger parece ter colocado em prática o que aprendeu nas escolas a respeito de oratória; Benton afirma que Suger tinha “notável

⁹⁶ BENTON, John F. Introduction: Suger's life and personality. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis**: a symposium. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 4.

⁹⁷ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 60.

⁹⁸ BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991. p. 173.

habilidade oratória tanto em francês quanto em latim”⁹⁹. Em *Vita Sugerii*, Guilherme de Saint-Denis conta que em uma dessas missões, Suger foi defender perante o papa o privilégio de isenção de sua abadia, o qual estava sendo contestado pelo novo bispo de Paris, Galon¹⁰⁰; na ocasião, segundo Bur, Suger “soube captar a atenção da assembleia, pleiteou com inteligência e convicção e obteve grande sucesso [...] Ele tinha vinte e seis anos e foi comparado a Cícero!”¹⁰¹ – de fato, Guilherme de Saint-Denis afirma que Suger era como Cícero em sua expressão verbal ao escrever que “*Erat Caesar animo, sermone Cicero*”¹⁰². Aliás, Guilherme de Saint-Denis também afirma, acerca da oratória de Suger, que o abade podia recitar, de memória, de vinte a trinta versos de Horácio¹⁰³. É claro que o louvor às virtudes de Suger no *Vita Sugerii* precisa ser pensado como algo que corresponde ao gênero no qual as *vitae* eram compostas – ou seja, ao gênero epidítico -, mas é interessante notar que, dentre todos os seus atributos, se escolha elogiar suas habilidades como orador e que esse elogio seja formulado através de uma comparação de Suger com Cícero – o que indica que Cícero era tido em alta estima, ao menos enquanto orador.

Essas informações sobre a educação de Suger enquanto oblato de Saint-Denis em l’Estrée – e ainda em outra escola -, além dos relatos acerca da qualidade oratória de sua participação verbal em missões, indicam que, desde tenra idade, Suger teve contato com as artes do *trivium*, apesar de não sabermos com base em quais manuais ou escritos. Entretanto, o que pode nos informar mais sobre Suger enquanto leitor são dados acerca do acervo de Saint-Denis na época em que ele esteve lá enquanto monge e abade. Reportando sua leitura da obra de D. Nebbia Dalla-Gardia intitulada *La Bibliothèque de l’abbaye de Saint-Denis en France du IXe au XVIIIe siècle*, Bur¹⁰⁴ afirma que na biblioteca de Saint-Denis havia, à época de Suger, cerca de 300 obras que ficavam à disposição dos monges, além de uma sala menor na qual ficavam encerrados os manuscritos mais ornamentados. Dentre os *auctores* clássicos, havia obras de

⁹⁹ Entretanto, não menciona sua fonte. BENTON, John F. Introduction: Suger’s life and personality. In: GERSON, Paula Lieber (org.). *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium*. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 7. “great oratorical skill in both French and Latin”.

¹⁰⁰ BUR, Michel. *Suger: abbé de Saint Denis, régent de France*. Paris: Perrin, 1991. p. 69.

¹⁰¹ BUR, Michel. *Suger: abbé de Saint Denis, régent de France*. Paris: Perrin, 1991. p. 69-70. “Il sut capter l’attention de l’assemblée, plaider avec intelligence et conviction et remporta un beau succès [...] Il avait vingt-six ans et on le comparait à Cicéron!”

¹⁰² GUILHERME DE SAINT-DENIS. *Sugerii Vita*. In: LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). *Oeuvres complètes de Suger*. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867. p. 388.

¹⁰³ GUILHERME DE SAINT-DENIS. *Sugerii Vita*. In: LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). *Oeuvres complètes de Suger*. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867. p. 381.

¹⁰⁴ BUR, Michel. *Suger: abbé de Saint Denis, régent de France*. Paris: Perrin, 1991. p. 33-34.

Lucano, Horácio, Terêncio, Ovídio, Juvenal, e até obras talvez menos esperadas, como o *Opus agriculturae*, de Paládio (escritor romano do século IV ou V d.C.). Quanto a obras medievais, Bur cita *De institutis coenobiorum* e *Collationes in scetica eremo*, de João Cassiano; *Diálogos*, de Gregório VII (cujo segundo livro trata da vida de São Bento); *Sermões*, de Cesário de Arles; *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha. Outros *auctores* mencionados são Jerônimo, Agostinho, Cipriano, Beda, Alcuíno, Rabano Mauro, entre outros. O manuscrito mais antigo era o que continha o *Expositio Psalmorum*, de Cassiodoro – uma cópia datada do século VIII. Havia também livros de história, como o *Gesta Dagoberti*, possivelmente escrito por Hincmar quando era monge de Saint-Denis, no século IX, e *Passio sancti Dionysii*, escrito por volta do mesmo período por Hilduíno, abade de Saint-Denis, que alegava na obra em questão que o bispo de Paris, Dionísio, enviado por São Pedro para evangelizar a Gália, era a mesma pessoa que o Areopagita convertido por São Paulo e o primeiro bispo de Atenas.

Dessa forma, as informações e conjecturas a respeito da formação de Suger em escolas monásticas no contexto do ensino do *trivium*, de sua participação em missões diversas e dos textos que poderiam ter sido acessados pelo abade de Saint-Denis auxiliam na discussão da figura de Suger enquanto leitor, orador e produtor de textos. Essa discussão é fundamental para a análise dos três escritos selecionados de Suger em suas categorias discursivas, já que isso está intrinsecamente associado a seus conhecimentos de retórica e sua leitura de outros textos.

Manuscritos, datação e edições

Os três textos que analisamos nesta dissertação (*Ordinatio*, *De Consecratione* e *De Administratione*) foram selecionados dentre os escritos de Suger porque, em primeiro lugar, são textos que foram (e ainda são) objetos de interesse para diversos historiadores da arte: por tratarem, ainda que não somente, das reformas que Suger conduziu na abadia de Saint-Denis, as quais são consideradas pela História da Arte, ao menos tradicionalmente, como fundadoras da arquitetura gótica, alguns historiadores da arte, como Erwin Panofsky e Peter Kidson, debruçaram-se sobre esses textos investigando a relação entre eles e as mencionadas reformas. Conforme escrevemos na introdução, como essas investigações foram feitas partindo de marcos teóricos relacionados à arte, à estética e à psicologia, nossa proposta de analisar esses mesmos textos de Suger a partir das suas categorias discursivas visa, em última instância, contribuir para os estudos sobre esses escritos de Suger a partir de um novo olhar. Em

segundo lugar, optamos por fazer a análise dos três textos porque há referências explícitas entre eles, o que poderia contribuir para o aprofundamento de uma análise que pretende discutir o texto desde um ponto de vista compositivo.

Após a discussão, na sequência, das hipóteses de datação dos textos, assim como de questões relacionadas aos manuscritos e às publicações, serão apontadas as edições que foram utilizadas para fins desta pesquisa.

Segundo Panofsky¹⁰⁵, como a *Ordinatio* descreve a cerimônia do lançamento da pedra fundamental da abside, ela deve ter sido escrita após 14 de julho de 1140. Além disso, como ela é assinada por Roberto de Corbie, que faleceu em 22 de janeiro de 1142, ela deve ter sido completada antes dessa data. Assim, é provável que ela tenha sido escrita entre meados de 1140 e o fim de 1141 – daí o título dado possivelmente pelo próprio Panofsky, já que ele inexistia na edição de A. Lecoy de la Marche: *Ordinatio A.D. MCXL vel MCXLI confirmata*.

A *Ordinatio* chegou a nós em um documento original (Archives Nationales, K 23, no. 5). Ela foi publicada por Doublet em *Histoire de l'Abbaye de S. Denys en France*, em 1625 (p. 871 ss.), e depois por Félibien em *Histoire de l'Abbaye Royale de Saint-Denis en France*, em 1706 (p. cii ss.), e Migne em *Patrologia Latina* vol.186, em 1854 (col. 1453 ss.). Ela também foi publicada por A. Lecoy de la Marche em *OEuvres Complètes de Suger*, em 1867 (p. 349 ss.)¹⁰⁶.

O *De Consecratione*, por sua vez, começou a ser escrito após a consagração da abside, que aconteceu em 11 de junho de 1144, e teria sido completado antes da composição do *De Administratione*, já que o *De Consecratione* é referenciado no *De Administratione* como “*scriptus consecrationis*”¹⁰⁷ – hipótese feita por A. Lecoy de la Marche e aceita por Panofsky¹⁰⁸.

Panofsky¹⁰⁹ afirma que o texto sobreviveu em um manuscrito de cerca de 1200 (Biblioteca do Vaticano, Cod. Reg. 571, fols. 119r-129v), porém duas páginas faltavam ao manuscrito – essa teria sido, de acordo com Françoise Gasparri¹¹⁰, a base da

¹⁰⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 142-143.

¹⁰⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 144.

¹⁰⁷ *De Administratione* XXVIII (Edição de Panofsky).

¹⁰⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 142.

¹⁰⁹ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 143-144.

¹¹⁰ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. lix.

publicação de Duchesne, em seu *Historia Francorum*, em 1641. O conteúdo dessas duas páginas, entretanto, pôde ser identificado em um manuscrito datado do século XV, encontrado na Abadia de São Vitor (Bibliothèque de l'Arsenal, MS 1030, fols. 81r-82v, 137r-143v); elas foram publicadas por Jean Mabillon em sua obra *Vetera Anacleta* (1675-1685). Depois disso, Félibien publicou o texto completo (p. clxxxvii ss.), assim como Migne (col. 1239 ss.). A. Lecoy de la Marche também publicou o texto completo (p. 213 ss.) e aparentemente foi o responsável pelo título *Libellus Alter de Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*¹¹¹ - o qual também encontramos na edição de Panofsky.

Segundo Françoise Gasparri, a escrita no manuscrito “é artificial, gótica primitiva bastante desajeitada e pesada, dando uma curiosa impressão de inautenticidade”¹¹². O texto do manuscrito do século XII foi, segundo Gasparri¹¹³, interrompido após as palavras “*choro Angelorum et sanctae Cruci assig[natur]*”¹¹⁴.

Por fim, quanto ao *De Administratione*, segundo Suger, a composição do texto teria sido iniciada após uma reunião do capítulo geral que teria ocorrido no vigésimo terceiro ano de sua administração¹¹⁵. Como Suger tornou-se abade de Saint-Denis em 12 de março de 1122, Panofsky¹¹⁶ infere que a reunião deve ter ocorrido entre 12 de março de 1144 e 11 de março de 1145. O texto, entretanto, só deve ter sido completado no fim de 1148 ou no início de 1149, visto que Suger faz referência ao falecimento de Evrard de Breteuil¹¹⁷ - hipótese feita por Cartellieri, em *Abt Suger Von Saint-Denis* (1898), e endossada por Panofsky.

O *De Administratione* existe hoje em um manuscrito do século XII (Paris, Bibliothèque Nationale, MS Lat. 13835), o qual aparentemente vem de Saint-Denis. Foi publicado por Duchesne (p. 281 ss.) e, com base nessa edição, também o foi por

¹¹¹ PANOFSKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 141.

¹¹² GASPARRI, Françoise. *Suger: OEuvres*. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. lix. “est artificielle, gothique primitive plutôt maladroit et lourde, donnant une curieuse impression d’inauthenticité”.

¹¹³ GASPARRI, Françoise. *Suger: OEuvres*. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. lix.

¹¹⁴ *De Consecratione VII* (Edição de Panofsky).

¹¹⁵ *De Administratione I* (Edição de Panofsky).

¹¹⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 142.

¹¹⁷ *De Administratione XIV* (Edição de Panofsky).

Félibien (p. clxxii ss.) e por Migne (col. 1211 ss.). A. Lecoy de la Marche também publicou o texto (p. 155 ss.)¹¹⁸.

Gasparri informa que o manuscrito “tem o formato bastante reduzido, de execução modesta, com uma densa escrita gótica artificial a tinta preta, que podemos situar no terceiro quartel do século XII (cerca de 1160-1180)”¹¹⁹. Gasparri¹²⁰ também afirma que a primeira inicial do texto é vermelha e azul, filigranada, e cada parágrafo da primeira parte¹²¹ é introduzido por uma inicial de cor alternada vermelha ou azul, sem filigranas; na segunda parte ainda há a continuidade desse mesmo princípio, porém observam-se mais iniciais filigranadas – e os títulos dos parágrafos são destacados.

Para fins desta pesquisa, foram utilizadas três edições dos textos: *OEuvres Complètes de Suger*, de A. Lecoy de la Marche; *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*, de Erwin Panofsky; e *Suger: OEuvres*, de Françoise Gasparri.

OEuvres Complètes de Suger foi publicado em 1867 após ser comissionado pela *Société de l'Histoire de France*. Os escritos de Suger já haviam sido publicados por diversos autores antes dessa edição de Lecoy de la Marche, mas essa era a primeira edição que reunia todos os seus escritos em um só *corpus*¹²². Constam dessa obra uma breve introdução intitulada *Notice sur les écrits de Suger et sur la présente édition*; uma bibliografia; os textos de Suger (*Vita Ludivici Grossi Regis*; *Sugerii abbatis sancti Dionysii liber de rebus in administratione sua gestis*; *Libellus alter de consecratione ecclesiae sancti dionysii*); cartas escritas por Suger; documentos escritos por Suger (como a *Ordinatio*); o texto *Sugerii Vita*, escrito pelo monge Guilherme de Saint-Denis; alguns testemunhos contemporâneos relacionados a Suger; e esclarecimentos e observações de Lecoy de la Marche. O propósito dessa publicação parece ser explicitado por Lecoy de la Marche quando ele afirma que “reconstituir, mesmo que

¹¹⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 143.

¹¹⁹ GASPARRI, Françoise. *Suger: OEuvres*. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. lxi. “est de format assez réduit, de facture modeste, d’une grosse écriture gothique artificielle à l’encre noire, que l’on peut situer dans le troisième quart du XXe s. (environ 1160-1180)”.

¹²⁰ GASPARRI, Françoise. *Suger: OEuvres*. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. lxi.

¹²¹ Gasparri, na transcrição do *De Administratione*, dividiu o texto em dois capítulos, subdividindo o primeiro em 30 sub-capítulos e o segundo em 19 sub-capítulos. O segundo capítulo tem início no capítulo XXIV das edições de Lecoy de la Marche e de Panofsky.

¹²² LECOY DE LA MARCHE, A. Notice sur les écrits de Suger et sur la présente édition. IN: LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). *Oeuvres complètes de Suger*. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867. p. i.

resumidamente, a vida de Suger seria escrever de novo a história da França no século XII”¹²³.

Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures foi publicado pela primeira vez em 1946. Gerda Panofsky-Sorgel, viúva de Erwin Panofsky quando da publicação da segunda edição da obra, em 1979, informa, no prefácio a essa segunda edição, que Erwin Panofsky, historiador da arte alemão radicado nos Estados Unidos, publicou os textos de Suger em latim com base na edição de Lecoy de la Marche por dois motivos: primeiramente, em virtude da Segunda Guerra Mundial, ele não pôde ter acesso aos manuscritos da *Ordinatio* e do *De Administratione*; em segundo lugar, ele acreditava que o manuscrito do *De Consecratione* estivesse perdido. Entretanto, com o final da Segunda Guerra, os manuscritos voltaram a ser disponibilizados para estudos – o que aconteceu na mesma época em que Panofsky soube que o manuscrito do *De Consecratione* não estava perdido, quando teve acesso às notícias dadas por A. Luchaire em seu *Études sur quelques manuscrits de Rome et de Paris* (Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, VIII, pp. 1-5), publicado em 1899. Em 1947, portanto, Panofsky publicou *Postlogium Sugerianum* (*The Art Bulletin*, Vol. 29. No. 2, pp. 119-121), no qual ele lista uma série de variantes (comparando os manuscritos à edição de Lecoy de la Marche) notadas por Luchaire e outra série de variantes que ele mesmo notou e que não constavam na publicação de Luchaire. Com base nessa publicação de Panofsky, em algumas de suas anotações e na contribuição de diversos autores, Gerda Panofsky-Sorgel publicou a segunda edição da obra de Erwin Panofsky, a qual é, portanto, uma edição revisada e ampliada. Constam da segunda edição: o prefácio à segunda edição, escrito por Gerda Panofsky-Sorgel; o prefácio à primeira edição, escrito por Erwin Panofsky em 1944; uma introdução escrita por Erwin Panofsky, a qual, segundo Peter Kidson¹²⁴, foi extremamente influente entre historiadores da arte medieval nos Estados Unidos e na Inglaterra; os três textos de Suger em latim e suas traduções para o inglês (*Liber de rebus in administratione sua gestis*; *Libellus alter de consecratione ecclesiae sancti dionysii*; e *Ordinatio A.D. MCXL vel MCXLI confirmata*); comentários do editor; bibliografia atualizada por Gerda Panofsky-Sorgel; e ilustrações. É importante notar que essa é uma publicação que tem

¹²³ LECOY DE LA MARCHE, A. Notice sur les écrits de Suger et sur la présente édition. IN: LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). **Oeuvres complètes de Suger**. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867. p. ii. “retracer, meme sommairement, la vie de Suger, ce serait écrire de nouveau l’histoire de la France au douzième siècle”.

¹²⁴ KIDSON, Peter, Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 50, (1987), pp. 1-17. p. 1.

um público-alvo bastante específico, “historiadores da arte e arqueólogos”¹²⁵, o que Panofsky utiliza como justificativa para não publicar um dos textos, o *De Administratione*, em sua completude. Conforme ele mesmo escreve,

o *Liber de Rebus in Administratione Sua Gestis* [...] foi concebido [...] como um relato em duas partes com praticamente a mesma extensão, a primeira lidando com as melhorias na condição econômica da Abadia, a segunda com a reforma e a ornamentação interior da igreja. Pareceu, portanto, justificável incluir apenas a Introdução, no qual seu plano é apresentado (capítulo I, primeira metade), e a Segunda Parte, começando com o capítulo XXIV [...] ¹²⁶.

O texto da *Ordinatio* também não foi publicado na íntegra, porém por motivos editoriais: como há uma seção do *De Consecratione* (cerca de 50 linhas na edição de Panofsky) que é praticamente idêntica a uma seção da *Ordinatio*, Panofsky publica o *De Consecratione* na íntegra e na *Ordinatio* suprime essa passagem, apenas indicando, em seus comentários, quais as diferenças entre as duas seções.

Suger: OEuvres foi publicado em 1996 – com uma segunda tiragem feita em 2008 – pela editora Les Belles Lettres, de Paris. Françoise Gasparri é responsável pela transcrição dos textos, por suas traduções para o francês e pelos comentários. A edição foi publicada em dois tomos. Constan do primeiro tomo: uma introdução; bibliografia; *Scriptum consecrationis ecclesiae sancti Dionysii*¹²⁷; *Gesta Sugerii abbatis*¹²⁸; *De glorioso rege Ludovico*; *Ludovici filio*; notas complementares; e ilustrações. Por sua vez, constam do segundo tomo: uma introdução; bibliografia; cartas escritas por Suger; cartas endereçadas a Suger; documentos escritos por Suger; documentos relacionados a Suger; *Vita Sugerii*; e ilustrações.

¹²⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 141. “art historians and archaeologists”.

¹²⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 141. “the *Liber de Rebus in Administratione Sua Gestis* [...] was conceived [...] as a report in two parts of nearly equal length, the first dealing with the improvement of the Abbey’s economical condition, the second with the remodeling and interior embellishment of the church. It seemed therefore justifiable to include only the Introduction, in which this plan is set forth (chapter I, first half), and the Second Part, beginning with chapter XXIV [...]”.

¹²⁷ Gasparri informa que dá esse título ao texto porque é assim que Suger se refere a ele no *De Administratione* II.5 (equivale ao *De Administratione* XXVII na Edição de Panofsky). GASPARRI, Françoise. **Suger: OEuvres**. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 1.

¹²⁸ Gasparri informa que dá esse título ao texto porque é o título que escrito na margem inferior do primeiro fôlio do manuscrito que o contém (a escrita desse título parece datar do século XIV ou XV). Além disso, uma mãe do século XV ou XVI escreveu o mesmo título na margem superior. GASPARRI, Françoise. **Suger: OEuvres**. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. lxi.

Dentre essas três edições, a mais utilizada nesta pesquisa foi a de Panofsky, a qual, apesar de ser a menos completa, traz comentários sobre diversos trechos dos textos. A edição de Lecoy de la Marche foi utilizada, sobretudo, para fins de comparação com a edição de Panofsky – principalmente no trecho da *Ordinatio* que Panofsky não publica. Por sua vez, a edição de Gasparri também foi utilizada de forma complementar, auxiliando, principalmente, na leitura da tradução dos capítulos de *De Administratione* que Panofsky não publicou ou traduziu.

Em suma, neste capítulo procuramos estabelecer uma conexão entre a retórica medieval e os escritos de Suger de Saint-Denis. Para tanto, foi ressaltada a continuidade e a reformulação do sistema retórico clássico entre os séculos V a XII e foi destacada a importância da retórica no ensino do *trivium* – e de sua relação com as outras artes da linguagem. Com base nisso, foi estabelecida uma relação entre Suger de Saint-Denis e a retórica, principalmente a partir da discussão da formação escolar de Suger, de relatos sobre seu desempenho enquanto orador e das leituras que estavam disponíveis para o abade. Tendo, assim, esclarecido a relação entre retórica e Suger, foram fornecidos dados a respeito da datação, dos manuscritos e das publicações dos três textos de Suger que serão, a partir do próximo capítulo, escrutinados.

Arte retórica na *Ordinatio*

1. *Exordium*

Segundo o *Rhetorica ad Herennium* e o *De Inventione*, a primeira das partes do discurso (*partes orationis*) é a introdução (*exordium*)¹. Essa é a parte em que se prepara a mente do interlocutor para que ele receba o discurso (“*exordium est oratio animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem*”²). A forma como a introdução é composta depende do tipo de causa (*genera causarum*): enquanto o *Rhetorica ad Herennium* fala em quatro tipos de causa – a honesta (*honestum*), a indigna (*turpe*), a duvidosa (*dubium*) e a trivial (*humile*)³ –, o *De Inventione* fala em cinco tipos – a honesta (*honestum*), a difícil⁴ (*admirabile*), a trivial (*humile*), a ambígua (*anceps*) e a obscura (*obscurum*)⁵. Dependendo do tipo de causa, a introdução é direta (*principium*) ou indireta (*insinuatio*)⁶.

No caso do *exordium* da *Ordinatio* de Suger, a introdução é direta, pois a causa parece ser apresentada ou como honesta, ou como duvidosa. De acordo com o *Rhetorica ad Herennium*, quando a causa é honesta, a introdução que lhe corresponde é a direta e nesse caso é preciso dizer por que a causa é honesta ou então mencionar brevemente qual é a matéria que se vai discutir⁷ – no caso de causas honestas, também é possível não usar uma introdução, o que não é o caso, entretanto, da *Ordinatio*. Quando a causa é duvidosa, a introdução a ser usada também é a direta, porém ela deve ser composta com base na boa vontade (*benevolentia*) do interlocutor para que a parte que traz descrédito à causa não lhe seja prejudicial⁸. Para conseguir captar a boa vontade do interlocutor, o enunciador do discurso pode, entre outras técnicas, falar de si próprio⁹. No caso da *Ordinatio*, Suger afirma que proporcionar aos monges em questões materiais – o que é, em última instância, a própria matéria da *Ordinatio* – é “*honestum*”¹⁰ aos olhos de Deus,

¹ *Rhetorica ad Herennium* I.III.4 e *De Inventione* I.XIV.19.

² *De Inventione* I.XV.20.

³ *Rhetorica ad Herennium* I.III.5.

⁴ H. M. Hubbell, em nota de tradução, explica que *admirabili* quer dizer algo como “maravilhoso”, do ponto de vista do jurado que estranha o fato de que alguém defenda o réu. Assim, ele justifica a tradução do termo por *difficult* – a qual mantemos aqui – porque considera esse um tipo de caso “difícil” de defender. H.M. Hubbell In: CÍCERO. **On Invention; Best Kind of Orator; Topics**. Tradução: H.M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 2006. p. 40.

⁵ *De Inventione* I.XV.20.

⁶ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.6 e *De Inventione* I.XV.20.

⁷ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.6.

⁸ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.6.

⁹ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.7.

¹⁰ Todas as citações ao texto de Suger fazem referência ao volume segundo desta dissertação. Vol. 2, p. 1.

o que nos permite concluir, inicialmente, que ele apresenta a causa, de forma declarada, como honesta. No entanto, o que causa alguma dúvida quanto ao tipo de causa é que Suger também se refere a si mesmo como um abade sem distinção (“*qualiscumque abbas*”¹¹) e uma das formas de o enunciador obter a boa vontade do interlocutor falando de si próprio é apresentando suas próprias desvantagens (“*nostra incommoda proferemur*”¹²), o que poderia ser um indicativo de que Suger estaria apresentando a causa como duvidosa. Aliás, o *De Inventione* afirma que uma forma de obter a boa vontade é fazer uso de preces e súplicas com um espírito humilde e submisso (“*si prece et obsecratione humili ac supplicii utemur*”¹³), o que é algo que Suger também faz, principalmente quando escreve que anseia humildemente pela intercessão dos religiosos (“*religiosorum suffragia suppliciter imploro*”¹⁴). Contudo, ainda segundo o *De Inventione*, mesmo quando a causa é honesta é possível usar na introdução direta técnicas que visem conquistar a boa vontade do interlocutor, pois assim a vantagem que já existe pode ser aumentada (“*sin uti principio placebit, benivolentiae partibus utendum est, ut id quod est augeatur*”¹⁵). Assim, apesar de existir a possibilidade de a causa ser duvidosa, parece ser mais provável, até mesmo pelo esparso uso, na introdução, de técnicas que almejam produzir boa vontade (Suger poderia ter usado outras técnicas nesse sentido, como falar não só de si, mas também das circunstâncias), que a causa esteja sendo apresentada como honesta.

Ainda quanto ao *exordium*, Suger escreve que tratar daqueles comprometidos com o serviço de Deus é não só “*honestum*”, como já ressaltamos, como também “*utile*”¹⁶ aos olhos de Deus. Isso pode ser indicativo do gênero discursivo¹⁷ - ou ao menos de um dos gêneros discursivos - no qual esse texto foi composto. A *Rhetorica* de Aristóteles, cujo esquema¹⁸ de três gêneros discursivos (judicial, deliberativo e epidítico) foi plenamente acolhido tanto pelo *Rhetorica ad Herennium* quanto pelo *De*

¹¹ Vol. 2, p. 1.

¹² *Rhetorica ad Herennium* I.V.8.

¹³ *De Inventione* I.XVI.22.

¹⁴ Vol. 2, p. 2.

¹⁵ *De Inventione* I.XV.21.

¹⁶ Vol. 2, p. 1.

¹⁷ *Rhetorica ad Herennium* trata tanto os tipos de causa quanto os gêneros discursivos como *genera causarum*: quanto aos tipos de causa, “*genera causarum sunt quattuor: honestum, turpe, dubium, humile*” (I.III.5); quanto aos gêneros discursivos, “*tria genera sunt causarum quae recipere debet orator: demonstrativum, deliberativum, iudiciale*” (I.II.2). *De Inventione*, por sua vez, trata os tipos de causa como *genera causarum*, porém refere-se aos gêneros discursivos como *generibus rerum* (I.V.7).

¹⁸ Harry Caplan, em nota de tradução, afirma que o esquema triplo é Aristotélico, porém em essência é muito mais antigo. CAPLAN, Harry In: [CICERO]. *Rhetorica ad Herennium*. Cambridge: Harvard University Press, [?]. p. 4.

Inventione – aliás, no *De Inventione* há inclusive uma menção nominal a Aristóteles na passagem em que são expostos os três gêneros discursivos¹⁹ -, afirma que um desses três gêneros, o deliberativo, tem como finalidade “determinar o útil ou o danoso de um procedimento aconselhado”²⁰. A possibilidade de esse ser um indicativo do gênero deliberativo é aumentada pela menção, ainda na introdução do texto de Suger, de que esses homens comprometidos com o serviço de Deus foram comandados por Ele a proteger a Arca da Aliança de “todos os tipos de danos”²¹, estando aí clara a oposição entre útil e danoso: proporcionar a esses homens em questões materiais é útil, pois se isso não for feito será danoso.

Cabe ainda outro comentário a respeito dessa mesma passagem em que Suger escreve sobre a Arca da Aliança, qual seja “para eles está indicado, sob o comando de Deus, de que forma coube a eles cuidar da Arca da Aliança do Senhor e protegê-la com as peles de bois e vacas para afastar tempestades violentas e todos os tipos de danos”²². A edição de Panofsky da *Ordinatio* indica que essa passagem está relacionada a Êxodo XXVI, 14 (“Farás para a tenda uma cobertura de peles de carneiro tingidas de vermelho, e uma cobertura de couro fino por cima.”²³) e de Êxodo XXXVI, 19 (“Fez também, para a tenda, uma cobertura de peles de carneiro tingidas de vermelho, e outra de couro fino.”). Apesar de esses versículos na Vulgata²⁴ não trazerem a mesma formulação da de Suger (Suger fala em “*bovinis et vaccinis coriis*”²⁵, ao passo que a Vulgata traz “*janthinis*²⁶ *pellibus*”), as referências parecem claras. Ambos os capítulos do livro do Êxodo tratam da Aliança no Sinai (que é estabelecida entre Iahweh e Moisés, engajando e consagrando todo o povo israelita e consistindo no recebimento do Decálogo²⁷), mais especificamente sobre as prescrições referentes à construção do santuário para a habitação divina. Em Êxodo XXV, 8-9, Iahweh fala a Moisés: “Faz-me um santuário, para que eu possa habitar no meio deles. Farás tudo conforme o modelo da Habitação e

¹⁹ *De Inventione* I.V.7.

²⁰ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 54.

²¹ Vol. 2, p. 1.

²² Vol. 2, p. 1.

²³ Todas as citações bíblicas em português foram tiradas de **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

²⁴ Todas as citações da Vulgata foram tiradas de <<http://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/>>.

²⁵ Vol. 2, p. 1.

²⁶ *Janthina* seria uma forma alternativa para *ianthina*, que se refere à cor violeta (FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. 2ª ed. Rio de Janeiro, MEC: 1956), porém em outra ocasião em que o texto da Bíblia de Jerusalém traz “couro fino” (Êxodo XXV, 5), há uma nota do editor afirmando que a expressão era “pele de *tahash*” e que o sentido era incerto (**Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011).

²⁷ Conforme nota do editor em Êxodo XIX. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

o modelo da sua mobília que irei te mostrar”. Então, Iahweh instrui Moisés a construir uma arca de madeira coberta de ouro, dentro da qual ele deverá colocar o Decálogo – ou seja, a Arca da Aliança. Em Êxodo XXVI, Iahweh explica a Moisés como ele deve construir a Tenda que conterá a arca e que será sua Habitação²⁸ - por isso em Êxodo XXVI, 14 existe a instrução de construir uma tenda com cobertura de couro fino. Êxodo XXXVI também fala da Habitação e repete a mesma instrução.

Em seu texto, Suger estabelece uma comparação entre o comando que Deus deu aos monges para proteger a Arca da Aliança e a obrigação que o prelado tem de cuidar de seus monges, comparação a qual parece ser feita através da figura do paralelo (*collatio*), que é uma passagem que coloca uma coisa ao lado da outra com base em sua semelhança (“*collatio est oratio rem cum re ex similitudine conferens*”²⁹). De acordo com o *Rhetorica ad Herennium*, a comparação por meio de paralelo (“*per comlationem*”) é usada para colocar diante dos olhos (“*ante oculos ponendi*”), ou seja, para conferir vivacidade ao discurso³⁰. Esse paralelo tem como premissa a explicação, oferecida por Suger, de que os monges são a Arca da Propiciação Divina. A palavra *propitiatio* quer dizer, no latim medieval, clemência, misericórdia, graça divina³¹, e *propitiatorium* é a tampa da Arca da Aliança, feita de ouro puro e com um querubim de ouro em cada extremidade (Êxodo XXV, 17-22); sua tradução vem do termo *kappôret*, que quer dizer “cobrir”, mas também “fazer a expiação”³². Ao afirmar que os homens de contemplação são a Arca da Propiciação Divina, Suger parece estar dizendo que é nos monges que habita a misericórdia de Deus (assim como é na Arca da Aliança que estão os mandamentos) e que isso justifica a comparação de que o prelado deveria cuidar de seus monges assim como os monges devem cuidar da Arca da Aliança. O paralelo, então, confere legitimidade à matéria do discurso: porque a misericórdia habita nos monges, é obrigação do abade Suger garantir algumas questões materiais aos seus monges, assim como é obrigação dos monges cuidar da Arca da Aliança.

Além disso, por ser um homem de ação em virtude de sua prelazia³³, Suger afirma que não é um homem religioso; os homens de contemplação são, assim, os

²⁸ Em nota em Êxodo XXVI, o editor explica que habitação é tradução de “*mishkan*”, termo que faz referência a santuário no deserto. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

²⁹ *De Inventione* I.XXX.49.

³⁰ *Rhetorica ad Herennium* IV.XLVII.60.

³¹ NIERMEYER, J.F. (org.). **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**: Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: E. J. Brill, 1976.

³² Conforme nota do editor em Êxodo XXV, 17. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

³³ Vol. 2, p. 1.

homens religiosos. Por ser “prevaricador dos comandos de Deus”³⁴, Suger diz ansiar pela “intercessão dos religiosos”³⁵, ou seja, dos homens de contemplação, pois deseja “retornar pela misericórdia ao coração de Deus”³⁶. A associação dos monges, os homens de contemplação, à misericórdia nessa passagem reforça a interpretação de que na passagem anterior Suger estaria dizendo que é nos monges que habita a misericórdia de Deus. E isso parece ficar ainda mais claro quando, ao concluir o *exordium*, Suger escreve que proporciona a seus monges em questões materiais para que eles façam o mesmo por ele em questões espirituais - ou seja, pela misericórdia de Deus. Vale notar também que apesar de Suger usar nessa passagem o verbo na primeira pessoa do plural (“*accuramus*”³⁷), ele parece fazer referência tão somente a si próprio, já que na passagem anterior ele está falando apenas dele mesmo (“*ego Sugerius*”³⁸) e visto que essa não é a única vez, no texto, em que a primeira pessoa do plural é usada para fazer referência apenas a ele mesmo (no primeiro período do texto, Suger escreve “*Sugerius, Beati Dionysii qualiscumque abbas, [...] arbitramur*”³⁹).

2. *Narratio*

Depois da introdução, tem início a *narratio*, que é a seção que apresenta aquilo que aconteceu ou poderia ter acontecido (“*narratio est rerum gestarum aut proinde ut gestarum expositio*”⁴⁰). É importante destacar que essas *partes orationis* (*exordium* e *narratio*) podem ser desenvolvidas em qualquer gênero textual, ou seja, tanto no judicial, quanto no deliberativo, quanto no epidítico, o que quer dizer que a identificação dessas partes do discurso não é indicativa do gênero em que o texto está sendo composto. Entretanto, dentre as três formas através das quais o *Rhetorica ad Herennium* afirma ser possível fazer uma *narratio*, a que analisamos parece ter sido desenvolvida da primeira forma, a saber, apresentando os fatos e mostrando a utilidade/vantagem (*utilitas*) de cada detalhe para que se obtenha a vitória (“*unum est cum exponimus rem gestam et unum quidque trahimus ad utilitatem nostram vincendi causa*”⁴¹). Esse tipo de *narratio* é usado quando se precisa decidir sobre o futuro (“*quod*

³⁴ Vol. 2, p. 2.

³⁵ Vol. 2, p. 2.

³⁶ Vol. 2, p. 2.

³⁷ Vol. 2, p. 2.

³⁸ Vol. 2, p. 1.

³⁹ Vol. 2, p. 1.

⁴⁰ *Rhetorica ad Herennium* I.II.4.

⁴¹ *Rhetorica ad Herennium* I.VIII.12.

pertinet ad eas causas de quibus iudicium futurum est”⁴²). Esse seria, portanto, mais um indício de que o texto em questão estaria sendo desenvolvido, ao menos predominantemente, no gênero deliberativo: além de, como já vimos, esse gênero ter como objetivo determinar a utilidade/vantagem (*utilitas*) de um procedimento aconselhado, ele versa, sobretudo, sobre o futuro. Citando Aristóteles em *Rhetorica*, “o orador deliberativo tem a ver com o futuro; é sobre as coisas a serem realizadas doravante que ele aconselha ou desaconselha”⁴³. Veremos a seguir como essa *narratio* é desenvolvida com vistas a mostrar a *utilitas* dos procedimentos aconselhados e estabelecidos e a afetar o *futurus*.

Manteremos para fins desta análise a subdivisão da *narratio* em seis capítulos (Suger fala em “*capitulum*”⁴⁴): o primeiro deles trata do prato principal; o segundo, do prato adicional; o terceiro, da segunda refeição; o quarto, do cuidado com os enfermos; o quinto, da recuperação de observâncias comemorativas; e o sexto, da nova estrutura da igreja. É importante lembrarmos que a matéria desse texto é a providência de necessidades materiais para os monges de Saint-Denis, o que inclui questões como a alimentação.

Capítulo I

No primeiro capítulo, Suger estabelece acréscimos aos valores destinados ao prato principal da irmandade, os quais seriam advindos das posses de Le Vexin, que, por sua vez, teriam sido recuperadas durante sua prelazia⁴⁵. Suger começa dizendo que antes de sua prelazia essas posses estavam em decadência (“*destituta erat*”⁴⁶), mas que logo no início de sua administração (“*in novitate preaelationis nostrae*”⁴⁷) ele conseguiu, com a ajuda de Deus, recuperá-las. Elogiar os próprios serviços de forma não arrogante é uma das formas de conquistar a boa vontade do interlocutor (“*ab nostra persona benivolentiam contrahemus si nostrum officium sine adrogantia laudabimus*”⁴⁸). Apesar de a boa vontade dever ser conquistada na introdução, ela deve ser assegurada ao longo de todo o discurso (“*verum hae tres utilitates tametsi in tota oratione sunt comparandae, hoc est, ut auditores sese perpetuo nobis adtentos, dociles,*

⁴² *Rhetorica ad Herennium* I.VIII.12.

⁴³ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 53.

⁴⁴ Vol. 2, p. 4.

⁴⁵ Cf. Capítulo 4, p. 108-109.

⁴⁶ Vol. 2, p. 2.

⁴⁷ Vol. 2, p. 2.

⁴⁸ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.8.

benivolos praebeant, tamen id per exordium causae maxime comparandum est”⁴⁹), o que justifica o uso dessa técnica na *narratio*.

Aliás, Suger procura conquistar a boa vontade de seu interlocutor não só discutindo sua própria pessoa, mas também discutindo a pessoa do adversário, ao afirmar que resgatou essas posses da opressão dos administradores de propriedades e outros malfeitores (“*ab oppressione advocatorum et aliorum malefactorum*”⁵⁰). Uma das formas de se fazer isso é fazer com que o adversário seja odiado (“*ab adversariorum persona benivolentia captabitur si eos in odium [...] adducemus*”⁵¹). Para causar tal ódio, basta que se alegue que o que fizeram foi algo vil, arbitrário, pérfido, cruel, insolente, malicioso ou vergonhoso (“*in odium rapiemus si quid eorum spurce, superbe, perfidiose, crudeliter, confidenter, malitiose, flagitiose factum proferemus*”⁵²). Esse parece ser o objetivo da inclusão dos *advocati* na categoria de *malefactores*. Assim, Suger estaria iniciando sua *narratio* buscando assegurar a boa vontade de seu interlocutor com relação a esse acréscimo aos valores destinados ao prato principal elogiando o fato de ter recuperado tais posses de malfeitores, os quais são assim qualificados com esse mesmo objetivo discursivo.

Ainda nessa seção, Suger escreve que esse valor que ele determina na *Ordinatio* deve ser permanentemente válido, ainda que o número de irmãos tenha aumentado através da observância da Regra (“*sanctae regulae observationem*”⁵³). No caso de Suger, a Regra à qual ele se refere é a de São Bento, já que Saint-Denis era um monastério de observância beneditina⁵⁴. Para um abade beneditino, afirmar que se está agindo em observância à regra é afirmar que está se agindo conforme a sua obrigação, já que a regra determina que o próprio abade faça tudo com temor a Deus e observância da Regra (“*abba cum timore Dei et observatione Regulae omnia faciat*”⁵⁵). É uma das formas de se mostrar a utilidade/vantagem (*utilitas*) em um discurso deliberativo é mostrar que aquilo que se faz ou se aconselha fazer é correto (*rectus*), sendo que correto é aquilo que é feito de acordo com a virtude e a obrigação (“*rectum est quod cum virtute et officio fit*”⁵⁶). É importante notar que *officium* também é mencionado na introdução do texto, quando Suger escreve que os “homens de ação em virtude de suas prelações,

⁴⁹ *Rhetorica ad Herennium* I.VII.11.

⁵⁰ Vol. 2, p. 2-3.

⁵¹ *Rhetorica ad Herennium* I.V.8.

⁵² *Rhetorica ad Herennium* I.V.8.

⁵³ Vol. 2, p. 3.

⁵⁴ PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Colin, 2009. p. 68.

⁵⁵ *Regula monachorum* III.11.

⁵⁶ *Rhetorica ad Herennium* III.II.3.

têm em seu poder, como uma obrigação de seu ofício, o cuidado e a proteção de todo dano [...] dos homens de contemplação”⁵⁷ (“*ex debito officii*”⁵⁸). Logo, Suger dizer que age conforme a Regra também é uma forma de mostrar a *utilitas* do acréscimo de valores ao prato principal.

No fim do primeiro artigo, fica claro que ele está sendo desenvolvido com vistas também ao futuro, quando Suger escreve que qualquer diminuição daquilo que foi determinado em seu decreto será punida de excomunhão. A excomunhão por faltas está prevista na Regra de São Bento, segundo a qual

se houver algum irmão teimoso ou desobediente, soberbo ou murmurador, ou em algum ponto contrário à santa Regra, e desprezador dos preceitos dos seus superiores, seja ele admoestado, conforme o preceito de nosso Senhor, a primeira e a segunda vez, em particular pelos seus superiores. Se não se emendar, seja repreendido publicamente, diante de todos. Se, porém, nem assim se corrigir, sofra a excomunhão, caso possa compreender o que seja essa pena.⁵⁹

Suger não fala em admoestações ou em repreensão pública, mas em excomunhão direta por desobediência. Isso não é contra o que está disposto na Regra, já que ela também determina que “a medida tanto da excomunhão como da disciplina, deve regular-se segundo a espécie da falta, e esta espécie das faltas está sob critério do julgamento do Abade”⁶⁰. Dessa forma, Suger está estabelecendo em sua *Ordinatio* que a desobediência ao decreto, pelo menos no que diz respeito ao prato principal, será tratada não como falta leve, mas como falta grave, determinando assim quão danosa a escolha de um procedimento que ele desaconselha pode ser – o que mais uma vez caracteriza o discurso, até então, como deliberativo.

Capítulo II

No segundo capítulo, Suger ordena o oferecimento contínuo, ao longo de todo o ano, do prato adicional à irmandade e para esse fim destina as contribuições de novos arrendatários, os quais ele mesmo teria acomodado em um terreno antes desocupado.

⁵⁷ Vol. 2, p. 1.

⁵⁸ Vol. 2, p. 1.

⁵⁹ *Regula monachorum* XXIII.1-5. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 71.

⁶⁰ *Regula monachorum* XXIV.1-2. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 71.

O prato adicional previsto na Regra é composto de frutas e legumes frescos:

Cremos que são suficientes para a refeição cotidiana, quer seja esta à sexta ou à nona hora, em todas as mesas, dois pratos de cozidos [...].

Portanto, dois pratos de cozidos bastem a todos os irmãos; e se houver frutas e legumes frescos, sejam acrescentados em terceiro lugar.⁶¹

Apesar de haver disposições na Regra sobre o horário em que as refeições devem ser feitas ao longo do ano⁶², não há qualquer instrução referente à supressão de qualquer dos pratos em nenhum dos capítulos. Portanto, quando Suger diz que não sabe por que o prato adicional passou a ser negado durante determinado período do ano, ele está afirmando que esse costume está em desacordo com a Regra, a qual ele pretende reestabelecer no que diz respeito ao prato adicional.

Suger poderia justificar esse artigo alegando que é sua obrigação enquanto abade obedecer à regra em todas as suas determinações, ou poderia, como fez no primeiro capítulo, mostrar que o dano em que se incorre por desobediência à sua determinação é a excomunhão. Entretanto, o que ele escreve é que essa determinação deve ser seguida para que sejam beneficiados não só a irmandade, mas também os pobres. A *utilitas* de beneficiar a irmandade está discursivamente declarada desde a introdução do texto, quando Suger a compara à Arca da Propiciação Divina; a *utilitas* de cuidar dos pobres consiste em que esse é um preceito cristão que consta de diversas passagens das Sagradas Escrituras, sendo que reconfortar os pobres (“*pauperes recreare*”) é inclusive um dos instrumentos de boas obras (“*instrumenta bonorum operum*”) listados na Regra de São Bento⁶³. Dessa forma, ao escrever que o cumprimento desse artigo beneficiará os irmãos e os pobres, Suger mostra a *utilitas* da adoção do procedimento que ele aconselha, o que também caracteriza esse trecho como composto no gênero deliberativo.

Capítulo III

A refeição cotidiana dos monges beneditinos poderia ocorrer, conforme a Regra, ou em uma só refeição ou em duas: jantar e ceia (“*sive una sit refectio sive prandii et cenae*”⁶⁴). Suger escreve no terceiro artigo da *Ordinatio* sobre a ceia, aumentando os

⁶¹ *Regula monachorum* XXXIX.1-3. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 91.

⁶² *Regula monachorum* XLI.

⁶³ *Regula monachorum* IV.14.

⁶⁴ *Regula monachorum* XXXIX.4.

recursos destinados a ela. O objetivo declarado desse aumento é fazer com que a refeição seja mais nutritiva, mais adequada (“*decentius*”⁶⁵) e mais conveniente (“*convenientius*”⁶⁶). Tanto *decentius* como *convenientius* são formas comparativas de advérbios (*convenienter* e *decenter*) que remetem, ambos, ao sentido de “apropriadamente”⁶⁷. Outra palavra que remete a esse sentido é o adjetivo *honestus*, que no étimo está relacionado a *honor*⁶⁸. De acordo com o *Rhetorica ad Herennium*, a causa deliberativa é desenvolvida através de um *exordium*, de uma *narratio* e da apresentação da *utilitas*⁶⁹, sendo que toda a economia do discurso deve ser direcionada a isso (“*omnem orationem eorum qui sententiam dicent finem sibi conveniet utilitatis proponere, ut omnis eorum ad eam totius orationis ratio conferatur*”⁷⁰). A *utilitas*, por sua vez, tem como um de seus componentes aquilo que é honroso (*honestus*)⁷¹ - ou seja, apresentar algo como honroso é apresentar a sua *utilitas*. Aliás, segundo o *De Inventione*, as causas deliberativas não têm como fim apenas a *utilitas*, mas também o próprio *honestus* (“*in deliberativo Aristoteli placet utilitatem, nobis et honestatem et utilitatem*”⁷²). Assim, com base na sinonímia dos vocábulos, parece correto afirmar que ao escrever que está aumentando os recursos da segunda refeição para que ela fique mais apropriada, Suger está apresentando a *utilitas* dessa determinação.

Capítulo IV

O capítulo sobre o cuidado com os enfermos é iniciado com uma referência a Mateus XXV, 36: “Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes me ver’.” (na Vulgata, “*nudus et operuistis me infirmus et visitastis me in carcere eram et venistis ad me*”). Essa é uma passagem bíblica na qual Mateus fala sobre o último julgamento, quando o Filho do Homem julgará os homens segundo suas obras de misericórdia⁷³ e os justos irão para a vida eterna⁷⁴. Suger escreve que essa passagem que

⁶⁵ Vol. 2, p. 4.

⁶⁶ Vol. 2, p. 4.

⁶⁷ NIERMEYER, J.F. (org.). **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**: Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: E. J. Brill, 1976.

⁶⁸ LEWIS, Charlton T.; short, Charles. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879. Disponível em: <www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acessado em: 15/05/2014.

⁶⁹ *Rhetorica ad Herennium* III.IV.7-8.

⁷⁰ *Rhetorica ad Herennium* III.II.3.

⁷¹ *Rhetorica ad Herennium* III.III.3.

⁷² *De Inventione* II.LI.156.

⁷³ Conforme nota do editor. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

⁷⁴ Mateus XXV, 46.

diz “Eu estava enfermo e tu me visitaste”⁷⁵ mostra quão importante é cuidar dos enfermos. Essa é a mesma passagem bíblica, aliás, que justifica o capítulo XXXVI da Regra de São Bento, o qual trata dos irmãos enfermos:

Antes de tudo e acima de tudo deve-se tratar dos enfermos de modo que se lhes sirva como verdadeiramente ao Cristo, pois Ele disse: “Fui enfermo e visitastes-me” e “Aquilo que fizestes a um destes pequeninos, a mim o fizestes”.⁷⁶

Além de justificar seu artigo sobre os enfermos com base nesse capítulo da Regra e nas Sagradas Escrituras, Suger afirma que “o que afeta os prelados em particular tem sido mais claramente ensinado por Aquele que em seus ombros trouxe o carneiro enfermo de volta para o rebanho”⁷⁷. A edição de Panofsky afirma que essa passagem faz referência a Mateus XVIII, 12 e seguintes (“Que vos parece? Se um homem possuiu cem ovelhas e uma delas se extravia, não deixa ele as noventa e nove nos montes para ir à procura da extraviada?”) e Lucas XV, 4 e seguintes:

Qual de vós, tendo cem ovelhas e perder uma, não abandona as noventa e nove no deserto e vai em busca daquela que se perdeu, até encontrá-la? E achando-a, alegre a põe sobre os ombros e, de volta para casa, convoca os amigos e os vizinhos, dizendo-lhes: “Alegrai-vos comigo, porque encontrei minha ovelha perdida!”

O texto da Vulgata, assim como a tradução transcrita acima, não menciona ovelhas enfermas, porém sim perdidas, desgarradas, tanto no Evangelho segundo Mateus quanto no Evangelho segundo Lucas. Entretanto, Mateus XVIII, 14 trata essas ovelhas como “pequeninos” (“Assim também, não é da vontade de nosso Pai, que está nos céus, que um destes pequeninos se perca”), que é a mesma expressão usada no já citado Mateus XXV, em que, falando sobre o último julgamento, o Filho do Homem diz que aquele que faz obras de misericórdia a um de seus irmãos mais “pequeninos” faz a Ele mesmo. Portanto, essa expressão, também usada no citado capítulo XXXVI da Regra, parece designar não só os extraviados ou os enfermos, mas todos os que estão em necessidade⁷⁸.

⁷⁵ Vol. 2, p. 5.

⁷⁶ *Regula monachorum* XXXVI.1-3. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 87.

⁷⁷ Vol. 2, p. 5-6.

⁷⁸ Lucas XXV, 31. Conforme nota do editor. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

Após justificar, então, o cuidado com os enfermos por meio dessas passagens bíblicas e da própria Regra, Suger passa às suas determinações, a primeira das quais não consiste, diferentemente dos artigos anteriores, de um aumento dos valores destinados para esse fim, mas sim da determinação de que os irmãos encarregados de cuidar dos enfermos “tratem de forma condescendente os irmãos enfermos, os idosos e os fracos de todos os tipos, satisfazendo seus apetites de acordo com suas diferentes enfermidades”⁷⁹, servindo-lhes “uma porção a cada refeição adicionalmente ao que será trazido a eles do refeitório”⁸⁰. Essa primeira determinação pode ser compreendida pelo texto do capítulo XXXVI da Regra, o qual estabelece que “devem os doentes ser suportados pacientemente, porque por meio deles se adquire recompensa mais copiosa”⁸¹. Além disso, a Regra também afirma que compete ao abade o cuidado para que os enfermos não sejam negligenciados:

Que tenha, pois, o Abade o máximo cuidado em que os enfermos não sejam negligenciados nem pelos celeireiros nem pelos que lhes servem, pois ele é o responsável por qualquer falta que tenha sido cometida pelos discípulos.⁸²

Ao determinar o cuidado com os enfermos, Suger ressalta, portanto, que age segundo sua obrigação, o que, como já argumentamos, demonstra a *utilitas* da ordem que ele estabelece.

Ainda quanto a essa primeira determinação, vale notar que ela é válida, segundo a formulação de Suger, não só para a atual irmandade, mas também para os futuros irmãos: “*fratres, hujus ministerii officiales, tam praesentes quam successuros*”⁸³. Novamente, podemos notar o aconselhamento de um procedimento que visa afetar o futuro, o que nos permite, também nesse capítulo, identificar o desenvolvimento discursivo associado ao gênero deliberativo.

Há, ademais, outra determinação nesse mesmo capítulo, essa sim relacionada a um aumento de rendas destinadas ao cuidado com os enfermos e com os mais velhos. O cuidado com os mais velhos também é contemplado pela Regra, em seu capítulo

⁷⁹ Vol. 2, p. 6.

⁸⁰ Vol. 2, p. 6.

⁸¹ *Regula monachorum* XXXVI.5. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 87.

⁸² *Regula monachorum* XXXVI.10. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 87.

⁸³ Vol. 2, p. 6.

XXXVII: “Considere-se sempre a fraqueza que lhes é própria, e não se mantenha para com eles o rigor da Regra no que diz respeito aos alimentos [...]”⁸⁴. Além disso, podemos nessa passagem notar o mesmo intuito de afetar, com essa disposição, não só o presente, mas também o futuro, por meio da escolha de palavras em trechos como “para que seja sempre possível continuar isso” (“*semper*”), “esse arrendamento é irrevogavelmente devido” (“*irrefragabiliter*”) e “pena de anátema perpétuo” (“*perpetuo*”)⁸⁵.

Capítulo V

No quinto capítulo da *Ordinatio*, Suger determina que as observâncias comemorativas do Imperador Carlos III fossem retomadas. Suger afirma, estabelecendo uma oposição, que enquanto sua memória será entregue à irmandade, já que ele não tem méritos excepcionais, a memória de imperadores e antepassados é digna de ser comemorada, já que eles foram magnânimos. Nessa passagem, Suger assegura a boa vontade de seu interlocutor a respeito do reestabelecimento dessas observâncias falando de si próprio e, assim como vimos no *exordium*⁸⁶, apresentando suas desvantagens, falando sobre “a memória de nosso insignificante ser” (“*parvitatatis nostrae memoriam*”⁸⁷).

O propósito declarado da reconstituição dessas observâncias comemorativas é a salvação da alma de Suger, das almas dos irmãos que junto a ele se esforçaram para essa reconstituição e das almas dos imperadores e antepassados que são dignos dessas observâncias - no caso, como o decreto trata apenas do reestabelecimento das observâncias de Carlos III, podemos inferir que o propósito seja, então, a salvação das almas de Suger, de sua irmandade e de Carlos III. Esse propósito pode ser pensado, discursivamente, como uma referência a um dos apotegmas do capítulo IV da Regra, capítulo que trata dos instrumentos das boas obras: desejar a vida eterna com toda cobiça espiritual (“*Vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare*”⁸⁸). Assim como as outras disposições desse capítulo da Regra, esse apotegma reflete preceitos da

⁸⁴ *Regula monachorum* XXXVII.2. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 89.

⁸⁵ Vol. 2, p. 6-7.

⁸⁶ Cf. Capítulo 2, p. 33-34.

⁸⁷ Vol. 2, p. 7.

⁸⁸ *Regula monachorum* IV.46.

vida cristã⁸⁹ – no caso da vida eterna, com base nas próprias Sagradas Escrituras, sendo que várias passagens poderiam ser mencionadas, como a oração de Jesus em João XVII, 1-3:

Pai, chegou a hora:
glorifica teu Filho,
para que teu Filho te glorifique,
e que, pelo poder que lhe deste
sobre toda carne,
ele dê a vida eterna a todos os que lhe deste!
Ora, a vida eterna é esta:
que eles te conheçam
a ti, o único Deus verdadeiro,
e aquele que enviaste, Jesus Cristo.

Assim, dizer que se reestabelecem essas observâncias para a salvação de almas é dizer que se age segundo preceitos não só da Regra, mas das próprias Sagradas Escrituras, o que, por ser correto (*rectus*)⁹⁰, também enfatiza a *utilitas* da recuperação dessas observâncias.

Note-se, além disso, que Carlos III é apresentado como digno dessas observâncias porque ele contribuiu para a glorificação da igreja de Saint-Denis:

[...] glorificou sua igreja [de Dionísio] por meio de tantas e tão importantes posses, que a iluminou com tantos ornamentos de ouro e pedras preciosas [e] que, como o corolário de todas as boas ações, a distinguiu de forma nobilíssima por meio das insígnias da paixão do Senhor, a saber, o prego e a coroa do Senhor, e pelo braço de São Simeão, o Velho, para que ela brilhe como se com o esplendor mais brilhante do verdadeiro Sol [...] ⁹¹.

Reestabelecer essas observâncias, assim, serviria “para a salvação da alma de nosso senhor o sereníssimo e augusto Carlos”⁹² porque parte desse reestabelecimento consiste em manter sete luzes e sete lamparinas queimando “ininterruptamente perante o sagrado altar da Santíssima Trindade durante todos os séculos seguintes”⁹³, em assegurar que duas velas de cera queimem ininterruptamente “perante o altar do

⁸⁹ ENOUT, João Evangelista In: BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 163.

⁹⁰ Cf. Capítulo 2, p. 39-40.

⁹¹ Vol. 2, p. 11.

⁹² Vol. 2, p. 10.

⁹³ Vol. 2, p. 8-9.

abençoado Dionísio”⁹⁴ e em ter outras duas velas queimando “permanentemente perante os corpos dos próprios Santos”⁹⁵ – ou seja, junto às relíquias. Por sua vez, a salvação da alma de Carlos III ajudaria na salvação das almas de Suger e da irmandade como o lugar-comum obtido de ideias correlativas, conforme descrito na *Rhetorica* de Aristóteles: “[...] se uma ação é nobre e justa para quem dela foi objeto, ela o é igualmente para seu agente, a recíproca sendo válida”⁹⁶. Ou seja, ao se esforçar para a salvação da alma do Imperador Carlos III, Suger e sua irmandade estariam se esforçando, correlativamente, para a salvação de suas próprias almas.

Ao determinar que as observâncias sejam reconstituídas em conformidade com o “testamento de sua majestade imperial”⁹⁷ e ao qualificar as disposições do testamento como uma ordem nobre e adequada a um imperador (“*constituit siquidem nobile, et quod imperatorem decebat mandatum [...]*”⁹⁸), fica aparente o destaque à *utilitas* dessa determinação, já que apresentar algo como honroso (*honestus*), como já vimos⁹⁹, é destacar a sua *utilitas*, sendo que aqui podemos notar que a ordem contida no testamento é apresentada como honrosa pelo uso do verbo *decebat*, conjugação de *decet*, que, assim como *honestus*, remete ao sentido de ser apropriado. Além disso, também cabe aqui ressaltar que o estabelecido nesse capítulo pretende afetar o futuro, já que, por exemplo, as lamparinas devem queimar durante todos os séculos seguintes (“*per successiva secula*”¹⁰⁰) e que o documento deve manter-se “firme, forte e inviolado em suas regulamentações e artigos, e inabalável, para todo o sempre”¹⁰¹ (“*sed sana et illibata suis institutionibus et capitulis semper et per inconvulsa seculorum secula*”¹⁰²).

Capítulo VI

No último capítulo da *Ordinatio*, Suger escreve sobre rendas destinadas à manutenção das novas estruturas da igreja, assim como à continuidade das obras em andamento. Primeiramente, Suger fala sobre como a “nova estrutura na parte da

⁹⁴ Vol. 2, p. 10.

⁹⁵ Vol. 2, p. 10.

⁹⁶ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 187.

⁹⁷ Vol. 2, p. 8.

⁹⁸ Vol. 2, p. 8.

⁹⁹ Cf. Capítulo 2, p. 42.

¹⁰⁰ Vol. 2, p. 8.

¹⁰¹ Vol. 2, p. 12.

¹⁰² Vol. 2, p. 11. Essa formulação “*seculorum secula*” também é encontrada em diversas passagens das Sagradas Escrituras, por exemplo no Apocalipse de João (Na Vulgata, *Apocalypsis Ioannis* I, 18; V, 13; XI, 15; e XV, 7).

frente”¹⁰³ da igreja foi unida à “antiga estrutura”¹⁰⁴ por meio de colunas e arcos, e que esse conjunto foi consagrado por Hugo de Rouen, assim como três novas capelas (uma no andar superior e outras duas no inferior). Para a manutenção das luzes dessas capelas, Suger destina as rendas de uma propriedade em terras reais compradas durante sua administração. Depois, Suger escreve sobre a posterior decisão de “aumentar e ampliar a abside da igreja do andar superior”¹⁰⁵ e de reformar também o “andar inferior”¹⁰⁶. Nesse trecho, Suger escreve sobre a procissão de lançamento dos alicerces dessa nova estrutura e determina quais rendas ficam destinadas à conclusão dessa obra.

Quanto à primeira parte, uma análise mais detalhada nos leva a notar que o propósito declarado dessas reformas na igreja é obter benefícios quanto à “recompensa eterna”¹⁰⁷, conforme analisamos no quinto capítulo da *Ordinatio*, e que também aqui existe a intenção de produzir efeitos no futuro, quando Suger escreve que designa as rendas da recém-adquirida propriedade para a manutenção das luzes da capela “para sempre”¹⁰⁸. Além disso, fazer referência à união da nova à antiga estrutura como algo apropriado (“*convenientia*”¹⁰⁹) é algo que, como já argumentamos na análise de outras passagens, contribui para a demonstração da *utilitas*. E em se tratando de um extrato do texto que fala de arquitetura (“*columnarum et arcuum convenientia apte unito*”¹¹⁰), pode ser relevante que lembremos aqui que uma das características da arquitetura, ao menos na explicação vitruviana, é a conveniência (“*decor*”)¹¹¹.

No segundo capítulo do primeiro livro do *De Architectura*, Vitruvius define a arquitetura dizendo que “na realidade, a arquitetura consta de: ordenação, que em grego se diz *taxis*; disposição, à qual os gregos chamam *diathesis*; eurytmia; comensurabilidade; decoro e distribuição, esta em grego dita *oeconomia*”¹¹². O decoro (*decor*) é “o aspecto irrepreensível das obras, dispostas com autoridade através de coisas provadas”¹¹³, o que significa que uma estrutura decorosa, conveniente, não dá margens

¹⁰³ Vol. 2, p. 13.

¹⁰⁴ Vol. 2, p. 13.

¹⁰⁵ Vol. 2, p. 14.

¹⁰⁶ Vol. 2, p. 14.

¹⁰⁷ Vol. 2, p. 13.

¹⁰⁸ Vol. 2, p. 13.

¹⁰⁹ Vol. 2, p. 13.

¹¹⁰ Vol. 2, p. 13.

¹¹¹ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 44.

¹¹² VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 74.

¹¹³ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 76.

à censura por ser perfeita. O decoro pode ser obtido “pelo cumprimento de um princípio, que em grego se diz *thematismos*, segundo costume ou naturalmente”¹¹⁴. Para o decoro ser obtido naturalmente, são necessárias providências relacionadas à natureza do lugar no qual será construído o edifício (sua orientação, sua iluminação, se há fontes de água salubres na região etc.)¹¹⁵. Por sua vez, para que o decoro seja conseguido segundo o costume, é preciso que sejam construídos

vestíbulos com elegância e conveniência para edifícios com interiores magníficos. Efetivamente, se os interiores tiverem acabamentos de bom gosto, e as entradas forem modestas e sem nobreza, não terão conveniência.¹¹⁶

A conveniência, portanto, pode ser obtida segundo o costume pela observação do “gênero da obra”¹¹⁷ e das “regras de ordem arquitetônica” (*ordo*)¹¹⁸. Pensando no caso da *Ordinatio*, a afirmação de que a união da estrutura antiga com a nova é conveniente poderia, então, ser entendida como uma declaração de que essa nova estrutura, construída durante sua administração, é, além de vantajosa (*utilitas*), irrepreensível. É importante ressaltar, contudo, que ao citar Vitrúvio não queremos sugerir nem que Suger tenha lido o *De Architectura* – o que, todavia, até teria sido possível, já que há cópias do texto vitruviano circulando e sendo produzidas no século XII¹¹⁹ - nem muito menos que ele teria sido o arquiteto que concebeu as reformas em Saint-Denis – o historiador da arte britânico Peter Kidson afirma que Suger muito provavelmente projetou a iconografia dos vitrais, mas não a geometria, tão influente, do edifício¹²⁰. O que se sugere aqui é que a conveniência enquanto característica da arquitetura pode ter sido utilizada enquanto artifício retórico na economia deste discurso para que as obras já realizadas não fossem questionadas.

¹¹⁴ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 76-77.

¹¹⁵ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 78-79.

¹¹⁶ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 77-78.

¹¹⁷ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 78.

¹¹⁸ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 78.

¹¹⁹ M. Justino Maciel fala em cerca de 30 cópias entre o século IX e o século XV, sendo que ao menos 15 delas são anteriores ao século XIII. MACIEL, M. Justino In: VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 46-47.

¹²⁰ KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. Londres, v. 50, 1987. p. 10.

Fazemos aqui um breve parêntese sobre a recepção do *De Architectura* de Vitrúvio na Idade Média e sobre algumas vias através das quais Suger poderia ter tido acesso a ideias veiculadas nesse texto. Anat Tcherikover, no capítulo *A Carolingian Lesson in Vitruvius*, publicado na obra *Medieval Architecture and its Intellectual Context: Studies in Honor of Peter Kidson*, afirma que havia no Império Carolíngio – pelo menos no século X – um interesse não apenas prático, mas, sobretudo, intelectual no texto de Vitrúvio¹²¹. Por sua vez, Carol Herselle Krinsky, no artigo *Seventy-eight Vitruvius Manuscripts*, fala sobre a circulação de manuscritos do *De Architectura* – ou de partes do texto – na Idade Média, afirmando, por exemplo, que Alcuíno de York teria feito referências ao texto vitruviano, na Alta Idade Média, e que no século XII, o qual nos interessa em particular, havia cópias desses manuscritos em Rouen, Cluny e Monte Cassino¹²². Krinsky inclusive afirma que um dos autores que, no século XII, conheciam o texto era Hugo de São Vitor e que, na época e nos locais em que eram construídas igrejas medievais e não templos e basílicas vitruvianas, o texto continuou a ser copiado porque parte da informação ainda era considerada útil, como informações sobre materiais de construção, cores, instrumentos técnicos etc.: “informações gerais a respeito de locais, ventos e água poderiam ter sido úteis para clérigos e leigos que planejavam novas construções”¹²³. Além disso, construtores e estudiosos poderiam estar interessados nos termos técnicos preservados nesse texto¹²⁴. Ademais, foram feitas cópias abreviadas do texto de Vitrúvio, como a adaptação de M. Cetius Faventinus (ca. século III d.C.), as quais teriam servido como fonte para, entre outros, Isidoro de Sevilha (que também pôde encontrar referências a Vitrúvio na *Naturalis Historia* de Plínio¹²⁵). Krinsky afirma, nesse sentido, que “um considerável número de ideias localizáveis em Vitrúvio estão preservadas em diversos manuscritos agrimensórios da

¹²¹ TCHERIKOVER, Anat. *A Carolingian Lesson in Vitruvius*. In: FERNIE, Eric; CROSSLEY, Paul (org.). *Medieval Architecture and Its Intellectual Context: Studies in Honour of Peter Kidson*. London: Hambledon Press, 1990, pp. 259-267. p. 259.

¹²² KRINSKY, Carol Herselle. *Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts*, In: **The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 30 (1967), 36-70 (pp. 41, 51, 52). p. 36-37.

¹²³ KRINSKY, Carol Herselle. *Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts*, In: **The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 30 (1967), 36-70 (pp. 41, 51, 52). p. 40. “general information concerning sites, winds, and water could have been of use to churchmen and laymen who were planning new construction”.

¹²⁴ KRINSKY, Carol Herselle. *Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts*, In: **The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 30 (1967), 36-70 (pp. 41, 51, 52). p. 40.

¹²⁵ KRINSKY, Carol Herselle. *Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts*, In: **The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 30 (1967), 36-70 (pp. 41, 51, 52). p. 39.

Idade Média”¹²⁶. Por fim, Kenneth J. Conant, no artigo *The After-Life of Vitruvius in the Middle Ages*, afirma que Cluny III, a “maior de todas as construções românicas”¹²⁷, tinha ao menos em parte herdado a tradição arquitetônica vitruviana romana, já que, por exemplo, o nártex de Cluny III foi construído com as mesmas proporções de um átrio vitruviano de terceiro tipo¹²⁸. Conant vê outras construções geométricas que parecem ter influência do texto vitruviano em Bradford-on-Avon, St. Laurent em Tournus, Romainmotier, Charlieu, Anzy-le-Duc e Monte Cassino¹²⁹. É interessante notar também que Conant afirma que os homens responsáveis pela construção de Cluny eram, ao menos em parte, membros de uma elite intelectual: um deles era Gunzo, que tinha sido abade do monastério de Baume em Franche Comté e que, além de supostamente conhecer Vitruvius, tinha dons administrativos; o outro, Hezelo, havia sido cânone em Liège, que tinha uma renomada escola na Alta Idade Média, antes de tonar-se monge cluniacense e era reconhecido por seus conhecimentos inclusive de matemática¹³⁰.

Assim, Suger poderia ter tomado contato com ideias existentes no *De Architectura* por diversas vias indiretas – já que não há qualquer indício de que ele o tenha feito por via direta. Uma delas seria por meio de viagens, já que Suger visitou tanto Roma quanto Monte Cassino e Cluny¹³¹. Outra, por meio de pessoas, como Hugo de São Vitor. Conrad Rudolph, na obra *Artistic Change at St-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth Century Controversy over Art*¹³², argumenta que os escritos de Hugo de São Vitor têm diversas referências a Vitruvius¹³³ e que Hugo de São

¹²⁶ KRINSKY, Carol Herselle. Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts, In: **The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 30 (1967), 36-70 (pp. 41, 51, 52). p. 39-40. “A considerable number of ideas traceable to Vitruvius are preserved in numerous agrimensorial manuscripts of the Middle Ages”.

¹²⁷ CONANT, Kenneth J. The After-life of Vitruvius in the Middle Ages. In: **Journal of the Society of Architectural Historians**, 27.1 (1968), pp. 33-38. p. 33. “greatest of all Romanesque buildings”.

¹²⁸ *De Architectura* VI.3.3. “A largura e o comprimento dos átrios regulam-se de três maneiras. A primeira consiste em dividir o comprimento em cinco partes e dar três à largura; a segunda, em dividi-lo em três partes e atribuir duas a esta; a terceira, em descrever um quadrado com os lados iguais à largura, traçando-se nele uma linha diagonal, fazendo-se corresponder o comprimento dessa linha ao do átrio.” In: VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 304.

¹²⁹ CONANT, Kenneth J. The After-life of Vitruvius in the Middle Ages. In: **Journal of the Society of Architectural Historians**, 27.1 (1968), pp. 33-38. p. 34.

¹³⁰ CONANT, Kenneth J. The After-life of Vitruvius in the Middle Ages. In: **Journal of the Society of Architectural Historians**, 27.1 (1968), pp. 33-38. p. 33.

¹³¹ LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). **Oeuvres complètes de Suger**. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867. p. 454; 476; 469.

¹³² RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

¹³³ Rudolph não especifica em quais obras ele encontra tais referências. Em sua bibliografia, ele lista *De Arca Morali*, *De Arca Mystica*, *De Meditatione*, *De Sacramentis*, *De Vanitate*, *Didascalion*, e *In Hierarchiam*. RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Vitor teria tido participação direta nas mudanças na abadia de Saint-Denis: Suger teria precisado de ajuda para justificar seu luxuoso programa artístico e por isso teria procurado Hugo, devido ao seu intelecto e também à sua autoridade. Hugo teria chegado a Paris, na abadia de cânones regulares de São Vitor entre 1115 e 1118 e começado a lecionar lá em 1125, tornando-se o responsável pela escola em 1133 – época em que Suger já estava conduzindo as reformas em Saint-Denis. A abadia de São Vitor, ainda segundo Rudolph, fora fundada e construída por Luis VI, de quem Suger era conselheiro, e era muito favorecida pelo rei, que inclusive sepultou dois de seus filhos lá. Rudolph acredita que seria impossível que Suger e Hugo não se conhecessem, já que Suger cooperara com a abadia de São Vitor – conforme referências em documentos publicados por Lecoy de la Marche no *OEuvres Complètes de Suger* – e devido não só à importância dos dois homens, mas também à proximidade geográfica entre a abadia de São Vitor e o palácio real, onde Suger servia como conselheiro do rei. Suger teria, assim, procurado por Hugo de São Vitor pedindo-lhe conselhos teológicos para seu programa de reformas, já que ele mesmo nunca havia escrito um tratado teológico. Hugo teria sido procurado porque, além de ter escrito um tratado sobre geometria, o *Practica Geometriae*, era um grande exegeta e havia escrito um comentário sobre o *De Coelesti Hierarchia*, que na época se atribuía ao próprio patrono de Saint-Denis. Para Rudolph, por fim, apesar de não haver evidências da participação direta de Hugo no programa de Saint-Denis, algumas passagens de seus escritos estão em concordância com singularidades iconográficas do programa de Suger, o que ao menos sugeriria uma participação indireta.

Dessa forma, e concluindo o parêntese, parece possível, considerando seu contexto, que Suger tenha tido acesso a ideias vitruvianas, por diversos indícios: havia um interesse não apenas prático por essas ideias em seu período; manuscritos completos e incompletos do *De Architectura* circulavam na época; importantes teólogos - como Alcuíno de York e Hugo de São Vitor - haviam feito referências ao texto; a tradição arquitetônica vitruviana podia ser observada em algumas igrejas medievais; entre outros argumentos já mencionados. Admitindo que não é possível afirmar categoricamente como e se esse acesso ocorreu, buscamos aqui apenas indicar em linhas breves algumas possibilidades.

Voltando ao texto de Suger, não é apenas a conveniência que é destacada nesse capítulo; outra característica da arquitetura também pode ser identificada: a distribuição (*distributio*). Segundo o *De Architectura*, “a distribuição é a repartição apropriada dos

meios e dos solos, assim como um equilíbrio econômico nas contas de despesas da obra”¹³⁴. Além disso, a distribuição está relacionada aos recursos disponíveis para a obra: “ainda a propósito da fortificação, não se deverá definir de antemão em que material será construída ou aperfeiçoada, porque não podemos dispor dos recursos que desejamos”¹³⁵. Por isso, quando Vitruvius escreve sobre a relação entre o proprietário (*dominus*), o artista (*officinatur*) e o arquiteto, ele afirma que

não está na mão do arquiteto definir quais os gêneros de materiais que convém utilizar, porque não se produzem todos os tipos de materiais em todos os lugares [...]. Além do mais, está na mão do proprietário se quer construir em laterício, em formigão ou em cantaria. E, assim, os julgamentos sobre todos os edifícios obedecem a uma tríplice consideração, a saber, a sutileza construtiva, a magnificência e a disposição. Quando se considera que a obra foi considerada com magnificência, serão louvadas as despesas feitas pela capacidade econômica do proprietário; quando se olha para a sutileza, a perfeição do artista será apreciada; mas, quando se apresentar esteticamente como modelo nas suas proporções e sistemas de medidas, então a glória será do arquiteto.¹³⁶

Quando Suger escreve que iniciou a segunda obra com a primeira ainda inacabada porque esperava que a onipotência de Deus provesse “recursos suficientes”¹³⁷ para ambas, ele está dizendo que enquanto não proprietário (*dominum*), mas abade e administrador de Saint-Denis, estava em conformidade com seu ofício preocupar-se com isso – afinal, como diz a própria Regra, citando o Apóstolo, “quem tiver administrado bem, terá adquirido para si um bom lugar”¹³⁸. Entretanto, essa preocupação, em termos discursivos, não o impediu de dar sequência à obra, devido à esperança de que Deus provesse o necessário. Dessa forma, mais uma vez Suger afirma

¹³⁴ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 79.

¹³⁵ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 93-94.

¹³⁶ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 327-328.

¹³⁷ Vol. 2, p. 14.

¹³⁸ *Regula monachorum* XXXI.8: “qui bene ministraverit, gradum bonum sibi acquirit”. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 79. Possivelmente fazendo referência à Primeira Epístola a Timóteo III, 13: “qui enim bene ministraverint gradum bonum adquirent et multam fiduciam in fide quae est in Christo Jesu”.

que agiu segundo seu ofício, cuidando da distribuição, o que permite associar sua ação a algo honrado e vantajoso.

Na sequência, Suger justifica a reforma do andar inferior a partir de uma descrição das situações que a inadequação da estrutura tal como existia alegadamente ocasionava: o Santíssimo lugar estaria “comprimido por sua estreiteza”¹³⁹, os irmãos enfrentariam perigos ao tomar a eucaristia lá devido à multidão de peregrinos, e mulheres caminhariam sobre as cabeças de homens para chegar perto do altar e quase morriam sendo empurradas. A figura que parece estar sendo aplicada é a da *descriptio*, conforme definida pelo *Rhetorica ad Herennium*: trata-se de uma figura que contém uma exposição clara, lúcida e impressionante das consequências de um ato (“*descriptio nominatur quae rerum consequentium continet perspicuam et dilucidam cum gravitate expositionem*”¹⁴⁰). Ainda de acordo com esse manual, com o uso desse tipo de figura pode ser despertada ou a indignação ou a piedade (“*hoce genere exortationis vel indignatio vel misericordia potest commoveri*”¹⁴¹). O *De Inventione*, por sua vez, afirma que uma das formas de se despertar a *indignatio* é mostrar

quem é afetado por este ato que estamos denunciando; o ato pode afetar todos ou a vasta maioria (o que é muito terrível), ou superiores [...] (o que é muito inconveniente), ou pares de espírito, fortuna ou constituição física (o que é muito injusto), ou subordinados (o que é muito arrogante).¹⁴²

Assim, declarando que não só os irmãos, mas também os peregrinos (e quem sabe até membros da comunidade) eram negativamente afetados pela estrutura do andar inferior da igreja, Suger está qualificando a manutenção dessa estrutura como algo terrível (*atrocissimum*), injusto (*iniquissimum*), ou mesmo arrogante (*superbissimum*), o que acaba tendo o efeito de justificativa para a reforma proposta – e uma demonstração de sua *utilitas*. Ademais, por extensão, podemos inferir que a justificativa oferecida para a reforma do andar inferior também está relacionada à conveniência. O Santíssimo lugar, ou Santo dos Santos, é o propiciatório¹⁴³ (como vimos no *exordium*). E como é

¹³⁹ Vol. 2, p. 14.

¹⁴⁰ *Rhetorica ad Herennium* IV.XXXIX.51.

¹⁴¹ *Rhetorica ad Herennium* IV.XXXIX.51.

¹⁴² *De Inventione* I.LIII.101. “*Secundus locus est per quem illa res ad quos pertineat, cum amplificatione per indignationem ostenditur, aut ad omnes aut ad maiorem partem, quod atrocissimum est, aut ad superiores, quales sunt ei quorum ex auctoritate indignatio summitur, quod indignissimum est; aut ad pares animo, fortuna, corpore, quod iniquissimum est; aut ad inferiores, quod superbissimum est.*”

¹⁴³ Êxodo XXV, 17. Conforme nota do editor. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

sobre o propiciatório que Iahweh fala a Moisés¹⁴⁴, Suger afirma que esse local é “digno da divindade”¹⁴⁵. Contudo, sua estreiteza e os resultantes “ultrajes”¹⁴⁶ não são convenientes para um lugar tão nobre, o que justifica a proposta de reforma de Suger, que, em termos vitruvianos, busca o decoro segundo o costume.

Concluindo esse capítulo, Suger descreve a procissão organizada para o lançamento dos alicerces (*fundamentum*) da nova obra, no andar inferior, procissão da qual diversos homens ilustres teriam participado, inclusive abades, bispos e o próprio rei. Depois de descerem para as “escavações preparadas para os alicerces”¹⁴⁷, os participantes da procissão teriam invocado o Espírito Santo enquanto lançavam as primeiras pedras – dentre elas, pedras preciosas. Essa passagem da *Ordinatio* se diferencia das anteriores por tratar da descrição de um evento específico, que seria algo como o rito do lançamento da primeira pedra ou do começo das obras. A figura aplicada parece ser a *demonstratio*, a qual é bastante similar à *descriptio*, pois consiste em descrever um evento em palavras de forma que as coisas parecem se passar de forma vívida diante de nossos olhos (“*demonstratio est cum ita verbis res exprimuntur ut geri negotium et res ante oculos esse videatur*”¹⁴⁸). Talvez as grandes diferenças entre as duas figuras sejam tanto o fato de que o efeito desejado da *demonstratio* não é produzir *indignatio* quanto a questão da vividez, a qual os gregos chamavam *enargeia* (ἐνARGEΙΑ). Quintiliano, no *Institutio Oratoria*, afirma, a respeito da *enargeia*, que é uma grande virtude expressar aquilo sobre o que falamos de forma clara e como se pudesse ser visto (“*magna virtus res de quibus loquimur clare atque ut cerni videantur enuntiare*”¹⁴⁹):

um discurso não atinge seu propósito ou obtém a total dominação que deveria ter se não for além dos ouvidos e o juiz sente que estão apenas lhe contando a história das coisas que ele precisa decidir, sem trazê-las diante dos olhos de sua mente.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Números VII, 89.

¹⁴⁵ Vol. 2, p. 14.

¹⁴⁶ Vol. 2, p. 15.

¹⁴⁷ Vol. 2, p. 15.

¹⁴⁸ *Rhetorica ad Herennium* IV.LV.68.

¹⁴⁹ *Institutio Oratoria* VIII.III.62.

¹⁵⁰ *Institutio Oratoria* VIII.III.62. “*Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominator oratio si usque ad aures valet, atque ea sibi iudex de quibus cognoscit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi.*”

De fato, Suger descreve a ocasião como se a cena fosse “pintada em palavras”¹⁵¹; o efeito desejado é que o interlocutor sinta como se pudesse ver o que aconteceu. Como escreve Quintiliano, após citar um exemplo de *enargeia* tirado de Cícero, “alguém poderia ser tão desprovido de imaginação que não consiga sentir que está vendo as pessoas, o lugar e o vestuário, e adicionar alguns detalhes não expressos por si mesmo?”¹⁵². Vale notar que Quintiliano escreve, ainda nessa passagem sobre a *enargeia*, que os fatos podem ser tornados evidentes se eles forem verossimilhantes e será até mesmo legítimo inventar coisas do tipo que normalmente ocorre (“*consequemur autem ut manifesta sint si fuerint veri similia, et licebit etiam falso adfingere quidquid fieri solet*”¹⁵³).

Esse trecho do sexto capítulo está essencialmente relacionado ao fundamento (*fundamentum*), no sentido de alicerce, sendo que Suger menciona que os bispos teriam cantado o Salmo LXXXVI, o qual fala sobre Sião, a cidade de Deus, que foi fundada sobre as montanhas sagradas (Salmo ao qual Suger faz referência como “*fundamenta ejus*”¹⁵⁴). É claro que é provável que ele esteja fazendo referência a uma parte de um rito seguido para o lançamento da primeira pedra¹⁵⁵, porém isso ainda nos interessa porque Suger escolhe mencionar essa parte de um possível rito, e não todas as partes, na economia do seu discurso. E nesse sentido é interessante notar que um dos princípios da arquitetura enunciados no *De Architectura* de Vitruvius, além da funcionalidade (*utilitas*) e da beleza (*venustas*), é o da solidez (*firmitas*), o qual “estará presente quando for feita a escavação dos fundamentos até o chão firme e se escolherem diligentemente e sem avareza as necessárias quantidades de materiais”¹⁵⁶. A solidez é, segundo o *De Architectura*, o que permite que os edifícios “sejam construídos permanecendo sem

¹⁵¹ *Institutio Oratoria* VIII.III.63. “*tota rerum imago quodam modo verbis depingitur*”.

¹⁵² *Institutio Oratoria* VIII.III.64-65. “*non solum ipsos intueri videatur et locum et habitum, sed quaedam etiam ex iis quae dicta non sunt sibi ipse adstruat?*”

¹⁵³ *Institutio Oratoria* VIII.III.70.

¹⁵⁴ Vol. 2, p. 16.

¹⁵⁵ O rito, que hoje é uniformizado pelo *Pontificale Romanum* (o qual inclusive inclui o Salmo LXXXVI), não era unificado no século XII. Segundo Niels Krogh Rasmussen, O.P., poucos textos litúrgicos, isto é, textos usados na realização de um rito litúrgico, sobreviveram em Saint-Denis. Quanto ao século XII, Rasmussen cita três textos “autenticamente litúrgicos”: um lecionário para missas (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. n.a. lat. 307); um antifonário (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 17.296); e um breviário (Vendôme, Bibliothèque municipale, ms. 17C). Além disso, ele cita um ordinário, datado do século XIII (Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 526 [544]), o qual, ele afirma, talvez possa informar sobre tradições litúrgicas em Saint-Denis no século XII, indicando algumas possibilidades de pesquisa nesse sentido. RASMUSSEN, Niels Krogh, O.P. The liturgy at Saint-Denis: a preliminary study. In: GERSON, Paula Lieber (org.). *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium*. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 41-42.

¹⁵⁶ VITRUVIUS POLLIO. *Tratado de Arquitetura*. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 82.

vícios por muito tempo”¹⁵⁷, desde que o fundamento dos edifícios seja estabelecido como exposto por Vitruvius ao longo da obra¹⁵⁸. Assim, o lançamento dos alicerces, ou o “bom começo”¹⁵⁹, é essencial para que a nova obra possa ser realizada, terminada e mantida – ou seja, para um “bom fim”¹⁶⁰, conforme a invocação feita ao Espírito Santo. Fazendo, portanto, esse paralelo, mais uma vez, com esses princípios vitruvianos da arquitetura, seria possível inferir que a ênfase colocada no *fundamentum* também pode ter, na economia do discurso, algum efeito desejado para o futuro.

A menção da argamassa feita com água benta e do lançamento de pedras preciosas, por sua vez, remete à nobreza do fundamento da igreja, ao qual são conferidas honras conforme a conveniência. No que diz respeito às pedras preciosas, essa passagem, assim como a citada antífona “*Lapides preciosi omnes muri tui*”¹⁶¹ (que continua “*et turres Jerusalem gemmis aedificabuntur*”¹⁶²), remete a trechos das Sagradas Escrituras que descrevem a Nova Jerusalém, como Tobias XIII, 16-17:

porque Jerusalém vai ser reconstruída,
e sua Casa para sempre!
Serei feliz se restar alguém de minha raça
para ver tua glória e louvar o Rei do Céu!
As portas de Jerusalém serão construídas
com safiras e esmeraldas,
e todas as tuas muralhas, com pedras preciosas;
as torres de Jerusalém serão construídas com ouro,
e com ouro puro as suas muralhas.

E também Apocalipse XXI, 18-20:

O material da muralha é jaspe, a cidade é de ouro puro, semelhante a um vidro límpido. Os alicerces da muralha da cidade são recamados com todos os tipos de pedras preciosas: o primeiro alicerce é de jaspe, o segundo de safira, o terceiro de calcedônia, o quarto de esmeralda, o quinto de sardônica, o sexto de cornalina, o sétimo de crisólito, o

¹⁵⁷ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 323.

¹⁵⁸ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 324.

¹⁵⁹ Vol. 2, p. 15.

¹⁶⁰ Vol. 2, p. 15.

¹⁶¹ Vol. 2, p. 16.

¹⁶² Que significa “e as torres de Jerusalém serão construídas de gemas”. Cf. PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 102.

oitavo de berilo, o nono de topázio, o décimo de crisópraso, o décimo primeiro de jacinto, o décimo segundo de ametista.

A menção dessas pedras preciosas dá uma “impressão global de solidez e esplendor, reflexo da glória divina”¹⁶³ e isso remete tanto à conveniência (*decor*) enquanto característica da arquitetura quanto ao princípio arquitetônico da solidez (*firmitas*).

Finalmente, Suger determina que seja destinada “uma renda anual para completar essa obra”¹⁶⁴. Essa determinação, evidentemente, pretende afetar o futuro, já que a renda será empregada naquilo que “ainda havia para ser feito”¹⁶⁵ até que “esses edifícios, a parte da frente assim como o coro superior, sejam inteiramente e honradamente completamente terminados, inclusive suas torres”¹⁶⁶.

3. Conclusiones

De acordo com o *Rhetorica ad Herennium*, as *conclusiones* podem ser usadas no fim do discurso, sendo normalmente divididas em três partes: um resumo (*enumeratio*), em que brevemente se retoma o que se defende; uma amplificação (*amplificatio*), em que podem ser utilizados alguns lugares-comuns (*loci commune*) para incitar o interlocutor; e um apelo à piedade (*misericordia*), em que diversas técnicas podem ser usadas¹⁶⁷. Apesar de a *dispositio*, também no que se refere às *conclusiones*, ser explicada nos livros em que o autor de *Rhetorica ad Herennium* trata do gênero forense, ele mesmo afirma que a *dispositio* pode ser a mesma para questões de outros gêneros¹⁶⁸.

A *conclusio* da *Ordinatio* parece ser esta: “decretado no capítulo geral do abençoado Dionísio, na presença dos dignitários subscritos, cuja autoridade confirma os artigos que precedem sob pena de anátema”¹⁶⁹. Não há uma *enumeratio* daquilo que foi discutido ao longo do texto e tampouco parece haver um apelo à piedade – o qual parece estar mais relacionado a causas forenses -, mas há uma *amplificatio*. O *Rhetorica ad Herennium* afirma que uma das formas de se fazer a *amplificatio* é utilizando um lugar-comum a partir da autoridade, isto é, lembrando como a questão que se discutiu preocupou os deuses imortais, ancestrais, reis, estados, sábios etc. e como sanções

¹⁶³ Conforme nota do editor. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.

¹⁶⁴ Vol. 2, p. 16.

¹⁶⁵ Vol. 2, p. 16.

¹⁶⁶ Vol. 2, p. 17.

¹⁶⁷ *Rhetorica ad Herennium* II.XXX-XXXI.

¹⁶⁸ *Rhetorica ad Herennium* III.IX.16.

¹⁶⁹ Vol. 2, p. 17.

foram aplicadas legalmente nesse tipo de questão¹⁷⁰, enquanto que Suger faz referência à “autoridade” dos “dignitários subscritos” – bispos, arcebispos e abade – e à sanção aplicável conforme o próprio texto do decreto: “pena de anátema”¹⁷¹.

O fato de a *conclusio* ser, no caso da *Ordinatio*, diferente do citado preceito não desqualifica o trecho como *conclusio* ou diz algo sobre as habilidades retóricas de Suger, já que o *Rhetorica ad Herennium* também afirma que a *dispositio* pode ser diferente daquilo que a arte prescreve e acomodada às circunstâncias, de acordo com o julgamento do enunciador do discurso (“*est autem alia dispositio, quae, cum ab ordine artificioso recedendum est, oratoris iudicio ad tempus adcommodatur*”¹⁷²).

4. Considerações Finais

Concluindo, assim, a análise do texto, na *Ordinatio*, encontramos um *exordium* direto, que apresenta a causa ou como honesta – o que nos parece mais provável – ou como duvidosa. A *narratio*, por sua vez, é desenvolvida por meio da exposição da *utilitas* de cada ação e determinação. Tendo em mente que esse é um desenvolvimento indicado para quando se deseja afetar o futuro, e visto que a *utilitas* e o futuro são destacados ao longo de todo o texto, o discurso parece ser composto majoritariamente no gênero deliberativo. A *utilitas* dos procedimentos aconselhados e determinados por Suger é destacada de formas variadas: dizendo que o que se faz é correto por estar de acordo com a virtude e seu *officium*, mostrando que a ação aconselhada é honrosa e conveniente etc. Várias são as técnicas retóricas utilizadas ao longo do texto, com diferentes intuitos discursivos: falar de si destacando suas próprias desvantagens e fazer uso de súplicas de forma humilde para captar a benevolência do interlocutor; elogiar os próprios serviços de forma não arrogante e discutir a pessoa do adversário fazendo com que seja odiado para assegurar a boa vontade do interlocutor; utilizar a *collatio* para comparar e conferir vivacidade ao discurso; aplicar o lugar-comum obtido de ideias correlativas para mostrar a recíproca entre a ação nobre e seu agente; empregar a *descriptio* para despertar indignação; usar a *demonstratio* para conferir *enargeia* ao discurso; etc. Algumas das características da arquitetura também podem estar sendo utilizadas discursivamente, como a conveniência (*decor*), para que as obras realizadas

¹⁷⁰ *Rhetorica ad Herennium* II.XXX.48. “*Primus locus sumitur ab auctoritate, cum comemoramus quantae curae ea res fuerit dis immortalibus aut maioribus nostris, regibus, civitatibus, nationibus, hominibus sapientissimis, senatui; item maxime quod modo de his rebus legibus sanctum sit.*”

¹⁷¹ Vol. 2, p. 17.

¹⁷² *Rhetorica ad Herennium* III.IX.17.

sob sua administração não sejam questionadas; a distribuição (*distributio*), mostrando que se age conforme seu ofício; e a solidez (*firmitas*), relacionada também à produção de efeitos no futuro.

Conjecturalmente, podemos nos indagar quanto à intenção do escrito e sobre o pretendido interlocutor. Robert W. Hanning¹⁷³ sugere que Suger teria duas grandes preocupações em seus escritos: o tempo, o qual desgasta materiais e leva ao esquecimento, e roubos – o que está relacionado também ao vandalismo. Entretanto, mesmo que fosse possível perscrutar o estado psicológico – no caso, como sugere Hanning, preocupado - de Suger a partir de seus escritos, isso ainda não responderia qual é a intenção do escrito e quem seria o interlocutor do texto, já que nem o tempo e nem ladrões e vândalos poderiam lê-lo – a menos que os ladrões e vândalos fossem membros da própria irmandade de Suger. A hipótese que parece mais provável, nesse sentido, é a de Peter Kidson¹⁷⁴: o fato de a *Ordinatio* ter sobrevivido em apenas uma cópia e em um manuscrito original de Saint-Denis seria uma indicação de que esse era um tipo de manuscrito que não circulava muito, já que os assuntos que são tratados nele interessam exclusivamente a monges de Saint-Denis; assim, a *Ordinatio* teria sido escrita para consumo interno. Portanto, o que parece ser possível afirmar é que o interlocutor pretendido da *Ordinatio* é a irmandade de Saint-Denis - não só aquela que já existia à época de Suger, mas também as vindouras – e a intenção do escrito é persuadi-los a manter suas deliberações e a continuar e preservar sua obra.

¹⁷³ HANNING, Robert W. Suger's Literary Style and Vision. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis**: a symposium. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 148.

¹⁷⁴ KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 50, (1987), pp. 1-17. p. 9.

Arte Retórica no *De Consecratione*

1. *Exordium*

Na introdução do *De Consecratione*, Suger desenvolve o argumento de que as coisas humanas e as coisas divinas, as quais apresentam disparidades entre si, são equilibradas e harmonizadas por meio de uma razão única e suprema e que aqueles que desejam ser glorificados por estar em comunhão com essa razão suprema preferem o espiritual ao corporal, o eterno ao perecível, a recompensa eterna à sensualidade corporal e aos desejos carnavais. O que permite que esse conflito seja suportado é, segue o argumento de Suger, a caridade divina: como a natureza humana não é forte o suficiente e prefere o presente ao futuro, é o auxílio da caridade divina, dada pela misericórdia de Deus, que permite que o conflito seja tolerado por esses indivíduos – os quais conseguem assim participar da razão suprema. Suger defende, então, que quanto maior é essa misericórdia de Deus, maior deve ser o sacrifício desses homens. Sendo assim, Suger escreve o *De Consecratione* “oferecendo em sacrifício a Ele”¹ sua “alegre servidão”² por meio da proclamação da Sua “generosidade e de Sua imensurável beneficência”³ em relação a ele e a Saint-Denis. Por conseguinte, o objetivo declarado do texto é devolver “por motivação própria os dons a aqueles que os concederam”⁴, tornando conhecido o favor da generosidade divina, o qual consistiu na “gloriosa e digna consagração desta igreja sagrada para Deus”⁵. O registro tem como propósito, dessa forma, “dar graças da forma mais digna que podemos à divina graça por um dom tão grandioso”⁶ e para obter “a intercessão favorável de nossos santos protetores junto a Deus”⁷ tanto “pelo cuidado despendido e tamanho do empreendimento quanto pela descrição de tamanha celebração”⁸.

Trata-se, portanto, de uma introdução direta que apresenta a causa como honesta. A causa é honesta porque o texto vai tratar da consagração da igreja de Saint-Denis, sendo que a igreja é apresentada como “gloriosa”⁹ e a consagração, como

¹ Vol. 2, p. 21.

² Vol. 2, p. 21.

³ Vol. 2, p. 21.

⁴ Vol. 2, p. 22.

⁵ Vol. 2, p. 22.

⁶ Vol. 2, p. 22.

⁷ Vol. 2, p. 22.

⁸ Vol. 2, p. 22.

⁹ Vol. 2, p. 21.

“gloriosa e digna”¹⁰, além de ser “um dom tão grandioso”¹¹ – não caberia, portanto, pensar que a causa estivesse sendo apresentada como duvidosa, trivial, ou indigna. A introdução é direta porque, como vimos¹², é a ela – e não à indireta – que corresponde uma causa honesta. Além disso, o *Rhetorica ad Herennium* afirma que quando a introdução é direta deve-se ou mostrar por que a causa é honesta ou anunciar brevemente o que se vai discutir¹³, e esse *exordium* faz ambas as coisas; note-se que Suger inclusive delimita como vai abordar a causa, discutindo “por que, em qual ordem, com quanta solenidade e também por quais pessoas”¹⁴ a consagração foi realizada, sendo que, conforme o *Rhetorica ad Herennium*, enumerar os pontos que serão discutidos é uma forma de, na introdução, garantir a atenção do interlocutor (“*adtentos habebimus [...] si numero exponemus res quibus de rebus dicturi sumus*”¹⁵).

As formulações que iniciam o texto - “o poder admirável de uma única e suprema razão equilibra [...] a disparidade entre coisas humanas e divinas”¹⁶ e o que “parece mutuamente entrar em conflito pela inferioridade da origem e contrariedade da natureza é unido pela concordância única e encantadora de uma harmonia superior e com bom temperamento”¹⁷ – são vistas por Erwin Panofsky, na introdução que escreve para a obra *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*, como referências ao *De Coelesti Hierarchia* (Sobre a Hierarquia Celestial), texto escrito por um teólogo cristão possivelmente sírio que viveu por volta do século V e que é comumente chamado por estudiosos Pseudo-Dionísio ou Pseudo-Areopagita. Segundo Panofsky, o Pseudo-Areopagita teria, através da fusão das doutrinas de Plotino e Proclo, “reunido a convicção neoplatônica da unidade fundamental e da vivacidade luminosa do mundo com os dogmas cristãos de um Deus trino e uno, do pecado original e da redenção”¹⁸. O Pseudo-Areopagita escreve no *De Coelesti Hierarchia* que há uma hierarquia celeste entre a mais alta esfera da existência - que é o Uno para Plotino e a luz supraessencial para o Pseudo-Areopagita - e a mais baixa, que é puramente material.

¹⁰ Vol. 2, p. 22.

¹¹ Vol. 2, p. 22.

¹² Cf. Capítulo 2, p. 33.

¹³ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.6.

¹⁴ Vol. 2, p. 22.

¹⁵ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.7.

¹⁶ Vol. 2, p. 19.

¹⁷ Vol. 2, p. 19.

¹⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 19. “combined the neo-Platonic conviction of the fundamental oneness and luminous aliveness of the world with the Christian dogmas of the triune God, original sin and redemption”.

Entretanto, essa hierarquia não significa uma separação: “até as mais baixas das coisas criadas participam de alguma forma da essência de Deus”¹⁹. E assim como a luz divina, quando emanada, leva, nos níveis mais baixos da hierarquia, à criação de coisas materiais, o caminho inverso leva à ascensão do material àquilo que é puramente inteligível e uno.

As referências de Suger a esse texto do Pseudo-Areopagita seriam possíveis, segundo o argumento de Panofsky, porque havia um manuscrito desse texto grego na abadia de Saint-Denis, o qual foi obtido por Luis, o Piedoso, do Imperador bizantino Miguel II e o qual foi traduzido e comentado por João Escoto Erígena durante o reinado de Carlos, o Calvo²⁰. Ademais, o que teria, sobretudo, levado Suger a interessar-se por esses escritos, ainda na visão de Panofsky, seriam três fatos. Primeiramente, o fato de que, na época, esses escritos eram tidos, especialmente por Suger, como escritos pelo próprio são Dionísio, patrono de Saint-Denis. Segundo Panofsky²¹, o patrono da abadia, apóstolo da Gália, era tido como a mesma pessoa que Dionísio o Areopagita, mencionado nos Atos dos Apóstolos (XVII, 34) e considerado o primeiro bispo de Atenas²²; apesar de Pedro Abelardo, à época de Suger, ter encontrado uma passagem em Beda que afirmava que isso não era verdade, Suger seguia afirmando que quem tinha escrito o manuscrito fora o próprio Dionísio o Areopagita, confundido com são Dionísio. Em segundo lugar, o fato de que, na visão de Panofsky, esses escritos forneciam “uma justificativa filosófica”²³ da atitude de Suger “com relação à arte e à vida”²⁴; Panofsky acredita que Suger tinha uma “insaciável paixão por tudo que é lustrosamente belo, pelo ouro e pelo esmalte, pelo cristal e pelo mosaico [...]”²⁵, ou seja, por aquilo que é material, e que ele precisaria justificar isso perante reformadores do século XII, como os cistercienses. Isso está associado ao terceiro fato listado por Panofsky: esses escritos também significavam “a arma mais potente contra São

¹⁹ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 19. “even the lowliest of created things partakes somehow of the essence of God”.

²⁰ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 18.

²¹ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 17-18.

²² Cf. Capítulo 1, p. 26.

²³ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 18. “a philosophical justification”.

²⁴ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 18. “toward art and life”.

²⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 25. “insatiable passion for everything lustrously beautiful, for gold and enamel, for crystal and mosaic [...]”.

Bernardo”²⁶, ou seja, Bernardo de Claraval, um dos mais proeminentes monges cistercienses na época, o qual deixou claro seu posicionamento sobre o uso de materiais preciosos em monastérios no texto *Apologia ad Guillelmum abbatem*²⁷, escrito em 1124 ou 1125. Dessa forma, concluindo o resumo da hipótese de Panofsky, a referência ao *De Coelesti Hierarchia* teria sido de interesse de Suger devido à sua disponibilidade e autoridade, e como forma de defender a suntuosidade de sua reforma de um “puritanismo cisterciense”²⁸.

Panofsky não chega a desenvolver o argumento de por que essas passagens em específico, no *exordium*, seriam referências ao *De Coelesti Hierarchia*, mas pode-se imaginar que seja pela identificação de uma razão única e suprema – a qual poderia corresponder à luz supraessencial do Pseudo-Areopagita – e da possibilidade de participar dessa razão. Entretanto, como o próprio Panofsky reconhece, essa questão da ascensão do material ao imaterial “poderia ser interpretada como um simbolismo medieval normal sem conotações especificamente ‘dionisiacas’”²⁹. Além disso, como ele só afirma que uma das passagens dos textos de Suger – a qual discutiremos no quarto capítulo desta dissertação – “está cheia de reminiscências diretas”³⁰ ao texto do Pseudo-Dionísio, isso nos permite inferir que as outras passagens, inclusive essas do *exordium* do *De Consecratione*, não são apresentadas por Panofsky, apesar de sua tese, como referências diretas ao *De Coelesti Hierarchia*. Logo, concluímos que embora Panofsky alegue que Suger estivesse fazendo uso de doutrinas específicas do Pseudo-Areopagita em seus textos, ele não consegue corroborar esse nexo direto em todas as passagens que menciona – e em específico essas desse *exordium*.

Peter Kidson, em seu artigo *Panofsky, Suger and St.-Denis*, concorda com Panofsky no que diz respeito à possibilidade de Suger ter lido o escrito do Pseudo-Areopagita³¹; entretanto, ele discorda de que haja, seja no *De Consecratione*, seja no *De*

²⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 18. “the most potent weapon against St. Bernard”.

²⁷ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 14.

²⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 26. “Cistercian puritanism”.

²⁹ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 21. “may be interpreted as normal medieval symbolism without specifically ‘Dionysian’ connotation”.

³⁰ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 21. “full of direct reminiscences”.

³¹ KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. Londres, v. 50, 1987. p. 4.

*Administration*³², qualquer doutrina que fosse peculiar ao Pseudo-Areopagita, ou que só pudesse ter chego a Suger via Pseudo-Areopagita³³ - a título de exemplo, o que poderia ter sido uma menção específica ao Pseudo-Areopagita seriam comentários sobre os nove coros de ordens angelicais, intermediários entre Deus e os homens, que o Pseudo-Areopagita detalhou no *De Coelesti Hierarchia*. Para Kidson, enfim, é possível encontrar formulações neoplatônicas nesses textos de Suger, mas não há qualquer evidência de que ele fosse um intelectual que tivesse feito estudos sistemáticos do texto do Pseudo-Areopagita: Suger seria algo como um “platonista diluído”³⁴.

Voltaremos a essa questão das possíveis referências de Suger ao Pseudo-Areopagita em seus textos quando outras passagens assim identificadas forem discutidas em nossa análise. Entretanto, o que interessa aqui é que no que diz respeito a essas duas formulações que iniciam o *exordium* do *De Consecratione*, podemos concluir que sejam referências não ao *De Coelesti Hierarchia* especificamente, mas ao neoplatonismo cristão de forma mais ampla. Discursivamente, por sua vez, esses trechos parecem iniciar a justificativa do texto, já que, reconhecendo que existe uma razão suprema e a possibilidade de participar dela, Suger afirma, em última instância, que é porque a misericórdia divina lhe permite que participe dessa razão que ele escreve o texto para dar-lhe graças. Vejamos a seguir como ele desenvolve esse argumento.

Suger se inclui entre aqueles que “desejam ser glorificados pela participação nessa suprema e eterna razão”³⁵ e que “fervorosamente buscam apenas aquilo que é eterno”³⁶ para estar liberto “na mente e no corpo”³⁷. Como ele é humano, isso só lhe é possível, segundo sua argumentação, pela caridade e misericórdia divinas, por isso ele deve oferecer em sacrifício a Deus sua “alegre servidão”³⁸. Sua servidão consiste, nesse caso, não só no “cuidado despendido e tamanho empreendimento”³⁹ – ou seja, a reforma da igreja abacial -, mas também no esforço em “registrar por escrito, à atenção de nossos sucessores”⁴⁰ a ocasião da consagração e da translação das relíquias, pois assim

³² Panofsky não faz nenhuma defesa de que houvesse qualquer passagem fazendo referência ao Pseudo-Areopagita na *Ordinatio*.

³³ KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. Londres, v. 50, 1987. p. 5.

³⁴ KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. Londres, v. 50, 1987. p. 7. “diluted Platonist”.

³⁵ Vol. 2, p. 19.

³⁶ Vol. 2, p. 20.

³⁷ Vol. 2, p. 21.

³⁸ Vol. 2, p. 21.

³⁹ Vol. 2, p. 22.

⁴⁰ Vol. 2, p. 22.

ele pode “dar graças da forma mais digna [...] à divina graça por um dom tão grandioso”⁴¹, já que a consagração é apresentada como um favor singular da generosidade divina. Assim, todo o desenvolvimento argumentativo do *exordium* serve, em termos discursivos, para justificar o *De Consecratione* enquanto uma forma de agradecer a Deus, de forma apropriada, pelos dons que foram concedidos com relação à reforma que se empreendeu na igreja e à sua consagração.

Nos comentários à sua edição do *De Consecratione*, Panofsky também oferece uma observação sobre o trecho do escrito que afirma que

Aqueles que de fato desejam ser glorificados pela participação nessa suprema e eterna razão frequentemente dedicam sua atenção a essa contínua controvérsia do similar com o dissimilar, e ao julgamento e à sentença das partes litigantes, sentadas no trono da mente aguda como se em um tribunal⁴².

Para Panofsky, haveria nesse trecho uma *símile* que compara os processos da razão aos processos jurídicos, já que *contrariorum* e *inventioni* podem ser termos jurídicos⁴³. Primeiramente, a justificativa lexical dessa observação parece ser ao menos parcialmente verificada: o *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* tem essa acepção de *inventio* como “sentença” indexada, e o *A Latin Dictionary*⁴⁴ (apesar de não ser um dicionário de latim medieval) afirma que *contrarius* pode ter o sentido de *adversarius*⁴⁵, porém informa que *contrarius* ocorre com menor frequência que *adversarius* e, sobretudo, ou em textos poéticos, ou em prosa pós-Agostiniana. Em segundo lugar, a *símile* parece ser mesmo a figura que está sendo empregada nessa passagem: para

⁴¹ Vol. 2, p. 22.

⁴² Vol. 2, p. 19.

⁴³ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 224.

⁴⁴ LEWIS, Charlton; SHORT, Charles (org.) **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon, 1879. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true&lang=Latin>> (acessado em 11/11/2013).

⁴⁵ O significado de *adversarius* pode ser ilustrado por esta passagem de *Partitiones Oratoriae*, de Cícero: “*In omnibus igitur causis tres sunt gradus ex quibus unus aliquis capiendus est, si plures non queas, ad resistendum. Nam aut ita constituendum est ut id quod obiicitur factum neges, aut illud quod factum fateare neges eam vim habere atque id esse quod adversarius criminetur, aut si neque de facto neque de facti appellatione ambigi potest, id quod arguere neges tale esse quale ille dicat et rectum esse quod feceris concedendumve defendas*” (“Em todas as causas, portanto, podemos adoptar três posições e destas há que escolher pelo menos uma, se não for possível escolher mais, para prepararmos uma linha de defesa. Na verdade, temos de tomar uma destas atitudes: negar os factos em discussão; confessá-los, mas negar que tenham o significado e as consequências de que a **parte contrária** nos acusa; [ou] por fim, caso não possamos contestar os factos, nem a sua designação, negarmos que aquilo de que nos acusam seja assim qualificável ou defendermo-nos alegando que a acção praticada é legítima e aceitável.”). PINHEIRO, Nidia Emanuel Magalhães. **Cícero, as divisões da arte oratória**: estudo e tradução. Porto: 2010. 121f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2010. pp. 89-90 (Grifos nossos).

Quintiliano, que define a *similitudo* por contraste à metáfora, na *simile* algo é comparado com aquilo que desejamos descrever, ao passo que na metáfora uma coisa é substituída pela outra – assim, trata-se de uma *simile* quando se diz que o homem agiu como um leão e trata-se de uma metáfora quando se diz que o homem é um leão⁴⁶. A propósito, essa explicação de Quintiliano remete diretamente à figura do *eikon* (em português por vezes traduzido não como “*simile*”, mas como “*imagem*”) na *Rhetorica* de Aristóteles⁴⁷. A formulação da passagem do texto de Suger que parece indicar a *simile* é o “*quasi pro tribunali*”⁴⁸, já que *quasi* é uma conjunção que introduz uma comparação hipotética⁴⁹.

Caberia, então, nos perguntarmos, já que Panofsky não desenvolve essa observação, qual seria o efeito da aplicação de uma *simile* nesse discurso. Aristóteles apresenta o *eikon* no terceiro livro da *Rhetorica*, no qual ele fala sobre estilo. Estilo, para Aristóteles, é a conveniência com a qual o enunciador expõe a matéria do discurso: “não é suficiente dispor da matéria do discurso, sendo necessário exprimir-se na forma conveniente, o que é sumariamente importante para investir o discurso de uma aparência satisfatória”⁵⁰. Além disso, Aristóteles afirma que “é o estilo apropriado ao assunto que concorre para a persuasão”⁵¹. Assim, o *eikon* pode contribuir como expediente que concorre para tornar o estilo mais adequado e o discurso mais convincente. De forma semelhante, Quintiliano trata da *similitudo* no oitavo livro do *Institutio Oratoria*, no qual trata da *elocutio* - mais especificamente em seu sexto capítulo, no qual fala de *tropos*. Um tropo é, para Quintiliano, uma mudança de uma palavra ou frase de seu sentido próprio para outro, de uma forma que tenha valor positivo (“*tropos est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio*”⁵²), sendo que alguns tropos são usados para ajudar no sentido e outros para

⁴⁶ *Institutio Oratoria* VIII.6.8-9. “*In totum autem metaphora brevior est similitudo, eoque distat quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur. Comparatio est cum dico fecisse quid hominem ‘ut leonem’, tralatio cum dico de homine ‘leo est’*”.

⁴⁷ *Rhetorica* 3.1406b20ss. “A **imagem** também é uma metáfora, havendo entre elas tão só uma ligeira diferença. Quando o poeta, referindo-se a Aquiles, diz “Arremeteu-se como um leão”, está empregando uma imagem. Mas quando diz “Esse leão arremeteu-se” está utilizando uma metáfora”. In: ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 222. Grifo nosso.

⁴⁸ Vol. 2, p. 1.

⁴⁹ Cf. verbetes “quase” e “como” no *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

⁵⁰ *Rhetorica* 3.1403b15ss. ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 211.

⁵¹ *Rhetorica* 3.1408a20ss. ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 228.

⁵² *Institutio Oratoria* VIII.VI.1.

conferir adequação (“*quosdam gratia significationis, quosdam decoris adsumi*”⁵³). Por conseguinte, a aplicação dessa símile poderia ter como efeito deixar o discurso mais conveniente e persuasivo.

Vale mencionar que chegamos a cogitar se essa passagem não seria um indicativo do gênero em que o discurso estaria sendo composto, já que um dos três tipos de discurso, o judicial ou forense, tem como base uma controvérsia jurídica (“*iudiciale est quod positum est in controversia, et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione*”⁵⁴). Entretanto, essa hipótese foi descartada porque o que se discute no gênero judicial, pelo menos na retórica clássica, é se algo é justo (*aequus*) (“*in iudiciis quid aequum sit quaeritur*”⁵⁵) e a justiça não parece ser a ênfase da formulação. Dentre os textos medievais que versam sobre as artes retóricas, nos quais se observa a continuidade da divisão em três gêneros discursivos e de seus nomes, houve, em alguns casos, uma reformulação desses gêneros quanto à finalidade, porém mesmo se recorrêssemos a esses textos, a classificação do gênero dessa passagem como forense ainda pareceria infundada. Por exemplo, no *Expositio Psalmorum*⁵⁶, escrito por volta de 562, Cassiodoro reformula esses gêneros: “o gênero deliberativo é a meditação e a busca por instrução; o judicial é para a penitência; e o epidítico é para a inspiração e revelação, ou exposição”⁵⁷. Especificamente sobre o gênero forense, Cassiodoro, comentando o Salmo VI, como citamos no primeiro capítulo desta dissertação, afirma que esse é um Salmo dos penitentes e que esse tipo de Salmo forma

um tipo de gênero judicial, no qual o acusado aparece perante os olhos do Juiz, expiando seu pecado com lágrimas e dissolvendo-o ao confessá-lo. Ele oferece o melhor tipo de defesa ao condenar-se⁵⁸.

Cassiodoro, assim, associa a finalidade do gênero judicial à penitência, o que é bastante diferente de sua finalidade clássica, mas a qual também não parece ser a tônica

⁵³ *Institutio Oratoria* VIII.VI.2.

⁵⁴ *Rhetorica ad Herennium* I.II.2.

⁵⁵ *De Inventione* II.IV.12.

⁵⁶ Cf. Capítulo 1, p. 10-11 e 26.

⁵⁷ COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 211. “the deliberative genre is meditation and the seeking of instruction; the judicial is for penitence; and the epideictic is for inspiration and revelation, or showing”.

⁵⁸ CASSIODORO. *Expositio Psalmorum*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 219. “a sort of judicial genre, in which the defendant appears before the sight of the Judge, atoning for his sin with tears, and dissolving it by confessing it. He offers the best type of defense by condemning himself”.

da passagem de Suger que aqui discutimos. Como segundo e último exemplo, Isidoro de Sevilha, em seu *Etymologiae*, escrito em cerca de 625, descreve o gênero judicial como aquele em que uma sentença de punição ou recompensa é concedida sobre as ações da personagem em questão. É chamado “judicial” porque ele “julga” um homem, e por sua sentença mostra se ele é louvável de merecedor de uma recompensa, ou se o acusado deveria ser condenado ou absolvido⁵⁹.

Poderíamos refletir sobre se essa recompensa não poderia fazer referência à recompensa eterna, porém de qualquer forma esse trecho em questão do *exordium* de Suger não parece permitir esse tipo de inferência: Suger fala em sacrifício (“*holocausto*”⁶⁰), no sentido de renúncia voluntária, e não em penitência, que remete ao arrependimento ou a um ato que visa à expiação dos pecados.

Ao longo do *exordium*, vale notar, Suger também faz referência a algumas passagens bíblicas: no trecho em que afirma que aqueles que se esquecem dos desejos carnis entram em comunhão com a suprema razão, ele cita Lucas XXI, 19: “*in patientia possidebitis animas vestras*”⁶¹; no excerto em que fala sobre a misericórdia de Deus, cita o Salmo CXLIV, 9: “*miserecordia ejus super omnia opera ejus*”⁶²; no fragmento em que fala sobre a necessidade de proclamar a generosidade de Deus, cita Lucas XVII, 18: “*non est inventus qui rediret et daret gloriam Deo*”⁶³; e, finalmente, na seção em que escreve que o fim dos conflitos internos significa não só a própria paz mas também a paz com Deus, ele referencia Romanos V, 1: “*justificati igitur ex fide [...] pacem apud Deum habentes*”⁶⁴. O uso dessas referências às Sagradas Escrituras, tendo em mente o desenvolvimento argumentativo do texto, pode ser visto como uma forma de amplificação (*amplificatio*). Apesar de a *amplificatio* ser mencionada pelo *Rhetorica*

⁵⁹ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 243. “that in which a sentence of punishment or reward is rendered on the actions of the character involved. It is called ‘judicial’ because it ‘judges’ a man, and by its sentence shows whether he is praiseworthy and deserving of reward, or whether the defendant should be condemned or acquitted”.

⁶⁰ Vol. 2, p. 20.

⁶¹ Vol. 2, p. 20. Na Vulgata, tem a mesma formulação. Na Bíblia de Jerusalém, “É pela perseverança que mantereis vossas vidas”.

⁶² Vol. 2, p. 20. Na Vulgata, “*miserationes ejus super omnia opera ejus*”. Na Bíblia de Jerusalém (Salmo CXXXV), “compassivo com todas as suas obras”.

⁶³ Vol. 2, p. 21. Na Vulgata, “*non est inventus qui rediret et daret gloriam Deo nostro hic alienigena*”. Na Bíblia de Jerusalém, “Não houve, acaso, quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?”

⁶⁴ Vol. 2, p. 21-22. Na Vulgata, “*justificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum*”. Na Bíblia de Jerusalém, “Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo”.

*ad Herennium*⁶⁵ na parte que corresponde à conclusão, no *Partitiones Oratoriae*, Cícero afirma que

já a amplificação, embora possa ter lugar próprio, geralmente no princípio, mais vezes no fim, há que empregá-la no decurso da oração, sobretudo como reforço da confirmação ou da refutação. É, por isso, que ela tem muitíssimo valor para a produção da prova. Em suma, a amplificação é uma espécie de argumentação veemente [...]”⁶⁶.

O *Rhetorica ad Herennium* afirma que uma das formas de se fazer a *amplificatio* é a partir da aplicação de lugares-comuns tirados da autoridade (*auctoritas*), trazendo à mente o quanto a questão que se discute preocupava, por exemplo, os deuses (“*primus locus sumitur ab auctoritate, cum commemoramus quantae curae ea res fuerit dis immortalibus*”⁶⁷). O *De Inventione* também menciona esse lugar-comum da *auctoritas*, que é obtido quando relacionamos quanto interesse foi dedicado ao que se discute por aqueles cuja autoridade deve ter o maior peso, como os deuses imortais (“*primus locus sumitur ab auctoritate, cum commemoramus, quantae curae res ea fuerit eis quorum auctoritas gravissima debeat esse: diis immortalibus [...]*”⁶⁸). É claro que Cícero e quem quer que tenha escrito o *Rhetorica ad Herennium* não tinham em mente Jesus Cristo ou os apóstolos como *auctoritas*; contudo, como afirma Margaret Jennings em *Medieval thematic preaching: a Ciceronian second coming*, a *amplificatio* na Idade Média, por meio da “concatenação de autoridades”⁶⁹ e do “tratamento racional dessas autoridades”⁷⁰, consegue dar reforço à causa “por meios certamente não visionados por Cícero, que nunca poderia ter planejado a preeminência das Escrituras”⁷¹. E como escreve Beda, no início do século VIII, em seu *De schematibus et*

⁶⁵ *Rhetorica ad Herennium* II.XXX.47.

⁶⁶ PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. *Cícero, as divisões da arte oratória*: estudo e tradução. Porto: 2010. 121f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2010. p. 47-50. “*Sed amplificatio quamquam habet proprium locum, saepe etiam primum, postremum quidem fere semper, tamen reliquo in cursu orationis adhibenda est, maximeque cum aliquid aut confirmatum est aut reprehensum. Itaque ad fidem quoque vel plurimum valet; est enim amplificatio vehemens quaedam argumentatio, ut illa docendi causa sit, haec commovendi.*”

⁶⁷ *Rhetorica ad Herennium* II.XXX.48.

⁶⁸ *De Inventione* I.LIII.100.

⁶⁹ JENNINGS, Margaret. *Medieval thematic preaching: a Ciceronian second coming*. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 322. “the concatenation of authorities”.

⁷⁰ JENNINGS, Margaret. *Medieval thematic preaching: a Ciceronian second coming*. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006. p. 322. “the rational treatment of these authorities”.

⁷¹ JENNINGS, Margaret. *Medieval thematic preaching: a Ciceronian second coming*. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary**

*tropis*⁷², as Sagradas Escrituras superam qualquer outro escrito em autoridade, já que são divinas⁷³. Dessa forma, o uso de passagens das Sagradas Escrituras enquanto *auctoritas* pode funcionar, discursivamente, para reforçar um argumento.

2. *Narratio*

Procederemos à análise da *narratio* dividindo-a em partes. Essas partes estão assinaladas por numerais romanos na edição de Panofsky – e antes da dele, na de A. Lecoy de la Marche –, porém não há notícias quanto à existência dessa divisão no manuscrito. Contemplando a possibilidade, portanto, de que essa divisão seja posterior ao manuscrito, até porque não há marcas textuais que indiquem a divisão do texto (na *Ordinatio*, por contraste, Suger falava em *capituli*), destacamos aqui que a manutenção da divisão visa apenas tornar a leitura deste capítulo mais inteligível e que o desenvolvimento do texto será tratado de forma contínua, compondo a mesma *narratio*.

Capítulo II

Suger dá início à *narratio* afirmando que foi Dagoberto, rei dos francos, que fez construir a igreja de Saint-Denis de forma muito suntuosa. Entretanto, o tamanho da igreja tornou-se uma limitação que gerava inconvenientes, devido ao crescimento do número de fieis. Por isso, Suger decidiu empreender reformas visando engrandecer a igreja. Contando com o auxílio de Deus, os trabalhos foram possibilitados pela descoberta de novas pedreiras e pelo envolvimento dos fieis, tanto nobres quanto pessoas comuns.

Em sua edição do texto de Suger, Panofsky comenta que no trecho em que a construção da igreja por Dagoberto é narrada Suger faz referências ao *Gesta Dagoberti*. Segundo Régis Reche⁷⁴, o *Gesta Dagoberti* foi escrito por volta de 830-835 na própria abadia de Saint-Denis, quando do abaciado de Hilduino (que foi conselheiro de Luis I, o Piedoso); sua autoria é desconhecida e ele é composto por referências a documentos de

tradition. Leiden: Brill, 2006. p. 322. “by means certainly not envisioned by Cicero who would never have projected the pre-eminence of Scripture”.

⁷² Cf. Capítulo 1, p. 11-12.

⁷³ BEDA. *De schematibus et tropis*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 267.

⁷⁴ RECHE, Régis. *Gesta Dagoberti I regis Francorum*. In: DUNPHY, Graeme (org.) **Encyclopedia of the Medieval Chronicle**. Brill Online Reference Works, 2014. Disponível em: <<http://www.encquran.brill.nl/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/gesta-dagoberti-i-regis-francorum>>. Acessado em: 17/04/2014.

Saint-Denis, ao *Liber historiae Francorum* – datado do século VIII -, a vidas de santos, a Gregório de Tours, entre outras. Como discutimos no primeiro capítulo⁷⁵, essa era uma das obras que constavam do acervo de Saint-Denis na época de Suger. E, de fato, na passagem em que Suger escreve sobre o ornamento da igreja construída por Dagoberto, a referência é feita quase que *verbatim*:

<i>De Consecratione</i>	<i>Gesta Dagoberti</i>
<i>Quam cum mirifica marmorearum columnarum varietate componens, copiosis purissimi auri et argenti thesauris inaestimabiliter locupletasset, ipsiusque parietibus et columnis et arcubus auro textas vestes margaritarum varietatibus multipliciter exornatas suspendi fecisset, quatinus aliarum ecclesiarum ornamentis praecellere videretur et, omnimodis incomparabili nitore vernans et omni terrena pulchritudine compta, inaestimabili decore splenderet [...].</i>	<i>Nam et per totam ecclesiam auro textas vestes, margaritarum varietatibus multipliciter exornatas, in parietibus et columnis atque arcubus suspendi devotissime jussit: quatenus aliarum ecclesiarum ornamentis praecellere videretur, et omnimodis incomparabili nitore vernans, omni terrena pulchritudine compta atque inaestimabili decore irradiata splenderet.</i> ⁷⁶

Tabela 1. "De Consecratione" e "Gesta Dagoberti"

Gesta, em latim medieval, tem o sentido, não unívoco, de “história”, mas não enquanto um conjunto de conhecimentos relativos ao passado da humanidade – definição que nos é contemporânea⁷⁷ -, e sim enquanto narrativa⁷⁸. Em *Institutio Oratoria*, Quintiliano, escrevendo sobre o que ele considerava que deveriam ser os primeiros temas ensinados por um *rhetor*⁷⁹, fala sobre os tipos de narração, sendo que uma delas é *historia*: “*historiam, in qua est gestae rei expositio*”⁸⁰. O *De Inventione* também fala sobre *historia* enquanto um tipo de narração⁸¹. Nosso interesse em ressaltar a conexão entre *gesta* e *historia* reside em que *historia* pode ser pensada como um subgênero do epidítico, e nesse caso a opção de Suger por iniciar a *narratio* fazendo referência à *Gesta Dagoberti* poderia ser indicativa do gênero discursivo no qual essa passagem do texto está transcorrendo.

⁷⁵ Cf. Capítulo 1, p. 26.

⁷⁶ *Patrologia Latina* XCVI, col. 1403.

⁷⁷ Cf. verbete “história” In: HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

⁷⁸ Cf. verbete “gesta” In: NIERMEYER, J.F. (org.). **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**: Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: E. J. Brill, 1976.

⁷⁹ *Institutio Oratoria* II.IV.1. “*Hinc iam, quas primas in docendo partes rhetorum putem, tradere incipiam, dilata parumper illa quae sola vulgo vocatur arte rhetorica*”.

⁸⁰ *Institutio Oratoria* II.IV.2.

⁸¹ *De Inventione* I.XIX.27.

Em *Rhetorica*, Aristóteles afirma que o gênero epidítico “ocupa-se do louvor ou da censura de alguém”⁸² e que esse gênero faz referência sobretudo ao tempo presente, “uma vez que se louva ou se censura em vista do estado de coisas presente, embora seja frequente o orador do discurso demonstrativo também evocar o passado e efetuar conjecturas a respeito do futuro”⁸³. Olivier Reboul, em *Introdução à Retórica*, explica que “o epidítico censura e, na maioria das vezes, louva ora um homem ou uma categoria de homens, como os mortos na guerra, ora uma cidade, ora seres lendários [...]”⁸⁴. E, assim como Reboul nota, Aristóteles não chega, ele mesmo, a associar *historia* ao epidítico, mas sim autores posteriores a ele:

no vastíssimo terreno que [o epidítico] abre, os sucessores de Aristóteles incluirão a história, essa “memória dos grandes feitos do passado”. Mais tarde, na era cristã, o gênero epidítico será enriquecido com toda a pregação religiosa⁸⁵.

Cícero faz essa associação entre *historia* e o epidítico em *De Oratore*:

quem pode incitar a virtude de forma mais ardente, ou reparar vícios de forma mais enérgica do que o orador? Quem pode censurar os maus de forma mais severa, ou louvar os bons de forma mais ornamentada? [...] Como a história é testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira do passado, que voz, se não a do orador, pode torná-la imortal?⁸⁶

Assim, esse início da *narratio*, em que Suger fala sobre os feitos de Dagoberto, parece estar sendo composto no gênero epidítico, o qual, como vimos, está relacionado ao encômio ou vitupério de alguém (“*demonstrativum est quod tribuitur in alicuius certae personae laudem vel vetuperationem*”⁸⁷). O *Rhetorica* de Aristóteles afirma que o que é objeto de louvor ou censura é a virtude e o vício – o nobre e o vil –, respectivamente, e que a virtude tem como partes “a justiça, a coragem, a moderação, a magnificência, a magnanimidade (grandeza da alma), a generosidade, a brandura, a prudência e a sabedoria”⁸⁸. Nesse trecho do texto de Suger, ele afirma ao menos duas

⁸² ARISTOTELES (384-322 a.C.). *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 53.

⁸³ ARISTOTELES (384-322 a.C.). *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 54.

⁸⁴ REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 45.

⁸⁵ REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 47.

⁸⁶ *De Oratore* II.IX.35-36. “*Quis cohortari ad virtutem ardentius, quis a vitiis acrius revocare? Quis vituperare improbos asperius, quis laudare bonos ornatius? [...] Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua você alia, nisi oratoris, immortalitati commendatur?*”

⁸⁷ *Rhetorica ad Herennium* I.II.2.

⁸⁸ ARISTOTELES (384-322 a.C.). *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 81.

dessas partes da virtude, ao dizer que Dagoberto era notável por sua “*magnanimitate regia*”⁸⁹ e que decretou que a basílica fosse construída com “*regia munificentia*”⁹⁰. Dagoberto está sendo louvado como agente de um feito (a construção de Saint-Denis) que ele decidiu empreender, por sua escolha, após o pedido dos mártires. Louvar um feito deliberado é característica do epidítico, pois “uma vez que louvamos alguém pelo que efetivamente fez, e boas ações distinguem-se das demais por serem objeto de escolha, é preciso tentar demonstrar que seus atos estão baseados em escolha”⁹¹, ou seja, a escolha deliberada é um sinal da virtude do agente. Aliás, é exatamente nessa correlação entre a magnanimidade de Dagoberto e a magnificência com a qual a abadia foi construída é que parece estar o intuito discursivo do desenvolvimento desse excerto no epidítico: de forma similar ao explicado por Aristóteles quanto aos lugares-comuns obtidos de ideias correlativas⁹², louvar as virtudes de alguém (no caso, de Dagoberto) enquanto agente (tomou a decisão de construir a abadia de Saint-Denis) é louvar, em última instância, a própria ação (a construção da abadia): “todas as ações que são apropriadas ao seu agente são nobres”⁹³. O intuito do desenvolvimento desse trecho no epidítico, portanto, é louvar não só Dagoberto e seu feito, mas também, e sobretudo, a construção da abadia de Saint-Denis e o esplendor com o qual isso foi feito.

Na sequência, Suger passa à justificativa das reformas que empreendeu, a qual está relacionada ao tamanho da abadia construída por Dagoberto. Esse tamanho, Suger destaca, não era um problema na época de Dagoberto, por diversos motivos: Suger cogita as possibilidades de que não houvesse, naquela época, igrejas de igual ou maior tamanho e de que esse tamanho diminuto proporcionasse um impacto maior do esplendor dos ornamentos em quem os estivesse observando – e inclusive de que Dagoberto tivesse a percepção desse impacto e o tivesse pretendido. De qualquer forma, é ressaltado que o tamanho posteriormente considerado pequeno não é sinal de falta de devoção e de boa vontade por parte de Dagoberto, o que, se fosse argumentado, não contribuiria para o louvor de seu feito. Suger parece assim garantir o desenvolvimento do gênero epidítico com sua justificativa, antecipando e contrapondo ideias que essa justificativa poderia suscitar contra o encômio do rei e da igreja.

⁸⁹ Vol. 2, p. 22.

⁹⁰ Vol. 2, p. 23.

⁹¹ ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **Retórica**. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 85.

⁹² Cf. Capítulo 2, p. 47. ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **Retórica**. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 187.

⁹³ ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **Retórica**. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 85.

O tamanho da igreja abacial teria se tornado um problema com “o número de fieis crescendo e frequentemente se reunindo para pedir a intercessão dos santos”⁹⁴. E para desenvolver o argumento de que essa “circunstância afortunada”⁹⁵ havia gerado “graves inconvenientes”⁹⁶, Suger conta sobre como, em dias festivos, as multidões se moviam pela igreja – e como por vezes nem conseguiam mover-se. Nesse trecho, Suger parece aplicar a figura da *descriptio*⁹⁷, cujo objetivo parece ser, neste caso, despertar a *indignatio* do interlocutor ao mostrar quem é afetado pelo ato denunciado (nesse caso, os fieis, o que qualificaria a manutenção dessa situação como *atrocissimum*), e isso auxilia na justificativa da reforma e na demonstração de sua *utilitas*.

Note-se, além disso, que Suger faz, nesse mesmo trecho, uso de um tipo de composição que em grego se denomina *ekphrasis* (e que também é traduzida como “descrição”), a qual, na tradição retórica, “expõe em detalhe de forma manifesta [...] e que apresenta diante dos olhos o objeto mostrado”⁹⁸. A *ekphrasis* é um dos exercícios de retórica (os *progymnasmata*) mencionados por Teón (ca. séc. I d.C.), Hermógenes (ca. séc. II d.C.) e Aftônio (ca. séc. IV d.C.) – sendo que os de Hermógenes foram traduzidos para o latim por Prisciano no século VI) - e está associada à figura da *enargeia*⁹⁹, a qual dá vivacidade àquilo que se descreve.

Se “as virtudes da descrição são as seguintes: sobretudo claridade e vivacidade, para quase ver o que se está expondo”¹⁰⁰, é interessante notar que é assim que Suger constrói a sua *ekphrasis* no trecho “*Videres aliquando (mirabile visu) [...]*”¹⁰¹. O uso da forma verbal *videres* e do sintagma *mirabile visu* cumpre essa função de mostrar aquilo que se descreve para os olhos da mente do interlocutor.

Quando Suger descreve a situação particular das mulheres, faz referência a algo que já havia mencionado na *Ordinatio*¹⁰², porém não *ipsis literis*. São utilizadas algumas símiles¹⁰³ nesse trecho, comparando a forma como seus rostos estavam

⁹⁴ Vol. 2, p. 24.

⁹⁵ Vol. 2, p. 24.

⁹⁶ Vol. 2, p. 24.

⁹⁷ Cf. Capítulo 2, p. 54-55.

⁹⁸ HERMÓGENES. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 195. “expone en detalle de una manera manifiesta [...] y que presenta ante los ojos el objeto mostrado”.

⁹⁹ Cf. Capítulo 2, p. 55-56.

¹⁰⁰ TEÓN. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 138. “las virtudes de la descripción son las siguientes: sobre todo claridad y viveza, para casi ver lo que se está exponiendo”.

¹⁰¹ Vol. 2, p. 24.

¹⁰² Vol. 2, p. 14-15.

¹⁰³ Cf. Cap. 3, p. 66-68.

esvaídos de sangue com a “morte imaginada”¹⁰⁴, seus gritos com aqueles de quem está em trabalho de parto, e a maneira como se movimentavam sobre as cabeças da multidão com o deslocamento sobre um pavimento. Dentro da descrição que Suger compõe, essas símile contribuem para a *indignatio* do interlocutor, mostrando como as mulheres são afetadas pelo tamanho da igreja – o que também contribui para a justificativa da reforma.

Suger então afirma que já ouvia esses relatos quando era estudante e quando foi instruído pela irmandade, fazendo referência, possivelmente, ao período em que fez seus estudos em Saint-Denis de l’Estrée; depois, na sua juventude, teria lamentado isso, porém estava “do lado de fora”¹⁰⁵, talvez referindo-se ao período em que estudou possivelmente na Borgonha (1104-1106) e/ou àquele em que foi preboste de Berneval e Toury (ca. 1107-1112)¹⁰⁶. Só na sua maturidade Suger teria tido os meios para fazer com que isso fosse corrigido. Com isso, Suger parece sugerir que apesar de os inconvenientes existirem pelo menos desde que era criança, ele só pôde fazer algo para corrigi-los quando voltou a Saint-Denis – e mais especificamente quando se tornou seu abade –, o que ressalta que sua inação anterior não foi fruto de falta de consciência do problema ou de falta de boa vontade de sua parte e o que, conseqüentemente, também justifica sua ação uma vez abade de Saint-Denis. Para amplificar esse argumento, Suger cita Gálatas I, 15: “*Cum autem placuit illi, qui me segregavit ex utero matris meae, et vocavit per gratiam suam*”¹⁰⁷, versículo do qual infere-se que o *utero matris meae* seja a abadia de Saint-Denis e que foi Deus quem o levou para longe dela e depois o trouxe de volta, na condição de abade e “no comando da tão importante administração desta igreja sagrada”¹⁰⁸. Além da *amplificatio*¹⁰⁹, note-se que Suger também procura assegurar a boa vontade (*benevolentia*) de seu interlocutor falando de si próprio e apresentando suas desvantagens¹¹⁰, dizendo ser insignificante e não ter méritos para isso (“*meritis etiam repugnantibus, parvitate meam [...]*”¹¹¹).

¹⁰⁴ Vol. 2, p. 25.

¹⁰⁵ Vol. 2, p. 25.

¹⁰⁶ Cf. Capítulo 1, p. 22-25.

¹⁰⁷ Vol. 2, p. 25. Na Vulgata: “*cum autem placuit ei qui me segregavit de utero matris meae et vocavit per gratiam suam*”, traduzido pela Bíblia de Jerusalém como “Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem [...]”.

¹⁰⁸ Vol. 2, p. 26.

¹⁰⁹ Cf. Capítulo 3, p. 69-70.

¹¹⁰ Cf. Capítulo 2, p. 33-34.

¹¹¹ Vol. 2, p. 25.

Por fim, Suger escreve que só empreendeu o aumento do tamanho da abadia porque o que exigiu isso foi uma ocasião grandiosa, necessária, útil (“*tam utilis*”¹¹²) e honrosa (“*honestas*”¹¹³). Como já discutido¹¹⁴, apresentar algo como útil poderia ser indicativo do desenvolvimento do gênero deliberativo, o qual visa, sobretudo, afetar o futuro; além disso, o *honestus* é um dos componentes da *utilitas*, e ambos são finalidades dos discursos deliberativos¹¹⁵. Não fica claro, entretanto, nessa passagem, por que haveria um objetivo de afetar o futuro. Talvez nesse caso isso esteja apenas sendo ressaltado para justificar a reforma. Entretanto, vale ter em mente que Aristóteles¹¹⁶, sobre a proximidade e a correlação dos gêneros epidítico e deliberativo, diz que

em certo aspecto, louvar alguém sempre corresponde a induzir um procedimento. O que colocamos em um discurso quando damos conselhos torna-se conteúdo de um encômio se expresso de maneira diferente. [...] A conclusão é que toda vez que quiseses louvar alguém, deves pensar no que induzirias as pessoas a fazer [...].

Seguindo essa seção em que Suger justifica o aumento do tamanho da igreja abacial, ele começa a escrever sobre como teve início a reforma, falando de como começou a construir alicerces (“*fundamento*”¹¹⁷) para a nave e as torres. Como vimos¹¹⁸, um dos princípios da arquitetura vitruviana é o da solidez (*firmitas*), o qual ressalta a importância das fundações para que o edifício não tenha vícios. No entanto, as fundações que Suger trabalhou para estabelecer não foram apenas materiais, mas também espirituais, como ele mesmo afirma citando a Primeira Epístola aos Coríntios III, 11 (“*Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus*”¹¹⁹). O fundamento material não é equiparado ao espiritual, e a citação do versículo amplifica a importância das fundações para o edifício, já que o fundamento é Jesus Cristo. Se o princípio vitruviano da *firmitas* está aqui sendo utilizado, no que diz respeito às fundações materiais, sua importância é assim confirmada pela associação, permitida pelas Sagradas Escrituras, das fundações com Jesus Cristo.

¹¹² Vol. 2, p. 25.

¹¹³ Vol. 2, p. 25.

¹¹⁴ Cf. Capítulo 2, p. 34-35 e 37-38.

¹¹⁵ Cf. Capítulo 2, p. 42.

¹¹⁶ ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **Retórica**. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 86-87.

¹¹⁷ Vol. 2, p. 26.

¹¹⁸ Cf. Capítulo 2, p. 56-57.

¹¹⁹ Vol. 2, p. 26. Na Vulgata, “*fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est qui est Christus Jesus*” – traduzido pela Bíblia de Jerusalém como “Quanto ao fundamento, ninguém pode por outro diverso do que foi posto: Jesus Cristo”.

Ao afirmar que no começo da obra gastava muito e lhe faltava muito e que com o tempo passou a gastar pouco e já não lhe faltava nada, Suger parece aqui fazer referência a outra característica da arquitetura vitruviana, a saber, a distribuição (*distributio*). Conforme argumentamos¹²⁰, a distribuição está associada aos recursos disponíveis para a obra, os quais, segundo Suger, no início eram insuficientes, mas depois passaram a ser suficientes. E quem garantiu a suficiência (“*sufficientia*”¹²¹) de recursos foi Deus: ao citar a Segunda Epístola aos Coríntios III, 5 (“*sufficientia nostra ex Deo est*”¹²²), Suger amplifica esse argumento ao embasá-lo com as palavras do Apóstolo, que afirma que tudo o que é necessário (esse é o sentido de *sufficientia* em latim medieval¹²³) é provido por Deus. Esse argumento é essencial para a economia desse discurso, já que é exatamente por causa dos dons concedidos por Deus – na verdade, para agradecer por eles e torná-los conhecidos – que Suger declara escrever este texto. O dom divino do qual Suger fala nesse extrato é o que permitiu que fosse descoberta uma nova pedreira que fornece pedras de qualidade e em quantidade nunca encontradas naquela região. Com essa descoberta, Suger afirma que “a divindade nos aliviou de nossos medos e nos favoreceu com Sua boa-vontade ao confortar-nos e oferecer-nos inesperados [recursos]”¹²⁴, o que ressalta a dimensão da *distributio* não só para a obra em si, mas para a economia do discurso, visto que nesse caso o dom de Deus é a própria oferta de recursos.

Suger ainda enfatiza que cabia a ele mesmo reunir (“*conferebam*”¹²⁵, primeira pessoa do singular do imperfeito do indicativo ativo) esses recursos, o que afirma sua responsabilidade pela administração dos recursos e, conseqüentemente, pela observação da *distributio*, porém deixa claro que o autor da obra (“*operis auctor*”¹²⁶) não é ele, mas sim Deus, por ter oferecido recursos suficientes não só para a obra em Saint-Denis, mas também para a do próprio Templo de Salomão, o primeiro templo de Jerusalém. Afirmar que o Templo de Salomão e Saint-Denis têm o mesmo autor é, de certa maneira, estabelecer uma símile (a comparação inclusive pode ser verificada

¹²⁰ Cf. Capítulo 2, p. 53.

¹²¹ Vol. 2, p. 27.

¹²² Vol. 2, p. 27. A Vulgata traz a mesma formulação que Suger. Na tradução da Bíblia de Jerusalém, “mas é de Deus que vem a nossa capacidade”.

¹²³ NIERMEYER, J.F. (org.). **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**: Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: E. J. Brill, 1976.

¹²⁴ Vol. 2, p. 27.

¹²⁵ Vol. 2, p. 27.

¹²⁶ Vol. 2, p. 27.

morfologicamente, pelo uso da conjunção “*quam*”¹²⁷) entre os dois edifícios. Visto que o *Rhetorica ad Herennium* afirma que a símile pode ser usada para louvor ou censura (“*haec sumitur aut laudis aut vituperationis causa*”¹²⁸) e dada a proeminência do Templo de Salomão nas Sagradas Escrituras, esse trecho também contribui para o louvor da igreja de Saint-Denis.

Suger escreve, então, que suas primeiras preocupações foram a conformidade e a harmonia da obra antiga e da nova (“*convenientia et cohaerentia antiqui et novi operis*”¹²⁹). Na descrição das seis características da arquitetura (ordenação, disposição, euritmia, comensurabilidade, decoro e distribuição), Vitruvius menciona a *convenientia* tanto quando fala sobre euritmia¹³⁰ quanto ao falar sobre o decoro:

*Ad consuetudinem autem decor sic exprimitur, cum aedificiis interioribus magnificis item vestibula **convenientia** et elegantia erunt facta. Si enim interiora prospectus habuerint elegantes, aditus autem humiles et inhonestos, non erunt cum decore. Item si doricis epistylis in coronis denticuli sculptentur aut in pulvinatis columnis et ionicis epistylis [capitulis] exprimentur triglyphi, translatis ex alia ratione proprietatibus in aliud genus operis offendetur aspectus aliis ante ordinis consuetudinibus institutis*¹³¹.

Quando pensada em termos de euritmia, *convenientia* parece estar associada a uma proporção adequada entre as dimensões horizontal, vertical e perpendicular do edifício; quando pensada em termos de decoro, *convenientia* está relacionada a um cuidado para que todas as partes de uma obra sejam apropriadas umas às outras e sigam

¹²⁷ Vol. 2, p. 27.

¹²⁸ *Rhetorica ad Herennium* IV.XLIX.62.

¹²⁹ Vol. 2, p. 27.

¹³⁰ “*Eurythmia est venusta species commodusque in compositionibus membrorum aspectus. Haec efficitur, cum membra operis **convenientia** sunt altitudinis ad latitudinem, latitudinis ad longitudinem, et ad summam omnia respondent suae symmetriae.*” Texto em latim disponível em < <http://www.thelatinlibrary.com/vitruvius1.html> > (Grifo nosso). “A euritmia é a forma exterior elegante e o aspecto agradável na adequação das diferentes porções. Tal verifica-se quando as partes da obra são proporcionais na altura e em relação à largura, nesta em relação ao comprimento, em sua quando todas as partes correspondem às respectivas comensurabilidades”. In: VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 76.

¹³¹ Texto em latim disponível em < <http://www.thelatinlibrary.com/vitruvius1.html> > (Grifo nosso). “Em segundo lugar, o decoro exprime-se segundo o costume, quando se constroem vestibulos com elegância e conveniência para edifícios com interiores magníficos. Efetivamente, se os interiores tiverem acabamentos de bom gosto, e as entradas forem modestas e sem nobreza, não terão conveniência. Do mesmo modo, se no âmbito dos epistílios dóricos se esculpírem denticulos nas cornijas ou se nas colunas pulvinadas ou nos epistílios jônicos se inscreverem triglifos, a aparência será afetada devido à transferência das características de diferente estilo para um outro gênero de obra, uma vez que, do antecedente, foram instituídas determinadas regras de ordem arquitetônica.” In: VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 77-78.

tanto o gênero da própria obra quanto regras arquitetônicas. Ambos os sentidos remetem à acepção mais ampla do vocábulo, que remete às ideias de adequação, pertinência, conformidade¹³². Como na sequência Suger escreve sobre sua tentativa de conseguir colunas, seu interesse em colunas maravilhosas (“*mirabiles*”¹³³) e a final obtenção de colunas honráveis e excelentes (“*decentes et peroptimas*”¹³⁴), inferimos que essas colunas só atendem ao quesito *convenientia* porque Suger considera a própria igreja de Saint-Denis maravilhosa, honrável e excelente.

No entanto, antes de conseguir essas colunas, Suger afirma ter pensado, durante muito tempo, em transportar colunas dessa estirpe de Roma para Saint-Denis, já que não havia encontrado nada do gênero nem em distritos remotos. O transporte seria feito por via marítima e fluvial, o que seria bastante dispendioso e até envolveria o pagamento de passagem aos sarracenos – provavelmente fazendo referência ao domínio sarraceno do Estreito de Gibraltar. Quanto a essa passagem, Erwin Panofsky sugere que

a Odisseia imaginária dessas colunas parece ter sido adaptada da Odisseia real, provavelmente bem conhecida por Suger, daquelas que foram trazidas de Roma para Monte Cassino pelo Abade Desiderius em 1066¹³⁵.

A odisseia à qual Panofsky se refere está relatada no *Chronicon Monasterii Casinensis*, escrito por Leo de Ostia (e publicado por Migne na *Patrologia Latina*) e remete ao transporte de colunas por via marítima a partir de Roma, assim como o texto de Suger. O trecho citado por Panofsky¹³⁶ de fato faz referência a isso, porém é relevante ressaltar que, em termos fraseológicos, os trechos de ambos os textos têm poucas semelhanças (diferentemente do que aconteceu, como vimos, na referência Suger parece ter feito à *Gesta Dagoberti*¹³⁷). Outra possível referência, indicada a

¹³² NIERMEYER, J.F. (org.). **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**: Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: E. J. Brill, 1976.

¹³³ Vol. 2, p. 28.

¹³⁴ Vol. 2, p. 28.

¹³⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 230-231. “The imaginary Odyssey of these columns would seem to have been patterned on the real Odyssey, probably well-known to Suger, of those which had been brought from Rome to Montecassino by Abbot Desiderius in 1066.”

¹³⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 231. “*Ipse interea Romam profectus est, et quosque amicissimos alloquens, simulque larga manu pecunias oportune dispensans, columnas, bases ac Lilia, nec non et diversorum colorum marmora abundanter coemit; illaque omnia ab Urbe ad portum, a portu autem Romano per mare usque ad turrem de Gariliano, indeque ad Suium navigiis conductis ingenti fiducia detulit. Abinde vero usque in hunc locum plaustrorum vehiculis non sine labore Maximo comportavit.*”

¹³⁷ Cf. Capítulo 3, p. 71-72.

Panofsky por Meyer Schapiro, seria um relato de Heiricus de Auxerre sobre o transporte de mármores de Marselha a Auxerre (publicado em *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst* por Julius von Schlosser). O trecho ao qual Schapiro parece fazer referência¹³⁸, entretanto, também tem pouca semelhança fraseológica com o de Suger.

De qualquer forma, a dita odisseia não se fez necessária no caso de Suger, devido mais uma vez à prodigalidade divina, a qual lhe ofereceu, por meio da descoberta de uma pedreira na região de Pontoise (a poucos quilômetros de Saint-Denis), colunas convenientes. Nessa pedreira, teriam trabalhado tanto nobres quanto o poviléu para fazer subir as colunas desde o profundo vale. Certo dia, “um milagre maravilhoso digno de ser contado”¹³⁹ aconteceu - o qual Suger não presenciou, mas ressalta que lhe foi relatado por quem estava presente – e Suger decidiu registrá-lo neste texto, na seção que a seguir examinaremos, “para o louvor do Todo-Poderoso e Seus santos”¹⁴⁰, ou seja, cumprindo o objetivo declarado desde o *exordium*, que é fazer um registro para dar graças pelos dons de Deus.

Capítulo III

Devido a uma chuva forte, os trabalhos na pedreira foram interrompidos. Os boieiros se queixaram de estarem parados e convenceram cerca de dezessete pessoas fracas a voltar à pedreira e buscar uma coluna, deixando outra abandonada, já que não poderiam, somente eles, arrastá-la. O grupo fez uma oração a São Dionísio, pedindo que o santo ajudasse com o transporte da coluna abandonada. Então, “através da vontade de Deus e da ajuda dos santos que eles invocaram”¹⁴¹, os homens conseguiram arrastar a outra coluna, algo que exigiria o esforço, segundo Suger, de no mínimo cem homens. Para Suger, o sentido desse milagre, que ficou conhecido por toda a vizinhança, é que

¹³⁸ “*Operi magnifice elaborato si qua ornatui fore poterant, instantissime parabantur, et quoniam in nostra provintia marmorum copia minime suppetebat, in remotis haec querenda regionibus decreverunt. Hac de causa quidam fratrum periculosae expeditionis bis adgressi difficultatem, interque vastos Rhodani gurgites iter plenum discriminis subeuntes, Arelatum, ac deinde Massiliam... perrexerunt Ibi ingentibus congressi periculis, multa astu, multa autu, callide audaces, audacter callidi, superarunt... Eruderatis itaque aedificiorum veterum circumquaque ruinis, ingentem marmorum pretiosorum copiam obtentu partim, partim pretio congregarunt, oneratisque navibus praeda peroptabili, victorioso successu coeptorum audacium memorabilem bis duxere triumphum. Per iter horribile divinum eis non defuisse favorem, incunctanter dixerim, quod et minacis tumorem pelagi et infidae gentis, ferociam infracti animis infessi viribus, excesserunt.*” In: SCHLOSSER, Julius von. *Schriftquellen zur Geschichte der Karolingischen Kunst*. Veina: Verlag Von Carl Graeser, 1896. p. 193-194.

¹³⁹ Vol. 2, p. 29.

¹⁴⁰ Vol. 2, p. 30.

¹⁴¹ Vol. 2, p. 31.

“essa obra agradava muito Deus Todo-Poderoso”¹⁴², pois por meio desse sinal Ele havia “escolhido dar Sua ajuda a aqueles que a realizaram”¹⁴³. Ao fazer esse relato, Suger, como havia anunciado no *exordium*, proclama a generosidade e a beneficência de Deus em relação à abadia de Saint-Denis, no intuito de devolver-Lhe o dom concedido.

Após relatar o milagre, Suger faz referência a um segundo evento, também notável e digno de recordação (“*memoria dignum*”¹⁴⁴), que teria acontecido algum tempo depois, quando a obra já estava quase concluída. A continuidade da obra dependia de algumas vigas de madeira, mas os carpinteiros teriam informado Suger que não era possível encontrar madeira naquela região, pois esse recurso estava em falta e precisaria ser trazido de Auxerre. Preocupado com a “magnitude da tarefa”¹⁴⁵ e com o “grande atraso da obra”¹⁴⁶, Suger decidiu ele mesmo “verificar todas as florestas”¹⁴⁷ da região. Quando chegou, com os carpinteiros, à floresta Iveline, os encarregados da floresta confirmaram os receios de Suger. Mesmo assim, movido pela coragem de sua fé (“*fidei nostrae audacia*”¹⁴⁸), iniciou uma busca pela floresta. Em poucas horas, e para a surpresa de todos, Suger e seus homens teriam encontrado madeira tanto na medida quanto na quantidade que necessitavam. As vigas foram levadas para a igreja e colocadas sobre o teto da nova estrutura. Suger afirma que foi Jesus Cristo quem havia reservado a madeira para Si e para os santos mártires e que foi a generosidade divina que concedeu as coisas de forma limitada, “de forma nem excessiva nem com insuficiências”¹⁴⁹.

Nesse trecho, cabe ressaltar a técnica de tornar o interlocutor disposto por meio da discussão da própria pessoa¹⁵⁰: nesse caso, Suger discute sua própria pessoa de forma a louvar os próprios serviços sem arrogância e falando de uma conduta passada sendo que essa menção é pertinente à matéria em questão. Além disso, quando Suger afirma que Deus concede as coisas “*in pondere et mensura*”¹⁵¹, ele parece fazer uma referência ao Livro da Sabedoria de Salomão XI, 20: “*sed omnia mensura et numero et pondere*

¹⁴² Vol. 2, p. 31.

¹⁴³ Vol. 2, p. 31.

¹⁴⁴ Vol. 2, p. 31.

¹⁴⁵ Vol. 2, p. 32.

¹⁴⁶ Vol. 2, p. 32.

¹⁴⁷ Vol. 2, p. 32.

¹⁴⁸ Vol. 2, p. 32.

¹⁴⁹ Vol. 2, p. 33.

¹⁵⁰ Cf. Capítulo 2, p. 38.

¹⁵¹ Vol. 2, p. 33.

disposuisti”¹⁵². A citação das Sagradas Escrituras, como já argumentamos, amplifica o argumento de Suger, nesse caso ajudando a demonstrar – pensando que seu interlocutor pretendido é alguém que toma as Sagradas Escrituras como *auctoritas* - a moderação divina, conforme o Livro da Sabedoria, manifestada na floresta Iveline.

Capítulo IV

No ano de 1140, com o término dessa primeira parte da reforma, foi realizada a consagração da nova estrutura da igreja. Três bispos participaram da ocasião, além de outros membros do clero e do laicato, ocasião a qual envolveu a benção do edifício, por meio de uma procissão, e a dedicação das capelas.

Suger ressalta que a ocasião foi solene (“*solemniter*”¹⁵³), que os bispos que consagraram a igreja eram veneráveis (“*venerabilibus*”¹⁵⁴) e que a unção foi sacratíssima (“*sanctissimi chrismatis*”¹⁵⁵). Isso deixa claro que o princípio do decoro¹⁵⁶ foi respeitado, honrando a nova estrutura - que é tão grandiosa - como se convém, e garantindo “tudo o que for adequado para um edifício tão grandioso e sagrado”¹⁵⁷. Essa formulação, assim como outras formulações similares ao longo do texto, é essencial para seu desenvolvimento discursivo, já que o objetivo declarado do escrito, como ressaltamos nos comentários ao seu *exordium*, é tornar conhecido o favor da generosidade divina, o qual consistiu na “gloriosa e digna consagração desta igreja sagrada para Deus”¹⁵⁸. O decoro também fica destacado quando Suger descreve a capela superior como “belíssima e digna de ser a morada de anjos”¹⁵⁹. Na sequência, note-se que Suger faz referência a um trecho do sexto capítulo da *Ordinatio*¹⁶⁰, quando diz que destinou a essas capelas, em caráter perpétuo, as rendas de uma propriedade recém adquirida.

Declarando-se receoso de que a data da conclusão dessa parte da obra fosse obscurecida (“*si tamen non obscuretur!*”¹⁶¹), Suger registra que uma inscrição dourada foi feita nas portas com a data da consagração - o ano de 1140. Suger destaca que a

¹⁵² Texto da Vulgata. Na tradução da Bíblia de Jerusalém, “Mas tudo dispuseste com medida, número e peso”.

¹⁵³ Vol. 2, p. 34.

¹⁵⁴ Vol. 2, p. 34.

¹⁵⁵ Vol. 2, p. 34.

¹⁵⁶ Cf. Capítulo 2, p. 48-49.

¹⁵⁷ Vol. 2, p. 35.

¹⁵⁸ Vol. 2, p. 22.

¹⁵⁹ Vol. 2, p. 35.

¹⁶⁰ Vol. 2, p. 11.

¹⁶¹ Vol. 2, p. 35.

inscrição foi feita, e em ouro, com o intuito de honrar a Deus, seguindo também o princípio do decoro, ou seja, de honrar como é adequado. Vale notar que o próprio registro *ipsis literis* da inscrição no texto de Suger tem esse mesmo objetivo, segundo o *exordium*: honrar a Deus, dando-Lhe graças por meio de um registro textual também da data da consagração, a qual é apresentada como um dom divino.

Suger dá sequência ao texto afirmando que, após a consagração dessa primeira obra, sua devoção, fortalecida pelo sucesso do primeiro empreendimento e aflita há tanto tempo por tolerar as inadequadas condições em que se encontrava o entorno do Santíssimo lugar – o que ele já havia descrito na *Ordinatio*¹⁶² –, compeliu-o a uma nova empreitada: o aumento dessa parte da igreja. Como já argumentamos¹⁶³, afirmar que a situação gerava aflição e era intolerável é uma forma de apresentar a *utilitas* da reforma. Além disso, Suger afirma que o faz por gratidão a Deus, que lhe reservou, enquanto abade de Saint-Denis, um “homem tão pequeno que era o sucessor à nobreza de reis e abades tão grandiosos”¹⁶⁴, tarefa tão grandiosa. Além de, nesse trecho, buscar captar a benevolência de seu interlocutor a partir da discussão de sua pessoa, Suger mais uma vez destaca que o objetivo da própria obra – e não só do registro textual – é o agradecimento por um dom divino.

Seu plano teria sido comunicado à irmandade e, deliberando todos “sob a inspiração de Deus”¹⁶⁵, eles teriam escolhido juntos que as pedras que haviam sido consagradas por Cristo não seriam tocadas – e seriam tratadas como relíquias – e que a nova estrutura, que era urgentemente necessária, deveria ser agraciada com “a beleza do comprimento e da largura”¹⁶⁶. Afirmar que a escolha foi feita não só por ele, mas por toda a irmandade em deliberação, e sob a inspiração divina, é algo que dá respaldo à decisão tomada, o que seria essencial se houvesse qualquer animosidade com relação a essa decisão. É possível conjecturar que parte da irmandade, a qual era ao menos um dos destinatários possíveis desse texto, se opusesse a esse programa de reformas, caso no qual esse tipo de formulação, somado à nova menção da necessidade da reforma e da beleza da nova estrutura, teriam como intuito dirimir contestações.

¹⁶² Cf. Vol. 2, p. 14.

¹⁶³ Cf. Capítulo 2, p. 54.

¹⁶⁴ Vol. 2, p. 36.

¹⁶⁵ Vol. 2, p. 36.

¹⁶⁶ Vol. 2, p. 37.

Após ponderar como o aumento da igreja deveria ser realizado, sempre instruído pelo “sábio conselho e sob as ordens do Espírito Santo”¹⁶⁷, Suger afirma que o plano foi convertido em decreto. Esta seção do texto do *De Consecratione* é uma cópia, ainda que com algumas pequenas diferenças, do texto do decreto em si, ou seja, da *Ordinatio*:

Ordinatio

pridie idus julii, die dominica, ordinavimus ornamentis decoram, personis celebrem processionem. Quin etiam manibus episcoporum et abbatum insignia Dominicae passionis, videlicet clavum et coronam Domini, et brachium sancti senis Simeonis, et alia sanctarum reliquiarum patrocina praefidentes, ad defossa jaciendis fundamentis praeparata, humiliter ac devote descendimus. Deinde Paracleti Spiritus sancti consolatione invocata, ut bonum domus Dei principium bono fine concluderet, cum primum ipsi episcopi ex aqua benedicta dedicationis factae, proximo quinto idus junii propriis confecissent manibus cementum, primos lapides imposuerunt, hymnum Deo dicentes, et Fundamenta ejus usque ad finem Psalmi solemniter decantantes. Ipse enim serenissimus rex, intus descendens, propriis manibus suum imposuit, nosque et multi alii, tam abbates quam religiosi viri, lapides suos imposuerunt quidam etiam gemmas, ob amorem et reverentiam Jesu Chirsti, decantantes: Lapidis pretiosi omnes muri tui. Nos igitur tanta et tam festiva tam sancti fundamenti posi-[359]tione exhilarati, de peragendo solliciti, varietatem temporum, diminutionem personarum, et mei ipsius defectum pertimescentes, communi fratrum consilio, assistentium persuasione, domini regis assensu, annualem redditum his explendis constituimus, videlicet centum quinquaginta libras de gazophilacio, id est de oblationibus altaris et reliquiarum; centum in Indicto, et quinquaginta in festo sancti Dionysii; quinquaginta etiam de possessione sita in Belsa, quae dicitur Villana, prius inculta, sed auxilio Dei et nostro labore composita et ad valens quater viginti librarum singulis annis adaptata. Quae si quocumque infortunio his explendis deficeret, alia Belsa nostra, quam dupliciter aut tripliciter in redditibus augmentavimus, suppleret. Has autem ducentas libras, praeter ea quae ad arcam gazophilacii devotione fidelium deportabuntur, vel quaecumque ipsi utrique operi offerentur, tantum continuari ipsis operibus firmavimus, donec totaliter absque ulla quaestione et ipsa aedificia, et anteriora et superiora, cum suis turribus, omnino honorifice compleantur.

De Consecratione

pridie idus julii, die dominica, ordinavimus ornamentis decoram, personis celebrem processionem. Quin etiam manibus episcoporum et abbatum insignia Dominicae Passionis, videlicet clavum et coronam Domini, et brachium sancti senis Simeonis, et alia sanctarum reliquiarum patrocina praefidentes, ad defossa faciendis fundamentis praeparata loca humiliter ac devote descendimus. Dein paraclyti Spiritus sancti consolatione invocata, ut bonum domus Dei principium bono fine concluderet, cum primum ipsi episcopi ex aqua benedicta dedicationis factae proximo quinto idus junii propriis confecissent manibus cementum, primos lapides imposuerunt, hymnum Deo dicentes, et Fundamenta ejus usque ad finem psalmi solemniter decantantes. Ipse enim serenissimus rex intus descendens propriis manibus suum imposuit; nos quoque, et multi alii tam abbates quam religiosi viri, lapides suos imposuerunt; quidam etiam gemmas, ob amorem et reverentiam Jesu Chirsti, decantantes: Lapidis preciosi omnes muri tui. Nos igitur tanta et tam festiva tam sancti fundamenti positione exhilarati, de peragendo solliciti, varietatem temporum, diminutionem personarum et mei ipsius defectum pertimescentes, communi fratrum consilio, assistentium persuasione, domini regis assensu, annalem redditum his explendis constituimus, videlicet: centum quinquaginta libras de gazofilacio (id est de oblationibus altaris et reliquiarum, centum in Indicto, et quinquaginta in festo sancti Dionysii); quinquaginta etiam de possessione sita in Belsa, quae dicitur Villana, prius inculta, sed auxilio Dei et nostro labore composita et ad valens quater viginti aut centum librarum singulis annis adaptata. Quae si quocumque infortunio his explendis deficeret, alia Belsa nostra, quam dupliciter aut tripliciter in redditibus augmentavimus, suppleret. Has autem ducentas libras, praeter ea quae ad arcam gazofilacii devotione fidelium deportabuntur, vel quaecumque ipsi utrique operi offerentur, tantum continuari ipsis operibus firmavimus, donec totaliter absque ulla quaestione et ipsa aedificia, et anteriora et superiora, cum suis turribus, omnino honorifice compleantur.

Tabela 2. "Ordinatio" e "De Consecratione"

¹⁶⁷ Vol. 2, p. 38.

Esse trecho do *De Consecratione*, assim como na *Ordinatio*, é, portanto, uma descrição de como se deu o rito de lançamento da primeira pedra dos alicerces dessa parte da igreja. Nesse trecho, conforme já argumentamos¹⁶⁸, Suger poderia estar utilizando os conceitos vitruvianos de *firmitas* e de *decor* buscando afetar o futuro.

Capítulo V

As obras continuaram, escreve Suger, por três anos mais. Ela foi muito dispendiosa e envolveu o trabalho contínuo de muitos trabalhadores “para que Deus não tivesse motivos para queixar-se de nós”¹⁶⁹. Isso significa que a obra é justificada pela vontade de Deus, o que também é ressaltado quando Suger fala dos milagres, e que se Ele mesmo não tem motivo para queixar-se, quem dirá opositores – o que mais uma vez justifica a própria reforma.

Talvez com o intuito de não parecer arrogante ao falar sobre o “bom progresso”¹⁷⁰ da obra, além de afirmar que isso se deu com a cooperação de Deus, Suger procura assegurar a boa vontade de seu interlocutor, mais uma vez, discutindo sua pessoa, citando o Salmo CXXXIX, 16, que fala sobre a onisciência de Deus: “*imperfectum meum viderunt oculi tui*”¹⁷¹. A Bíblia de Jerusalém traduz o versículo como “Teus olhos viam o meu embrião” e a Bíblia Ave Maria¹⁷² o traduz como “Cada uma de minhas ações vossos olhos viram”. *Imperfectum* (ou *imperfectum*), declinação do adjetivo masculino *imperfectus*, entretanto, faz referência, assim como o substantivo masculino *imperfectio*, ou a algo que não é perfeito, ou a algo que está incompleto, inacabado. É pensando nesse sentido do vocábulo que identificamos a passagem com a técnica da *captatio benevolentia*.

Na sequência, Suger faz referência ao Salmo XLVIII, o qual trata de Sião, a montanha de Deus:

Iahweh é grande e muito louvável
na cidade do nosso Deus,
a montanha sagrada, bela em altura,
alegria da terra toda;
o monte Sião, no longínquo Norte,

¹⁶⁸ Cf. Capítulo 2, 48-49 e 57.

¹⁶⁹ Vol. 2, p. 40.

¹⁷⁰ Vol. 2, p. 40.

¹⁷¹ Vol. 2, p. 40.

¹⁷² Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria>>. Acessado em: 15/05/2014.

cidade do grande rei:
entre seus palácios, Deus
se revelou fortaleza¹⁷³.

Ele afirma que, com o progresso da obra, a alegria foi instaurada, e compara, por meio de uma *símile* – formulada com auxílio do substantivo “*instarque*”¹⁷⁴, o qual traduzimos como “à semelhança de” –, a alegria dessa ocasião com algo divino: a alegria que é a montanha sagrada, o monte Sião, para a terra toda. Como vimos na análise do *exordium* desse texto, o uso da *símile* visa conferir força persuasiva ao argumento – no caso, possivelmente para convencer o interlocutor de que a alegria havia mesmo sido instaurada entre os monges.

Monte Sião é a cidade do rei de Israel e o lugar onde se encontra o Templo de Salomão, localizando-se em Jerusalém. Quando Suger escreve que “*monte Sião, nos lados do norte, a cidade do Grande Rei, no meio da qual Deus não se comoverá, mas não desdenhará, comovido pelas súplicas dos pecadores*”¹⁷⁵, ele parece afirmar que Deus está no meio dessa cidade – talvez fazendo referência ao próprio Templo de Salomão. Essa passagem parece remeter ao Salmo XLVI, 5-6:

Há um rio, cujos braços alegam a cidade de Deus,
santificando as moradas do Altíssimo.
Deus está em seu meio: ela é inabalável,
Deus a socorre ao romper da manhã¹⁷⁶.

Deus, então, está no meio dessa cidade, a qual é inabalável e socorrida por Deus ao romper da manhã. No meio dessa cidade, argumenta Suger com base no Salmo, Deus não se abalará, mas, comovido pelas súplicas dos pecadores, virá ao seu socorro. No texto de Suger, notamos que ele faz uso da palavra “meio” não só nessa passagem já citada, mas também no período seguinte: “O *meio* do edifício, entretanto, foi repentinamente levantado no ar por doze colunas representando o número dos doze apóstolos [...]”¹⁷⁷. A técnica que parece estar sendo aqui aplicada é a *traductio*, a qual permite que a mesma palavra seja usada mais de uma vez sem causar ofensa ao bom gosto e até mesmo para tonar o estilo mais elegante (“*traductio est quae facit uti, cum*

¹⁷³ Na Vulgata, “*magnus Dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri in monte sancto ejus fundatur exultatione universae terrae montes Sion latera aquilonis civitas Regis magni Deus in domibus ejus cognoscitur cum suscipiet eam*”.

¹⁷⁴ Vol. 2, p. 40.

¹⁷⁵ Vol. 2, p. 41.

¹⁷⁶ Salmo XLVI (XLV), 5-6. Na Vulgata, “*fluminis impetus laetificat civitatem Dei sanctificavit tabernaculum suum Altissimus Deus in medio ejus non commovebitur adiuvaabit eam Deus mane diluculo*”.

¹⁷⁷ Vol. 2, p. 41.

idem verbum crebrius ponatur, non modo non offendat animum, sed etiam concinniores orationem reddat”¹⁷⁸). A *traductio* pode ser identificada mesmo quando a palavra não tem, em suas múltiplas ocorrências, a mesma função sintática ou a mesma declinação (“*ex eodem genere est exortationis cum idem verbum ponitur modo in hac, modo in altera re*”¹⁷⁹). É o que parece acontecer quando Suger usa as palavras “*medio*”¹⁸⁰ (fazendo referência ao Salmo) e depois na passagem “*medium quippe duodecim columnae [...]*”¹⁸¹. Por meio do uso dessa figura, Suger investe seu discurso de uma aparência satisfatória – para citar o *Rhetorica* de Aristóteles mais uma vez –, tornando seu estilo “apropriado ao assunto que concorre para a persuasão”¹⁸².

O recurso à *traductio* chama a atenção para um paralelo traçado: no Salmo, meio é o lugar da cidade onde está Deus; no texto de Suger, meio é a parte do edifício que foi repentinamente levantada por doze colunas representando os apóstolos e outras doze colunas representando os profetas menores. A figura do paralelo (*collatio*), como vimos¹⁸³, é uma passagem que coloca uma coisa ao lado da outra com base em sua semelhança, e a comparação por meio de paralelo é usada para colocar diante dos olhos (“*ante oculos ponendi*”), ou seja, para conferir vivacidade ao discurso¹⁸⁴.

O uso da *traductio* parece ser complementar ao da *collatio*, já que a primeira é uma figura de linguagem (*verborum exornatio*) e a segunda, uma figura de pensamento (*sententiarum exornatio*). O *Rhetorica ad Herennium* faz uma distinção entre os dois tipos de figuras, explicando que a figura é de linguagem quando o embelezamento do estilo se dá pelo uso refinado da própria linguagem e que a figura é de pensamento quando o que confere dignidade não é a palavra, mas sim a ideia (“*verborum exornatio est quae ipsius sermonis insignita continetur perpolitione. Sententiarum exornatio est quae non in verbis, sed in ipsis rebus quondam habet dignitatem*”¹⁸⁵). Nessa *collatio*, portanto, a semelhança que parece estar sendo estabelecida é que, assim como Deus está no meio da Sua cidade, ele também está nessa nova estrutura que Suger fez construir, mais especificamente nas colunas que representam apóstolos e profetas. Esse paralelo fica ainda mais evidenciado quando

¹⁷⁸ *Rhetorica ad Herennium* IV.XIV.20.

¹⁷⁹ *Rhetorica ad Herennium* IV.XIV.21.

¹⁸⁰ Vol. 2, p. 23.

¹⁸¹ Vol. 2, p. 23.

¹⁸² ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 228.

¹⁸³ Capítulo 2, p. 36.

¹⁸⁴ *Rhetorica ad Herennium* IV.XLVII.60.

¹⁸⁵ *Rhetorica ad Herennium* IV.XIII.18.

Suger escreve que essa disposição das colunas está de acordo com o Apóstolo que constrói espiritualmente (“*juxta Apostolum spiritualiter aedificantem*”¹⁸⁶), referenciando textualmente Efésios II, 19-22:

Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus. Estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele bem articulado, todo o edifício se ergue como santuário santo, no Senhor, e vós, também, nele sois co-edificados para serdes habitação de Deus, no Espírito¹⁸⁷.

Se o edifício cujo fundamento é os apóstolos e os profetas e cuja pedra angular é Jesus Cristo é habitação de Deus, e se a estrutura que Suger fez edificar tem colunas que representam apóstolos e profetas e tem as pedras angulares tocadas pela mão do próprio Cristo, fica evidente que essa nova estrutura de Saint-Denis está sendo apresentada como santuário santo no Senhor (“*templum sanctum in Domino*”¹⁸⁸). Suger conclui esse argumento, ainda fazendo referência a Efésios, dizendo que quanto maior o esforço em termos de elevação (“*altius*”¹⁸⁹) e conveniência (“*aptius*”¹⁹⁰) para edificar de forma material, maior é a edificação espiritual daqueles que empreendem esse esforço. Aqui também fica clara a justificativa da materialidade da reforma (talvez em referência aos gastos com a reforma e à sua suntuosidade) pela *convenientia* e pela proporcional edificação espiritual.

Talvez essa justificativa tenha como intuito, em termos discursivos, preparar o interlocutor para receber com boa vontade o excerto que segue, no qual é descrita a nova ornamentação dos jazigos dos padroeiros e dos mártires com ouro e pedras preciosas. O uso desses materiais preciosos é tratado por Suger como *ornatus* – na verdade, tanto enquanto ação, na forma do supino “*ornatum*”¹⁹¹, quanto como substantivo, como vemos no sintagma “*pro ornatu nobilem*”¹⁹². É relevante chamar a atenção para esse tratamento porque, ao menos nesse trecho em questão, ele está

¹⁸⁶ Vol. 2, p. 41.

¹⁸⁷ Na Vulgata, “*ergo jam non estis hospites et advenæ sed estis cives sanctorum et domestici Dei superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum ipso summo angulari lapide Christo Jesu in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino in quo et vos coædificamini in habitaculum Dei in Spiritu*”.

¹⁸⁸ Vol. 2, p. 41.

¹⁸⁹ Vol. 2, p. 41.

¹⁹⁰ Vol. 2, p. 41.

¹⁹¹ Vol. 2, p. 42.

¹⁹² Vol. 2, p. 42.

diretamente relacionado à forma como a retórica clássica desenvolve a noção de *ornatus*.

No livro VIII do *Institutio Oratoria*, Quintiliano trata da *elocutio*. O terceiro capítulo desse livro é dedicado ao *ornatus* - ou seja, o *ornatus* diz respeito à parte da retórica que chamamos elocução ou estilo. Ressaltaremos aqui, de forma breve, algumas considerações de Quintiliano que podem ser cotejadas com o texto de Suger. Primeiramente, conforme explica Quintiliano, se escrever corretamente e de forma clara – o que também faz parte da *elocutio* - traz poucas recompensas, já que isso significa mais evitar erros do que alcançar alguma grande virtude, e se a *inventio* e a *dispositio* podem ser ensinadas até para os oradores menos hábeis, é na aplicação do *ornatus* que o orador se distingue, recomendando não só a sua causa, mas também a si próprio¹⁹³. Além de ser algo, portanto, muito desejável em um discurso, o *ornatus* se torna apropriado quando está de acordo com aquilo a que está sendo aplicado (“*ipse honestus ornatus materiae genere variatus decebit*”¹⁹⁴), o que significa que ele está essencialmente associado às já discutidas ideias de *convenientia* e de decoro. Finalmente, Quintiliano também explica que a *enargeia*, que é, como vimos¹⁹⁵, a qualidade da vivacidade do discurso, é um *ornatus* – lembrando que é considerada grande virtude expressar a causa de forma que ela possa ser vista e trazê-la para diante dos olhos da mente do interlocutor (“*oculus mentis ostendi*”¹⁹⁶). No texto de Suger, por sua vez, os jazigos dos padroeiros e dos mártires, além de serem transferidos, seriam ornados para que fossem apresentados “aos olhares dos visitantes da forma mais gloriosa e conspícua”¹⁹⁷ (“*ubi gloriosus adventantium obtutibus*”¹⁹⁸), o que é um manifesto reconhecimento do *ornatus* como algo que traz vivacidade para diante dos olhos de quem vê. Ademais, considerando que esses jazigos contêm as cinzas de espíritos veneráveis¹⁹⁹, Suger afirma que é digno que sejam cobertos com “o material mais precioso que podemos”²⁰⁰, e com isso associa o *ornatus* à *convenientia*. Por fim, após esse cotejo, é possível cogitar se, assim como o orador que aplica o *ornatus* de forma conveniente destaca-se dentre os oradores, o que faz desse uso algo louvável, Suger não estaria registrando textualmente o uso decoroso de materiais preciosos para

¹⁹³ *Institutio Oratoria* VIII.III.1.

¹⁹⁴ *Institutio Oratoria* VIII.III.11.

¹⁹⁵ Cf. Capítulo 2, p. 55-56.

¹⁹⁶ *Institutio Oratoria* VIII.III.62.

¹⁹⁷ Vol. 2, p. 42.

¹⁹⁸ Vol. 2, p. 42.

¹⁹⁹ Vol. 2, p. 43.

²⁰⁰ Vol. 2, p. 43.

adornar os jazigos dos padroeiros e mártires como uma forma de louvar seu próprio feito.

Esse é um efeito que o texto tem quando Suger fala sobre a construção de um altar para a “adoração expiatória de Deus”²⁰¹. Esse efeito se dá, primeiramente, porque Suger afirma que a construção desse altar “com grande esplendor”²⁰² resultou de uma escolha (“*elegimus*”²⁰³), e, como vimos²⁰⁴, a *Rhetorica* de Aristóteles, na seção em que trata do gênero epidítico, preconiza que “uma vez que louvamos alguém pelo que efetivamente fez, e boas ações distinguem-se das demais por serem objeto de escolha, é preciso tentar demonstrar que seus atos estão baseados em escolha”²⁰⁵. Em segundo lugar, porque ele escreve que isso “nunca havia sido feito antes”²⁰⁶, e a mesma *Rhetorica*, também na seção sobre o epidítico, assevera que um dos meios úteis para amplificar o efeito do louvor é “salientar que o indivíduo é o único, ou o primeiro, ou quase o único que realizou um certo ato, ou que o realizou melhor do que qualquer outra pessoa”²⁰⁷.

Interessa notar, entretanto, que o tom do discurso muda quando Suger escreve que o plano era erguer na frente desse altar um painel dourado modesto (“*mediocrem*”²⁰⁸), porque sucumbira à timidez (“*pusillanimitate*”²⁰⁹), mas que foram os próprios santos mártires que forneceram os materiais preciosos, como se dissessem que, independente da vontade de Suger, era a vontade deles que o altar fosse ricamente adornado, “para que nós nem ousássemos nem conseguíssemos fazer isso de uma forma que não fosse admirável e muito preciosa na execução assim como no material”²¹⁰. Declarar que a intenção era fazer algo conveniente, mas modesto, por timidez é uma forma de assegurar a benevolência do interlocutor, louvando o próprio serviço, mas sem arrogância²¹¹. Além disso, no caso desse painel, ele não poderia escolher fazê-lo com menor fausto, já que isso significaria “grande vergonha e ofensa aos santos”²¹², por

²⁰¹ Vol. 2, p. 43.

²⁰² Vol. 2, p. 43.

²⁰³ Vol. 2, p. 43.

²⁰⁴ Cf. Capítulo 3, p. 74.

²⁰⁵ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 85.

²⁰⁶ Vol. 2, p. 43.

²⁰⁷ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 87.

²⁰⁸ Vol. 2, p. 43.

²⁰⁹ Vol. 2, p. 43.

²¹⁰ Vol. 2, p. 43-44.

²¹¹ *Rhetorica ad Herennium* I.V.8. Cf. Capítulo 2, p. 38.

²¹² Vol. 2, p. 44.

amor aos quais pontífices, nobres e o próprio rei haviam enviado pedras preciosas para esse propósito. Isso, somado ao fato de que a graça divina também lhe deu meios para comprar os materiais preciosos que lhe foram trazidos à venda de todo o mundo, o “encorajou a concluir a obra de forma gloriosa”²¹³. Assim, como o plano já era bom – ainda que modesto –, Deus tornou sua execução perfeita: “que a obra seja boa na vontade, pois assim, com o auxílio de Deus, ela será na perfeição”²¹⁴. Essa também é uma forma de justificar a obra, a qual está em consonância com o próprio objetivo do escrito: por ter recebido um dom divino, Suger não tem outra opção que aceitá-lo.

Ainda nessa seção sobre o painel do altar, Suger faz uma formulação sobre o futuro: se esse ornato fosse de qualquer forma diminuído por alguém, que sobre essa pessoa recaísse a ira do padroeiro e a espada do Espírito Santo. Fica claro que Suger está desaconselhando uma ação futura, o que caracteriza esse pequeno trecho como formulado no deliberativo. Isso é corroborado pela proximidade entre os gêneros epidítico, usado na passagem anterior sobre o ornato do altar, e o deliberativo, o qual desaconselha exatamente a diminuição do ornato. Como vimos, o louvor a algo ou alguém pode induzir a certa ação²¹⁵, então o louvor ao ornato está associado à contraindicação de sua diminuição.

Assim como na passagem em que Suger afirmava que Deus estava no meio e identificava o meio da igreja como o local que ele estava reedificando, Suger escreve então sobre uma tempestade fortíssima que teria arruinado casas e torres, mas que, pela intervenção da benção de Geoffroy de Chartres e de uma relíquia de são Simão, o Velho, não teria causado danos à nova estrutura dos arcos de Saint-Denis. Suger destaca que não foi a “firmeza de espírito”²¹⁶ do bispo que evitou o desastre, mas sim a “graça de Deus”²¹⁷ e o “mérito dos Santos”²¹⁸. A semelhança entre as duas passagens está em destacar o favor de Deus não para com a igreja de Saint-Denis como um todo, mas especificamente com as partes que estão sendo construídas, o que mostra a generosidade divina especificamente relacionada ao projeto de Suger. Outro “momento memorável”²¹⁹ como esse aconteceu quando Suger, preocupado com a provisão de carne de carneiro para a ocasião da grandiosa consagração, foi surpreendido pela

²¹³ Vol. 2, p. 44.

²¹⁴ Vol. 2, p. 44.

²¹⁵ Cf. Capítulo 3, p. 77.

²¹⁶ Vol. 2, p. 46.

²¹⁷ Vol. 2, p. 46.

²¹⁸ Vol. 2, p. 46.

²¹⁹ Vol. 2, p. 46.

doação, por parte de uma irmandade premonstratense, de um rebanho de carneiros. Suger ressalta que isso não foi acidental, inclusive contrapondo-se a uma passagem que cita da *Farsália*²²⁰, de Lucano, mas sim ação da divina generosidade, a qual ele torna conhecida e pela qual ele agradece por meio desse escrito.

Capítulo VI

A partir de então, tem início uma descrição da ocasião da “consagração da nova igreja”²²¹, que aconteceu no “segundo domingo de junho, isto é, o terceiro dia antes dos idos”²²², ou seja, em 11 de junho de 1144. Suger afirma que o evento foi realizado de forma muito solene como um “ato de gratidão”²²³. Diversos bispos, arcebispos, condes e nobres participaram do evento, inclusive o próprio Rei Luis VI, sendo que os trajes dos dignitários, “decorosos em suas vestimentas”²²⁴, eram convenientes dada a solenidade da ocasião.

Na manhã desse domingo, quando os dignitários chegaram, tomaram seus lugares “no coro superior entre as sepulturas dos mártires e o altar do Salvador”²²⁵. Lá, eles “andavam em torno do receptáculo e invocavam o nome de Deus por meio de exorcismo”²²⁶ e aspergiram “água benta em direção ao lado de fora, adequadamente aspergindo as paredes da igreja com o aspersório”²²⁷. Ao descrever a cerimônia da consagração, Suger parece fazer uso da *demonstratio*²²⁸, figura que consiste na descrição de um evento em palavras de forma que as coisas parecem se passar de forma vívida diante de nossos olhos, destacando quão digna foi a consagração e procurando trazer isso para diante dos olhos do interlocutor²²⁹. Uma das passagens que evidencia o uso dessa figura é: “você poderia ter visto – e aqueles presentes não viram sem grande devoção [...]”²³⁰ (“*Videres, et qui aderant non sine devotione magna videbant [...]*”²³¹). A cena é então “pintada em palavras”²³², o que confere grande vivacidade ao discurso.

²²⁰ Farsália II.13. PANOFKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 108.

²²¹ Vol. 2, p. 48.

²²² Vol. 2, p. 49.

²²³ Vol. 2, p. 48.

²²⁴ Vol. 2, p. 51.

²²⁵ Vol. 2, p. 51.

²²⁶ Vol. 2, p. 51-52.

²²⁷ Vol. 2, p. 52.

²²⁸ *Rhetorica ad Herennium* IV.LV.68.

²²⁹ Cf. Capítulo 2, p. 55-56.

²³⁰ Vol. 2, p. 51.

²³¹ Vol. 2, p. 51.

²³² *Institutio Oratoria* VIII.III.63. “*tota rerum imago quodam modo verbis depingitur*”.

Capítulo VII

Por fim, após a consagração da igreja, Suger afirma que deu-se a translação das relíquias. Os santuários que “continham os sacratíssimos corpos caros a Deus”²³³ foram inspecionados e então Suger e os dignitários convidaram o rei para carregar as relíquias:

“Vem, ajuda com tuas próprias mãos a carregar daqui nosso Senhor, apóstolo e protetor, para que possamos venerar as sacratíssimas cinzas, abraçar as sacratíssimas urnas, rejubilar ao longo de nossas vidas por tê-los recebido e segurado. Pois estes são os homens sagrados que dedicaram seus corpos como um testemunho a Deus; que por nossa salvação, queimando com o fogo da caridade, deixaram sua terra e família; que com autoridade apostólica ensinaram a fé de Jesus Cristo a toda a Gália; que lutaram por Ele como homens; que, sem defesa, superaram os flagelos e, acorrentados, [superaram] bestas selvagens e famintas; que sofreram, incólumes, extensão no ecúleo e o fogo da fornalha e finalmente a bem-aventurada decapitação por machados embotados. Conduze-nos, então, rei cristão, para que recebamos aquele que nos receberá, nosso abençoado Dionísio, humildemente rogando-lhe que ore por nós a Aquele que prometeu fielmente; o amor e a benevolência que tu tens sempre alcançará seu fim para quem quer que tu ores”²³⁴.

Esse trecho é particularmente interessante por se tratar do único excerto nesse texto em que uma fala é reportada em discurso direto – no capítulo VI, Suger chega a reportar a fala do rei, porém de forma indireta: “ele respondeu, indiscutivelmente da forma mais humilde, que ele faria isso de boa vontade em pessoa assim como através de seu séquito”²³⁵. A utilização do discurso direto, em termos retóricos, pode estar associada a mais de uma figura, como a *sermoncinatio*, conforme descrita pelo *Rhetorica ad Herennium* IV.LII.65, a prosopopeia e a idoloopia²³⁶, porém a figura aqui parece ser a etopeia.

A etopeia é um dos exercícios de retórica que constam do *progymnasmata* de Hermógenes, o qual a define como “a imitação do caráter [*ethos*] de uma personagem

²³³ Vol. 2, p. 53.

²³⁴ Vol. 2, p. 53.

²³⁵ Vol. 2, p. 50-51.

²³⁶ Cf. HERMÓGENES. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 193-194.

proposta”²³⁷, a qual é sempre real – no caso de personagens irreais, a figura seria a prosopopeia. Hermógenes também explica que

Um as etopeias são morais, outras emotivas e outras mistas. São morais aquelas nas quais predomina totalmente o caráter [...]. São emotivas aquelas nas quais predomina totalmente a emoção [...]. São mistas as que contêm uma mescla de caráter e de emoção [...].²³⁸

Além disso, Hermógenes também explica que a composição de uma etopeia se dá com base nos três eixos temporais:

Começarás, de fato, pelo presente, dizendo que é difícil; logo retrocederás ao passado, dizendo que era partícipe de muita felicidade; na sequência tens que passar para o futuro, dizendo que o que vai sobrevir será muito mais terrível.²³⁹

A etopeia que Suger compõe faz uso de argumentos que envolvem, sobretudo, o *pathos*: ao descrever o martírio dos santos padroeiros, fica clara a predominância da emoção, o que leva à identificação dessa etopeia, segundo a explicação de Hermógenes, como emotiva. Além disso, a etopeia de Suger também é desenvolvida nos três eixos temporais: a exortação ao rei para ajude na translação das relíquias é composta no presente; o relato do martírio dos padroeiros é composto no passado; a revelação da esperança da recompensa eterna (“Conduze-nos, então, rei cristão, para que recebamos aquele que nos receberá, nosso abençoado Dionísio”²⁴⁰) é composta no futuro. Os três eixos, entretanto, não estão compostos da forma como Hermógenes preceitua, mas isso não desqualifica a aplicação da figura, já que outro manual de exercícios de retórica, o de Aftônio de Antioquia, explica a etopeia sem relacioná-la ao desenvolvimento específico que menciona Hermógenes; Aftônio apenas afirma que

Elaborarás a etopeia com um estilo claro, conciso, florido, solto e livre de qualquer artifício e figura, e ao invés de dividi-la em princípios de

²³⁷ HERMÓGENES. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 193. “la imitación del carácter de un personaje propuesto”.

²³⁸ HERMÓGENES. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 194. “Unas etopeyas son morales, otras emotivas y otras mixtas. Son morales aquellas en las que predomina totalmente el carácter [...]. Son emotivas aquellas en las que predomina totalmente la emoción [...]. Son mixtas las que contienen una mezcla de carácter y de emoción [...]”.

²³⁹ HERMÓGENES. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 194. “comezarás, de hecho, por el presente, diciendo que es difícil; luego retrocederás al pasado, diciendo que era partícipe de mucha felicidad; a continuación has de pasar al futuro, diciendo que lo que va a sobrevenir será mucho más terrible”.

²⁴⁰ Vol. 2, p. 53.

argumentação a dividirás nos três tempos: presente, passado e futuro.²⁴¹

Através do uso da etopeia, Suger torna presentes no discurso os dignitários que estavam presentes na ocasião da consagração (inclusive sua própria pessoa), conferindo ainda mais vivacidade ao discurso. Esse parece ser o intuito discursivo da aplicação da figura, o que é corroborado por uma formulação posterior, na qual Suger, ao descrever como o rei, então, lançou-se no meio dos bispos e arcebispos para receber o a relíquia de são Dionísio em suas mãos, escreve “Uma maravilha de se observar!”²⁴² (“*Mirabile visu*”²⁴³), trazendo os eventos para diante dos olhos do seu interlocutor por meio do recurso à *enargeia*.

Por fim, Suger escreve que depois da procissão foi consagrado o altar principal, assim como vinte outros altares, o que foi seguido da celebração de missas concomitantes por parte desses dignitários. As missas eram realizadas de formas diferentes, porém isso acontecia de forma harmoniosa:

de forma tão diferente, mas ainda assim tão harmoniosa, tão próximas [uma da outra] e com tanto júbilo que sua música, encantadora por sua consonância e sua unificada harmonia, foi considerada uma sinfonia angélica ao invés de humana.²⁴⁴

Para Jean-Claude Bonne, em seu artigo *Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger*, a referência à harmonia nessa passagem (“*cohaerente harmoniae*”²⁴⁵) remete à referência que é feita no início do texto, quando Suger afirma que existe uma razão única, uma harmonia superior (“*superioris moderatae armoniae*”²⁴⁶), a qual coloca as coisas divinas e as humanas de acordo, e isso seria um “princípio metafísico-teológico geral”²⁴⁷. Esse princípio, argumenta Bonne, não se limita apenas à relação entre humano e divino, mas diz respeito, de forma mais ampla, à ordem que Deus, enquanto Criador, colocou em todas as coisas. Bonne sugere que esse

²⁴¹ AFTONIO. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991. p. 251. “Elaborarás la etopeya con un estilo claro, conciso, florido, suelto y libre de cualquier artificio y figura, y en lugar de dividirla en principios de argumentación la dividirás en los tres tiempos: presente, pasado y futuro.”

²⁴² Vol. 2, p. 54.

²⁴³ Vol. 2, p. 54.

²⁴⁴ Vol. 2, p. 56.

²⁴⁵ Vol. 2, p. 56.

²⁴⁶ Vol. 2, p. 19.

²⁴⁷ BONNE, Jean-Claude. *Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger*. In: DESCAMPS, Christian (org.) **Artistes et philosophes: éducateurs?** Paris: Centre Pompidou, 1994. p. 13-50. p. 20. “un principe métaphysico-théologique général”.

princípio esteja anunciado no texto de Suger em sua formulação sobre harmonia e música.

A música, que é tratada por Bonne (assim como por Hugo de São Vitor) como sinônimo de harmonia²⁴⁸, não é apenas sons, mas sim, como explica Hugo de São Vitor em seu *Didascalion*, ao falar sobre as artes que compõem o *quadrivium*, o acordo de coisas dessemelhantes que são transformadas em uma unidade (“*musica est divisio sonorum et vocum varietas. Aliter, musica sive harmonia est plurium dissimilium in unum redactorum concordia*”²⁴⁹). Essa concepção musical da ordem das coisas pode ser encontrada em diversos pensadores medievais, como Agostinho, Boécio, Isidoro de Sevilha, João Escoto Erígena e Honorius Augustodunensis²⁵⁰.

Boécio, em sua obra *De musica*, fala em três tipos de música, os quais são retomados por Hugo de São Vitor em *Didascalion* II.13: a música do universo, a música do homem e a música instrumental (“*tres sunt musicae: mundana, humana, instrumentalis*”²⁵¹). Para Bonne, Suger, ao falar sobre a harmonia entre corpo e alma no início do texto, está falando do segundo tipo de música, a música do homem. Entretanto, Bonne argumenta que é através do canto litúrgico que acontece no momento da consagração e da celebração das missas, que seria a música instrumental, que Suger encontra a harmonia ideal.

Suger poderia, de fato, estar fazendo referência às ideias de Hugo de São Vitor nas passagens mencionadas por Bonne. Conforme já comentamos²⁵², outros estudiosos, como Conrad Rudolph²⁵³, defendem que Hugo de São Vitor tenha sido uma contribuição ao menos indireta tanto para as reformas quanto para os textos de Suger. Entretanto, essas referências ao segundo e ao terceiro tipo de música não parecem ficar claras na escolha de palavras de Suger. Nesse sentido, a interpretação de Bonne parece ser menos uma inferência do texto e mais uma extrapolação de seu sentido. Afinal, como Suger não classifica, ele próprio, os tipos de música – e nem deixa entrever essa

²⁴⁸ BONNE, Jean-Claude. Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger. In: DESCAMPS, Christian (org.) **Artistes et philosophes: éducateurs?** Paris: Centre Pompidou, 1994. p. 13-50. p. 20. “la musique ou l’harmonie”.

²⁴⁹ *Didascalion* II.16. HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: MIGNE, J.-P. (org.) *Patrologia Latina*. Tomo 176. col. 757.

²⁵⁰ BONNE, Jean-Claude. Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger. In: DESCAMPS, Christian (org.) **Artistes et philosophes: éducateurs?** Paris: Centre Pompidou, 1994. p. 13-50. p. 44.

²⁵¹ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: MIGNE, J.-P. (org.) *Patrologia Latina*. Tomo 176. col. 756.

²⁵² Cf. Capítulo 2, p. 51-52.

²⁵³ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

classificação por sua escolha de palavras – e como essa concepção musical da ordem e da harmonia entre as coisas era, em alguma medida, difundida na Idade Média, é possível que Suger estivesse remetendo-se a esse conceito de forma diluída – para usar a mesma expressão que Peter Kidson utiliza para qualificar o neoplatonismo de Suger²⁵⁴.

3. *Conclusio*

Após essas considerações sobre as missas celebradas após a translação das relíquias, ainda no capítulo VII, Suger escreve sua *conclusio*:

e tudo isso exclamava com o coração e a boca: “*Abençoada seja a glória do Senhor a partir de seu lugar. Abençoado e louvável e exaltado, sobretudo, seja Teu nome, Senhor Jesus Cristo, a quem Deus Teu Pai ungiu como Sumo Sacerdote com o óleo da exultação antes de Teus companheiros. Por essa unção sacramental com o sacratíssimo crisma e pela recepção da sacratíssima Eucaristia, Tu juntas, uniformemente, o material ao imaterial, o corporal ao espiritual, o humano ao divino, e sacramentalmente reformas aqueles mais puros à sua condição inicial. Por meio dessas e similares bênçãos visíveis, Tu invisivelmente restaura e miraculosamente transforma o presente [estado] no Reino de Deus. Assim, quando Tu entregares o Reino a Deus e Pai, que Tu possas, com poder e misericórdia, fazer-nos e a natureza dos anjos, céu e terra, um só estado; Tu que vives e reinas como Deus para todo o sempre. Amém.*”²⁵⁵

Citando os livros dos profetas Ezequiel III, 12 (“*Benedicta gloria Domini de loco suo*”²⁵⁶) e Daniel III, 52 e seguintes (“*benedictum et laudabile et superexaltatum nomen tuum*”²⁵⁷), Suger bendiz a graça dada por Deus, assim como o nome de Jesus Cristo, Que, como afirma o Apóstolo em Hebreus I, 9, foi ungido por Deus com o óleo da exultação²⁵⁸. Essa unção, segundo Suger, fez de Jesus Cristo o Sumo Sacerdote, e é através dela que Jesus Cristo, a quem ele dirige esse trecho do texto, harmoniza aquilo que é dessemelhante – a que Suger fazia referência em seu *exordium*. Dessa forma,

²⁵⁴ Cf. Capítulo 3, p. 65.

²⁵⁵ Vol. 2, p. 56-57.

²⁵⁶ Vol. 2, p. 57. Mesma formulação na Vulgata. A Bíblia de Jerusalém traduz como “Bendita seja a Glória de Iahweh desde sua morada!”.

²⁵⁷ Vol. 2, p. 57. Na Vulgata, “*Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum et laudabilis, et gloriosus, et superexaltatus in saecula. Et benedictum nomen gloriae tuae sanctum et laudabile, et superexaltatum in omnibus saeculis*”.

²⁵⁸ Na Vulgata, “*Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exultationis prae participibus tuis*”. Na Bíblia de Jerusalém, “Amaste a justiça e odiaste a iniquidade, por isso, ó Deus, te ungiu o teu Deus com o óleo da alegria como a nenhum dos teus companheiros”.

quando da ressurreição dos mortos e da entrega do reino a Deus Pai, conforme I Coríntios XV, 24²⁵⁹, Jesus Cristo, por meio de seu poder e de sua misericórdia, fará dessas coisas dessemelhantes uma unidade.

Fica clara na *conclusio* a retomada discursiva do *exordium*, com a afirmação de que a dessemelhança entre coisas divinas e humanas só pode ser superada pela misericórdia divina. Essa retomada corresponderia à *enumeratio*, uma das partes da *conclusio*²⁶⁰, a qual consiste em resumir brevemente o que se defende. É particularmente interessante verificar, entretanto, como nota Bonne, que existe uma “mudança enunciativa notável”²⁶¹ no fim do texto, pois é como se a descrição da consagração se transformasse em uma prece direcionada a Jesus Cristo. O efeito dessa mudança enunciativa parece ser uma *amplificatio*, a qual é, ainda segundo *Rhetorica ad Herennium*, a segunda parte da *conclusio*. Essa *amplificatio* parece ser alcançada através da aplicação da figura da apóstrofe, a qual Quintiliano nomeou *aversus*. Ela consiste no desvio do discurso de um interlocutor para outro e pode ser usada para fazer uma invocação (“*Aversus quoque a iudice sermo, qui dicitur `αποστροφή, more movet, sive adversarios invadimus [...]; sive ad invocationem aliquam convertimur [...]; sive ad invidiosam implorationem [...]*”²⁶²), como parece ser o caso no texto de Suger.

4. Considerações Finais

O *De Consecratione* é um texto bastante coerente, no sentido de que aquilo que é anunciado em seu *exordium* é de fato realizado ao longo da *narratio* e depois retomado na *conclusio*: ao longo de todo o texto, Suger dá graças pelos dons recebidos e torna conhecidos os favores de Deus para com a sua obra.

Desde o início do texto, diversas técnicas retóricas podem ser identificadas, as quais têm os mais variados fins. A *similitudo* é usada para tonar o discurso mais conveniente e persuasivo; passagens das Sagradas Escrituras são citadas enquanto *auctoritas* para reforçar argumentos; a *descriptio* da situação da igreja antes da reforma tem como efeito a incitação da *indignatio* – e a própria justificativa da reforma; a *ekphrasis*, a *enargeia*, a *collatio*, a *demonstratio* e a *etopeia* conferem, cada uma à sua

²⁵⁹ Na Bíblia de Jerusalém, “A seguir haverá o fim, quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder”.

²⁶⁰ *Rhetorica ad Herennium* II.XXX-XXXI.

²⁶¹ BONNE, Jean-Claude. Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger. In: DESCAMPS, Christian (org.) **Artistes et philosophes: éducateurs?** Paris: Centre Pompidou, 1994. p. 13-50. p. 21. “glissement énonciatif remarquable”.

²⁶² *Institutio Oratoria* IX.II.37-38.

maneira, vivacidade ao discurso; a *traductio* investe o discurso de uma aparência satisfatória; a apóstrofe tem como efeito a *amplificatio*; etc. O texto parece transcorrer sobretudo nos gêneros epidítico (e seu subgênero *historia*) e deliberativo.

Apesar dos argumentos de Panofsky e de Bonne a respeito da referência ao *De Coelesti Hierarchia* e ao *Didascalion*, respectivamente, o texto parece referenciar de forma mais diluída ideias neoplatônicas e concepções musicais da ordem da Criação – assim como argumentamos que é possível que haja referências igualmente indiretas a conceitos vitruvianos como a *firmitas*, a *distributio*, a *convenientia* e o *decor*. As referências textuais mais evidentes no caso do *De Consecratione* são a *Gesta Dagoberti* e a própria *Ordinatio* – além de uma possível, porém mais conjectural, referência ao *Chronicon Monasterii Casinensis*.

Ainda que alguns autores, como Conrad Rudolph, afirmem que Suger teria escrito o *De Consecratione* - e também o *De Administratione* - para justificar o seu programa de reformas perante a atitude restritiva com relação à arte que vinha não só de Cister, mas também de outros mosteiros e outras ordens – como os beneditinos reformados em Reims -, as únicas justificativas que Suger parece oferecer para as reformas em seu texto são, por um lado, o alegado péssimo estado de algumas partes da estrutura que havia antes da reforma²⁶³ e dos consequentes ultrajes que isso ocasionava e, por outro lado, a própria vontade de Deus e dos santos mártires, demonstrada em milagres e na abundância de recursos. Assim, a afirmação de Panofsky de que a obra do Pseudo Areopagita fornecia “uma justificativa filosófica”²⁶⁴ da atitude de Suger “com relação à arte e à vida”²⁶⁵ não é corroborada pela análise discursiva do *De Consecratione*, pois, mesmo que houvesse alguma referência específica ao *De Coelesti Hierarchia*, a justificativa da reforma no texto de Suger não se dá por meio de argumentos marcados pelo neoplatonismo.

Por sua vez, Jean-Claude Bonne²⁶⁶ afirma, um tanto na linha de Conrad Rudolph, que o *De Consecratione* e o *De Administratione* seriam justificativas do monaquismo tradicional em face à exigência, no século XII, de reformas e do questionamento da legitimidade da arte monástica – e que nesse sentido os dois

²⁶³ Veremos no Capítulo 4 como isso pode ser, na verdade, um lugar-comum.

²⁶⁴ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 18. “a philosophical justification”.

²⁶⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 18. “toward art and life”.

²⁶⁶ BONNE, Jean-Claude. Pensée de l’art et pensée théologique dans les écrits de Suger. In: DESCAMPS, Christian (org.) **Artistes et philosophes: éducateurs?** Paris: Centre Pompidou, 1994. p. 13-50. p. 17.

opúsculos teriam alcance geral. Essa é uma leitura que pode ser feita hoje, de forma retrospectiva, numa tentativa de inserir esses dois textos em um contexto mais amplo da chamada reforma monástica – embora seria necessário discutir a retórica da própria reforma e dos reformadores, como o faz Giles Constable no quarto capítulo da sua obra *The reformation of the twelfth century*, o qual é intitulado *The rhetoric of reform*; contudo, quando analisamos os escritos a partir de uma perspectiva compositiva, isso não é identificável. De qualquer forma, Bonne afirma, e nisso concordamos com ele, que os escritos não são uma resposta direta a Bernardo de Claraval e foram, antes de tudo, destinados ao uso interno da abadia – como também defende Peter Kidson. Bonne chega a sugerir que talvez Suger quisesse fazer face a uma oposição dentre seus monges, mas ressalta que o tom não é de polêmica.

Arte retórica no *De Administratione*

1. *Exordium*

O *exordium* do *De Administratione* é uma introdução direta, já que nada desqualifica a causa que será discutida - e somente às causas indignas, que consistem em atacar algo honrável ou defender algo indigno, correspondem introduções indiretas¹. Poderíamos inicialmente supor que a causa estivesse sendo apresentada como trivial (*humile*), já que o escrito é um relato do abaciado de Suger a partir de um ponto de vista administrativo, porém Suger não confere esse tratamento à causa, já que ele usa adjetivos como “digno”, “adequado” e “útil” (“*dignum*”, “*honestum*” e “*utile*”)² para referir-se a seu relato. A matéria do discurso parece, então, estar sendo apresentada como honesta, visto que, conforme o *Rhetorica ad Herennium*, corresponde a esse tipo de causa uma introdução em que se anuncia brevemente o que será discutido (“*breviter quibus de rebus simus dicturi exponere*”³), e é isso que Suger faz quando anuncia que neste texto tratará “da construção dos edifícios e do aumento dos tesouros”⁴ e do “aumento de suas rendas [de Saint-Denis]”⁵. Interessa também notar que, se o propósito do *exordium* é preparar o interlocutor tornando-o atento (*adtento*), receptivo (*docilis*) e disposto (*benevolus*)⁶, resumir a causa, como acabamos de mencionar que Suger faz, é uma técnica que tem como efeito, sobretudo, deixar o interlocutor mais receptivo e atento (“*dociles auditores habere poterimus, si summam causae breviter exponemus et si adtentos eos faciemus*”⁷).

Suger escreve que o que ensejou a escrita do *De Administratione* foi o fato de que sua irmandade, reunida no capítulo geral, em 1144 ou 1145, começou a implorar que ele não deixasse os frutos de “tão grandiosos trabalhos sem ser mencionados e que, pelo contrário, fossem guardados para a memória da posteridade esses incrementos que a generosa munificência de Deus Todo-Poderoso havia concedido a esta igreja”⁸. Dessa forma, ele afirma que escreveu o *De Administratione* agindo de acordo com o desejo da

¹ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.6-9.

² Vol. 2, p. 59.

³ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.6.

⁴ Vol. 2, p. 59.

⁵ Vol. 2, p. 59.

⁶ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.7.

⁷ *Rhetorica ad Herennium* I.IV.7.

⁸ Vol. 2, p. 58.

irmandade e seus “razoáveis pedidos”⁹ e ressalta que não fez isso “com qualquer desejo de vanglória nem com qualquer pretensão à recompensa de enaltecimento humano e compensação transitória”¹⁰. Com isso, Suger parece estar afirmando que agiu com humildade. A humildade é uma virtude muito exaltada no monaquismo beneditino, sendo que um dos capítulos da Regra de São Bento inclusive define quais são os doze graus da humildade, através dos quais os monges podem atingir a caridade de Deus¹¹. Esse capítulo da Regra tem como fundamento os evangelhos de Lucas (XIV, 11) e de Mateus (XXIII, 12), os quais afirmam que aqueles que se exaltarem serão humilhados e que os que se humilharem serão exaltados.

A Regra preceitua, como primeiro grau de humildade, que é proibido aos monges fazer as suas próprias vontades¹². Já o segundo grau “consiste em que, não amando a própria vontade, não se deleite (o irmão) em realizar seus desejos”¹³. Ao afirmar que age conforme lhe solicitam seus irmãos e sem desejo de vanglória, Suger enfatiza que age sem soberba, em conformidade não só com a Regra, mas com a própria virtude cristã da humildade. Vale mencionar que também no século XII, Bernardo de Claraval, ao escrever o *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, ratifica os doze graus da humildade da Regra e lista os doze graus da soberba, que é o vício que se opõe à virtude da humildade. O quinto grau da soberba, segundo Bernardo, é a singularidade, que busca a própria glória em tudo o que é seu (“*singularitas: privata affectare cum gloria*”¹⁴).

Afirmar que se age com humildade tem um efeito discursivo nesse contexto. Segundo a *Rhetorica* de Aristóteles, “há três meios de persuasão supridos pela palavra falada. O primeiro depende o caráter pessoal do orador [...]”¹⁵. Ou seja, uma das formas de se atingir o convencimento é através do *ethos* daquele que enuncia o discurso:

A persuasão é obtida graças ao caráter pessoal do orador, quando o discurso é proferido de tal maneira que nos faz pensar que o orador é digno de crédito. Confiamos em pessoas de bem de modo mais pleno

⁹ Vol. 2, p. 59.

¹⁰ Vol. 2, p. 59.

¹¹ *Regula monachorum* VII.

¹² *Regula monachorum* VII.19.

¹³ *Regula monachorum* VII.31. BENTO, SANTO (ca.480-ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. p. 45.

¹⁴ BERNARDO DE CLARAVAL, SÃO. **Obras completas de San Bernardo**: edición bilingüe / edición preparada por los monjes cistercienses de España; promovida por la Conferencia Regional Española de Abades Cistercienses. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. 8v. Vol.I. p. 168.

¹⁵ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 45.

e mais prontamente do que em outras pessoas, o que é válido geralmente, não importa qual seja a questão, e absolutamente válido quando a certeza exata é impossível e há divergência de opiniões. Esse tipo de persuasão, semelhante aos outros, deve ser conseguido pelo que é dito pelo orador, e não pelo que as pessoas pensam acerca de seu caráter antes que ele inicie o seu discurso. [...] pode-se considerar seu caráter, por assim dizer, o mais eficiente meio de persuasão de que dispõe¹⁶.

Assim, a associação do *ethos* de Suger à virtude cristã da humildade funciona como um meio de persuasão se pensarmos que seu público alvo é composto por monges beneditinos, os quais, assim como ele próprio, valorizam essa virtude.

Ainda com relação ao *exordium*, há mais de uma formulação que remete ao futuro. Suger escreve que a irmandade lhe pede que ele registre os trabalhos “para a memória da posteridade”¹⁷, que espera em troca desse registro o fervor “de todas as irmandades subsequentes”¹⁸, que não quer que a igreja seja diminuída em suas rendas depois de seu falecimento ou que elas sejam perdidas “sob maus sucessores”¹⁹ e que com esse relato pretende atingir “homens presentes e vindouros”²⁰. Como vimos, o gênero discursivo que está associado ao futuro é o deliberativo; assim, essas formulações podem ser indícios de que o texto está sendo composto para aconselhar ou desaconselhar algo.

2. *Narratio*

Como vimos no *exordium*, em *De Administratione* Suger trata do aumento das suas rendas de Saint-Denis, da construção de edifícios e do aumento dos ornamentos. Assim, os capítulos I ao XXIII são dedicados ao aumento de rendas, enquanto que os capítulos XXIV a XXXIV tratam da construção de edifícios e dos ornamentos. Antes de iniciar a análise do texto de cada capítulo, é importante lembrar que os capítulos I a XXIII não foram transcritos ou traduzidos para o inglês na edição de Erwin Panofsky (edição com base na qual fizemos a transcrição e a tradução para o português dos textos), já que eles não seriam, conforme ele alega, de interesse para historiadores da

¹⁶ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 45.

¹⁷ Vol. 2, p. 58.

¹⁸ Vol. 2, p. 58.

¹⁹ Vol. 2, p. 59.

²⁰ Vol. 2, p. 59.

arte²¹. Os comentários a respeito desses capítulos nesta dissertação são, então, feitos com base na edição bilingue (latim-francês) de Françoise Gasparri²².

Capítulo I

Suger explica que, no vilarejo de Saint-Denis, sessenta xelins eram devidos semanalmente enquanto terrádego²³. Entretanto, dez desses sessenta xelins eram recebidos por um judeu de Montmorency, em penhor. Suger recuperou esse pagamento e ainda aumentou o terrádego em mais dez xelins, o que gerou um acréscimo de vinte xelins na renda semanal do vilarejo. Suger também descreve acréscimos no censo da vila e no pedágio, assim como as rendas na Feira de *Lendit*, entre outras.

Falar dos acréscimos que obteve em sua administração e por seus esforços é uma forma de se louvar seus próprios feitos. Esse trecho, portanto, está sendo desenvolvido no gênero epidítico, assim como será o caso de tantas outras passagens neste escrito, especialmente no que diz respeito ao aumento de rendas.

Capítulo II

O conde Dammartin sobrecarregava a vila de Tremblay com várias obrigações e tinha o hábito de cobrar a talha²⁴ conforme queria, exercendo alguns direitos várias vezes por ano às custas dos camponeses. Suger escreve que fez um acordo com o conde, pacificamente e sem imposições, de acordo com o qual a vila passava a ser de responsabilidade de Saint-Denis, mediante o pagamento anual ao conde de dez libras. Destacar que o acordo foi feito sem violência ou qualquer tipo de coação pode ser um *topos* para garantir a legitimidade do acordo e para evitar que ele seja, no futuro, questionado.

Suger afirma que queria contribuir para essa vila e por isso fez construir, na sua entrada, um novo celeiro onde ficaria depositado o trigo. Se antes disso, ele ressalta, nunca se conseguiu nem noventa moios²⁵ de cereal, conseguiram-se a partir de então 190 moios. Como vimos no capítulo I do *De Administratione*, Suger louva sua

²¹ PANOFKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 141.

²² GASPARRI, Françoise. *Suger: OEuvres*. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008.

²³ O que se paga de renda pela posse e cultura da terra de outrem (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009).

²⁴ Uma obrigação feudal.

²⁵ Antiga unidade de medida, usada especialmente para cereais, equivalente a sessenta alqueires (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009).

administração por meio de composições epidíticas que tratam não só do aumento de rendas, mas também do aumento de cereais. Suger também ressalta que fez construir uma fortificação para a defesa de Tremblay e que graças a essa fortificação os sucessores poderão defender os bens contra os inimigos, o que também é uma forma de exaltar o próprio feito.

Capítulo III

Suger escreve que desde que era adolescente manuseava os antigos documentos das posses de Saint-Denis conservados no depósito de arquivos e estudava os registros de isenção por causa das manobras desonestas de fraudadores, ocasiões nas quais sempre encontrava o documento de fundação do monastério de Argenteuil por Ermenric e sua esposa Numma. Nesse documento, ele alega, estava escrito que desde o tempo do Rei Pepino a abadia pertencia a Saint-Denis. Entretanto, por ocasião de um pacto desvantajoso realizado na época de Carlos Magno e seu filho, ela foi alienada. O imperador havia colocado uma de suas filhas, a qual se recusava a casar-se, como abadessa em Argenteuil, sob a condição de que após a morte dela a abadia retornaria a Saint-Denis. Contudo, segue o argumento de Suger, devido a problemas da realeza no que diz respeito a querelas entre os filhos do imperador, essa devolução nunca aconteceu. Suger então enviou a Roma mensageiros portando documentos para que o Papa Honório II pudesse reestabelecer esse direito canonicamente. Suger qualifica o papa como guardião da justiça (*“justitiae tutor”*²⁶), visto que ele devolveu Argenteuil e suas dependências a Saint-Denis, tanto porque isso lhe era de direito quanto por um escândalo a respeito do modo de vida dos religiosos que aí viviam. Luis VI, caracterizado por Suger como seu querido senhor e amigo, confirmou a restituição com sua autoridade de majestade real (*“auctoritate regiae majestatis”*²⁷). Com isso, diversas dependências dessa abadia passaram a reportar-se a Saint-Denis. Além disso, o censo de Argenteuil, que era de vinte libras, passou a ser de quarenta libras, e os rendimentos de cereais aumentaram de seis moios para quinze.

Gasparri²⁸ comenta que o priorado de Argenteuil foi, sem dúvida, fundado mesmo por Ermenric e sua esposa nos tempos de Clóvis II (639-657) e doado à abadia

²⁶ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 64.

²⁷ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 66.

²⁸ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 196.

de Saint-Denis, e que essa doação foi confirmada por um diploma do rei Clotário (657-673) e por um de Childeberto III (695-711). Desde então, entretanto, a abadia parece ter tornado-se autônoma e, nesse caso, Suger não poderia estar falando do reinado de Pepino III, o Breve (751-768). A hipótese de Gasparri é que Suger tenha se confundido e na verdade queria fazer referência a Pepino II de Heristal, mordomo do palácio entre 687 e 714. Gasparri também sugere que Suger tenha se confundido quanto ao rei, afirmando que não se trata de Carlos Magno, mas sim de seu irmão e predecessor Carlomano, já que o diploma que nomeia a abadesa Ailina data de 769. Além disso, dentre documentos apresentados ao papa – o que aconteceu no concílio de Saint-Germain-de-Prés, o qual teve início em 1129 –, Gasparri afirma que estaria um diploma de Luis, o Piedoso, e de seu filho Lotário no qual está estabelecida a restituição do priorado a Saint-Denis. Entretanto, a autenticidade desse documento é questionada por alguns historiadores.

Associar a relação entre o priorado e a abadia de Saint-Denis a grandes nomes, como o do Rei Pepino, é uma forma de enaltecê-la, de forma similar, nos parece, a como para enaltecer alguém se pode louvar a sua ascendência (*Rhetorica ad Herennium* III.VII.13). Por sua vez, qualificar como guardião da justiça o papa que decidiu pela restituição do priorado a Saint-Denis é, ademais, uma maneira de endossar sua decisão por meio de um argumento que passa por seu *ethos*: se o papa é justo, a restituição que ele determinou é correlativamente justa. Além do mais, escrever que Luis VI ratificou a restituição confere mais autoridade à decisão, o que poderia ser particularmente interessante ressaltar em um período de intensa discussão sobre os poderes e as competências dos papas e dos monarcas como foi o período da chamada Querela das Investiduras. Ademais, dizer que se interfere por causa de um escândalo é uma maneira de captar a benevolência do interlocutor por meio da discussão da pessoa do adversário. Como vimos²⁹, esse tipo de efeito pode ser atingido por meio da alegação de que o adversário fez algo malicioso ou vergonhoso (“*in odium rapiemus si quid eorum spurce, superbe, perfidiose, crudeliter, confidenter, malitiose, flagitiose factum proferemus*”³⁰). Por fim, ressaltar que as rendas desse domínio foram dobradas em sua administração tem como efeito não só o encômio de Suger e de sua administração, mas da própria decisão de restituição do priorado à abadia. Talvez um dos motivos pelos quais o texto seja desenvolvido com a aplicação de tantas técnicas – bem mais do que diversos outros

²⁹ Cf. Cap. 2, p. 39.

³⁰ *Rhetorica ad Herennium* I.V.8.

capítulos dessa primeira parte da *narratio* do *De Administratione* – seja, como ressalta Gasparri³¹, o fato de que Argenteuil era um priorado muito rico e sua posse permitia à abadia de Saint-Denis o acesso a terras que lhe eram contíguas, como Montmorency – que estava em conflito com Saint-Denis -, e ao reinado o estabelecimento de uma zona de proteção para Paris e Île-de-France.

Capítulo IV

A respeito de Le Vexin, Suger escreve que, segundo as isenções da igreja, esse ilustre condado (“*nobilem comitatum*”³²) é um feudo que pertence a Saint-Denis. O Rei Luis VI teria reconhecido inclusive que, se não fosse rei, deveria homenagem ao estandarte de Le Vexin. Por isso, Suger afirma que se esforçou para engrandecer essa propriedade e que o próprio rei teria oferecido a Saint-Denis a igreja de Cergy e seus bens em Corneilles, em Osny e em outras posses. Com todas essas posses, Suger escreve que foi necessário reprimir a rapacidade dos administradores que agiam sem honestidade, o que levou, muitas vezes, à intervenção armada; isso possibilitou um acréscimo no rendimento das terras, o qual foi destinado, sobretudo, para a alimentação da irmandade - parte dos acréscimos, entretanto, foi destinada aos pobres.

Gasparri³³ informa que os condes de Le Vexin eram vassalos de Saint-Denis e que esse território passou a ser da coroa em 1077, quando do reinado de Filipe I, o qual, em 1092, o teria outorgado a seu filho Luis – futuro Rei Luis VI. Assim, desde 1077 o rei da França é vassalo de Saint-Denis no que diz respeito a Le Vexin. Destacar que o rei era vassalo desse domínio é destacar o quão nobre é esse condado e, dessa maneira, louvar as ações que se empreendem para sua proteção e seu engrandecimento – no caso, ações que envolviam inclusive o recurso a armas. Nesse sentido, qualificar aqueles contra quem as armas foram utilizadas como rapaces (“*reprimendo rapacitatem*”³⁴) tem o efeito de captar a benevolência de seu interlocutor quanto a esse tipo de ação por meio da desqualificação do adversário, como vimos no capítulo III do *De Administratione* – porém neste caso associando o adversário a algo vil, cruel ou insolente.

Capítulo V

³¹ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 197.

³² SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 66.

³³ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 197.

³⁴ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 68.

Suger apenas faz o encômio de sua administração, mais uma vez, ao mencionar que o censo de Corneilles-en-Parisis foi aumentado em oito libras: a arrecadação era de doze libras e passou a ser de vinte. Também houve um acréscimo nos cereais, já que recebiam entre dez e doze moios e passaram a receber dezoito. Ele também escreve sobre Soisons, onde houve um acréscimo de quatro libras referentes ao novo censo³⁵ e de cem xelins referentes ao antigo. Por fim, trata de Francoville, onde recebe quarenta xelins do novo acréscimo e quarenta do antigo. O dízimo do feudo é doado aos *marguilliers*, conforme disposto na *Ordinatio*³⁶.

Capítulo VI

Com relação a Montigny, outra vez é feito o louvor de sua administração: Saint-Denis passa a receber cinquenta xelins referentes ao novo censo e setenta referentes ao antigo.

Capítulo VII

A respeito de Cergy, Suger apenas escreve que recebem quarenta xelins do censo referente ao bosque, mais uma vez de forma a louvar seus feitos.

Capítulo VIII

Havia um costume, escreve Suger, assim como já no tempo de seus predecessores, de arrendar os rendimentos de Louveciennes, tanto o censo quanto os cereais e o vinho, mediante o pagamento de quinze libras anuais. Entretanto, após tomar conhecimento de que alguns cultivadores agiam de má-fé, Saint-Denis passou a obter cem moios de vinho, além do censo anual em dinheiro e em cereais.

Nessa passagem, caracterizar como má-fé a conduta dos cultivadores tem o efeito, como vimos em capítulos anteriores nesse mesmo escrito, de captar a benevolência do interlocutor, por meio da discussão da figura do adversário, quanto às mudanças feitas na administração de Suger, as quais são louvadas.

Capítulo IX

³⁵ Tributo anual pago a um senhorio pela posse de uma terra (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.)

³⁶ Vol. 2, p. 12.

As posses de Vernouillet estavam penhoradas há quarenta anos e, depois de seu resgate, Saint-Denis começou a receber dez libras. Antes disso não obtinham nem sessenta xelins. As rendas desse lugar foram alocadas aos irmãos enfermos. Identifica-se nessa passagem, novamente, o encômio da intervenção de Suger.

Capítulo X

Sobre Vaucresson, local descrito como uma cova de ladrões (*“spelunca latrorum”*³⁷) e localizado em um deserto estéril - e por isso propício a ladrões, devido à sua proximidade do bosque -, Suger afirma ter fundado uma vila, construído uma igreja e iniciado o cultivo da terra. Foram enviados alguns de seus irmãos para servir a Deus lá para que - citando Isaías XXXV, 7, passagem que trata do triunfo de Jerusalém - onde repousavam os chacais, surja campo de juncos e de papiros (*“ut in cubilibus, in quibus prius dracones habitabant, oriatur viror calami et junci”*³⁸)³⁹. Dessa forma, o envio de alguns irmãos a essas terras fica justificado pelo perigo representado pelos ladrões e o valor dessa ação é reforçado por meio da *amplificatio*⁴⁰ aplicada através da citação das Sagradas Escrituras.

Quanto às posses de Saint-Denis que englobavam Le Mesnil Saint-Denis, Dampierre e outras vilas situadas no vale de Chevreuse, elas estavam submissas ao senhor de Chevreuse, ao senhor de Neauphle e a Simon de Viltain, estando assim, nas palavras de Suger, quase que completamente arruinadas pela rapacidade desses senhores (*“eorum rapacitate omnino fere destitutam”*⁴¹). Essas posses foram libertadas, durante a administração de Suger, dessa opressão, e foi cedido a esses senhores apenas o que lhes era de direito. Também foi recuperado o direito à caça na floresta Iveline, ou seja, nas terras que esses senhores por muito tempo tiraram de Saint-Denis. E para que no futuro isso não fosse esquecido (*“et ne in posterum oblivioni traderetur”*⁴²), Suger dirigiu-se ao local acompanhado de outros homens e lá ficou por uma semana. Durante esse período, eles transportavam diariamente uma grande quantidade de cervos, não por

³⁷ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 72.

³⁸ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 72.

³⁹ Na Vulgata, *“et quæ erat arida in stagnum et sitiens in fontes aquarum in cubilibus in quibus prius dracones habitabant oriatur viror calami et junci”*.

⁴⁰ Cf. Capítulo 3, p. 69-70.

⁴¹ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 72.

⁴² SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 74.

motivos fúteis, mas sim para reestabelecer o direito da igreja (“*non levitate sed pro jure ecclesiae reparando*”⁴³), os quais foram distribuídos aos irmãos enfermos, aos hóspedes na hospedaria e aos cavaleiros da vila, para que – Suger ressalta mais uma vez - daí em diante isso não fosse esquecido (“*ne deinceps oblivioni traderetur*”⁴⁴). São feitas algumas concessões ao senhor de Chevreuse, enquanto vassalo de Saint-Denis, para que ele não voltasse a oprimir essa terra.

O efeito da associação do *ethos* desses senhores à rapacidade e à opressão é a captação da benevolência do interlocutor, através, novamente, da discussão da figura do adversário, quanto às mudanças feitas na administração de Suger. Fica também manifesto o intuito discursivo de afetar o futuro por meio do registro dessas ações, isto é, de registrar as ações para que elas não sejam esquecidas no futuro, o que parece ser um indicativo de que o gênero no qual o trecho é composto é o deliberativo e que o que se aconselha é a futura manutenção dos direitos obtidos ou recuperados por Saint-Denis.

Afirmando estar receoso de que o fruto de seu trabalho fosse reduzido ao esquecimento (“*ne igitur nostri fructus ex oblivione in irritum deducatur*”⁴⁵), Suger escreve que confiou ao registro escrito (“*scripto commendare curavimus*”⁴⁶) também os acréscimos que foram obtidos em Beauce. A primeira vila de Saint-Denis, chamada Guillerval, localizada nessa região, foi doada pelo Rei Dagoberto – o que Suger alega estar comprovado em documento -, porém ficou muito tempo em tamanho estado de desordem que não havia lá qualquer celeiro ou mesmo posse senhorial. Para valorizar essas posses, por amor aos santos mártires (“*ob amorem dominorum nostrorum sanctorum Martyrum*”⁴⁷), Suger teria comprado um pedaço de terra que estava, há mais de quarenta anos, sendo disputada por dois nobres. Nessas terras, que ficavam na parte central da vila e que estavam localizadas próximas de rios, Suger fez construir uma fortificação e celeiros – e, para remediar a aridez de Beauce, foi construído também um viveiro de peixes. Isso resultou em uma renda anual superior a cinquenta moios de cereal. Uma parte da renda, ressalta Suger, ficava reservada ao mordomo, em troca do

⁴³ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 74.

⁴⁴ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 74.

⁴⁵ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 74.

⁴⁶ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 74.

⁴⁷ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 76.

que ele fazia calar os murmúrios dos camponeses e dos opositores à mudança nos costumes.

Gasparri⁴⁸ afirma que confirmação foi feita não por Dagoberto, que foi rei dos francos entre 631 e 638, mas sim por Luis, o Piedoso, em 815. Assim, existe um documento de confirmação que a região pertence a Saint-Denis, mas ele não data da época de Dagoberto. É possível que o documento ao qual Suger faz referência simplesmente não tenha chegado a nós, mas também é igualmente possível que Suger estivesse alegando que faz ainda mais tempo que a região pertence a Saint-Denis para fortalecer a sua reivindicação.

É importante ressaltar que fazer referência a leis, contratos e documentos é o que Aristóteles chama um meio de persuasão independente da arte. Como o autor explica em *Rhetorica*, há meios de persuasão que dependem da arte, que são “todos os que nós mesmos podemos construir e suprir com base no método da retórica”⁴⁹ e que precisam apenas ser descobertos⁵⁰, e os que independem da arte, que são “todos os que não foram fornecidos por nós mesmos, sendo preexistentes, do que são exemplos as testemunhas, [...] os acordos escritos e outros modos semelhantes”⁵¹. Dessa forma, fazer menção a um documento escrito que confirme a justiça da causa é certamente um meio de persuasão.

Também fica claro nessa passagem, no que diz respeito a evitar que isso seja relegado ao esquecimento, o intuito de registrar os feitos para garantir que eles sejam mantidos no futuro, o que também parece permitir a classificação do trecho como desenvolvido no deliberativo.

Capítulo XI

A vila de Monnerville tornou-se a mais miserável de todas (“*miserrima*”⁵²) e foi reduzida à mendicidade devido à opressão de Méréville, o que foi comparável a uma destruição dos sarracenos (“*non minus quam Sarracenorum depressione*”⁵³). O senhor de Méréville, que se chamava Hugo, abusava de vários direitos e a vila, que suportou

⁴⁸ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 198.

⁴⁹ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 45.

⁵⁰ No sentido de *inventio*.

⁵¹ ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 45.

⁵² SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 78.

⁵³ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 78.

por muito tempo tal opressão, estava praticamente abandonada. Suger teria decidido, então, livrar esse santo patrimônio dessas vexações (“*ab hereditate sancta constanter exterminare*”⁵⁴), dando início a um processo litigioso contra Hugo, o qual justificava suas ações pelo direito hereditário que recebera de seu pai e avô. Contudo, com a ajuda de Deus (“*auxilio Dei*”⁵⁵), Hugo teria sido encorajado por sua esposa e por seus filhos a ceder em favor de Saint-Denis, reconhecendo sua injustiça (“*injustitiam suam recognoscendo*”⁵⁶) – o que Suger diz que pode ser lido no documento de reconhecimento do Rei Luis. Foram concedidos a Hugo dez moios de cereais, entre outras coisas. E assim, a renda dessa vila, que antes representava algo entre dez e quinze libras por ano, passou a representar algo como cem libras.

O uso da forma superlativa do adjetivo *miser* parece ser uma hipérbole (*superlatio*), figura através da qual se exagera a verdade para, nesse caso, ampliar o estado de destruição da vila (“*superlatio est oratio superans veritatem alicuius augendi minuendive causa*”⁵⁷). Já a comparação desse mesmo estado de destruição com aquela promovida pelos sarracenos é estabelecida pela figura da símile⁵⁸ (*imago*), através da qual se compara uma coisa a outra implicando certa semelhança e a qual pode ser usada para louvar ou censurar algo - no caso, o que está sendo censurado é o estado das coisas antes de sua administração (“*imago est formae cum forma cum quadam similitudine conlatio. Haec sumitur aut laudis aut vituperationis causa*”⁵⁹).

Os atos realizados por Hugo são qualificados como injustos e Suger menciona um processo contra esse senhor, o que poderia levar à cogitação quanto a se tal trecho não estaria sendo desenvolvido no gênero forense. Contudo, apesar de o gênero forense de fato tratar do passado⁶⁰, o que esse tipo de discurso comporta é a acusação ou a defesa de alguém, e não é isso que parece estar sendo apresentado no trecho. Além disso, ainda que o discurso forense ocupe-se de valores como o justo e o injusto, sua finalidade é estabelecer a justiça ou a injustiça de uma ação, mas no caso do texto de Suger não se busca estabelecer nada, já que o réu do processo já assumiu que agiu com

⁵⁴ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 78.

⁵⁵ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 78.

⁵⁶ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 78.

⁵⁷ *Rhetorica ad Herennium* IV.XXXIII.44.

⁵⁸ Cf. Capítulo 3, p. 66-68.

⁵⁹ *Rhetorica ad Herennium* IV.XLIX.62.

⁶⁰ *Rhetorica* I.III.16ss.

injustiça. Dessa forma, caracterizar esses atos como reconhecidamente injustos parece ser uma forma, mais uma vez, de louvar o que foi feito para por fim a essa situação, isto é, exaltar as ações de Suger. Note-se que Suger louva seu próprio serviço, porém sem arrogância, ao afirmar que tudo foi realizado não só por sua iniciativa, mas também com a ajuda de Deus; a discussão de sua própria pessoa dessa maneira tem como efeito a captação da benevolência do seu interlocutor, como já vimos em outras passagens.

Suger também conta que foi restaurada a propriedade chamada Rouvay, a qual havia sido aniquilada pela opressão das corveias⁶¹ de Hugo de Puiset. Depois que Hugo foi derrotado, ele teria proposto a Suger que cultivassem juntos as terras incultas, as quais haviam sido abandonadas. Suger teria recusado essa proposta apesar de alguns acreditarem que isso seria vantajoso. O que Suger não quis fazer com Hugo acabou sendo feito por ele mesmo, pelo bem da igreja (“*et quod cum eo nolimus, per nos efficere ad commodum ecclesiae elaboravimus*”⁶²); Suger não queria ter como sócio na recuperação dessas terras um destruidor, assim como foram seus ancestrais, visto que esse senhor fazia o mesmo que era feito em Monnerville, tendo assim tornado a terra absolutamente inútil. Dessa forma, tendo em conta o prejuízo que isso gerava para Saint-Denis, Suger fez construir uma torre para afastar os ladrões.

Hugo III de Puiset, conforme explica Gasparri⁶³, era neto de Hugo I, um senhor rebelde que lutou contra Filipe I (pai de Luis VI) em 1079. Hugo III era “tirânico como seus ancestrais”⁶⁴ e estava em guerra contra alguns senhores vizinhos. Foi condenado pela corte real em 1111 e chegou a ser capturado por Luis VI, mas rebelou-se ainda duas vezes mais contra o rei (em 1112, quando perdeu a posse de seu castelo, e em 1118). Na época em que escreve Suger, Hugo III já havia falecido, o que ocorreu por ocasião de sua ida à Terra Santa, em 1132.

É interessante notar que nesse trecho Suger não faz o encômio de sua administração no sentido de ressaltar os acréscimos na renda do local. Ele faz o vitupério de Hugo, chamando-o de *destructor* – o que também auxilia na captação da boa vontade de seu interlocutor por meio da discussão do *ethos* do adversário – e

⁶¹ Serviço gratuito que se prestava ao senhor feudal (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.)

⁶² SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 80.

⁶³ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 199.

⁶⁴ GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 199. “tyrannique como ses ancêtres”.

criticando sua ascendência (*genus*)⁶⁵. Isso parece ser utilizado discursivamente como justificativa para agir sem a ajuda de Hugo na recuperação das terras e para a construção da torre – o que não deixa de ser, na verdade, um débito, e não um crédito em seu caixa.

Também foi recuperada a vila de Villaines: segundo Suger, foram reorganizadas as partes negligenciadas do território, as quais foram melhoradas ao ponto de render cinco a seis vezes mais do que antes. Reconhecendo que esses benefícios foram concedidos pelos santos mártires, Suger destinou, por meio de um documento selado, uma boa parte dessa renda – cerca de quatro quintos dela – para a construção da igreja de Villaines até o seu término.

Suger parece justificar os gastos com a construção da igreja de Villaines por meio do louvor de sua ação – a qual resultou em um grande acréscimo de rendas – e através do reconhecimento da ajuda dos santos mártires – o que, como já sugerimos, tem o efeito de captar a benevolência do interlocutor, já que o louvor à sua ação é assim feito de forma humilde. Enfatizar que essa alocação de rendas foi registrada em um documento e que consta desse documento que a alocação deve ser mantida até o término da construção da igreja é um meio de persuasão independente da arte cujo intuito discursivo é o de prevenir que isso seja interrompido ou que os recursos sejam realocados – ou seja, o de produzir efeitos no futuro.

Capítulo XII

Toury, apresentada por Suger como uma célebre vila de Saint-Denis (“*famosa beati Dyionisii villa*”⁶⁶) e a qual oferecia aos peregrinos alimentos e locais para repousar na estrada, estava sendo oprimida pelas insuportáveis corveias dos senhores de Puiset e definhava por estar praticamente abandonada pelos camponeses devido à rapacidade desses senhores. Os que aí residiam viviam sob o fardo de uma opressão execrável (“*sub tam nefandae oppressionis mole vivebant*”⁶⁷).

Suger escreve que esteve em Toury quando ainda era jovem – durante o abaciado de Adam – para administrar essas terras na qualidade de preboste. Como Suger viveu nesse lugar durante quase dois anos, teria ficado atormentado por esses males e outros, por uma dolorosa compaixão pelos sofrimentos humanos e pelos prejuízos

⁶⁵ *Rhetorica ad Herennium* III.VII.13.

⁶⁶ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 82.

⁶⁷ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 84.

causados a Saint-Denis. Por isso, foi decidido fazer de tudo para livrar essas terras desse jugo insuportável e da tirania desses senhores (“*jugum importabile et tyrannidem*”⁶⁸).

Como resultado de seu esforço, segue o relato de Suger, vários bispos, arcebispos e abades dirigiram-se ao Rei Luis VI para que fosse exposta essa situação, em meio a lágrimas (“*lacrimabiliter exposimus*”⁶⁹). Como esse rei é um homem de espírito muito nobre, cheio de piedade, e é um ilustre defensor da igreja (“*qui, ut erat vir nobilissimae industriae, plenus pietate, ecclesiarum illustris defensor*”⁷⁰), ele jurou ajudar-lhes.

Como, depois do falecimento do abade Adam, Suger foi eleito abade, apesar de indigno e ausente (“*tam immeritus quam absens*”⁷¹), ele se lembrava dos esforços que já havia feito quando era preboste de Toury, e por isso queria ainda mais amplificar essas posses. Fez, então, construir um castelo fortificado com muros e uma torre de defesa. As rendas dessas terras passaram de vinte a oitenta libras. Suger fez, então, com que o censo dessas terras fosse escrito para que não caísse no esquecimento. Assim, essas santas terras foram recuperadas após um período de guerra e prosperaram na paz.

O louvor à vila de Toury e o contrastante vitupério das ações dos senhores de Puiset tornam as ações de Suger ainda mais louváveis. A exaltação do *ethos* do rei persuade quanto a quão correta é sua decisão. Portanto, a composição é, sobretudo, epidítica; entretanto, interessa notar que os valores que são discutidos nela estão associados ao desenvolvimento de uma causa deliberativa. O *Rhetorica ad Herennium* afirma que o deliberativo ocupa-se de mostrar a vantagem (*utilitas*) de uma ação que se aconselha destacando valores associados à segurança (do adjetivo *tutus*) e à honra (do adjetivo *honestus*). Mostrar a segurança de uma dada ação é garantir que se está evitando um perigo emitente ou já presente (“*tuta est quae conficit instantis aut consequentis periculi vitiationem qualibet rationem*”⁷²). Por sua vez, mostrar a honra de uma dada ação é destacar que ela é correta (*rectum*) e louvável (*laudabilis*). Correto é algo que é feito de acordo com a virtude (*virtus*) e a obrigação (*officium*), sendo que a virtude é composta por sabedoria (*prudentia*), justiça (*iustitia*), coragem (*fortitudo*) e

⁶⁸ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 84.

⁶⁹ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 84.

⁷⁰ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 84.

⁷¹ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 86.

⁷² *Rhetorica ad Herennium* III.II.3.

temperança (*modestia*). Para mostrar que algo é feito com sabedoria, é preciso convencer de que se sabe distinguir o bom do mau; para mostrar que algo é feito com coragem, é preciso convencer de que nenhuma dificuldade impediria a realização de algo louvável; para mostrar que algo é feito com justiça, é preciso convencer de que a ação é justa; e para mostrar que algo é feito com temperança, é preciso convencer de que desejos desmesurados são censurados. Por fim, para mostrar que algo é louvável, é preciso convencer de que se produz algo memorável não só em sua própria época, mas também no futuro⁷³.

Suger parece referir-se a muitos desses valores, ainda que de forma indireta: demonstra segurança quando fala que age contra a opressão e o abandono de Toury; demonstra honra quando louva seus próprios feitos; demonstra prudência diferenciando o caráter das ações dos opressores do caráter das suas próprias ações; etc. Não obstante, não se visa, com isso, o aconselhamento de uma ação a ser tomada, mas sim a perpetuação de algo que já foi deliberado.

Capítulo XIII

Suger apenas escreve que a vila de Poinville foi comprada de Geoffroy le Roux, cujo pai, Berard d'Ensonville, era vassalo de Saint-Denis.

Capítulo XIV

O texto informa que as posses em Fains foram compradas por um alto preço, assim com Vergonville e outras vilas que dependem de Fains, de Galeran de Breteuil, de sua esposa Judite e de seu filho Evrard, homem corajoso que faleceu na expedição a Jerusalém. Na verdade, foram compradas ou recuperadas, já que essas posses pertenciam, no passado, a Saint-Denis. As respectivas rendas foram destinadas à esmolaria, na esperança de que as esmolas dadas aos pobres tivessem como contrapartida uma retribuição divina.

Como os nobres não são caracterizados, como em outros casos, como rapaces – pelo contrário, o filho é inclusive qualificado como corajoso (“*strenuo viro*”⁷⁴), a ação que corresponde não é uma intervenção armada, mas sim a compra das posses, ainda que se ressalte que elas já tivessem pertencido a Saint-Denis. Além disso, não se destaca

⁷³ *Rhetorica ad Herennium* III.II.3-III.III.5.

⁷⁴ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 90.

se as rendas foram aumentadas; apenas se escreve que elas são destinadas à esmolaria com o intuito de garantir retribuições divinas - veremos na análise do capítulo XXVII do *De Administratione* como isso pode estar relacionado ao princípio antigo do *do ut des* (“dou para que dê”). De qualquer forma, essa declaração do objetivo da alocação desses recursos é amplificada pela referência a Eclesiástico III, 30: “*dixit enim quod sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina extinguit peccatum*”⁷⁵ (na Bíblia de Jerusalém, “a água apaga a chama, a esmola expia o pecado”).

Capítulo XV

Suger então escreve sobre Beaune, caracterizando-a como uma das melhores posses de Saint-Denis por ser produtora de frumentos, vinho e frutas variadas. Beaune abundava em riquezas enquanto não era perturbada por administradores (“*si no vexetur a servientibus domini regis seu nostris*”)⁷⁶; entretanto, tornou-se inculta devido à negligência dos procuradores (“*per incuriam procuratorum*”⁷⁷) e passou a ser incapaz de pagar seus encargos. Assim, para quitar sua dívida, foi arrendada. O caso foi exposto ao rei Luis, que, por ser de uma generosidade superior e por compadecer dos prejuízos causados a Saint-Denis e das obrigações suportadas pelos pobres, dispensou, perpetuamente, o senhorio de suas contribuições em favor da igreja. Várias melhorias foram então implementadas, como a repopulação de áreas praticamente desertas devido à rapina (“*villas omnino rapinis exhospitatas rehospitari fecimus*”⁷⁸).

A vila é exaltada por suas qualidades produtivas e os procuradores são vituperados por deixarem que essas mesmas qualidades fossem temporariamente perdidas. Por sua vez, o rei, louvado por sua nobreza, toma uma decisão igualmente nobre (como no lugar-comum das ideias correlativas⁷⁹) e então as próprias ações de Suger também são louvadas por seus resultados.

Capítulo XVI

O texto continua com um relato sobre a recuperação, da melhor forma possível, ainda que com algumas perdas, de um dízimo de Barville que certos cavaleiros

⁷⁵ Na Vulgata, “*ignem ardentem extinguit aqua et elemosyna resistit peccatis*”.

⁷⁶ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 90.

⁷⁷ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 90.

⁷⁸ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 92.

⁷⁹ Cf. Capítulo 2, p. 47; Capítulo 3, p. 74.

possuíam há cem anos, assim como outras rendas. Um dia, estando Suger afastado desse local, protegido por um sinal divino, uma casa desabou e destruiu completamente a cama em que ele teria repousado se estivesse lá, além de destruir outras coisas. Como as casas senhoriais nesse local estavam totalmente arruinadas, foram construídas outras, elegantes e fortificadas. Também foram construídos uma granja e um local para criação de peixes, o que fez com que a terra, que rendia apenas trinta libras, passasse a render duzentas libras.

A figura que parece estar sendo aplicada quando do relato da ocasião do desmoronamento da casa é a da *descriptio*⁸⁰, a qual visa, nesse caso, despertar a *indignatio* ao mostrar que Suger poderia ser afetado - como ele é um superior, isso seria muito inconveniente (*indignissimum*⁸¹). A utilização dessa figura auxilia na demonstração da *utilitas* das novas edificações, as quais são louvadas por sua adjetivação (*“facetae et propugnabiles construendas”*⁸²).

Capítulo XVII

O burgo de Essonnes, segundo Suger, pertencia a Saint-Denis, pois havia sido doado aos santos mártires pelos reis, conforme documentos antigos. A crueldade de certo tirano transferiu-o para Corbeil, privando os santos mártires de um patrimônio terrestre e assim privando o tirano de um patrimônio celeste.

O argumento de Suger é que Essonnes pertence a Saint-Denis, e não a Corbeil, o que poderia ser comprovado por documentos. Como já comentamos, fazer referência a um documento escrito é um meio de persuasão independente da arte. Além disso, classificar o homem que transferiu a propriedade para Corbeil como tirano (*“tyranni”*⁸³) contribui para o vitupério não só de sua pessoa, mas também, correlativamente, de sua ação. Finalmente, note-se a relação de causalidade: como os prejudicados pela ação do tirano são, em última instância, os santos mártires, que ficaram sem essas propriedades, eles não lhe ajudarão a conquistar um pedaço do Paraíso.

Capítulo XVIII

⁸⁰ Cf. Capítulo 2, p. 54-55.

⁸¹ *De Inventionem* I.LIII-101.

⁸² SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 92.

⁸³ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 94.

Depois de cerca de 200 anos, argumenta Suger, enquanto a igreja de Essonne era a única nesse local, os bispos de Paris, invejosos da liberdade original do monastério, retiraram-no de Saint-Denis e para reforçar essa usurpação atribuíram-na a Cluny e algumas de suas casas-filhas. De qualquer forma, os tiranos de Corbeil apoderaram-se de tudo, deixando a terra deserta e usando os bens como se fossem seus por direito.

Restou ali uma capela de Nossa Senhora, a menor que Suger já havia visto. Ela se localizava em um local chamado Champs e estava parcialmente destruída. Ela tinha um altar onde cresciam ervas e pastavam carneiros e cabras. Nesse local, segue o relato de Suger, segundo muitos testemunhos, aos domingos, como que para enfatizar a santidade do local, viam-se velas queimando.

Atraídos por esse fato, doentes do local e pessoas vindas de outras partes visitavam essa capela na esperança de recobrar sua saúde – e de fato, alega Suger, obtinham a cura. Alguns membros da irmandade de Suger, homens veneráveis (“*venerabiles viri*”⁸⁴), foram enviados a esse local para servir o Senhor e Sua mãe. Logo, um grande número de milagres começou a acontecer, dentre os quais Suger relata dois – ele afirma que ou os viu ou ouviu falar deles (“*quae visu aut auditu cognovimus*”⁸⁵).

Neste capítulo, o vitupério é feito não só aos senhores de Corbeil, mas também aos bispos de Paris, apresentados como invejosos e usurpadores. Para ressaltar a santidade do local, Suger descreve uma capela abandonada, a qual passou a ser cuidada por homens de sua própria irmandade, louvados como veneráveis, após o que milagres começaram a acontecer. Vejamos nos capítulos XIX e XX como estes milagres são relatados.

Capítulo XIX

O primeiro milagre consiste em que havia uma nobre mulher, mãe de Roberto, abade de Corbie (anteriormente monge de Saint-Denis), que frequentava essa capela. Ela visitava a capela na companhia de uma menina de doze anos que era muda. Uma noite de domingo, no momento em que os irmãos entoaram *Te Deum laudamus*, apareceu a essa menina uma rainha gloriosa, bela como a lua e sublime como o sol,

⁸⁴ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 96.

⁸⁵ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 96.

usando vestes reais, coroada com ouro e pedras preciosas, a qual passava na frente da menina e lhe chamava pelo nome. A menina, que nunca havia falado, respondia “*Domina*”⁸⁶. Desde então, a menina passou a falar como se sempre tivesse falado em sua vida.

A descrição da rainha, “*gloriosa regina pulchra ut luna, electa ut sol*”, é feita por meio da figura da símile (*imago*), a qual pode ter como intuito, como já vimos, o louvor do que está sendo descrito⁸⁷. Ademais, note-se que apesar de Suger não afirmar ter visto o milagre (ele escreve “*sicut referebat*”⁸⁸), a composição desse trecho vivifica a imagem através da figura da *enargeia*⁸⁹, trazendo a aparição para diante dos olhos do seu interlocutor, por exemplo, por meio da formulação “*visum est*”⁹⁰.

Capítulo XX

Já o segundo milagre, conforme relatado por Suger, acontece com uma mulher hidrópica⁹¹, inchada como uma grávida e que gritava muito alto de dor como uma louca, sujeita a um sofrimento intolerável. Ela foi levada ao altar de Nossa Senhora e ali ficou, encolhida, durante muitos dias. Sua presença afastava diversos visitantes devido ao mau cheiro de sua putrefação. Como não havia qualquer esperança de cura, já que até mesmo seu rosto estava deformado pela inchação, muitas pessoas, tanto saudáveis quanto doentes, suplicaram que ela fosse afastada da igreja. Mas os irmãos de Suger, homens veneráveis, preferiram suportar por misericórdia sua presença desagradável do que afastá-la por falta de misericórdia. Uma noite de domingo, pois é nesses momentos, sobretudo, que intervém a mão de Deus, a mulher hidrópica dormiu e a gloriosa soberana, a Virgem Maria, fez, invisivelmente, com que seu ventre desinchasse e com que a mulher ficasse delgada e saudável. Suger destaca que era preciso ver, e as testemunhas – tanto os irmãos como tantas outras testemunhas – de fato viram, a quantidade de líquido seroso que escorria. Todos então entoaram, chorando, *Te Deum laudamus*. Pela vontade de Deus e por amor à Virgem Maria, foi decidido honrar e

⁸⁶ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 98.

⁸⁷ *Rhetorica ad Herennium* IV.XLIX.62.

⁸⁸ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 98.

⁸⁹ Cf. Capítulo 3, p. 75-76.

⁹⁰ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 98.

⁹¹ Pessoa que apresenta uma patologia chamada hidropsia, a qual consiste no derramamento de líquido seroso em tecidos ou em cavidade do corpo (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009).

exaltar esse local com construções (um claustro, um refeitório, um dormitório etc.), ornamentos para a igreja, entre tantas outras melhorias.

A descrição da mulher hidrópica também se dá por meio de símiles, comparando o inchaço de seu ventre ao do ventre de uma mulher grávida e comparando seus gritos aos de uma pessoa louca. O efeito da aplicação dessa figura é o vitupério do estado da mulher antes que o milagre fosse realizado, o que contribui para amplificar o louvor de seu estado após o milagre, quando ela é descrita como delgada e saudável (“*tam gracile quam nitidum cito restituit*”⁹²), e, em última instância, o louvor do próprio milagre e da sacralidade da capela. Mais uma vez a figura da *enargeia* é aplicada, o que confere vivacidade àquilo que se descreve, e dessa vez de uma forma ainda mais manifesta, quando Suger afirma a necessidade de ver o que acontecia: “*videres, et qui aderant tam fratres nostri quam alii multi viderunt*”⁹³. Nesse sentido, é importante notar, após a leitura do relato dos dois milagres, que Suger não se coloca entre aqueles que testemunharam qualquer desses dois milagres, apesar de ter escrito, no capítulo XVIII, que os teria ou visto ou ouvido. Isso é um indicativo de que a formulação no próprio capítulo XVIII também é composta pela aplicação da *enargeia*: se ele mesmo viu os milagres – ou afirma que pode tê-los visto –, sua descrição desses acontecimentos fica ainda mais vívida e persuasiva.

Também fica evidente após a descrição dos dois milagres que eles são utilizados, discursivamente, como justificativas para diversas construções e melhorias nessas posses. Isso é apresentado como vontade de Deus – ou seja, não era a vontade de Suger – e foi feito por amor à Virgem – isto é, não por vanglória ou qualquer outra motivação terrena. Conforme argumentamos⁹⁴, afirmar que não se faz uma ação por vontade própria é algo que, no âmbito do monaquismo beneditino, devido ao texto da *Regula monachorum*, contribui para a associação do *ethos* do agente à virtude da humildade, o que tem, neste contexto, um efeito discursivo persuasivo, visto que apelar para o caráter pessoal do enunciador é um meio de convencimento.

Capítulo XXI

⁹² SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 100.

⁹³ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 100.

⁹⁴ Cf. Capítulo 4, p. 103.

A vila de Mareuil, segundo Suger, estava sujeita a graves prejuízos devido a um direito sobre as vias exercido por Ansoud de Cornillon. Por causa desse direito, camponeses e outros corriam grande risco ao sair da vila. Por isso, Suger doou a Ansoud, que partiria em breve para Jerusalém, mil xelins pela paz da vila. Isso foi confirmado pelo bispo de Meaux, entre outros, com o acordo de sua esposa e de seu filho. Como o próprio Ansoud reconheceu, ele exercia esse direito injustamente.

O que é vituperado não é o *ethos* de Ansoud, mas sim a forma como exerce seu direito. A ação que corresponde a isso não é a recuperação via mão armada das terras, mas uma negociação desse direito. Mencionar a confirmação por parte de um bispo é uma forma de fazer referência a um documento escrito – o que é um meio de persuasão independente da arte; registrar que mulher e filho estavam de acordo quando Ansoud estava prestes a partir para Jerusalém talvez tivesse o intuito discursivo de evitar querelas futuras quanto à hereditariedade do exercício desse direito.

Além disso, Suger escreve, na sequência, que quer que seus sucessores saibam do teor de uma troca que foi feita, caso seja possível, algum dia, melhorar essa situação. Como o nobre reino franco é uma monarquia, segue o relato de Suger, a igreja de Saint-Denis abundava, graças à generosidade dos reis, em grandes e múltiplas posses em todo o território real: Itália, Lorraine, França e Aquitânia (“*Italia, Lotharingia, Francia, Aquitania*”⁹⁵). O que a união mantinha intacto a divisão dos filhos abalou. É por isso que Saint-Denis abandonou diversas posses e perdeu outras. Para recuperá-las, entretanto, foi solicitado o julgamento do papa. Em troca dessas posses perdidas, foi doado a Saint-Denis um lugar chamado La Celle, assim como suas dependências, para onde foram enviados alguns irmãos, na esperança de uma recuperação ulterior.

Esse é um dos poucos registros que têm como foco não os acréscimos nas posses de Saint-Denis, mas sim perdas. Ao contrário do que se poderia esperar, vista a composição de outros capítulos, o registro é feito não para vituperar o responsável pelas perdas – talvez até porque isso envolveria o vitupério de príncipes e do próprio julgamento do papa -, mas sim para afetar o futuro, já que Suger declara uma expectativa de recuperação dessas posses em momento posterior, se possível.

Capítulo XXII

⁹⁵ SUGER DE SAINT-DENIS. *Gesta Sugerii Abbatis*. In: GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008. p. 106.

Suger ressalta os trabalhos realizados para obter a igreja de São Pedro em Chaumont, o que foi conseguido graças à generosidade do arcebispo Hugo de Rouen e do Rei Luis. Foram enviados doze irmãos e um prior para honrar essa igreja, a qual foi inclusive consagrada. Suger também destina algumas rendas aos irmãos que foram aí enviados. Como vimos em outros capítulos, o *ethos* daquele que tonou a situação favorável a Saint-Denis é louvado – neste caso, a generosidade de Hugo de Rouen.

Capítulo XXIII

Suger também afirma que foi preboste das posses em Berneval, quando era bastante jovem, nos tempos do rei Henrique I da Inglaterra. Quando foi preboste, ele libertou, com grande custo, essas posses da opressão de oficiais reais. Já quando de seu abaciado, foram aumentadas as rendas de várias vilas da região. O elogio às ações de Suger aqui é duplo, pois faz referência às suas ações em dois tempos diferentes.

Capítulo XXIV

O início deste capítulo marca uma transição entre os capítulos que tratam dos aumentos de renda e os capítulos que versam sobre as reformas da igreja abacial. Suger inicia esse capítulo escrevendo que

Tendo destinado esses aumentos de renda dessa forma, nós começamos a trabalhar na memorável construção dos edifícios, para que com isso pudessem ser dadas graças a Deus Todo-Poderoso por nós assim como por nossos sucessores; e que pelo bom exemplo o ardor deles possa ser evocado para a continuação e, se necessário, o término dessa obra⁹⁶.

Nessa formulação, note-se que o que interessa não é apenas o aumento das rendas em si, mas principalmente os fins a que foram destinados. É com base nessa alocação dos recursos que Suger afirma que iniciou as reformas, o que parece destacar o princípio vitruviano da *distributio*⁹⁷. Suger destaca que “cuida-se de si mesmo com seus próprios recursos”⁹⁸, fazendo referência a como o aumento das rendas, louvado na primeira parte do *De Administratione*, é dedicado, ao menos em parte, ao cuidado com a igreja, o que é descrito, por sua vez, na segunda parte do texto.

⁹⁶ Vol. 2, p. 59-60.

⁹⁷ Cf. Capítulo 2, p. 53.

⁹⁸ Vol. 2, p. 60.

De acordo com a passagem que abre este capítulo, a reforma da igreja é realizada com o intuito de agradecer a Deus. Apesar de Suger não dizer nesse capítulo o que está sendo agradecido e dar a impressão de que essa é uma formulação não específica, é importante notarmos que no *exordium* Suger afirma que sua irmandade lhe havia pedido que fizesse o registro dos

incrementos que a generosa munificência de Deus Todo-Poderoso havia concedido a esta igreja, na época de nossa prelazia, com a aquisição de novas posses assim como com a recuperação de posses perdidas, e com a acumulação de ouro, prata, pedras muito preciosas e tecidos muito bons⁹⁹.

Assim, a reforma da igreja parece ter como intuito, no plano discursivo, dar graças a Deus pelas posses adquiridas e recuperadas e pela obtenção de materiais preciosos, o que foi possibilitado pela própria munificência divina. Fica aqui destacada uma ideia que permeou todo o texto do *De Consecratione*, qual seja, a ideia do dom divino e do contradom. Essa ideia parece servir ao propósito, ainda que de forma menos marcada do que no *De Consecratione*, de justificar a reforma do edifício abacial.

O início desses trabalhos, segundo o texto, se deu com o reparo e a pintura das paredes – ou talvez de apenas algumas das paredes – da igreja. Suger justifica essa parte da obra dizendo que a conduziu por “inspiração divina”¹⁰⁰ e afirmando que as paredes estavam em “iminente ruína em alguns lugares”¹⁰¹. O que parece ser uma breve *descriptio* das paredes legitima seu reparo principalmente por poder ter como efeito alguma *indignatio*. A *indignatio* seria um efeito possível porque essas paredes são tão dignas que elas foram “apropriadamente pintadas com ouro e cores preciosas”¹⁰². Se o ornato que convém a essas paredes é o ouro e cores preciosas, é porque essas paredes são muito honráveis, já que o *ornatus* só é apropriado quando está de acordo com aquilo a que está sendo aplicado (“*ipse honestus ornatus materiae genere variatus decebit*”¹⁰³)¹⁰⁴. E se essas paredes são, assim, muito honráveis, seria indignativo que elas estivessem à beira da ruína.

⁹⁹ Vol. 2, p. 58.

¹⁰⁰ Vol. 2, p. 60.

¹⁰¹ Vol. 2, p. 60.

¹⁰² Vol. 2, p. 60.

¹⁰³ *Institutio Oratoria* VIII.III.11.

¹⁰⁴ Cf. Capítulo 3, p. 90-91.

Ao escrever, na sequência, que a obra foi realizada pelos “melhores pintores”¹⁰⁵ que puderam encontrar, Suger parece estar louvando a obra através do louvor aos pintores, por meio da aplicação do lugar-comum das ideias correlativas, conforme citado na *Rhetorica* de Aristóteles: “[...] se uma ação é nobre e justa para quem dela foi objeto, ela o é igualmente para seu agente, a recíproca sendo válida”¹⁰⁶. Assim, porque os pintores eram louváveis, sua obra é correlativamente louvável. Isso parece caracterizar esse trecho do *De Administratione* como elaborado no gênero epidítico. Aliás, essa associação entre o lugar-comum das ideias correlativas e a composição no epidítico também foi sugerida na análise do *De Consecratione*¹⁰⁷, quando o louvor a Dagoberto tinha como efeito o louvor de sua obra: a construção da igreja de Saint-Denis.

Além disso, uma figura que parece estar sendo aplicada na descrição dos pintores como os melhores é a figura da hipérbole (*superlatio*). A hipérbole é uma exageração da verdade que pode ser usada para enaltecer algo e que pode ser composta por comparação¹⁰⁸. A comparação aqui fica clara pelo uso da palavra “*melioribus*”¹⁰⁹, declinação de *melior*, que é o comparativo de *bonus*. Dessa forma, a *superlatio* está sendo composta por comparação para enaltecer essa primeira parte da obra, isto é, a pintura das paredes.

Capítulo XXV

Quando o reparo e a pintura das paredes ainda estavam em andamento, foi dado início ao aumento do edifício abacial, o qual, por sua vez, foi começado pela reforma na parte frontal da igreja “com a triplicação da entrada e das portas e com a construção de torres altas e nobres”¹¹⁰.

Há duas justificativas para essa parte da obra. A primeira é que essa era a “vontade divina”¹¹¹. Como já argumentamos em outras passagens da análise do *De Administratione*, dizer que se faz uma ação não por sua vontade, nesse contexto, corresponde à associação de seu *ethos* à virtude da humildade - ademais, afirmar que se faz essa mesma ação por vontade de Deus é justificá-la por meio da *auctoritas* divina. A

¹⁰⁵ Vol. 2, p. 60.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011. p. 187.

¹⁰⁷ Cf. Capítulo 3, p. 74.

¹⁰⁸ *Rhetorica ad Herennium* IV.XXXIII.44.

¹⁰⁹ Vol. 2, p. 60.

¹¹⁰ Vol. 2, p. 61-62.

¹¹¹ Vol. 2, p. 60.

segunda é que havia uma “imperfeição”¹¹² no local que se notava nos dias de festa, pois devido à sua “estreiteza”¹¹³ as mulheres tinham que “correr em direção ao altar sobre as cabeças de homens como se sobre um pavimento, com muita angústia e ruidosa confusão”¹¹⁴. Essa imperfeição é citada tanto na *Ordinatio* quanto no *De Consecratione* também¹¹⁵, e, em ambas as ocorrências, assim como no *De Administatione*, essa *descriptio* tem como efeito a *indignatio*. Aliás, Conrad Rudolph¹¹⁶ inclusive menciona que a justificativa de reforma pelo recurso a um argumento de necessidade física do local não é algo exclusivo aos escritos de Suger: a expansão da igreja abacial de Cluny III teria sido justificada pela falta de espaço no coro¹¹⁷ e a superlotação de monges teria sido a justificativa da construção de Claraval II – de acordo com a *Vita Prima*, obra sobre a vida de Bernardo de Claraval. Essa recorrência a esse tipo de justificativa pode ser um indicativo de que esse seja um lugar-comum, ou seja, um *topos*, a sede de um argumento. Por fim, além dessas duas justificativas, Suger afirma que foi encorajado a dar início a esse aumento “pelo conselho de homens sábios e pelas preces de muitos monges”¹¹⁸, o que confere ainda mais legitimidade à sua obra.

Quando começou a obra, Suger escreve que implorou “à piedade divina que Aquele que é o escolhido, o início e o fim, Alfa e Ômega, unisse um bom fim a um bom início através de um meio seguro”¹¹⁹. A referência ao Apocalipse XXI, 6 - no qual aquele que está sentado no trono na Jerusalém celeste afirma que é o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim - não apenas informa a quem a prece foi feita, mas também associa essa natureza da divindade (ou seja, o fato de ela ser o Princípio e o Fim) ao próprio conteúdo da súplica que é feita: Suger pede Àquele que é o Princípio e o Fim que garanta um bom fim para a obra que ele principia. Essa súplica também revela uma intenção discursiva de afetar o futuro, o que poderia qualificar a passagem como sendo elaborada no deliberativo, tendo em mente a possibilidade de que esse escrito visasse à persuasão da irmandade quanto à continuação e ao término da obra iniciada por Suger. Também é relevante mencionar, a respeito dessa mesma passagem, que a prece faz

¹¹² Vol. 2, p. 60.

¹¹³ Vol. 2, p. 60.

¹¹⁴ Vol. 2, p. 61.

¹¹⁵ Cf. Capítulo 2, p. 54; Capítulo 3, p. 76.

¹¹⁶ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

¹¹⁷ Rudolph faz referência ao texto *Miraculorum Qorundam Sancti Hugonis Relatio*, editado por M. Marrier e A. Duchesne em 1614.

¹¹⁸ Vol. 2, p. 61.

¹¹⁹ Vol. 2, p. 61.

referência à união de um bom início a um bom fim “através de um meio seguro”¹²⁰; essa passagem pode parecer remeter a uma formulação do *De Consecratione* na qual é aplicada a técnica da *traductio* para a utilização da palavra “meio” mais de uma vez, a qual se referia ao meio da cidade de Deus e ao meio da igreja de Saint-Denis¹²¹, porém o “meio” o qual se menciona no *De Administratione* parece ser a própria realização da obra. Por conseguinte, a prece seria para que a deidade permitisse que a obra se realizasse de forma segura e assim pudesse ser concluída.

Suger implorou, nessa mesma súplica, que “Ele não afastasse da construção do templo um *homem sanguinário* que desejava isso mesmo, com todo seu coração”¹²². Panofsky¹²³ afirma que essa passagem é uma referência a II Reis XVI, 7, porém não há nada nesse versículo que remeta a essa formulação (na Vulgata, a formulação do versículo é “*misit autem Ahaz nuntios ad Theglathfalassar regem Assyriorum dicens servus tuus et filius tuus ego sum ascende et salvum me fac de manu regis Syriae et de manu regis Israël qui consurrexerunt adversum me*”)¹²⁴. Panofsky deveria estar referindo-se a II Samuel XVI, 7: “*ita autem loquebatur Semei cum malediceret regi egredere egredere vir sanguinum et vir Belia*” (“Semei amaldiçoava a Davi com estas palavras: ‘Vai-te! Vai-te! Homem sanguinário, bandido!’”). Nessa passagem, Davi é amaldiçoado por Semei, que é um membro do mesmo clã da família de Saul¹²⁵; Semei chama Davi de homem sanguinário porque Davi entregou sete descendentes de Saul para os gabaonitas, os quais os sacrificaram¹²⁶. Na análise de Panofsky, o fato de Suger identificar-se com o Rei Davi nessa passagem tem uma conotação dupla. Em primeiro lugar, que Suger aceitaria a associação da sua pessoa a essa caracterização de Davi como um homem sanguinário porque “ele mesmo também teve que recorrer a armas em sua juventude e depois se lembrou desses abusos militares com um sentimento – ou ao menos uma demonstração – de remorso”¹²⁷. Em segundo lugar, que ele se alegraria pelo

¹²⁰ Vol. 2, p. 61.

¹²¹ Cf. Capítulo 3, p. 87-88.

¹²² Vol. 2, p. 61.

¹²³ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 149.

¹²⁴ Na Bíblia de Jerusalém, “Então Acáz enviou mensageiros a Teglat-Falasar, rei da Assíria, para dizer-lhe: Sou teu servo e teu filho. Vem libertar-me das mãos do rei de Aram e do rei de Israel, que se insurgiram contra mim”.

¹²⁵ Cf. II Samuel XVII, 5.

¹²⁶ Cf. II Samuel XXI, 1-14.

¹²⁷ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 149. “he himself, too, had had to resort to arms in his early manhood and later on looked back on these military exploits with a feeling, or at least a show, of remorse”.

fato de que, diferente do que aconteceu com Davi, não lhe foi negado o privilégio de construir uma casa para a habitação divina¹²⁸ - o qual só seria concedido ao filho de Davi, Salomão. A interpretação de Panofsky parece ter como fundamento os fatos de que, por um lado, Suger escreve, na *Ordinatio*, que ele se arrependia de ter usado armas na recuperação das posses de Le Vexin¹²⁹ e de que, por outro lado, Suger havia escrito no *De Consecratione* que “a condescendência divina havia reservado uma obra tão grande para um homem tão pequeno”¹³⁰, fazendo referência a si próprio. Entretanto, essa interpretação parece extrapolar o sentido do texto, tanto ao afirmar que existiria um mesmo estado psicológico (o arrependimento) por trás dessa primeira formulação nos dois textos (*Ordinatio* e *De Administratione*) quanto ao dizer que Suger se identifica com o Rei Davi só que por contraste na segunda formulação. De qualquer forma, a referência poderia ser mesmo a II Samuel XVI, 7: a expressão *virum sanguinum* parece ser usada no *De Administratione* para remeter à figura de Davi, a quem foi negada a construção do templo, e para suplicar que a Suger não fosse reservada a mesma recusa.

Uma última questão que poder ser brevemente discutida ainda neste capítulo é a da formulação “aumentar e amplificar a nobre igreja consagrada pela mão divina”¹³¹. Assim como vimos no *De Consecratione*¹³², acreditava-se que o próprio Jesus Cristo havia consagrado a primeira igreja de Saint-Denis. Em vista de tantas justificativas oferecidas por Suger ao longo do texto, pode-se conjecturar se a reforma não estaria sofrendo oposição por ao menos parte de sua irmandade e se o intuito do *De Administratione* não seria, visto que há várias referências ao futuro, persuadir sua irmandade da utilidade e da necessidade da realização, da continuidade e do término de sua obra.

Capítulo XXVI

Neste capítulo, Suger escreve sobre a dedicação de três capelas da igreja, realizada por um arcebispo e dois bispos e presenciada por uma “multidão de clérigos”¹³³, os quais seguiram em procissão pela igreja: primeiro saíram pela porta de são Eustácio, depois passaram na frente das três portas principais e, em terceiro lugar, entraram pela antiga porta do cemitério. Para Panofsky, “é evidente que a cerimônia de

¹²⁸ Panofsky remete a II Reis VII, 5-13, mas a referência parece ser II Samuel VII, 5-13.

¹²⁹ Vol. 2, p. 3.

¹³⁰ Vol. 2, p. 36.

¹³¹ Vol. 2, p. 61.

¹³² Vol. 2, p. 37.

¹³³ Vol. 2, p. 62.

9 de junho de 1140 foi deliberadamente organizada para sugerir um simbolismo trinitário”¹³⁴: três capelas são dedicadas, por três dignitários e a procissão tem três diferentes fases. De fato, não se pode negar o manifesto aspecto trinitário dessa passagem, a qual parece ser uma *demonstratio*¹³⁵. Entretanto, nos interessa menos discutir se a cerimônia aconteceu com esse caráter trinitário do que qual poderia ser o efeito, em termos discursivos, de destacar o caráter trinitário do evento descrito.

Agostinho de Hipona, em seu *De doctrina christiana*, afirma que é preciso conhecer as ciências, as artes e as instituições para que se possam interpretar expressões figuradas nas Escrituras¹³⁶. O mesmo se aplica aos números: “a ignorância dos números também impede compreender quantidade de expressões empregadas nas Escrituras sob forma figurada e simbólica”¹³⁷. Assim, ele explica, por exemplo, que os quarenta dias de jejum de Moisés, Elias e do próprio Cristo é um número simbólico, relacionado aos sentidos também simbólicos dos números quatro e dez: quatro representa o “ritmo quaternário que prossegue o curso do dia e do ano”¹³⁸ (quatro partes do dia e quatro estações do ano) enquanto que dez “simboliza o conhecimento do Criador e da criatura”¹³⁹ (já que três “designa a Trindade do Criador e sete, a criatura”¹⁴⁰).

Os números também podem ser utilizados de forma simbólica em outros textos, além das Escrituras, que também fazem uso de linguagem figurada. Como há diversas figuras no texto de Suger, é possível pensar se a utilização do número três nesta passagem não poderia também ser uma técnica discursiva. Afinal, a repetição de palavras que se remetem à noção de trio (“*trium*” e “*tertio*”) poderia ser, inclusive, uma *traductio*, que é, como vimos nos comentários ao *De Consecratione*¹⁴¹, uma figura que permite que a mesma palavra seja usada mais de uma vez para tonar o estilo mais elegante – visto que *trium* e *tertium* estão relacionados, no étimo, a *tres*. Optar por descrever a cerimônia de forma a destacar o número três, que remete à Santíssima

¹³⁴ PANOFISKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 154. “it is evident that the ceremony of June 9, 1140 was deliberately arranged so as to imply a Trinitarian symbolism”.

¹³⁵ Cf. Capítulo 2, p. 55-56.

¹³⁶ *De doctrina christiana* II.XVII.24.

¹³⁷ *De doctrina christiana* II.XVII.25. AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 112.

¹³⁸ *De doctrina christiana* II.XVII.25. AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 113.

¹³⁹ *De doctrina christiana* II.XVII.25. AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 113.

¹⁴⁰ *De doctrina christiana* II.XVII.25. AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 113.

¹⁴¹ Cf. Capítulo 3, p. 87-88.

Trindade, parece, assim, ser uma forma de ressaltar discursivamente o quão “sagrada”¹⁴² foi essa consagração.

Capítulo XXVII

Suger então descreve as portas principais e as inscrições que mandou fazer. Quanto às portas, ele afirma que elas foram feitas “com grandes esforços e muitos gastos, pois seu douramento estava adequado para um pórtico nobre”¹⁴³. Essa formulação evidencia o princípio vitruviano do *decor*¹⁴⁴, o qual pode ser obtido segundo o costume, caso no qual é preciso que sejam construídos

vestíbulos com elegância e conveniência para edifícios com interiores magníficos. Efetivamente, se os interiores tiverem acabamentos de bom gosto, e as entradas forem modestas e sem nobreza, não terão conveniência¹⁴⁵.

Portanto, já que o pórtico é nobre, para que as portas fossem adequadas (“*conveniebat*”¹⁴⁶) é preciso que elas fossem igualmente nobres, daí seu douramento.

Sobre as inscrições, Suger menciona três delas: duas nas portas e uma no lintel. A primeira inscrição é composta por seis versos:

*Ad decus ecclesiae, quae fovit et extulit illum,
Suggerius studuit ad decus ecclesiae.
Deque tuo tibi participans martyr Dionysi,
Orat ut exores fore participem Paradisi.
Annus millenus et centenus quadragenus
Annus erat Verbi, quando sacrata fuit*¹⁴⁷.

Nos dois primeiros versos, nas formulações idênticas “*ad decus ecclesiae*” no princípio do primeiro verso e no fim do segundo, parece ser aplicada a figura da *traductio*. É essencial ter em mente que o uso de figuras que envolvem a repetição de palavras – não só a *traductio*, mas também a *epanaphora*, a *conversio* e a *complexio* – não deve ser pensado como pobreza lexical: existe, na repetição de palavras, uma elegância que o ouvido é capaz de distinguir com maior facilidade do que as palavras podem explicar (“*in his quattuor generibus exortationum quae adhuc propositae sunt*

¹⁴² Vol. 2, p. 62.

¹⁴³ Vol. 2, p. 63.

¹⁴⁴ Cf. Capítulo 2, p. 48-49.

¹⁴⁵ VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura**. Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 77-78.

¹⁴⁶ Vol. 2, p. 63.

¹⁴⁷ Vol. 2, p. 63-64.

non inopia verborum fit ut ad idem verbum redeatur saepius; sed inest festivitas, quae facilius auribus diiudicari quam verbis demonstrari potest”¹⁴⁸).

No terceiro e no quarto versos, por sua vez, também podemos identificar a aplicação dessa figura, na utilização das palavras “*participans*” e “*participem*”. Além disso, há duas outras figuras que parecem ser identificáveis: o *isocolon* (ισοκολον) e o *homoiototon* (ομοιοπτοτον) – no *Rhetorica ad Herennium* denominadas *conpar* e *similiter cadens exornatio*, respectivamente¹⁴⁹. O *isocolon* é uma estrutura em que o período é composto por duas partes equivalentes no que diz respeito à medida e ao ritmo. Entretanto, não é preciso que essas estruturas tenham o mesmo número de sílabas: basta que o número pareça igual (“*in hoc genere saepe fieri potest ut non plane par numerus sit syllabarum et tamen esse videatur*”¹⁵⁰). Por sua vez, o *homoiototon* ocorre quando, no mesmo período, duas palavras têm terminações parecidas, criando um paralelismo sonoro: “*similiter cadens exornatio appellatur cum in eadem constructione verborum duo aut plura sunt verba quae similiter isdem casibus efferantur*”¹⁵¹; podemos notar isso na formulação de Suger já que o terceiro verso termina em *Dionysi* e o quarto, em *Paradisi*.

Para além das *verborum exornationes*, isto é, das figuras de linguagem, interessa destacar o uso da palavra *decus*, a qual está, no étimo, relacionada a *decet*, e por isso remete a uma ideia de adequação, conveniência, decoro. Segundo os dois primeiros versos, o trabalho de Suger na reforma da igreja foi feito para torná-la adequada, o que mais uma vez remete às ideias vitruvianas de *decor* e *convenientia*¹⁵². A palavra *decus* também pode ser traduzida como “ornato, enfeite, ornamento”¹⁵³, o que, como vimos no próprio conceito de *ornatus* - que se torna apropriado quando está de acordo com aquilo a que está sendo aplicado - também está intrinsecamente relacionado a *decor* e *convenientia*. No entanto, vale mencionar que o dicionário *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* tem uma definição bastante distinta para *decus*, contemplando três acepções bem próximas: limite territorial, pagamento pela proteção de um território e multa por invasão de território – de acordo com esse dicionário, esses sentidos são verificados no (ou a partir do) século XIII. Apesar de esse ser o único dicionário consultado que traz essa definição e de o período ao qual ela se refere ser posterior ao da escrita do *De*

¹⁴⁸ *Rhetorica ad Herennium* IV.XIV.21.

¹⁴⁹ *Rhetorica ad Herennium* IV.XX.27-28.

¹⁵⁰ *Rhetorica ad Herennium* IV.XX.28.

¹⁵¹ *Rhetorica ad Herennium* IV.XX.28.

¹⁵² Cf. Capítulo 3, p. 79-80.

¹⁵³ FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. 2ª ed. Rio de Janeiro, MEC: 1956.

Administratione, se levássemos em conta essa sugestão de tradução para *decus*, os dois primeiros versos teriam um sentido bem diferente, porém eles ainda fariam sentido dentro da economia do discurso do *De Administratione*: os versos estariam dizendo que Suger trabalhou não para a adequação da igreja, mas sim pelo território da igreja, o que é, em suma, a matéria dos capítulos II a XXIII do *De Administratione*. Na verdade, se *decus* tivesse as duas acepções já à época de Suger, talvez a escolha dessa palavra pudesse fazer referência tanto ao território quanto ao ornato, o que remeteria ao que está sendo descrito no *De Administratione* como um todo.

Ainda sobre esse conjunto de versos, note-se que Suger invoca são Dionísio, dizendo-lhe que lhe dá uma parte do que é dele (provavelmente referenciando a igreja, ou mesmo, de forma mais ampla, a igreja, as posses novas e recuperadas de Saint-Denis e os ornatos) e que, por isso, lhe roga obter uma parte do paraíso, ou seja, a salvação. O efeito dessa formulação parece ser a indicação de que o trabalho de Suger descrito nos capítulos do *De Administratione* foi feito com vistas à salvação. Esse é um efeito que o terceiro conjunto de versos, aquele inscrito no lintel, também parece ter, visto que nele Suger invoca Deus suplicando-lhe ser incluído em seu rebanho. Para Conrad Rudolph¹⁵⁴, esse tipo de relação recíproca entre o que é feito no plano terrestre e a contrapartida esperada no plano celestial é uma cristianização do conceito clássico de *do ut des*, isto é, “dou para que dê”. Essa é uma possibilidade, porém é importante notar que a cristianização do conceito, se esse é mesmo o caso, torna-o um pouco mais complexo, como algo que diz “dou-lhe parte do que já era seu para que dê”, ou seja, envolvendo o reconhecimento de que aquilo que se dá a Deus ou aos santos, como é o caso dos versos de Suger, já lhes pertencia. É importante ressaltar, entretanto, que, diferente da análise que propõe Rudolph, essa formulação não nos parece ser igual àquela que encontramos no *De Consecratione*: no *De Consecratione*, a divina munificência já ofereceu diversas coisas a Suger, e ele escreve o texto como agradecimento; nesses versos do *De Administratione*, Suger realiza sua obra para dar ao mártir Dionísio algo que já lhe pertencia e ele escreve os versos como súplica para que o mártir lhe dê a salvação em troca.

A segunda inscrição, por sua vez, suscitou comentários bastante específicos de Panofsky, que alega que “esses versos são uma declaração condensada de toda a teoria

¹⁵⁴ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

da iluminação ‘anagógica’¹⁵⁵. Antes de comentarmos a análise de Panofsky, é essencial lembrar que a hipótese de leitura de Panofsky é a de que Suger teria feito referências ao *De Coelesti Hierarchia*, de autoria do chamado Pseudo-Areopagita, tanto no *De Consecratione* quanto no *De Administratione*, para justificar seu posicionamento estético no que diz respeito ao seu entusiasmo por aquilo que é material, fazendo face, assim, ao posicionamento mais ascético cisterciense. Anagógico, na explicação de Panofsky, é algo que ascende do material ao imaterial, dentro da concepção neoplatônica dionisíaca de que as emanações da Luz Divina chegam, nas esferas mais baixas da existência, ao material, o qual participa, assim, do imaterial, e o que torna possível, ao fazer o caminho inverso, transcender aquilo que é perceptível e chegar ao imperceptível.

Os versos de Suger são:

*Portarum quisquis attollere quaeris honorem,
Aurum nec sumptus, operis mirare laborem,
Nobile claret opus, sed opus quod nobile claret
Clarificet mentes, ut eant per lumina vera
Ad verum lumen, uti Christus janua vera.
Quale sit intus in his determinat aurea porta:
Mens hebes ad verum per materialia surgit,
Et demersa prius hac visa luce resurgit*¹⁵⁶.

Na análise de Panofsky, Suger só poderia dizer que a clareza física da obra clareia a mente daqueles que a observam por meio de uma iluminação espiritual se tivesse tido contato com a tradução do *De Coelesti Hierarchia* feita por João Escoto Erígena, e especialmente passagens como “é impossível para nossa mente ascender à imitação e à contemplação das hierarquias celestes a menos que ela conte com uma orientação material que é proporcional a ela”¹⁵⁷ e como “as luzes imateriais, tanto aquelas que são ordenadas pela natureza nos espaços celestiais quanto aquelas que são

¹⁵⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 23. “these verses amount to a condensed statement of the whole theory of ‘anagogical’ illumination”.

¹⁵⁶ Vol. 2, p. 64.

¹⁵⁷ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 24. “it is impossible for our mind to rise to the imitation and contemplation of the celestial hierarchies unless it relies upon that material guidance which is commensurate to it” (*‘impossibile est nostro animo ad immaterialem ascendere caelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem nisi ea, quae secundum ipsum est, materialii manuductione utatur’*).

produzidas na terra pelo artifício humano, são imagens das luzes inteligíveis e, sobretudo, da própria Luz Verdadeira”¹⁵⁸. Com base nisso, Panofsky se pergunta se

ele [Suger] sabia, ou sentia, que seu entusiasmo irrefletido pela metafísica da luz do Pseudo-Areopagita e de João Escoto Erígena o colocava no rol de um movimento intelectual que resultaria na teorias proto-científicas de Roberto Grosseteste e Roger Bacon, por um lado, e em um platonismo cristão indo de Guilherme de Auvergne, Henrique de Gante e Ulrico de Estrasburgo até Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, por outro?¹⁵⁹

Peter Kidson, como já mencionamos¹⁶⁰, acredita que é mesmo provável que Suger tenha lido o Pseudo-Areopagita. Entretanto, ele se opõe à análise de Panofsky argumentando que, nesses versos, Suger brinca com as palavras *lumen*, *lumina* e *lux*, mas sua formulação não tem um profundo significado neoplatônico ou relacionado à metafísica da luz. Primeiramente, Kidson argumenta que não há qualquer evidência de que Suger “tenha feito o tipo de estudo sistemático do Pseudo-Dionísio que o colocaria em tão distinta companhia [Grosseteste e Bacon], ou mesmo que ele tivesse qualquer simpatia por ou real entendimento do ramo neoplatônico da teologia cristã”¹⁶¹. Kidson admite que Plotino de fato trata a luz como algo incorpóreo, mas indispensável para a manifestação das formas no mundo físico – sendo assim um fio inteligível que conecta o universo –, e que o Pseudo-Areopagita de fato mistifica essa formulação, mas Kidson enfatiza que o que importa é que o pensamento neoplatônico se interessa não pelas formas do mundo físico (ou seja, pelo material), mas sim pela realidade que está além da luz (ou seja, pelo imaterial). Assim, mesmo que Suger estivesse fazendo uso desse tipo de pensamento para justificar seu posicionamento estético materialista – o que ele

¹⁵⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 24. “the material lights, both those which are disposed by nature in the spaces of the heavens and those which are produces on earth by human artifice, are images of the intelligible lights, and above all of the True Light Itself”. (*‘materialia lumina, sive quae naturaliter in caelestibus spatiis ordinate sunt, sive quae in terris humano artificio efficiuntur, imagines sunt intelligibilium luminum, super omnia ipsius verae lucis’*)”.

¹⁵⁹ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 36 “Did he know, or sense, that his unreflecting enthusiasm for the Pseudo-Areopagite’s and John the Scot’s light metaphysics placed him in the van of an intellectual movement that was to result in the proto-scientific theories of Robert Grosseteste and Roger Bacon, on the one hand, and in a Christian Platonism ranging from William of Auvergne, Henry of Ghent and Ulric of Strassburg to Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, on the other?”

¹⁶⁰ Cf. Capítulo 3, p. 64.

¹⁶¹ KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. Londres, v. 50, 1987. p. 6. “ever made the sort of systematic study of the Pseudo-Dionysius that would put him into such distinguished company, or even that he had any sympathy with or real understanding of the neo-Platonic strand in Christian theology”.

não está, ao menos não nesses versos -, isso dificilmente levaria à classificação de sua justificativa como neoplatônica, pois isso consistiria numa inversão do interesse neoplatônico. Suger poderia, sim, estar fazendo referência à metafísica da luz, segue o argumento de Kidson, mas da forma como foi filtrada para a percepção cristã do mundo por Agostinho e Gregório Magno, já que Suger, pelo que indicam seus escritos, não era exatamente nem um místico, nem um intelectual.

De fato, com base nesses versos é difícil afirmar sem dúvidas que Suger estivesse frequentando o Pseudo-Areopagita – nisso discordamos de Panofsky e concordamos com Kidson. Diferentemente do que argumenta Kidson, entretanto, sua formulação parece, sim, ter um sentido neoplatônico, mas não ao ponto de revelar uma reflexão aprofundada sobre isso, visto que os versos apresentam como interesse central não a obra física (o material), mas sim “a Luz Verdadeira onde Cristo é a porta verdadeira”¹⁶². Contudo, a referência poderia ser a qualquer Padre da Igreja que tenha feito uma formulação desse gênero, como é o caso, por exemplo, de Gregório Magno, que defendia o uso do material para demonstrar o invisível (“*per visibilia invisibilia demonstramus*”¹⁶³), e de Agostinho de Hipona. Em *De doctrina christiana*, Agostinho afirma que

se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplamos as invisíveis de Deus, isto é por meio dos bens corporais e temporais, procuramos conseguir as realidades espirituais e eternas¹⁶⁴.

Quanto ao uso de palavras que remetem ao sentido de luz, isso parece ser menos uma elaboração sobre metafísica da luz do que uma referência a uma ideia bastante presente nas escrituras, e também entre Padres da Igreja, que associa Deus à luz: em I João I, 5, lemos “Esta é a mensagem que ouvimos dele e vos anunciamos: Deus é Luz e nele não há nenhuma treva” (“*et haec est adnuntiatio quam audivimus ab eo at adnuntiamus vobis quoniam Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae*”); em Tiago I, 17, lemos “todo dom precioso e toda dádiva perfeita vêm do alto e desce do Pai das Luzes” (“*omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendes a*

¹⁶² Vol. 2, p. 64.

¹⁶³ Conrad Rudolph faz referência à carta de Gregório a Secundus, a qual foi falsificada, porém citada como autêntica pelo Concílio de Paris em 825 em defesa da arte religiosa. RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

¹⁶⁴ *De doctrina christiana* I.4. AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 45.

Patre luminum apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio”); e em *De doctrina christiana* I.10, lemos

como estamos destinados a gozar sem fim dessa Verdade que vive imutavelmente e pela qual o Deus Trindade, autor e criador do mundo, cuida de sua criação, devemos purificar nosso espírito para que possa contemplar essa luz e a ela aderir quando contemplada. Podemos considerar essa purificação como uma caminhada e um navegar em direção a pátria¹⁶⁵.

Além disso, verificamos nesses versos, mais uma vez, a aplicação da *traductio*; afinal, não são apenas as palavras “*claret*” e “*clarificat*”, ou “*lumina*” e “*lumen*”, que são repetidas, mas também as palavras “*nobile*”, “*operis*” e “*opus*”, e “*vera*” e “*verum*”. Portanto, esses versos parecem fazer referência ao neoplatonismo cristão (mas sem consistir em uma reflexão sobre esse tipo de pensamento), e não necessariamente ao Pseudo-Dionísio ou à metafísica da luz, por meio da aplicação da *traductio* e sem o intuito de justificar a suntuosidade material da reforma.

Quanto aos dois primeiros versos dessa inscrição (“*Portarum quisquis attollere quaeris honorem, / Aurum nec sumptus, operis mirare laborem*”), nos quais podemos observar outra aplicação do *isocolon* e do *homoiototon*, Panofsky afirma que eles

são direcionados aos mais sofisticados de seus [de Suger] críticos; aqueles, ou seja, que se opuseram ao seu entusiasmo pela arte não tanto por uma questão de princípio – como fez São Bernardo – mas pelo gosto, porque eles sentiam que ele [Suger] estava inclinado a enfatizar demais os materiais preciosos em detrimento da ‘habilidade’ ou da ‘forma’¹⁶⁶.

A reflexão sobre esse comentário passa, necessariamente, pela discussão do interlocutor pretendido desse texto, assim como da possibilidade de Suger ser criticado por seu gosto artístico. Primeiramente, quanto ao interlocutor, seguindo o mesmo raciocínio que desenvolvemos no caso da *Ordinatio* e do *De Consacratione*, como o *De*

¹⁶⁵ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 50. Grifo nosso. Em latim, “Quapropter, cum illa veritate perfruendum sit quae incommutabiliter vivit, et in ea trinitas Deus, auctor et conditor universitatis, rebus quas condidit consulat, purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat et inherere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quamdam et quasi navigationem ad patriam esse arbitremur”.

¹⁶⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 164. “aims at the more sophisticated of his critics; those, that is, who objected to his enthusiasm for art not so much as a matter of principle – as did S. Bernard – but for reasons of taste because they felt that he was inclined to overemphasize precious materials at the expense of ‘workmanship’ or ‘form’”.

Administratio é um texto que chegou aos dias atuais em apenas um manuscrito datado do século XII - e provavelmente vindo da própria abadia de Saint-Denis –, é possível e provável que o interlocutor pretendido desse texto seja tão somente a própria irmandade de Suger (tanto os monges que viviam à sua época, quanto os vindouros, se nos ativermos às suas formulações sobre o futuro). Em segundo lugar, é possível, como já sugerimos, que alguns trechos desse texto estivessem sendo escritos como justificativas perante críticas dessa irmandade, porém parece demasiadamente problemático concordar com a afirmação de que a crítica seria ao gosto artístico de Suger, pois isso significaria aceitar a discutível existência de um pensamento sobre a relatividade de valores estéticos conforme a individualidade do receptor desse estímulo em pleno século XII. Conforme Nathalie Heinich, na obra *A sociologia da arte*, a história do gosto, assim como a história da percepção estética, surge dentro do âmbito da sociologia da recepção, área do conhecimento que passou a ser teorizada apenas no século XX, “na sequência dos trabalhos de sociologia do conhecimento (Karl Mannheim) e das reflexões sobre a Hermenêutica (Hans Georg Gadamer)”¹⁶⁷. Dessa forma, esses dois versos não parecem ter o intuito de justificativa perante uma crítica, que é o que alega Panofsky.

Em outro comentário sobre esses mesmos versos, porém mais especificamente sobre a formulação *operis mirare laborem*, Panofsky afirma que versos similares a respeito da habilidade do artífice são encontrados nas portas de bronze de Monte Sant’Angelo, as quais foram feitas em 1076 e trariam o seguinte texto: “*Rogo vos omnes qui hic venitis causa orationis ut prius inspiciatis tam pulcrum laborem et sic intrantes precamini Dominum proni pro anima Pantaleonis qui fuit autor huius laboris*”¹⁶⁸. Suger teria feito, segundo seu próprio relato em *Vita Ludovici Grossi Regis*, uma peregrinação a Monte Sant’Angelo, e é possível, como sugere Panofsky, que esses versos estivessem fazendo referência a essa inscrição. Por fim, Panofsky também menciona a possibilidade de essa ser uma referência a uma passagem de *Metamorfoses* de Ovídio, porém discutiremos essa possibilidade nos comentários ao capítulo XXXIII do *De Administratio*, quando uma referência ainda mais direta a Ovídio é feita.

Capítulo XXVIII

¹⁶⁷ HEINICH, Nathalie. *A sociologia da arte*. Bauru, SP: Edusc, 2008. p. 52.

¹⁶⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 164. Grifo nosso.

Após a descrição das portas principais e das inscrições, é mencionada a construção de um espaço de expiação divina no coro superior da igreja abacial, cuja consagração, Suger escreve no *De Administratione*, foi relatada no *De Consecratione* (“*in scripto consecrationis*”¹⁶⁹). Ele afirma que essa estrutura só pôde ser concluída (“chegasse a um bom fim”¹⁷⁰) porque ele (ou sua irmandade, já que o verbo está conjugado na primeira pessoa do plural) foi considerado digno e porque ele contou com a ajuda de Deus. Suger escreve que se sente “em dívida para com Deus e os santos Mártires”¹⁷¹ por eles terem reservado para seu abaciado essa obra tão gloriosa. Um argumento que relaciona o *ethos* de Suger à virtude da humildade é assim composto, o qual é amplificado pela referência à *auctoritas* da passagem de I Samuel XVIII, 18, na qual, após Saul oferecer a Davi sua filha mais velha em casamento, Davi pergunta a Saul: “‘Quem sou eu e qual é a minha linhagem, a família de meu pai em Israel, para vir a ser genro do rei?’”¹⁷². Esse argumento ético também é reforçado pela formulação “Aquele Que deu a vontade também deu o poder”¹⁷³, já que com ela Suger afirma que não realiza a obra por sua vontade, mas sim por vontade de Deus, e que se a obra já era boa porque era vontade de Deus, ela ficou perfeita, em sua execução, através da ajuda Dele. Isso não só exalta a humildade do enunciador do discurso, mas também parece ter tem como efeito pretendido a persuasão quanto à impossibilidade da interrupção da obra, ou mesmo do questionamento da realização da obra, já que ela é vontade de Deus. Esse efeito é essencial, visto que desde o *exordium* o intuito de afetar o futuro é identificável – e também na hipótese já sugerida de haver alguma animosidade no seio da irmandade a respeito da obra.

De forma ainda mais explícita do que no capítulo XXVI do *De Administratione*, Suger afirma que a mão divina permitiu que a obra fosse terminada em “três anos e três meses”¹⁷⁴. Entretanto, segundo os marcos temporais fornecidos nos textos de Suger, desde o momento do lançamento dos alicerces (14 de julho de 1140) até a consagração da abside (11 de junho de 1141) passaram-se quase quatro anos. Para Panofsky¹⁷⁵, Suger pode ter chego a esse número de clara referência à Santíssima Trindade contando

¹⁶⁹ Vol. 2, p. 65.

¹⁷⁰ Vol. 2, p. 65.

¹⁷¹ Vol. 2, p. 65.

¹⁷² Na Vulgata, “*ait autem David ad Saul quis ego sum aut quæ est vita mea aut cognatio patris mei in Israël ut fiam gener regis*”.

¹⁷³ Vol. 2, p. 66.

¹⁷⁴ Vol. 2, p. 66.

¹⁷⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). *Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 168.

apenas as operações arquitetônicas, descontando, por exemplo, o período da instalação dos vitrais. Contudo, não é necessário que Suger estivesse fazendo qualquer cálculo – e nada indica, no texto, que ele estivesse fazendo algum: como vimos, Agostinho explica que por vezes os números são usados, e devem ser entendidos, não de forma literal, mas sim figurada. O uso figurado do número três nessa passagem parece enfatizar, assim como no capítulo XXVI, o quão “sagrada”¹⁷⁶ é essa estrutura.

Os versos que foram adicionados à “inscrição da consagração”¹⁷⁷ também suscitaram reflexões no que diz respeito aos já tratados temas do neoplatonismo e da metafísica da luz. Panofsky faz três observações que podem ser comentadas. A primeira delas é que esses versos podem ser tomados literalmente como uma referência ao efeito da nova abside no restante da igreja “quando a reconstrução de sua ‘parte do meio’ ficasse pronta”¹⁷⁸. O efeito das luzes da abside de fato parece ser o foco os versos, porém não na estrutura que ainda seria construída, mas sim na atual: não há nada na escolha de palavras de Suger – principalmente nos tempos verbais utilizados – que indique que os versos tratem da estrutura que ainda não estava pronta. Em segundo lugar, Panofsky defende que o sintagma “*lux nova*”¹⁷⁹ poderia ser tomado de forma não literal como referência ao Novo Testamento, em oposição às leis judaicas. Essa é uma chave interpretativa bastante interessante, haja vista os versos que Suger descreve no capítulo XXXIV a respeito dos vitrais que se encontram nessa mesma abside, a maior parte dos quais opõe o Novo ao Antigo Testamento (e aparentemente só ao Pentateuco mesmo, o qual corresponde à Torá, ou seja, às leis judaicas em sentido estrito), como veremos. Em terceiro lugar, Panofsky alega que o uso das palavras “*clarere*”, “*clarus*” e “*clarificare*” é uma referência específica à tradução que João Escoto Erígena fez do *De Coelesti Hierarchia*, já que ele havia “explicitamente escolhido *claritas* como a tradução mais adequada das diversas expressões gregas através das quais o Pseudo-Areopagita denota o brilho ou o esplendor emanando do ‘Pai das luzes’”¹⁸⁰. É interessante, nesse sentido, notar que enquanto há várias ocorrências, nas Sagradas

¹⁷⁶ Vol. 2, p. 65.

¹⁷⁷ Vol. 2, p. 66.

¹⁷⁸ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 22. “once the rebuilding of its ‘middle part’ would be completed”.

¹⁷⁹ Vol. 2, p. 66.

¹⁸⁰ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 23. “explicitly decided for *claritas* as the most adequate rendering of the numerous Greek expressions with which the Pseudo-Areopagite denotes the radiance or splendor emanating from the ‘Father of Lights’”.

Escrituras e entre os Padres da Igreja, da palavra *lux* com um sentido ao menos próximo desse mencionado por Panofsky, o mesmo não parece se aplicar à palavra *claritas*, a qual está em geral associada à glória de Deus: em I Macabeus 2, 12, lemos “Eis devastado o nosso lugar santo, a nossa beleza, a nossa glória, tudo os pagãos profanaram!” (“*et ecce santa nostra et pulchritudo nostra et claritas nostra desolata est et coinquinaverunt eam gentes*”); em Lucas II, 9, lemos “O Anjo do Senhor apareceu-lhes e a glória do Senhor envolveu-os de luz; e ficaram tomados de grande temor” (“*et ecce angelus Domini stetit juxta illos et claritas Dei circumfulsit illos et timuerunt timore magno*”); em Apocalipse VII, 12, lemos “E diziam: ‘Amém! O louvor, a glória, a sabedoria, a ação de graças, a honra, o poder e a força pertencem ao nosso Deus pelos séculos dos séculos. Amém!’” (“*dicentes amen benedictio et claritas et sapientia et gratiarum actio et honor et virtus et fortitudo Deo nostro in saecula saeculorum amen*”); e em Apocalipse XXI, 13, lemos “A cidade não precisa do sol ou da lua para iluminar, pois a glória de Deus a ilumina, e sua lâmpada é o Cordeiro” (“*et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea nam claritas Dei inluminavit eam et Lucerna ejus est agnus*”). Assim, se a associação da palavra *claritas* a esse sentido metafísico de luz, que não parece ser evidenciado pelas Escrituras, pode ser atribuída a João Escoto Erígena – o que é o argumento de Panofsky, apesar de ele não explicitar em que parte do texto de João Escoto Erígena essa escolha de palavra é feita de forma declarada –, isso poderia ser um indício claro de uma referência a essa tradução. Entretanto, ressaltamos mais uma vez que isso não significaria, de qualquer forma, que Suger fosse um intelectual refletindo teologicamente sobre a metafísica da luz: nesses versos, ele parece novamente aplicar a *traductio* para remeter à claridade que a nova abside proporcionou à igreja abacial, talvez de forma simbólica, como diria Agostinho, remetendo à luz nova do Novo Testamento.

O capítulo é concluído com a menção da continuidade dos trabalhos para, a partir de então, “aumentar e engrandecer o transepto da igreja”¹⁸¹. Suger afirma que além do paraíso, o que ele mais desejava com isso era honrar sua “igreja mãe”¹⁸², já que ela lhe havia amamentado quando criança, mantido direito enquanto jovem, fortalecido enquanto homem maduro e colocado entre príncipes da Igreja e do reino – ou seja, em retribuição por dons recebidos. A formulação é similar àquela que encontramos no

¹⁸¹ Vol. 2, p. 67.

¹⁸² Vol. 2, p. 67.

exordium, porém os dons que aqui são reconhecidos estão mais relacionados a Suger do que à igreja e à reforma em si.

Capítulo XXIX

Depois de trabalhar no transepto, Suger declara que “sob a persuasão de alguns”¹⁸³ e de acordo com a “vontade divina”¹⁸⁴ ele começou as obras na nave, para harmonizá-la (“*conformare*”¹⁸⁵) com a estrutura como um todo.

É feita a ressalva de que, ao mexer nessa estrutura, seria conservado “o quanto fosse possível das antigas paredes nas quais, de acordo com o testemunho de antigos escritores, o santíssimo padre, nosso Senhor Jesus Cristo, havia colocado Sua mão”¹⁸⁶. Dessa forma, mantendo o que fosse possível, mas ainda assim empreendendo a reforma, seria protegida a “reverência pela antiga consagração”¹⁸⁷ e seria assegurada uma “consistência congruente”¹⁸⁸. Essa formulação parece ter como efeito justificar a reforma de uma estrutura tão sagrada, e a justificativa leva à suposição, mais uma vez, quanto a se não haveria alguma oposição à realização ou à continuidade das reformas. A forma como é explicada “a principal razão para essa mudança”¹⁸⁹ nos dá indícios do gênero desse trecho e de seu possível intuito discursivo: se a nave não fosse completada em seu tempo, talvez ela seria completada com muito atraso ou até mesmo nunca fosse completada, o que constrangeria os abades sucessores. A formulação revela um intuito de afetar o futuro, mais especificamente no sentido de garantir o término da obra. Isso fica manifesto nas formulações “ela será terminada seja por nós seja por aqueles que o Senhor escolher”¹⁹⁰ e “o generosíssimo Senhor [...] forneceu [...] fundos [...] para que não haja falta de meios para o término da obra”¹⁹¹ e ao fazer referência, novamente, ao Apocalipse XXI, 6 dizendo que “Ele é o *início e o fim*”¹⁹². Nesse sentido, talvez a frase mais emblemática do *De Administratione* seja “a lembrança do passado é a promessa do futuro”¹⁹³, já que ela de certa forma resume a *dispositio* desse texto e o intuito discursivo associado a essa escolha de organização dos argumentos: o texto começa

¹⁸³ Vol. 2, p. 67.

¹⁸⁴ Vol. 2, p. 67.

¹⁸⁵ Vol. 2, p. 67.

¹⁸⁶ Vol. 2, p. 68.

¹⁸⁷ Vol. 2, p. 68.

¹⁸⁸ Vol. 2, p. 68.

¹⁸⁹ Vol. 2, p. 68.

¹⁹⁰ Vol. 2, p. 68.

¹⁹¹ Vol. 2, p. 68-69.

¹⁹² Vol. 2, p. 69.

¹⁹³ Vol. 2, p. 68.

com posses recuperadas, o aumento nas rendas da abadia e as reformas já feitas – tudo no passado – porque lembrar tudo isso é uma forma de buscar a persuasão quanto à necessidade, no futuro, da continuidade dessa obra.

Capítulo XXX

As formulações iniciais do capítulo XXX também indicam, assim como as do capítulo XXIV, que está sendo iniciada uma nova parte do texto, na qual Suger vai descrever os ornamentos da igreja. Essa parte, assim como as outras duas, já havia sido anunciada no *exordium*, quando Suger escreve que trataria neste texto do aumento das rendas de Saint-Denis assim como “da construção dos edifícios e do aumento dos tesouros”¹⁹⁴.

Suger afirma que é apropriado descrever esses ornamentos nesse texto (“*ornamentorum etiam ecclesiae descriptionem [...] dignum duximus*”¹⁹⁵) porque, primeiramente, foi a mão de Deus que os forneceu para o adorno da igreja durante a administração de Suger – o que ressalta sua sacralidade, a impossibilidade de questioná-los e também a pertinência do tema em um relato que trata da administração de Suger. Em segundo lugar, para que assim “o esquecimento, rival ciumento da verdade, não entre sorrateiramente e leve o exemplo para ações futuras”¹⁹⁶. O esquecimento e a verdade são opostos na mitologia e na língua grega: *lethe* (ληθη) é um dos cinco rios do Hades e todos os que bebem dele sofrem de completo esquecimento; *aletheia* (αληθεια), por sua vez, significa “verdade” e é formada por um prefixo de negação anteposto a um radical que no étimo está relacionado a *lethe*. É possível que Suger tenha tido acesso ao mito pela leitura de *Metamorfoses*, de Ovídio, ou de *Eneida*, de Virgílio, e a referência a ele reforça o intuito do texto de afetar o futuro: se os ornamentos não forem esquecidos, haverá exemplos para “ações futuras”.

Segundo o texto, foi São Dionísio que persuadiu Deus a oferecer tantos recursos no que diz respeito aos ornatos – ou seja, a munificência é divina, mas se manifestou graças à intercessão do padroeiro. Os ornatos descritos a partir do capítulo XXXI são, por conseguinte, guardados “para ele [Dionísio] pela graça de Deus”.

Capítulo XXXI

¹⁹⁴ Vol. 2, p. 59.

¹⁹⁵ Vol. 2, p. 69.

¹⁹⁶ Vol. 2, p. 69.

Neste capítulo são descritos um painel que fica localizado na frente do jazigo do padroeiro e os túmulos dos mártires. Quanto ao painel, ele foi feito com ouro e uma variedade de pedras preciosas, as quais foram em parte doadas por reis, príncipes, homens notáveis, arcebispos e bispos e em parte compradas dos diversos comerciantes de pedras que afluíram até a abadia. As doações são oferecidas “piedosamente a Deus e Seus Santos”¹⁹⁷ e a formulação dos versos parece ter como base o princípio do *do ut des*:

“Grande Dionísio, abre a porta do Paraíso
E protege Suger com tua tutela piedosa.
Que tu, que construístes uma nova habitação para ti através de nós,
possas levar-nos a ser recebidos na habitação do Paraíso,
e ser saciados à mesa celestial ao invés da atual.
Aquilo que é significado agrada mais do que aquilo que significa”¹⁹⁸.

Nos versos, Suger roga ao padroeiro que ele o leve a ser recebido no Paraíso – ou os leve, fazendo referência a todos os doadores, já que a formulação no terceiro, quarto e quinto verso é plural – visto que foi através dele que o padroeiro fez construir para si uma nova habitação. Os versos indicam que os esforços para a construção e a ornamentação da igreja envolvem a expectativa de um contradom divino, qual seja, a salvação.

Analisando o último verso do painel, em particular, ele parece consistir em uma formulação neoplatônica sobre o significado e o significante, porém menos pela via do símbolo dionisíaco e mais pela via do sinal agostiniano. Conforme explica Conrad Rudolph¹⁹⁹, a diferença entre os dois sistemas teológicos, de forma resumida, reside em que, por um lado, para Pseudo-Dionísio a matéria e as realidades divinas têm a mesma natureza, mas estão separadas por níveis hierárquicos, o que significa que apesar de o material ser símbolo do imaterial, ele não é símbolo no sentido de algo que representa outra coisa, já que sua natureza e a natureza daquilo que representa são a mesma; por outro lado, para Agostinho, as coisas e os sinais têm naturezas diferentes, visto que o sinal é empregado para significar algo que está além de si mesmo. Em *De doctrina christiana* I.2, Agostinho explica que

¹⁹⁷ Vol. 2, p. 70.

¹⁹⁸ Vol. 2, p. 70-71.

¹⁹⁹ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Toda doutrina reduz-se ao ensino da coisa e dos sinais. Mas as coisas são conhecidas por meio dos sinais. Portanto, acabo de denominar coisas a tudo o que não está empregado para significar um outro objeto como, por exemplo, uma vara, uma pedra, um animal ou outro objeto análogo. Não me refiro, contudo, àquela vara da qual lemos que Moisés atirou às águas amargas para diluir sua amargura (Ex 15,25). Nem à pedra que Jacó pôs debaixo da cabeça, como almofada (Gn 28,11). Nem àquele cordeiro que Abraão imolou no lugar de seu filho (Gn 22,13). Esses objetos, de fato, são coisas, mas nas circunstâncias mencionadas tornaram-se ao mesmo tempo sinais de outras coisas. [...] Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo. É porque todo sinal é ao mesmo tempo uma coisa, visto que, se não fosse alguma coisa, não existiria. Mas, por outro lado, nem toda coisa é ao mesmo tempo sinal²⁰⁰.

O sinal, portanto, é uma coisa, porém é uma coisa que deve ser apenas utilizada, e não fruída. As coisas que devem ser fruídas são aquelas que levam à felicidade, enquanto que as que devem ser apenas utilizadas “servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas”²⁰¹. Assim, “fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado”²⁰². E é com base nesse raciocínio que Agostinho chega à formulação de que

Se queremos voltar à pátria, lá onde podemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus (Rm 1,20), isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas²⁰³.

Dessa forma, se lermos o último verso por essa chave do sinal agostiniano, “aquilo que significa” são os bens corporais e temporais – a igreja reformada e seus ornamentos -, ao passo que “aquilo que é significado” são as realidades espirituais e

²⁰⁰ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 42-43.

²⁰¹ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 43.

²⁰² AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 44.

²⁰³ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 45.

eternas, as quais “agradam mais”. Essa formulação neoplatônica reafirma que aquilo que interessa não é o ornamento, mas sim a realidade espiritual à qual sua transcendência remete. Nas palavras de Agostinho

Usar alguma coisa com deleite é certamente encontrar nela seu gozo. Porque quando está presente um objeto do qual se gosta, necessariamente isso traz consigo certo deleite. Mas se, transcendendo o deleite, te referires àquele em que hás de permanecer, então usas do objeto amado e dir-se-á, só de modo abusivo, que gozas dele. Mas se aderes a esse objeto que amas e permaneces nele, pondo aí o fim de tua alegria, então, com propriedade, dir-se-á que gozas dele. Oral, tal deve acontecer somente com a Trindade, isto é, o sumo e imutável Bem²⁰⁴.

Dando sequência ao texto, quanto aos túmulos dos mártires, os quais também foram ornamentados com ouro e pedras, Suger descreve os seguintes versos:

“Onde a milícia celeste mantém vigilância, as cinzas dos Santos
São rogadas e lamentadas pelas pessoas, [e] o clero canta em dez
vozes.
A seus espíritos são apresentadas as orações dos devotos,
E se eles os agradarem, suas más ações são esquecidas.
Aqui, os corpos dos Santos estão colocados para descansar em paz;
Que eles nos levem consigo, nós que imploramos a eles com ardorosa
oração.
Esse lugar existe como um refúgio para aqueles que vêm.
Aqui é um refúgio seguro para os acusados; aqui o vingador é
impotente contra eles”²⁰⁵.

Esses versos parecem associar o local onde se encontram os túmulos a um local de penitência e perdão, onde os devotos dos santos mártires podem rogar e lamentar e os mártires podem fazer com que suas más ações sejam perdoadas. Assim, ele é um lugar onde o pecador arrependido pode refugiar-se com segurança e obter perdão. Em termos discursivos, talvez seja relevante lembrar que esse tipo de formulação sobre penitência e perdão foi tratado por Cassiodoro em *Expositio Psalmorum* como característica do gênero forense:

²⁰⁴ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 73.

²⁰⁵ Vol. 2, p. 71-72.

Eles formam um tipo de gênero judiciário, no qual o acusado comparece diante dos olhos do Juiz, expiando seu pecado com lágrimas, e desfazendo-o ao confessá-lo. Ele oferece o melhor tipo de defesa ao condenar a si próprio. [...] Então, a única abordagem necessária é aquela chamada concessão, na qual o acusado não defende o que ele fez, mas sim pede para ser perdoado²⁰⁶.

Assim, essa poderia ser uma formulação no gênero forense – não de acordo com a retórica clássica, mas sim conforme a associação desse gênero à penitência -, já que Suger fala em “acusados” e que o manuscrito mais antigo encontrado na abadia de Saint-Denis é exatamente uma cópia desse texto²⁰⁷.

Capítulo XXXII

O próximo ornato a ser descrito é um crucifixo. Suger amplifica quão importante e quão sagrada é a cruz de Cristo por meio a referências à *auctoritas* de passagens como Gálatas VI, 14 (“Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo”) e Mateus XXIV, 30 (“Então aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem e todas as tribos da terra baterão no peito e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu com poder e grande glória”). Suger explica que gostaria de ter adornado esse crucifixo “da forma mais gloriosa”²⁰⁸, porém não pôde fazer como queria, então fez o melhor que podia. Essa passagem parece ter como efeito a captação da benevolência (*benevolentia*) do interlocutor, já que uma das formas de tornar o interlocutor mais benevolente com relação à causa é falar das desventuras que se abateram sobre si ou das dificuldades que ainda se apresentam (“*benivolentia quattuor ex locis comparatur: ab nostra, ab adversariorum, ab iudicum persona, a causa. Ab nostra, [...] se, quae incomoda acciderint aut quae instent difficultates, proferemus [...]*”²⁰⁹).

Quando Suger escreve que convocou “os artífices mais experientes”²¹⁰ - os quais realizaram um “trabalho diligente e paciente”²¹¹ e, com isso, glorificaram “a venerável

²⁰⁶ CASSIODORO. *Expositio Psalmorum*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 218-219. “They form a sort of judicial genre, in which the defendant appears before the sight of the Judge, atoning for his sin with tears, and dissolving it by confessing it. He offers the best type of defense by condemning himself. [...] So the only approach necessary is that called concession, in which the defendant does not defend what he has done, but asks to be pardoned.”

²⁰⁷ Cf. Capítulo 1, p. 26.

²⁰⁸ Vol. 2, p. 72.

²⁰⁹ *De Inventione* I.XVI.22.

²¹⁰ Vol. 2, p. 73.

cruz [...] pela admirável beleza dessas gemas”²¹² e com a “adorável imagem de nosso Senhor o Salvador”²¹³ -, o gênero da composição é o epidítico, pois o uso da *superlatio* para louvar os artífices e seu trabalho tem como efeito o correlativo louvor da obra. Além disso, de acordo com o *Rhetorica ad Herennium*, uma das coisas que podem ser louvadas, dentre os atributos físicos, é a beleza (“*natura si sit dignitas atque forma*”²¹⁴).

Quando o crucifixo estava sendo feito, os recursos não foram suficientes, pois faltavam gemas – talvez por isso Suger tenha afirmado que não pôde concluí-lo como gostaria. Na ocasião, contudo, ocorreu um milagre: monges da Ordem de Cister e da Ordem de Fontevrault foram até Saint-Denis e venderam à irmandade uma variedade de pedras preciosas que lhe havia sido oferecida como esmola por um nobre e cuja origem era o tesouro do próprio rei da Inglaterra. Conrad Rudolph²¹⁵ alega que essa passagem foi escrita especificamente para envergonhar Bernardo de Claraval e os cistercienses, mas isso é pouco provável, considerando que o interlocutor pretendido desse texto parece ser apenas a irmandade de Saint-Denis.

Depois de concluído o crucifixo, “apressando-se para honrar e exaltar ainda mais nobremente a ornamentação de um objeto litúrgico tão importante e tão sagrado, a misericórdia de nosso Salvador nos trouxe nosso Senhor o Papa Eugênio”²¹⁶ para a celebração da Páscoa e o papa consagrou o crucifixo, o intitulou “a verdadeira cruz do Senhor, superando toda e qualquer pérola”²¹⁷ e “anatematizou, pela espada do abençoado Pedro e pela espada do Espírito Santo, quem quer que roubasse qualquer coisa daí e quem quer que levantasse a mão contra ela, em ousada temeridade”²¹⁸ - e Suger fez com que essa proibição fosse escrita ao pé da cruz. A descrição da consagração do objeto litúrgico pela autoridade do Papa e da sua ameaça de anátema amplificam tanto a sacralidade do objeto quanto o dano em que se incorreria no caso de roubo desse objeto, o que visa a manutenção do estado do objeto no presente e também no futuro.

Capítulo XXXIII

²¹¹ Vol. 2, p. 73.

²¹² Vol. 2, p. 73.

²¹³ Vol. 2, p. 73.

²¹⁴ *Rhetorica ad Herennium* III.VII.14.

²¹⁵ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

²¹⁶ Vol. 2, p. 75.

²¹⁷ Vol. 2, p. 75.

²¹⁸ Vol. 2, p. 75.

Na sequência, Suger trata da ornamentação do altar principal, o qual além de ser o altar de São Dionísio também foi onde Suger fora oferecido à vida monástica. Ele foi ornamentado com painéis dourados, dois castiçais de Luís VI – os quais foram aí colocados para que não fossem roubados - e muitas pedras preciosas. Suger descreve os versos inscritos no painel direito:

“O abade Suger ergueu estes painéis de altar
Em adição aos que o Rei Carlos havia cedido antes.
Torna digno aquilo que é indigno através de tua indulgência, ó Virgem Maria.
Que a fonte da misericórdia lave os pecados tanto do rei quanto do abade”²¹⁹.

Destacar que foi ele mesmo quem ergueu esses painéis pode ter o efeito de captar a benevolência do interlocutor, já que, como já vimos, fazer referência a nossos próprios atos e serviços sem arrogância é uma técnica que visa tornar o interlocutor bem-disposto com relação à causa²²⁰. A formulação, de forma geral, também parece corresponder ao mencionado princípio do *do ut des*: já que o Rei Carlos e Suger contribuíram para a ornamentação desse altar, Suger roga que a Virgem Maria seja indulgente com ambos.

Quanto ao painel do lado esquerdo, são descritos os seguintes versos: “Se qualquer pessoa ímpia espoliar este excelente altar / Que ela pereça, merecidamente maldita, associada a Judas”²²¹. Essa é uma formulação que manifestamente faz referência ao futuro e que remete às interdições feitas na *Ordinatio* – aliás, assim como também no capítulo XXXII do *De Administratione* -, com o destaque à desvantagem (associação ao Judas, traidor de Jesus Cristo) criada no caso de se adotar um procedimento desaconselhado (a defraudação do altar), o que a caracteriza como composta no gênero deliberativo.

Com relação ao painel traseiro, Suger destaca não só o material com o qual ele foi feito, mas principalmente a habilidade dos artífices bárbaros que trabalharam no relevo que foi feito nele. Suger afirma que o trabalho foi feito de forma admirável “para que certas pessoas pudessem dizer: *A habilidade ultrapassou o material*”²²². Essa é uma citação *ipsis litteris* de *Metamorfoses* II.5 de Ovídio, quando da descrição do palácio de

²¹⁹ Vol. 2, p. 76.

²²⁰ Cf. Capítulo 2, p. 38.

²²¹ Vol. 2, p. 77.

²²² Vol. 2, p. 77.

Apolo – e lembremo-nos de que uma formulação similar, no sentido de conferir destaque ao trabalho do artífice, foi vista no capítulo XXVII. Para Conrad Rudolph²²³, esse tipo de referência à qualidade do trabalho dos artífices era uma forma de justificar o materialismo do programa de reformas de Suger. Entretanto, o autor acredita que o recurso a autoridades clássicas como Ovídio teria pouco impacto junto a alguns reformadores do século XII, os quais estariam criticando esse materialismo – ele cita como exemplo a obra que Guilherme de Saint-Thierry, um dos biógrafos de Bernardo de Claraval, escreveu por volta de 1120 intitulada *De natura et dignitate amoris* e que ficou conhecida como *Anti-Naso*, ou seja, *Contra Ovídio* (seu nome era Públio Ovídio Naso). Contudo, se nos ativermos à ideia de que o interlocutor pretendido desse texto era apenas a irmandade de Suger, essa possível justificativa do materialismo só faria sentido se Suger estivesse sendo criticado por seus próprios monges. Isso não deixa de ser uma possibilidade, já que ele escreve “para que certas pessoas pudessem dizer [...]” - Panofsky²²⁴ inclusive comenta que essa passagem tem um tom pessoal e irônico.

A referência a Ovídio, entretanto, não nos parece ser uma justificativa do materialismo. Fazer referência à qualidade da habilidade do artista parece ser uma forma de louvar o ornamento em si. Como já vimos em outras passagens, essa poderia ser uma composição no gênero epidítico por meio do recurso ao lugar-comum das ideias correlativas. A própria formulação de Ovídio, no contexto de sua obra, parece estar no gênero epidítico, tendo o intuito discursivo de louvar, em última instância, o palácio de Apolo. Esse tipo de formulação, aliás, parece compor um lugar-comum para elogio de objetos feitos por artífices: em *Plinii Naturalis Historiae* XXXIII.VI.22, encontramos algo muito similar quando da descrição de anéis, sobre os quais Plínio escreve que o que constituiu seu valor é por um lado o material e por outro a habilidade do artífice (“*multis hoc modis, ut cetera omnia, luxuria variavit gemmas adendo exquisiti fulgoris censuque opimo dígitos onerando, sicut dicemus in gemmarum volumine, mox et effigies varias caelando, ut alibi ars, alibi materia esset in pretio*”). Em outra passagem da mesma obra, ao escrever sobre estátuas colossais, Plínio louva uma estátua de Apolo na Toscana dizendo que era difícil dizer se o que era mais notável nela era a qualidade do bronze ou a beleza do trabalho realizado (“*factitavit colossos et Italia. Videmus certe Tuscanicum Apollinem in bibliotheca templi Augusti quinquaginta pedum a pollice,*

²²³ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

²²⁴ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 188.

dubium aere mirabilior an pulchritudine”²²⁵). Enfim, todas essas passagens parecem louvar não só a habilidade do artífice, mas também, e talvez em última instância, a própria obra.

Ainda sobre o painel, Suger ressalta que

porque a diversidade dos materiais [como] ouro, pedras preciosas e pérolas não é facilmente compreendida pela percepção muda da visão sem uma descrição, nós providenciamos que essa obra, a qual é inteligível apenas para os letrados, a qual brilha com o esplendor de alegorias encantadoras, fosse registrada por escrito²²⁶.

Destacamos nessa passagem a palavra “descrição” porque esse é um tipo de composição que, como vimos²²⁷, apresenta diante dos olhos o objeto descrito, geralmente pelo uso da figura da *enargeia*, a qual pode ser identificada na formulação “percepção muda da visão”. Assim, a descrição do painel parece estar sendo composta com o intuito de expô-lo em detalhes e de forma vívida. É interessante notar, nesse sentido, que a descrição do painel parece ser feita de forma a apresentar as imagens que estavam ali representadas, como veremos.

Vale ressaltar também a referência aos letrados (“*litteratis*”²²⁸). Conrad Rudolph²²⁹ explica que um *litteratus* não é apenas uma pessoa que sabe ler, mas sim um monge que havia estudado as Escrituras – na maior parte das vezes fazendo referência a um monge do coro, em oposição aos *conversi*. Dessa forma, Rudolph entende que era preciso ser um *litteratus* para entender a obra de arte. Entretanto, a questão, da forma como está colocada, não é bem sobre a obra de arte, mas sim sobre as “alegorias encantadoras”²³⁰: a compreensão do painel se daria a partir da compreensão das alegorias ali representadas, o que só é possível para aqueles que de fato estudaram as Escrituras. Se pensarmos essa formulação pela via do que escreveu Hugo de São Vitor em *Didascalion*, essa relação fica ainda mais manifesta. Como mencionamos no primeiro capítulo desta dissertação, Hugo escreve que “as Sagradas Escrituras têm três formas de transmitir significado – nomeadamente, história, alegoria e tropologia”²³¹.

²²⁵ Plinii *Naturalis Historiae* XXXIV.XVIII.43.

²²⁶ Vol. 2, p. 77..

²²⁷ Cf. Capítulo 3, p. 75.

²²⁸ Vol. 2, p. 77.

²²⁹ RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

²³⁰ Vol. 2, p. 77.

²³¹ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The Didascalion of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 121. “the Sacred Scripture has three ways of conveying meaning – namely, history, allegory, and tropology”.

Assim, o estudo das Sagradas Escrituras consiste em “aprender a história e diligentemente memorizar a verdade dos atos que foram realizados”²³², pois “após ler a história, resta que sejam investigados os mistérios das alegorias”²³³. Dessa forma, os *litterati*, ou seja, aqueles que estudam as Escrituras, estão aptos, ao menos em teoria, a investigar os sentidos das alegorias bíblicas.

Quanto às imagens nos painéis, os versos escritos por Suger parecem ser sua descrição. Panofsky²³⁴ afirma que esse painel traseiro está perdido e que pouco se sabe sobre ele. Ele propõe, então, a hipótese de que cada um dos versos esteja descrevendo um dos relevos, o que significaria a existência de seis relevos nesse painel. Os versos são:

“Gritando em voz alta, a multidão aclama Cristo: ‘Hosana’.

A verdadeira vítima oferecida na ceia do Senhor levou todos os homens.

Ele Que salva todos os homens na cruz se apressa para carregar a cruz.

A promessa que Abraão obtém de sua semente é selada pela carne de Cristo.

Melquisedeque oferece uma libação porque Abraão triunfa sobre o inimigo.

Aquele que busca Cristo com a cruz leva o cacho de uvas sobre uma vara”²³⁵.

Na hipótese de Panofsky, devemos imaginar esses relevos como sendo descritos da esquerda para a direita, em duas fileiras (a primeira é a superior, e a segunda, a inferior). Assim, o primeiro verso, “Gritando em voz alta, a multidão aclama Cristo: ‘Hosana’”, estaria no quadrante superior esquerdo, onde se localizaria um relevo da entrada de Jesus Cristo em Jerusalém; o segundo verso, “A verdadeira vítima oferecida na ceia do Senhor levou todos os homens”, estaria no quadrante superior central, onde se localizaria um relevo da última ceia; o terceiro verso, “Ele Que salva todos os homens na cruz se apressa para carregar a cruz”, estaria no quadrante superior direito, onde se localizaria um relevo de Jesus Cristo carregando a cruz; o quarto verso, “A

²³² HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The Didascalion of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 135-136: “learn history and diligently commit to memory the truth of the deeds that have been performed”.

²³³ HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The Didascalion of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991. p. 139. “after the reading of history, it remains for you to investigate the mysteries of allegories”.

²³⁴ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 186.

²³⁵ Vol. 2, p. 77-78.

promessa que Abraão obtém de sua semente é selada pela carne de Cristo”, estaria no quadrante inferior esquerdo, onde se localizaria um relevo da promessa de Deus a Abraão²³⁶; o quinto verso, “Melquisedeque oferece uma libação porque Abraão triunfa sobre o inimigo”, estaria no quadrante inferior central, onde se localizaria um relevo de Melquisedeque oferecendo pão e vinho a Abraão²³⁷; e o sexto verso, “Aquele que busca Cristo com a cruz leva o cacho de uvas sobre uma vara”, estaria no quadrante inferior direito, onde se localizaria um relevo do retorno dos espiões com o cacho de uvas²³⁸. A organização dessas cenas, segundo Panofsky, seria algo que pode ser representado conforme a tabela abaixo:

Entrada de Cristo em Jerusalém (1)	Última Ceia (2)	Jesus Cristo carregando a cruz (3)
A promessa de Deus a Abraão (4)	Melquisedeque oferecendo pão e vinho a Abraão (5)	O retorno dos espiões com o cacho de uvas (6)

Tabela 3. Imagens do painel traseiro do altar principal de Saint-Denis conforme a hipótese de Panofsky.

É claro que não é possível estar seguro de que essa fosse mesmo a *dispositio* desses versos no painel, porém a hipótese de Panofsky evidencia a possível relação entre alguns versos enquanto alegorias, que é o que nos interessa nesta análise. Os três primeiros versos são passagens do Novo Testamento, ao passo que os três últimos são passagens do Antigo Testamento que parecem prenunciá-las. Panofsky²³⁹ vê uma relação clara entre os painéis dois e cinco e três e seis: a correspondência entre a última ceia e a oferta de Melquisedeque é feita no *Speculum Humanae Salvationis* e na *Biblia Pauperum*, enquanto que a correspondência entre Jesus carregando a cruz e o retorno dos espiões é feita no *Speculum Humanae Salvationis* e na *Biblia Moralisée*. O que parece problemático para Panofsky é a justaposição do primeiro e o quarto versos. Isso porque a promessa, em sua leitura, é aquela que consta de Gênesis XII, 1-3:

Iahweh disse a Abraão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção! Abençoarei

²³⁶ Cf. Gênesis XII.

²³⁷ Cf. Gênesis XIV, 18.

²³⁸ Cf. Números XIII, 17-33.

²³⁹ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 186-187.

os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra”.

Para Panofsky, uma forma de ver essa passagem como o prenúncio da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém seria

a ideia de uma entrada triunfal em um território a ser “conquistado”, e, mais especificamente, o paralelo entre *magnificabo nomen tuum, erisque benedictus* em Gênesis XII, 2 e *Hosana, benedictus qui venit nomine Domini* em Marcos XI, 9-10 e João XII, 13²⁴⁰.

Poderia-se conjecturar, entretanto, se o quarto verso não estaria tratando de outra promessa. Como ele fala da semente de Abraão e da carne de Cristo, talvez a referência pudesse ser a Isaac, filho de Abraão e Sara²⁴¹, que lhe foi dado como promessa de Deus²⁴², sendo que Isaac é geralmente visto como uma prefiguração de Cristo na passagem sobre o sacrifício que Abraão deve fazer ao matar Isaac²⁴³. Panofsky descarta essa hipótese porque esse seria um prenúncio da crucificação e não da entrada em Jerusalém, e de fato parece haver pouca correspondência entre esses episódios envolvendo Isaac e o primeiro verso. De qualquer forma, os versos de Suger, como quer que estivessem dispostos no painel, de fato descrevem alegorias, as quais possivelmente só eram mesmo compreensíveis aos *litterati*.

Ainda no mesmo capítulo, Suger diz que quando está em contemplação desses ornamentos, assim como da cruz de santo Elói e outras cruzes, ele suspira “toda pedra preciosa estava te cobrindo, a cornalina, o topázio, o jaspe, o crisólito, o ônix, o berilo, a safira, o carbúnculo e a esmeralda”²⁴⁴. Primeiramente, é importante destacar que essa parece ser uma referência a Ezequiel XXVIII, 13, versículo no qual são descritas as pedras preciosas do jardim de Deus: “Estavas no Éden, jardim de Deus. Engalanavas-te com toda sorte de pedras preciosas: rubi, topázio, diamante, crisólito, cornalina, jaspe, lazulita, turquesa, berilo [...]”. Depois disso, Suger escreve que

Para aqueles que conhecem as propriedades das pedras preciosas, fica evidente, para sua completa admiração, que nenhuma falta em número

²⁴⁰ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 188. “the idea of a triumphant entry into territory to be ‘conquered,’ and, more specifically, the parallel between the *magnificabo nomen tuum, erisque benedictus* in Genesis XII, 2 and the *Hosana, benedictus qui venit in nomine Domini* in Mark XI, 9-10 and *John* XII, 13.”

²⁴¹ Cf. Gênesis XXI.

²⁴² Cf. Gênesis XV.

²⁴³ Cf. Gênesis XXII.

²⁴⁴ Vol. 2, p. 78.

entre essas (com a única exceção do carbúnculo), mas que abundam da forma mais copiosa²⁴⁵.

Panofsky²⁴⁶ afirma que essa passagem de Ezequiel é, por sua vez, uma referência a Êxodus XXVIII, 17-21, em que é descrito o peitoral de Aarão, peitoral no qual cada tipo de pedra representa uma das doze tribos de Israel. Na passagem de Ezequiel, apenas nove tipos de pedra são mencionada, assim como na de Suger, motivo pelo qual Panofsky também comenta que a seleção de nove tipos de pedra feita por Ezequiel é comentada por Gregório Magno como fazendo referência aos nove coros de anjos da hierarquia celeste. Assim, segundo o argumento de Panofsky, ao fazer referência a Ezequiel, Suger estaria referenciando, indiretamente, o Pseudo-Dionísio. A referência é mesmo possível, mas a passagem não parece destacar qualquer associação a anjos, à hierarquia, ou mesmo a uma formulação neoplatônica. O que pode ser interessante destacar, entretanto, é que Suger escreve que as pedras possuem propriedades, e de fato ele poderia estar fazendo referência aos saberes contidos em lapidários, isto é, em livros que traziam informações sobre as propriedades e as virtudes das pedras preciosas. Nesse sentido, é essencial a menção ao *De doctrina christiana*, no qual Agostinho, ao falar sobre a importância de conhecer a natureza das coisas enquanto sinais, afirma que

A ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem aos animais, pedras, plantas ou outros seres citados frequentemente nas Escrituras e servindo como objeto de comparações. [...] Semelhante embaraço é produzido pela ignorância das pedras, das plantas e de tudo o que se mantém pelas raízes. Por essa razão, até o conhecimento das pedrinhas (*carbunculi*) que brilham nas trevas esclarece, por sua vez, várias obscuridades dos Livros santos, onde quer que estejam empregadas como figuras. O desconhecimento do berilo ou do diamante igualmente fecha, por vezes, as portas à compreensão²⁴⁷.

Talvez Suger estivesse citando essas pedras em específico devido às propriedades associadas a elas em algum lapidário, o que não podemos afirmar ao certo. No entanto, o que vale destacar, em termos compositivos, é que essas pedras estão

²⁴⁵ Vol. 2, p. 78-79.

²⁴⁶ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 191.

²⁴⁷ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 111-112.

sendo citadas não com o sentido de *ornatus*, ou seja, de destacar que o ornamento aplicado é apropriado porque está de acordo com aquilo a que está sendo aplicado, mas sim com o sentido de sinal agostiniano, isto é, algo que significa outra coisa que está além de si mesmo.

Essa reflexão sobre o sinal agostiniano é particularmente importante nesse excerto por causa da continuação do texto. Suger afirma que

Assim, quando, por meu deleite na beleza da casa de Deus, a graciosidade das pedras preciosas de diversas cores me afastou de minhas preocupações exteriores e a meditação digna me levou a refletir, transferindo aquilo que é material ao que é imaterial, sobre a diversidade das virtudes sagradas, então me parece que eu me vejo como se estivesse habitando em alguma região estranha do universo a qual nem existe completamente no limo da terra, nem completamente na pureza do Paraíso, e que, pela graça de Deus, eu posso ser transportado desse mundo inferior para aquele superior de um modo anagógico²⁴⁸.

Essa é a passagem que provavelmente ensejou a formulação da tese de Panofsky de que Suger estaria fazendo várias referências ao Pseudo-Areopagita em seu texto, devido ao uso da expressão “modo anagógico” (“*anagogico more*”²⁴⁹), já que o termo *anagogicus mos* é a expressão que João Escoto Erígena usa para explicar a transição do mundo material para o imaterial descrita no *De Coelesti Hierarchia*. Esse é o único trecho no qual Panofsky afirma haver “reminiscências diretas”²⁵⁰ ao texto dionisíaco, e, em termos de escolha de palavras, esse parece ser o único caso mesmo. Entretanto, fazendo uma análise da passagem tendo em mente a diferença entre o símbolo dionisíaco e o sinal agostiniano, assim como explicada por Conrad Rudolph, é ao sinal agostiniano que a passagem parece remeter em termos teológicos. Se o símbolo dionisíaco, como vimos, tem a mesma natureza daquilo que ele representa, a anagogia (ascensão do material ao imaterial) se dá pela pura dinâmica natural do símbolo, não sendo uma questão psicológica, de recepção estética, ou de meditação. Por sua vez, para Agostinho, as coisas e os sinais têm naturezas diferentes, e os sinais servem justamente

²⁴⁸ Vol. 2, p. 79.

²⁴⁹ Vol. 2, p. 79.

²⁵⁰ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 21. “direct reminiscences”.

para o conhecimento das coisas: “as coisas são conhecidas por meio dos sinais”²⁵¹. Nesse sistema, o conhecimento do imaterial, assim, depende da reflexão sobre o material, o sinal. Voltando ao texto de Suger, ele afirma que “a meditação digna me levou a refletir, transferindo aquilo que é material ao que é imaterial, sobre a diversidade das virtudes sagradas”. Se a meditação o levou a refletir sobre o imaterial, se ele depende da reflexão a respeito do sinal para que a coisa possa ser fruída, essa é uma referência ao sinal agostiniano, e não ao símbolo dionisíaco. O que significa que a passagem tem sim um caráter neoplatônico, mas não via Pseudo-Dionísio.

Conrad Rudolph²⁵² advoga que a referência filosófica de Suger nessa passagem tenha sido Agostinho, porém por via indireta. Como vimos, Rudolph estabelece a hipótese de que o programa de reformas de Suger tenha tido influência de um importante teólogo que lhe era contemporâneo, Hugo de São Vitor. Como a exegese de Hugo, exposta no *Didascalion* e no *De Sacramentis*, tem como base – de acordo com o argumento de Rudolph – o *De doctrina christiana*, de Agostinho, Rudolph argumenta que Suger estaria remetendo-se, nessas formulações neoplatônicas, não ao símbolo dionisíaco, mas sim ao sinal agostiniano, via de Hugo de São Vitor.

Aliás, é importante destacar que Rudolph, ao comentar o uso de expressões que parecem remeter diretamente à obra do Pseudo-Areopagita, menciona que a leitura que Suger fez do *De Coelesti Hierarchia* pode não ter sido mediada por João Escoto Erígena, como sugere Panofsky, mas sim pelo próprio Hugo de São Vitor, que também comentou o *De Coelesti Hierarquia* em sua obra *In Hierarchiam Coelestem* (ca. 1125). Entretanto, ele destaca que apesar de Suger fazer uso de uma linguagem que remete ao Pseudo-Dionísio, por trás dessa linguagem a filosofia é agostiniana, principalmente no que diz respeito à sua concepção de sinal. A linguagem poderia ter sido usada para reforçar uma negação do materialismo da sua reforma, argumenta Rudolph, mas seu uso não remete, em termos de conteúdo, à teologia mística do *De Coelesti Hierarchia*. De fato, a referência a expressões que podem ser associadas ao texto do Pseudo-Dionísio, como “modo anagógico”, pode ser uma forma de recorrer à sua *auctoritas*, já que ao menos para Suger o autor do texto era o próprio São Dionísio, porém sem necessariamente reportar, ou muito menos refletir sobre, seu sistema teológico.

²⁵¹ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. p. 42.

²⁵² RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Ainda no mesmo capítulo, Suger escreve que, conversando com viajantes vindos de Jerusalém e tendo lhes perguntado como os tesouros de Saint-Denis se comparavam aos de Constantinopla, “eles reconheceram que as coisas daqui eram mais importantes”²⁵³. Uma explicação para isso, segue Suger, seria que em Constantinopla, por prudência, os tesouros ficam guardados. Entretanto, ele deixa claro que, mesmo assim, “tais tesouros inestimáveis e incomparáveis deveriam ser expostos ao julgamento de muitos”²⁵⁴. Panofsky lê essa passagem como uma “combinação de esperanças vãs e hipocrisia polida”²⁵⁵ e diz que Suger fingia acreditar nessa teoria de que os tesouros de Constantinopla estivessem escondidos, pois ele na verdade acreditava na superioridade de seus próprios tesouros. A interpretação certamente extrapola o sentido do texto, o qual parece apenas estar evidenciando o motivo pelo qual os ornamentos de Saint-Denis ficam todos expostos, muito embora Suger também tivesse motivos para ser prudente quanto a seus tesouros, já que em outros trechos podem ser encontradas formulações que desencorajam, por meio de penas de anátema e associações a Judas Iscariotes, o saque e o roubo: os tesouros de ambas as igrejas devem ficar expostos para que cada um possa julgar quais lhe parecem mais maravilhosos. E para amplificar esse sentido, Suger cita Romanos XIV, 5: “Há quem faça diferença entre dia e dia e há quem ache todos os dias iguais: cada qual siga sua convicção”²⁵⁶.

A seguinte passagem, ainda relacionada a essa justificativa da exposição dos ornamentos em Saint-Denis, nos parece ser a única em que Suger de fato faz o que Conrad Rudolph chama justificativa da materialidade do programa, no sentido de que essa parece ser a única passagem do *De Administratione* em que Suger enfatiza o valor do material em si mesmo, sem vistas a ascender ao imaterial – o que já nos informa que a formulação não é neoplatônica, já que esse tipo de pensamento tem como ênfase, como já vimos, a realidade invisível e não a sensível. A passagem a que nos referimos afirma que

Para mim, eu confesso, uma coisa sempre pareceu preeminentemente apropriada: que todas as coisas mais dispendiosas deveriam servir, em primeiro lugar, à administração da santa Eucaristia. *Se receptáculos*

²⁵³ Vol. 2, p. 79.

²⁵⁴ Vol. 2, p. 80.

²⁵⁵ PANOFSKY, Erwin (ed.). Abbot **Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 191. “combination of wishful thinking and well-bred hypocrisy”.

²⁵⁶ Na Vulgata, “*nam alius judicat diem plus inter diem alius judicat omnem diem unusquisque in suo sensu abundet*”.

dourados, frascos dourados e almofarizes dourados serviam, pela palavra de Deus ou pelo comando do profeta, para coletar o *sangue de bodes ou bezeros ou da bezerra vermelha, quanto mais* devem os receptáculos dourados, as pedras preciosas e o que quer que seja mais valorizado dentre todas as coisas criadas ser dispostos, com contínua reverência e plena devoção, para a recepção do *sangue de Cristo!* Certamente, nem nós, nem nossos votos são suficientes para esse serviço. Se, por meio de uma nova criação, nossa substância fosse reformada a partir daquela dos santos Querubim e Serafim, ela ainda ofereceria um serviço insuficiente e indigno para uma vítima tão grandiosa e inefável – e, ainda assim, nós temos uma propiciação tão grandiosa por nossos pecados²⁵⁷.

A justificativa do uso dos ornamentos é amplificada pela reformulação dos versículos 13 e 14 de Hebreus IX:

De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, pelo Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos culto ao Deus vivo.

Note-se que a justificativa da materialidade passa pela defesa da dignidade desses ornamentos, no sentido de sua *convenientia*: é porque a vítima (Jesus Cristo) e a propiciação são grandiosas que os objetos litúrgicos e seus ornamentos também devem sê-lo.

Dando continuidade ao que estamos aqui identificando como uma justificativa, Suger afirma que “os detratores também levantam a objeção de que uma mente santa, um coração puro, uma intenção fiel deveriam ser suficientes para essa função sagrada”²⁵⁸. Não é possível determinar quem sejam os detratores pelo texto de Suger; eles poderiam ser monges de sua própria irmandade ou ainda pessoas externas a ela. De qualquer forma, tratar essas pessoas como detratores é, nesse contexto, uma forma de captar a benevolência do interlocutor com relação à causa que se defende. Isso porque não ser um detrator é considerado pela Regra de São Bento como um instrumento das

²⁵⁷ Vol. 2, p. 80-81.

²⁵⁸ Vol. 2, p. 81.

boas obras (“*instrumenta bonarum opera*”²⁵⁹): “*Non detractorem*”²⁶⁰. O que significa que quando um monge beneditino, como é o caso de Suger, qualifica seu opositor como detrator, um dos efeitos obtidos é a captação da benevolência, já que isso pode ser feito, segundo o *Rhetorica ad Herennium*, por meio da discussão do adversário e fazendo com que ele seja odiado, impopular ou desprezado (“*ad adversariorum persona benevolentia captabitur si eos in odium, in invidiam, in contemptum adducemus*”²⁶¹). A causa que se defende, por sua vez, é a de que tanto a pureza interna quanto o esplendor externo são essenciais para honrar o serviço do sagrado sacrifício: já que o Salvador nos deu “todas as coisas de forma universal e sem qualquer exceção”²⁶², é apropriado (no sentido de conveniente) que também Lhe ofereçamos todas as coisas de forma universal.

Capítulo XXXIII A

Ao descrever os ornamentos do chamado altar sagrado, Suger recorre a um argumento de necessidade física do local, o que já sugerimos, nos comentários ao capítulo XXV, que poder ser um *topos*. O que ele escreve, nesse sentido, é que o local tinha “idade avançada”²⁶³ e “necessidade de cuidados leais”²⁶⁴ e que “não parecia estar em muito boas condições”²⁶⁵ – além disso, sua armação estaria “muito danificada pelo lapso de tanto tempo”²⁶⁶.

Na sequência, Suger escreve que se acreditava que havia, nesse altar, três relíquias: um braço do apóstolo são Tiago, um do proto mártir Estevão e outro de são Vicente. Junto a elas, continua o relato de Suger, acreditava-se haver documentos que provassem que essas eram mesmo as relíquias de tais santos e que esses documentos seriam cristais com inscrições que comprovariam isso. Então, “ansioso por ser fortalecido pela proteção de relíquias tão importantes e sagradas”²⁶⁷, Suger queria “vê-las e beijá-las”²⁶⁸, e então escolheu “a forma e a data da revelação das sagradas relíquias”²⁶⁹. Como essa data escolhida era a do martírio dos padroeiros (9 de outubro), havia muitos dignitários em Saint-Denis para uma celebração. Na ocasião, Suger teria

²⁵⁹ *Regula monachorum* IV.

²⁶⁰ *Regula monachorum* IV.40.

²⁶¹ *Rhetorica ad Herennium* I.V.8.

²⁶² Vol. 2, p. 81-82.

²⁶³ Vol. 2, p. 82.

²⁶⁴ Vol. 2, p. 82.

²⁶⁵ Vol. 2, p. 82.

²⁶⁶ Vol. 2, p. 82-83.

²⁶⁷ Vol. 2, p. 83.

²⁶⁸ Vol. 2, p. 83.

²⁶⁹ Vol. 2, p. 83.

lhes explicado que queria “ver o tesouro das sacratíssimas relíquias”²⁷⁰, e então alguns desses dignitários lhe disseram que seria mais seguro ele ter, antes da celebração, “secretamente confirmado se era, na verdade, como os documentos diziam”²⁷¹. Suger, “incitado pela fervor da fé”²⁷², lhes respondeu que “preferiria que todos aqueles que tivessem visto soubessem disso a – caso eu tivesse investigado a questão em segredo – que todos os que não tivessem visto duvidassem disso”²⁷³. Sendo assim, foram abertos os compartimentos do altar e tudo foi encontrado conforme o esperado.

Esse trecho que acabamos de sintetizar é uma *ekphrasis*, a qual, assim como argumentamos no capítulo XXXIII, está composta com base na *enargeia*. Ao longo do texto, Suger busca levar as relíquias para diante dos olhos não só dos dignitários que estavam presentes na celebração, mas também de seu interlocutor, para demonstrar-lhes de forma definitiva que as relíquias eram mesmo sagradas. Diversas são as formulações ao longo da passagem em que são usadas palavras relacionadas aos olhos e à visão, as quais conferem vivacidade à passagem: “com tanta confiança na verdade certa da questão como se já tivéssemos visto tudo”²⁷⁴, “todos aqueles que tivessem visto”²⁷⁵, “os que não tivessem visto”²⁷⁶, “pedaços de cristal que ofereciam suas inscrições ao olho”²⁷⁷ e “tudo completo e perante os olhos de todos”²⁷⁸.

Esse altar teria, segue o texto de Suger, tanto ornatos, e inclusive a benção de tão sagradas relíquias, por um motivo: o imperador Carlos, “que gloriosamente sepultado fica em frente a esse altar, havia ordenado por decreto imperial que elas [...] fossem colocadas perto dele para a proteção de sua alma e de seu corpo”²⁷⁹. Nesse trecho, Suger faz referência a algo que também descreve no quinto capítulo da *Ordinatio*, isto é, às determinações do testamento do imperador Carlos que deveriam ser recuperadas. Assim, a justificativa de esse ser um altar “decorado com nobres ornamentos”²⁸⁰, como o altar de são Dionísio, é a presença não só das relíquias dos santos, mas também a proximidade do jazigo do imperador, sendo, assim, que a nobreza do ornamento é adequada àquilo que está sendo ornado.

²⁷⁰ Vol. 2, p. 84.

²⁷¹ Vol. 2, p. 84.

²⁷² Vol. 2, p. 84.

²⁷³ Vol. 2, p. 84-85.

²⁷⁴ Vol. 2, p. 84.

²⁷⁵ Vol. 2, p. 84.

²⁷⁶ Vol. 2, p. 85.

²⁷⁷ Vol. 2, p. 85.

²⁷⁸ Vol. 2, p. 85.

²⁷⁹ Vol. 2, p. 85.

²⁸⁰ Vol. 2, p. 86.

Além disso, Suger descreve uma cruz localizada entre o altar e o túmulo do imperador, na qual se encontra um colar da esposa do Rei Dagoberto, fundador da igreja. Suger menciona que há outro colar, o qual fica afixado à testa de são Dionísio, representando o colar de ferro, ou seja, o instrumento de seu martírio. Para louvar esse segundo colar, o qual era menor que o colocado na cruz, Suger afirma que ele “é superior a todos os outros, de acordo com o testemunho dos artistas mais competentes”²⁸¹. O gênero dessa formulação é o epidítico e ela também está composta com base no lugar-comum das ideias correlativas, já que ao se louvar a competência do artista, louva-se sua opinião (*doxa*) e, correlativamente, aquilo que é positivamente avaliado em sua opinião – no caso, o colar afixado à testa de são Dionísio. Note-se que também se pode identificar, nessa formulação, a figura da hipérbole (*superlatio*), que é, como já vimos, uma exageração da verdade usada para enaltecer algo e que pode ser composta por comparação – a qual é evidenciada pelo uso de “*peritissimi*”²⁸², forma superlativa do adjetivo *peritus*.

Por fim, Suger menciona que Roberto de Corbie, o qual havia professado em Saint-Denis e depois assumido a abadia de Corbie por indicação do próprio Suger, havia mandado erigir em Saint-Denis um painel prateado e banhado em ouro como um ato de gratidão “pelas muitas boas ações dessa igreja”²⁸³. A ideia aqui parece ser a do contradom: já que a igreja lhe deu tantas boas ações, Corbie lhe retribuiu por meio de um ornamento nobre.

Capítulo XXXIV

A justificativa para a reforma do coro da irmandade também se dá pela frequência do lugar-comum da necessidade física do local, assim como vimos em outros capítulos. No caso, Suger alega que ele era desconfortável e “prejudicial à saúde [...] devido à frieza do mármore”²⁸⁴.

Esse lugar-comum, aliás, parece ser aplicado para justificar quase todas as reformas mencionadas neste capítulo: com relação ao antigo púlpito, ele estaria “mofando há muito tempo”²⁸⁵; sobre o trono de Dagoberto, ele estaria “desgastado pela

²⁸¹ Vol. 2, p. 86.

²⁸² Vol. 2, p. 86.

²⁸³ Vol. 2, p. 87.

²⁸⁴ Vol. 2, p. 87.

²⁸⁵ Vol. 2, p. 88.

idade e dilapidado”²⁸⁶; quanto à águia localizada no coro, ela estava “despojada de ornamento devido ao atrito do frequente toque dos admiradores”²⁸⁷; por fim, os castiçais esmaltados “pareciam estar arruinados pela idade”²⁸⁸. Entretanto, é interessante notar que todas as justificativas citadas neste parágrafo relacionam a necessidade física do local ao passar do tempo. Não queremos com essa observação sugerir algo como Robert W. Hanning²⁸⁹ defende em seu *Suger’s literary style and vision* quando afirma que o tempo é um inimigo de Suger enquanto guardião do patrimônio de Saint-Denis; apenas queremos ressaltar que esse pode ser um lugar-comum mais específico, que associa a necessidade física do local ao desgaste causado pelo tempo.

Neste capítulo, além disso, Suger também escreve sobre as “novas janelas”²⁹⁰, ou seja, os vitrais. Apesar de ele mencionar o vitral da Árvore de Jessé, ele descreve apenas os versos de dois outros vitrais. O primeiro desses vitrais ficou conhecido, aparentemente por denominação de Panofsky²⁹¹, como vitral anagógico - ou como as alegorias de São Paulo²⁹². A associação da anagogia a esse vitral em específico está relacionada ao fato de Suger escrever que esse vitral, “impulsionando-nos para cima do material ao imaterial, representa o apóstolo Paulo girando um moinho, e os profetas carregando sacas para o moinho”²⁹³. Essa parece ser uma formulação neoplatônica, mas não necessariamente dionisiaca. O mais interessante, entretanto, é notar que a descrição do vitral não corresponde à ordem dos painéis que o compunham. De acordo com Branislav Brankovic²⁹⁴ em *Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis*, o primeiro painel representa Cristo entre a igreja e a sinagoga; o segundo painel, Moisés revelado; o terceiro, o moinho de São Paulo; o quarto, a abertura do livro pelo leão e pelo cordeiro; e o quinto, a arca da aliança. Suger, contudo, descreve a seguinte sequência de versos: os do terceiro painel, seguidos pelos do segundo, depois os do quinto, e finalmente os do quarto. Com essa comparação, fica evidente que quando Suger escreve

²⁸⁶ Vol. 2, p. 88.

²⁸⁷ Vol. 2, p. 88.

²⁸⁸ Vol. 2, p. 91.

²⁸⁹ HANNING, Robert W. *Suger’s Literary Style and Vision*. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium**. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987. p. 148.

²⁹⁰ Vol. 2, p. 89.

²⁹¹ PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979. p. 20.

²⁹² BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008. p. 9.

²⁹³ Vol. 2, p. 89.

²⁹⁴ BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008. p. 9-13.

que esse vitral o impulsiona para cima, isso não necessariamente quer dizer a contemplação de cada painel em uma sequência ascendente.

Também interessa notar que os três primeiros conjuntos de versos descritos por Suger claramente conciliam o Antigo ao Novo Testamento. O primeiro conjunto de versos trata da alegoria do moinho místico: usado para moer grãos e assim possibilitar a separação da farinha do farelo²⁹⁵, o moinho é uma alegoria das transformações do Velho Testamento (a “lei de Moisés”²⁹⁶) para o Novo Testamento. O segundo conjunto de versos, por sua vez, está relacionado a Êxodo XXXIV, 29-35, que descreve o momento em que Moisés desce da montanha do Sinai com as tábuas do Testemunho e coloca um véu sobre a face, o qual só é retirado na presença de Iahweh; trata-se de uma oposição entre a lei de Moisés e a revelação de Cristo: o que o Antigo Testamento oculta, o Novo Testamento revela. O terceiro conjunto de versos fala da arca da aliança, onde estão guardadas as tábuas do Testemunho²⁹⁷. A aliança consiste nas promessas que Deus fez e os mandamentos que Deus deu a seu povo escolhido no Velho Testamento; já no Novo Testamento, o apóstolo Paulo, falando sobre a ceia do Senhor, escreve em I Coríntios XI, 25: “Do mesmo modo, após a ceia, também tomou o cálice, dizendo: ‘Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim’”.

No quarto conjunto de versos, contudo, essa relação entre Velho Testamento e Novo Testamento não parece ser tão clara. Remetendo-se a Apocalipse V, os versos tratam do único que será digno de abrir o livro, selado com sete selos, que está na mão direita daquele que está sentado no trono: trata-se do “*Leão da tribo de Judá, o Rebento de Davi*”²⁹⁸, que é também o Cordeiro, o qual recebe o livro e rompe os sete selos. É claro que existe alguma relação dessa passagem do Apocalipse, que se encontra no Novo Testamento, ao Velho Testamento, já que encontramos em Gênesis XLIX, 9 a bênção de Jacó que afirma que “Judá é um leãozinho: da presa, meu filho, tu subiste; agacha-se, deita-se como um leão, como leoa: quem o despertará?” e visto que Isaías XI, 1-9 fala sobre o descendente de Davi; contudo, a tônica parecer ser menos a da conciliação do Antigo com o Novo Testamento, como sugerimos que foi a dos conjuntos de versos anteriores, do que a da visão profética apocalíptica.

²⁹⁵ Parte mais grossa da farinha de trigo (HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009).

²⁹⁶ Vol. 2, p. 89.

²⁹⁷ Cf. Êxodo XXXVII.

²⁹⁸ Apocalipse V, 5.

Passando para o segundo vitral cujos versos são descritos, o qual traz cenas da vida de Moisés, Suger também não descreve os versos na sequência dos painéis. Em sua descrição do vitral, Branislav Brankovic²⁹⁹ afirma que o primeiro painel é o de Moisés salvo pela filha do faraó³⁰⁰; o segundo, o da sarça ardente³⁰¹; o terceiro, o da travessia do Mar Vermelho³⁰²; o quarto, o da transmissão da lei a Moisés no Sinai³⁰³; e o quinto, o da serpente de bronze³⁰⁴. Suger descreve os versos referentes ao primeiro, ao segundo, ao terceiro, ao quinto e ao quarto painéis, nessa sequência.

Da mesma forma que com o outro vitral mencionado por Suger (apesar da aparente exceção do último conjunto de versos naquele caso), os versos correspondentes aos painéis do vitral da vida de Moisés também tratam da conciliação do Antigo e do Novo Testamento. O primeiro conjunto de versos trata, como sugere Brankovic³⁰⁵, a filha do faraó como prefiguração da Igreja, e a cena toda como um prenúncio do acolhimento de Cristo pela Igreja. Quanto ao segundo conjunto de versos, Brankovic³⁰⁶ sugere que seja uma associação do episódio vétero-testamentário da sarça ardente ao fogo da Fé – como podemos ver em I Pedro I, 7: “a fim de que a autenticidade comprovada da vossa fé, mas preciosa do que o ouro que perece, cuja genuinidade é provada pelo fogo [...]”. O terceiro conjunto de versos relaciona, por oposição, o derribamento dos egípcios no meio do mar quando da travessia do Mar Vermelho e o batismo cristão, já que ambos se dão por imersão. Já o quarto conjunto de versos equipara o episódio em que Moisés levanta a serpente de bronze para salvar os israelitas das serpentes abrasadoras a Cristo elevado na cruz para salvar a humanidade, equiparação que inclusive é feita pelo próprio Jesus Cristo segundo João III, 14-15: “Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem, a fim de que todo aquele que crer tenha nele vida eterna”. O quinto conjunto de versos, por fim, compara, novamente, a lei dada a Moisés e a nova aliança feita por Cristo, e ainda cita indiretamente II Coríntios III, 6: “Foi ele quem nos tornou

²⁹⁹ BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008. p. 13-18.

³⁰⁰ Cf. Êxodo II, 3-10.

³⁰¹ Cf. Êxodo III, 1-4.

³⁰² Cf. Êxodo XIV, 1-31.

³⁰³ Cf. Êxodo XXIV, 12.

³⁰⁴ Cf. Números XXI, 4-9.

³⁰⁵ BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008. p. 13.

³⁰⁶ BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008. p. 15.

aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida”.

Por que Suger descreve os versos de apenas dois vitrais é algo intrigante, já que como ele mesmo menciona, não foram só esses dois vitrais que foram feitos sob sua administração - além disso, não são só esses vitrais que têm versos. Os fatos de ambos os vitrais estarem localizados na mesma capela³⁰⁷ e de tratarem, na maior parte de seus painéis, do tema da conciliação entre Antigo e Novo Testamento poderiam ser pensados como parte de uma explicação para isso, mas discursivamente ele parece apenas estar exemplificando a “esplêndida variedade de novas janelas”³⁰⁸. A descrição dessas duas janelas enquanto amostra do todo pode ter o intuito de justificar os gastos com o artífice e o ourives nomeados para sua manutenção, o que é ressaltado por Suger no seguinte trecho:

Agora, porque [essas janelas] são muito valiosas devido à sua maravilhosa execução e às despesas copiosas com o vidro pintado e com vidro de safira, nós nomeamos um mestre artífice oficial para sua proteção e reparo, e também um habilidoso ourives para os ornamentos de ouro e prata, os quais receberiam seus pagamentos e o que mais lhes fosse concedido, a saber, moedas do altar e farinha do armazém comum da irmandade, e os quais nunca negligenciariam suas obrigações de cuidar deles³⁰⁹.

Capítulo XXXIV A

O último capítulo do *De Administratione* trata de objetos litúrgicos variados: “recipientes de ouro [...] para o serviço da mesa de Deus”³¹⁰; “um grande cálice de ouro”³¹¹; “outro recipiente muito precioso de prásio”³¹², um vaso doado pelo Rei Luis VI, um “cálice precioso feito de sárdonix sólida”³¹³, além de alguns outros vasos.

A justificativa para mandar fazer um novo cálice de ouro é que ele vinha em substituição a outro cálice “que havia sido perdido em penhor na época de nosso

³⁰⁷ Capela de São Peregrino. BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008.

³⁰⁸ Vol. 2, p. 89.

³⁰⁹ Vol. 2, p. 91.

³¹⁰ Vol. 2, p. 92.

³¹¹ Vol. 2, p. 92.

³¹² Vol. 2, p. 92.

³¹³ Vol. 2, p. 93.

predecessor”³¹⁴. Vituperar o que aconteceu antes de sua administração de alguma forma tem o efeito de enaltecer o que se faz em sua administração – nesse caso, a produção de um novo cálice de ouro.

Quanto ao recipiente de prásio, o louvor do objeto é evidenciado pelo louvor das pedras que o ornamentam assim como à técnica atualmente chamada *verroterie cloisonné*³¹⁵, a qual é descrita como “a mais preciosa na opinião de todos os ourives”³¹⁶. Assim, como vimos em outras passagens do *De Administratione*, o epidítico é formado pelo uso da *superlatio* (através do superlativo de *pretiosus*).

Sobre o vaso que Luis VI deu a Saint-Denis, Suger fez registrar no objeto versos que destacam a nobreza de sua origem: ele havia sido dado como presente por um certo Mitadulus³¹⁷ ao avô de Leonor de Aquitânia, ela o deu a Luis, seu esposo, quando fizeram sua primeira viagem, Luis o deu a Saint-Denis e Suger o deu aos santos. Destacar a nobreza dos antigos donos desse objeto parece ser uma forma de louvá-lo, assim como fazer referência à ascendência (*genus*) de uma pessoa, segundo o *Rhetorica ad Herennium*, também o é³¹⁸. Essa parece ser a mesma técnica utilizada para louvar o vaso que foi doado a Saint-Denis pelo Conde Teobaldo, o qual lhe havia sido dado pelo rei da Sicília³¹⁹.

Por fim, Suger agradece a Deus pelos ornamentos que concedeu para esse altar, no qual o próprio Suger professou, pois é com esses ornamentos dados por Deus que Suger pode “servi-Lo de forma digna”³²⁰ – sendo que dignidade tem aqui o sentido de conveniência, como já vimos em tantas outras passagens do texto.

O último parágrafo do texto não é exatamente uma *conclusio* – pelo menos não de acordo com os preceitos do *Rhetorica ad Herennium* -, mas sim uma última determinação (ou deliberação, tendo em mente que a intenção discursiva é afetar o

³¹⁴ Vol. 2, p. 92.

³¹⁵ Técnica de esmaltagem na qual tiras finas de metal formam compartimentos na superfície do objeto que está sendo decorado, compartimentos os quais são preenchidos com esmalte, pedras preciosas etc.

³¹⁶ Vol. 2, p. 92.

³¹⁷ George T. Beech defende que Mitadulus era Imad al-dawala abd al-malik ibn Hud, o último rei muçulmano de Saragoça, o qual teria sido forçado a abandonar esse local devido à invasão dos almorávidas em 1110, porém teria continuado no poder por mais vinte anos através de uma aliança com os aragoneses cristãos sob o comando de Alfonso I. Para Beech, Mitadulus teria conhecido o avô de Leonor, Guilherme IX da Aquitânia, quando, sob a liderança de Alfonso, comandaram seus cavaleiros na batalha de Cutanda, no Aragão, em 1120, a qual resultou na derrota dos almorávidas. O vaso teria sido dado como presente por Mitadulus a Guilherme como uma tentativa de conquistar seu apoio. BEECH, George T. The Eleanor of Aquitaine Vase, William IX of Aquitaine, and Muslim Spain. In: **Gesta**, Vol. 32, No. 1 (1993). The University of Chicago Press. pp. 3-10.

³¹⁸ *Rhetorica ad Herennium* III.VII.13.

³¹⁹ Vol. 2, p. 94.

³²⁰ Vol. 2, p. 94-95.

futuro): Suger afirma que durante sua administração também aumentou os têxteis da abadia e insiste que “eles sejam expostos em nosso aniversário para propiciar o poder supremo da majestade divina e para aumentar a devoção da irmandade, e como um exemplo para os futuros abades”³²¹. A razão oferecida por Suger quanto a essa determinação está relacionada à sua penitência: “a penitência tardia ou insuficiente não pode expiar tantos e tão grandes [pecados] como os que eu cometi, nem a enormidade de meus crimes, a menos que nós confiemos na intercessão da Igreja universal”³²². Os têxteis são assim oferecidos à igreja de Saint-Denis, assim como tantos outros ornamentos, como forma de rogar pela intercessão da Igreja por sua salvação.

3. Considerações Finais

O *De Administratione* é um texto que trata não só das reformas em Saint-Denis, as quais teriam dado início à arquitetura gótica, e do aumento de seus ornamentos, mas também dos acréscimos em suas rendas, sendo que se destaca que tudo isso foi realizado durante a prelazia do abade Suger. Comentários sobre apenas partes desse texto, como os que foram feitos por historiadores da arte, parecem prejudicar a investigação do intuito do escrito como uma unidade. O texto do *De Administratione*, muito apropriadamente intitulado *Gesta Sugerii abbatis* por mãos dos séculos XIV a XVI e por Françoise Gasparri³²³, é, sobretudo, uma *gesta*. Esse gênero textual, como vimos³²⁴, está associado ao gênero epidítico, ou seja, ao louvor ou à censura de algo ou alguém. Assim, o intuito do escrito como um todo, ao ser composto como *gesta*, é louvar os feitos realizados por Suger de Saint-Denis em sua administração abacial.

Diversas técnicas retóricas contribuem para a composição desse louvor, dentre as quais destacamos algumas: a associação do *ethos* de Suger à virtude da humildade; o estabelecimento de relações entre as ações de Suger e aumentos nas rendas de Saint-Denis; a captação da benevolência do interlocutor por meio da discussão do *ethos* do adversário; a *amplificatio* das ações realizadas através de citações das Sagradas Escrituras; a aplicação da *superlatio* para fazer o vitupério da situação anterior à intervenção de Suger; o uso da *descriptio* para suscitar *indignatio* com relação a situações anteriores ou alternativas aos feitos de Suger; o relato de milagres por meio

³²¹ Vol. 2, p. 95.

³²² Vol. 2, p. 95.

³²³ Cf. Capítulo 1, p. 31.

³²⁴ Cf. Capítulo 3, p. 72.

das figuras da *ekphrasis* e da *enargeia* para conferir vivacidade à descrição de algo que ressalta a sacralidade de um local que Suger faz recuperar etc.

Ademais, há outro gênero discursivo no qual o texto também transcorre, qual seja, o deliberativo. Em diversas passagens é demonstrada a *utilitas* das ações realizadas, assim como é ressaltado que essas ações são registradas para que não sejam esquecidas no futuro. Fazer referência a documentos que registram as mudanças causadas por Suger e à ameaça de anátema feita por ninguém menos que o papa quanto à diminuição dos ornamentos de um crucifixo, por exemplo, evidencia que aquilo que se aconselha por meio do louvor das ações de Suger é a manutenção dos direitos obtidos e recuperados quanto às posses de Saint-Denis e da estrutura da igreja abacial reformada, assim como de seus objetos litúrgicos – aliás, no caso da reforma da igreja, se aconselha também seu término, caso seja necessário. Os gêneros epidítico e deliberativo, assim, são usados de forma bastante próxima, como já observava Aristóteles³²⁵, no sentido de que louvar a alguém sempre corresponde a induzir a fazer algo.

A análise do texto como um todo também possibilita a visão mais global de que este não é um texto que trate essencialmente do que hoje chamamos arte³²⁶, ou menos ainda que vise à elaboração de um “princípio metafísico-teológico”, para citar Jean-Claude Bonne³²⁷ - seja para justificar a reforma e as preferências estéticas de Suger, seja por qualquer outro motivo. A *dispositio* do texto, isto é, a forma como os argumentos apresentados são organizados, revela que a discussão, na primeira parte do texto (capítulos II a XXIII), a respeito dos acréscimos de renda, os quais são louvados, é essencial para o desenvolvimento da segunda e da terceira parte do texto, as quais tratam de despesas com as reformas e os ornamentos, respectivamente. As despesas são, dessa forma, legitimadas pelas receitas, o que possibilita que não só o acréscimo nas rendas seja louvado, mas também as próprias reformas e os novos ornamentos.

Contudo, ainda que Suger não seja um teólogo, um pensador, ou um esteta – como os comentadores de seus textos tendem a concordar, apesar de o tratamento que conferem a eles nem sempre ser consistente com essa percepção³²⁸ -, a composição do

³²⁵ Cf. Capítulo 3, p. 77.

³²⁶ Hans Belting argumenta que a arte, como objeto de estudo da História da Arte nos dias atuais, existia na Idade Média; entretanto, foi só depois desse período que ela passaria a ser reconhecida por si própria, ou seja, como algo que foi inventado por um artista famoso e que é definido por uma teoria própria. BELTING, Hans. **Likeness and presence**: a history of the image before the era of art. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1996.

³²⁷ Cf. Capítulo 3, p. 97.

³²⁸ Jean-Claude Bonne, por exemplo, trata Suger como “patrono das artes” e “esteta”, ainda que reconheça que essas sejam expressões anacrônicas. BONNE, Jean-Claude. *Pensée de l’art et pensée*

De Administratione indica algumas leituras que Suger possivelmente fez e mesmo alguns saberes ao qual ele poderia ter tido acesso por outros meios que não a leitura. Nesse sentido, é importante destacar formulações possivelmente relacionadas aos princípios vitruvianos da *distributio*, do *decor* e da *convenientia* (e da associação desses dois últimos à própria noção retórica de *ornatus*), assim como as frequentes justificativas das reformas com base na referência à necessidade física do local, o qual parece ser um lugar-comum encontrado em outros textos da mesma época. Além disso, o acesso ao *De Coelesti Hierarchia*, que pode ter sido intermediado por João Escoto Erígena ou por Hugo de São Vitor, é sugerido pela escolha de algumas expressões utilizadas no *De Administartione* (como “*anagogico more*”), mas essas formulações neoplatônicas parecem estar mais relacionadas ao conceito de sinal de Agostinho do que ao conceito de símbolo do Pseudo-Areopagita – e Agostinho poderia estar sendo referenciado de forma direta ou via Hugo de São Vitor.

Considerações Finais

A análise dos três textos de Suger de Saint-Denis que constituem o *corpus* documental desta dissertação visou, conforme declaramos ser nosso objetivo, à contribuição para os estudos desses três escritos, motivo pelo qual faremos, neste capítulo de considerações finais, uma síntese das conclusões às quais chegamos com relação à análise de cada um dos textos, tendo em mente que nossa opção metodológica nos permite, sobretudo, discutir o texto de uma perspectiva compositiva. Contudo, essa análise também possibilitou, em termos mais amplos, algumas reflexões sobre o tema da retórica medieval e sobre a abordagem metodológica em si, as quais também serão sumariamente apresentadas neste capítulo.

A respeito da *Ordinatio*, o texto é um decreto datado de 1140 ou 1141 que tem como matéria algumas deliberações que determinam melhorias nas condições materiais de vida dos monges de Saint-Denis, o que inclui não só a alimentação e o cuidado com enfermos, mas também a retomada das observâncias comemorativas de Carlos III e reformas na igreja abacial. Devido à matéria do escrito e à aparentemente restrita circulação de manuscritos contendo o texto, o interlocutor pretendido parece ser a própria irmandade de Saint-Denis; como o texto é composto, sobretudo, no gênero deliberativo, isso nos leva à conclusão de que seu intuito discursivo é aconselhar os irmãos presentes e futuros quanto à manutenção das deliberações que favorecem a irmandade em questões materiais e quanto à continuação da obra no que diz respeito às reformas na igreja. Ao longo do texto, parecem ser feitas referências indiretas à *Regula monachorum* e a princípios de arquitetura vitruvianos.

Quanto ao *De Consecratione*, escrito por volta de 1144 e 1145, o escrito trata das reformas realizadas na igreja abacial de Saint-Denis, o que inclui, por exemplo, justificativas para sua realização e relatos sobre milagres que as possibilitaram, e da consagração da abside. O objetivo declarado desse registro é agradecer a Deus pelos dons recebidos – relacionados às reformas e à consagração – através da divulgação de Seus favores e obter a intercessão dos santos padroeiros junto a Deus. O texto transcorre, sobretudo, nos gêneros epidítico, com louvores à igreja e a seu ornato, e deliberativo, com a contraindicação da diminuição dessa ornamentação. Há, ao longo do texto, algumas formulações neoplatônicas, as quais, ao contrário do que haviam sugerido alguns comentadores, não parecem fazer referências a formulações específicas

encontradas no *De Coelesti Hierarchia*. O que foi acessado para a composição desse texto quase que *verbatim* é a *Gesta Dagoberti* e a própria *Ordinatio* - além de existir também uma citação da *Farsália*. Além disso, há uma possível referência ao *Chronicon Monasterii Casinensis* e, mais uma vez, a princípios vitruvianos. Ademais, o texto parece referenciar uma concepção musical da ordem da Criação, porém a referência parece ser bem diluída – assim como as formulações neoplatônicas – e não necessariamente remeter, o que havia sido sugerido por comentadores, ao *Didascalion* de Hugo de São Vitor.

Já sobre o *De Administratione*, o texto foi composto entre 1145 e 1149 e tem como objeto os aumentos nas rendas de Saint-Denis, as reformas na igreja abacial e os ornamentos recuperados ou adquiridos – tudo isso realizado durante o abaciado de Suger. O abade faz o louvor de seus próprios feitos e aconselha que esses acréscimos sejam mantidos e que sua obra seja continuada, o que indica que o texto é formulado principalmente no epidítico e no deliberativo. O *De Coelesti Hierarchia* poderia estar sendo acessado, principalmente no que diz respeito ao uso de algumas expressões que lhe são particulares, mas essa escolha lexical não parece ser coerente com as ideias neoplatônicas presentes no texto, as quais parecem estar mais relacionadas à concepção de sinal de Agostinho do que à concepção de símbolo do chamado Pseudo-Dionísio. De qualquer forma, o *De Coelesti Hierarchia* poderia estar sendo referenciado a partir das obras de João Escoto Erígena ou de Hugo de São Vitor, enquanto que o *De doctrina christiana*, a partir também de Hugo de São Vitor ou mesmo de forma direta. Além disso, a justificativa da reforma através da descrição da necessidade física do local pode ser um indicativo de acesso a um lugar-comum veiculado em textos da época, como *Miraculorum Qorundam Sancti Hugonis Relatio* e *Vita Prima*. Por sua vez, a citação de *Metamorfoses* pode indicar a frequência de outro *topos*, também encontrado em *Plinii Naturalis Historiae*, no qual o louvor ao artífice tem como efeito o louvor de sua obra. Aliás, o próprio *De Administratione* parece fazer parte de um conjunto de obras do mesmo tipo que lhe era contemporâneo, como *Vita Gauzlini* – que poderia ter lhe servido como modelo – e *Dispositio rei familiaris*. Também encontramos nesse texto possíveis referências a princípios vitruvianos. Quanto ao interlocutor pretendido, as mesmas considerações feitas nos comentários à *Ordinatio* se aplicam.

A verificação de que esses textos foram compostos com base em técnicas retóricas variadas contribui, por sua vez, para uma reflexão que vai além dos textos em si sobre o alcance da importância da retórica não só no século XII, mas no contexto

geral de ensino e aprendizagem do *trivium* ao longo Idade Média. Assim como Suger de Saint-Denis não foi um teólogo ou um pensador, ele também não foi um retor, já que Suger não foi mestre de retórica e nem escreveu ou comentou tratados de retórica; ainda assim, verificamos que seus textos foram escritos com base em preceitos compositivos retóricos. Isso indica que a retórica é utilizada na composição de textos sobre matérias as mais diversas e não só por retores, o que é possibilitado por seu ensino enquanto arte da linguagem no ciclo do *trivium*. Essas constatações levam ao questionamento quanto a se, já que o ensino do latim na Idade Média não é só o ensino de gramática, mas também de retórica e dialética, a análise de outros textos medievais em latim, escritos por outros autores – retores ou não -, em suas categorias discursivas não poderia contribuir para seus respectivos estudos – guardadas, obviamente, suas especificidades. Esse tipo de abordagem, por reforçar a necessidade de analisar escritos em sua completude e por evitar que trechos que são manifestamente retóricos sejam por isso mesmo descartados em análises, por exemplo, pode ensejar investigações, no âmbito da História Cultural, sobre a circulação de leituras e sobre práticas compositivas na Idade Média.

Referências Bibliográficas

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

AFTÔNIO. Ejercicios de retórica. In: TEON; HERMÓGENES; AFTÔNIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991.

ALCUÍNO. *Disputatio de rhetorica et de virtutibus*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo, EDIPRO, 2011.

BEDA. *De schematibus et tropis*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BEECH, George T. The Eleanor of Aquitaine Vase, William IX of Aquitaine, and Muslim Spain. In: **Gesta**, Vol. 32, No. 1 (1993). The University of Chicago Press. pp. 3-10.

BELTING, Hans. **Likeness and presence**: a history of the image before the era of art. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1996.

BENTO, SANTO (ca.480- ca.457). **A Regra de São Bento**: latim-português. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

BENTON, John F. Introduction: Suger's life and personality. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium**. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987.

BERNARDO DE CLARAVAL, SÃO. **Obras completas de San Bernardo**: edición bilingüe / edición preparada por los monjes cistercienses de España; promovida por la Conferencia Regional Española de Abades Cistercienses. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. 8v. Vol.I.

BOÉCIO. *De Topicis differentis*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BONNE, Jean-Claude. Pensée de l'art et pensée théologique dans les écrits de Suger. In: DESCAMPS, Christian (org.) **Artistes et philosophes: éducateurs?** Paris: Centre Pompidou, 1994. p. 13-50.

BRANKOVIC, Branislav. **Les vitraux de la cathédrale de Saint-Denis**. Boulogne: Editions du Castelet, 2008.

BUR, Michel. **Suger**: abbé de Saint Denis, régent de France. Paris: Perrin, 1991.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

CAMARGO, Martin. Latin composition textbooks and *ad Herennium* glossing: the missing link? In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

CASSIODORO. *Expositio Psalmorum*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

CÍCERO. **On Invention; Best Kind of Orator; Topics**. Tradução: H.M. Hubbell. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

[CICERO]. *Rhetorica ad Herennium*. Tradução: Harry Caplan. Cambridge: Harvard University Press, [?].

CONANT, Kenneth J. The After-life of Vitruvius in the Middle Ages. In: **Journal of the Society of Architectural Historians**. 27.1 (1968), pp. 33-38.

COPELAND, Rita. The Ciceronian rhetorical tradition and medieval literary theory. In: In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric: language arts and literary theory, AD 300 – 1475**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

GASPARRI, Françoise. **Suger: OEuvres**. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GUILHERME DE SAINT-DENIS. *Sugerii Vita*. In: LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). **Oeuvres complètes de Suger**. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867.

HANNING, Robert W. Suger's Literary Style and Vision. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium**. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987.

HEINICH, Nathalie. **A sociologia da arte**. Bauru, SP: Edusc, 2008.

HERMÓGENES. Ejercicios de retórica. In: TEON; HERÓGENES; AFTÔNIO. **Ejercicios de retórica**. Madri: Gredos, 1991.

HUGO DE SÃO VITOR. *Didascalion*. In: TAYLOR, Jerome (ed.). **The *Didascalion* of Hugh of Saint Victor**: a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

JENNINGS, Margaret. Medieval thematic preaching: a Ciceronian second coming. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition**. Leiden: Brill, 2006.

KIDSON, Peter. Panofsky, Suger and St Denis. In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 50, (1987), pp. 1-17.

KRINSKY, Carol Herselle. Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts, In: **The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 30 (1967), 36-70 (pp. 41, 51, 52).

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

LECOY DE LA MARCHE, A. Notice sur lês écrits de Suger et sur la présente édition. In: LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). **Oeuvres complètes de Suger**. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867.

MARIUS VICTORINUS. Commentary on *De Inventione*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PACAUT, Marcel. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Paris: Armand Colin, 2009.

PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979.

PANOFSKY, Erwin. *Postlogium Sugerianum*. In: **The Art Bulletin**, Vol. 29. No. 2, pp. 119-121.

PINHEIRO, Nídia Emanuel Magalhães. **Cícero, as divisões da arte oratória**: estudo e tradução. Porto: 2010. 121f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes – Literaturas Clássicas) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto 2010.

PLÍNIO. **Natural History**: Books 33-35. Tradução: H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, [?].

QUINTILIANO. **The Orator's Education**: Books 6 – 8. Tradução e edição: Donald A. Russel. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RASMUSSEN, Niels Krogh, O.P. The liturgy at Saint-Denis: a preliminary study. In: GERSON, Paula Lieber (org.). **Abbot Suger and Saint-Denis**: a symposium. Nova York: The Metropolitan Museum of Art, 1987.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REYNOLDS, Suzanne. **Medieval reading**: grammar, rhetoric and the classical text. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RUDOLPH, Conrad. **Artistic Change at St-Denis**: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth-Century Controversy over Art. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

RUPERT DE DEUTZ. *De sancta trinitate et operibus eius*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric**: language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SCHLOSSER, Julius von. **Schriftquellen zur geschichte der karolingischen kunst.** Veina: Verlag Von Carl Graeser, 1896.

TAYLOR, Jerome (ed.). **The Didascalion of Hugh of Saint Victor:** a medieval guide to the arts. Nova York: Columbia University Press, 1991.

TAYLOR-BRIGGS, Ruth. Reading between the lines: the textual history and manuscript transmission of Cicero's rhetorical works. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition.** Leiden: Brill, 2006.

TCHERIKOVER, Anat. A Carolingian Lesson in Vitruvius. In: FERNIE, Eric; CROSSLEY, Paul (org.). **Medieval Architecture and Its Intellectual Context:** Studies in Honour of Peter Kidson. London: Hambledon Press, 1990, pp. 259-267.

TEÓN. Ejercicios de retórica. In: TEÓN; HERMÓGENES; AFTONIO. **Ejercicios de retórica.** Madri: Gredos, 1991.

THIERRY DE CHARTRES. Commentaries on *De Inventione* and *Rhetorica ad Herennium*. In: COPELAND, Rita; SLUITER, Ineke (org.) **Medieval Grammar and Rhetoric:** language arts and literary theory, AD 300 – 1475. Oxford: Oxford University Press, 2012.

VITRUVIUS POLLIO. **Tratado de Arquitetura.** Tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WARD, John O. The medieval and early renaissance study of Cicero's *De Inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts. In: COX, Virginia; WARD, John O. (org.) **The rhetoric of Cicero in its medieval and early renaissance commentary tradition.** Leiden: Brill, 2006.

Corpus Documental

GASPARRI, Françoise. **Suger**: OEuvres. Tomo I. Paris: Les Belle Lettres, 2008.

LECOY DE LA MARCHE, A. (org.). **Oeuvres complètes de Suger**. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1867.

PANOFSKY, Erwin (ed.). **Abbot Suger on the abbey church of St.-Denis and its art treasures**. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1979.

Dicionários e Materiais de Referência

FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-Português**. 2ª ed. Rio de Janeiro, MEC: 1956.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles (org.). **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879. Disponível em: <www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acessado em: 15/05/2014.

LUFT, Celso Pedro. **Dicionário Prático de Regência Verbal**. São Paulo: Ática, 2010.

NIERMEYER, J.F. (org.). **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**: Lexique Latin Médiéval-Français/Anglais. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: E. J. Brill, 1976.

RECHE, Régis. *Gesta Dagoberti I regis Francorum*. In: DUNPHY, Graeme (org.) **Encyclopedia of the Medieval Chronicle**. Brill Online Reference Works, 2014. Disponível em: <www.encquran.brill.nl/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/gesta-dagoberti-i-regis-francorum>. Acessado em: 17/04/2014.

SANTOS, Agenor Soares dos. **Guia Prático de Tradução Inglesa**: como evitar as armadilhas das falsas semelhanças. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

Bíblia Ave Maria. Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria>>. Acessado em: 15/05/2014.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2011.

Cambridge Word Routes: inglês – português. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Dicionário de Espanhol-Português. Porto: Porto Editora, 2011.

Dicionário de Francês-Português Português-Francês. Porto: Porto Editora, 2013.

Dicionário de Inglês-Português. Porto: Porto Editora, 2009.

Larousse: Dictionnaires de Français. Disponível em: <www.larousse.fr>. Acessado em: 15/05/2014.

Vulgata Latina. Disponível em: <www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina/>. Acessado em: 15/05/2014.