

# O porco, o homem e Deus:

HILÁRIO FRANCO JÚNIOR

**D**entre os vários espaços imaginários concebidos pelo Ocidente medieval que já tivemos oportunidade de estudar (1), nenhum é tão original e tão longo quanto o país da Cocanha (2). Sobre este último ponto, basta lembrar que o texto-matriz, um *fabliau* picardo surgido sob forma oral provavelmente em meados do século XII e colocado por escrito cem anos mais tarde, conheceu posteriormente várias versões/adaptações literárias, inglesa em fins do século XIII, alemã em princípio do XIV e em 1530, holandesa no século XV e em 1546, italiana em 1350 e 1588, espanhola em 1547, francesa na década de 1560, brasileira em 1947. Das representações iconográficas dessa terra maravilhosa chegaram até nós diversas gravuras, duas francesas do século XVI, duas holandesas de 1567-68 (uma de Pieter Baltens, outra de Pieter Bruegel, autor também de uma célebre tela sobre o mesmo tema), quatro italianas, três do século XVII, uma de começo do XVIII (3).

Mas é a narrativa original, curto poema de 188 versos, que agora nos importa (4). Trata-se de um verdadeiro mosaico textual, que reaproveita, adapta, parafraseia

Por motivos editoriais, as notas se encontram no final do texto.

**HILÁRIO FRANCO JÚNIOR** é professor de História Medieval do Departamento de História da FFLCH-USP e autor de, entre outros, *Cocanha*. *A História de um País Imaginário* (Companhia das Letras).

---

# a utopia panteísta da Cocanha

e parodia um material muito vasto e em alguns casos muito antigo. O processo de tal composição anônima e coletiva é bastante interessante, contudo não cabe aqui repeti-lo (5). Mas não é, talvez, descabido insistir sobre a validade deste objeto de estudo, muito mais do que apenas uma excentricidade do historiador. De fato, se no subtítulo de nosso livro a respeito recorreremos conscientemente a um oxímoro – *A História de um País Imaginário* – foi por acreditar que as manifestações subjetivas, impalpáveis, têm uma história que merece ser examinada tanto quanto a dos eventos ditos objetivos. Mais do que isso, estamos convictos de que um plano não pode ser compreendido sem o outro, que entre uma sociedade imaginária e uma sociedade concreta de um mesmo contexto histórico existe um jogo especular tão complexo que o modelo e a imagem se confundem.

Este trabalho foi apresentado na conferência inaugural do Colóquio Internacional Imaginário do Espaço e Espaços do Imaginário, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 8 de fevereiro de 2001, em cujas Atas aparecerá.

A Cocanha é um exemplo perfeito disso, pois nela a natureza “identifica-se com Deus” (6). Desenvolvendo esta sugestão, interpretamos aquela terra maravilhosa como manifestação do panteísmo medieval, concepção que vê Deus e o mundo como uma mesma coisa, que nega a dualidade Criador/criação, que interpreta Deus como o todo e o todo contido em Deus, pois se Ele é infinito nada pode existir fora Dele. Essa cosmovisão panteísta era antiga e não desapareceu com o cristianismo, estando presente em João Escoto Erígena no século IX (para quem embora o mundo seja reflexo de Deus está contido Nele, fora de quem nada pode existir), em Tomás de Aquino no XIII (que por esse aspecto foi condenado pelo bispo de Paris em 1276) e sobretudo, na época de elaboração e difusão do *Fabliau de Cocagne*, em Amauri de Bène (c. 1150-1206) e Davi de Dinant (? – c. 1210). O contexto do século XII, de renascimento cultural segundo a consagrada fórmula historiográfica, e de aceleradas transformações sociais, sobretudo a urbanização, ao mesmo tempo permitia e pedia o resgate do pensamento panteísta (7).

Evidentemente, naquele texto literário vernáculo de sentido derrisório e destinado a leigos, as especulações panteístas não aparecem em termos filosófico-teológicos e sim por meio de metáforas, metonímias, hipérboles, ironias e outras figuras de linguagem. Devemos atentar, por exemplo, para o fato de que na Cocanha o consumo ilimitado de carne animal corresponde ao consumo sem restrições de carne humana, este pedindo aquele (como forma de reposição de energia), aquele estimulando este (os eclesiásticos pensavam que a ingestão de carne vermelha despertava a luxúria). Devemos, ainda, considerar que a abundância (8) (de comida e sexo) pressupunha ociosidade (9) (tempo livre para tais atividades) e juventude (10) (apetite para tal consumo), sem que fosse suficiente haver fartura com tempo (ociosidade) e saúde (juventude) para desfrutá-la se os valores sociais rotulassem negativamente os exageros alimentares e sexuais. Essas condições requeriam liberdade total (11). Li-

berdade geradora da própria fartura, pois se-quer a natureza está submetida a regras naquela terra cheia de “muitas maravilhas” (FC, v. 21), onde não há estações do ano, variações climáticas ou solos diferenciados.

É significativo notar que sete décadas antes de as formulações panteístas de Amauri de Bène e Davi de Dinant terem sido condenadas pelo Concílio de Paris de 1210, o Concílio de Sens de 1140 reprovava algumas idéias de Pedro Abelardo que justificavam filosoficamente um novo dado social – o sujeito, o indivíduo, o homem que toma consciência de sua interioridade, que valoriza a intenção de seus atos (12). Isso colocava duas questões de fundo intimamente relacionadas. Primeira, a da diversidade contra a unidade. São Bernardo defendia esta, que para ele se dava por meio do amor, da auto-entrega total, da comunhão com o amado, criatura ou Deus, nesse caso atingindo-se o amor perfeito, pois possuir Deus é possuir a si próprio.

A segunda questão opunha panteísmo e misticismo. Apesar de próximos em alguns aspectos, este não se confunde com aquele porque a busca humana de Deus implica reconhecer que se trata de entidades separadas, que tal busca ocorre fora do mundo, que tal união não existe desde sempre. Nessa área cinzenta entre as duas concepções, enquanto a mística bernardina tangenciou o panteísmo mas conseguiu evitá-lo (13), a dialética abelardina não escapou do erro doutrinário ao identificar o Espírito Santo como alma do mundo (14). Ou seja, em ambientes menos rigorosos a valorização da unidade e do misticismo não deixou de paradoxalmente estimular o panteísmo: a defesa radical do unitarismo levou ao unitarismo radical.

No entanto, no generoso prefácio que escreveu ao nosso livro, o professor Jacques Le Goff vê com restrições a hipótese do panteísmo cocaniano, ponderando que um *fabliau* é “pouco permeável a teorias filosóficas e teológicas de alta intelectualidade”, preferindo interpretar a natureza criativa e fruitiva da Cocanha como produto do naturalismo da segunda parte do *Le Roman de la Rose* (15). Aproveitando a

presente oportunidade, gostaríamos de re-tomar o problema, reordenando algum material já utilizado em nosso livro, agregando novos dados, desenvolvendo e aprofundando a demonstração. Pretendemos em especial, o que não fizemos suficientemente naquela ocasião, chamar atenção para o papel que o porco desempenha no panteísmo expressado pelo *Fabliau de Cocagne*. Examinaremos, então, quatro pontos, por ordem crescente de complexidade.

\*

Quanto ao primeiro, é preciso reiterar que os *fabliaux* eram representantes *par excellence* daquilo que em outro lugar denominamos e definimos como cultura intermediária, o denominador cultural comum a todos os segmentos sociais (16). A partir disso, o antigo e extenso debate sobre a procedência social dos *fabliaux*, burguês ou cortesão, torna-se secundário. Com efeito, tudo indica que, independentemente da origem, aqueles textos circulavam tanto nos meios urbanos (dos mais simples aos mais refinados) quanto nas cortes feudais, difundidos em ambos pelos jograis.

Nos dois ambientes viviam clérigos, tonsurados ou não, que devido às condições de criação literária da época – processo coletivo e anônimo no qual ouvintes e escribas eram co-autores – tinham ativa participação mesmo naquele gênero laico, vernáculo e paródico. Aliás, pensamos ter demonstrado que o *Fabliau de Cocagne* surgiu da pena de um goliardo, isto é, um clérigo geralmente marginal, nômade e de costumes livres (17). Ou seja, a mensagem, a linguagem e o estilo dos *fabliaux* parecem ter sido acessíveis e atraentes para todos aqueles grupos sociais. Enfim, não é preciso insistir sobre isso, pois o próprio professor Le Goff reconhece que aquele gênero literário “combina elementos da cultura popular e da cultura erudita”.

A seguir, no que diz respeito à segunda parte do *Le Roman de la Rose*, gostaríamos de lembrar inicialmente uma questão cronológica. É verdade que Jean de Meun escreveu a continuação daquela obra entre

1275 e 1280, contemporaneamente ao manuscrito A do *Fabliau de Cocagne* editado por Veikko Väänänen, mas este é uma transcrição de uma versão um pouco anterior, de meados daquele século como indicam os dados lingüísticos (18). Embora não desconsiderando a possibilidade de ser apenas um *topos* literário, não se pode esquecer que o próprio poeta anônimo afirma ter se baseado em texto precedente (*FC*, v. 188). A referência a morabitos e besantes (*FC*, v. 106), moedas de ouro orientais que haviam circulado bastante no Ocidente do século XII, mas muito pouco no do XIII, reforça nossa hipótese de datação do surgimento oral do *Fabliau de Cocagne* em meados do século XII, portanto mais de um século antes da obra de Jean de Meun. É claro que se poderia contra-argumentar que o essencial não é a obra dele em si, mas as idéias e sentimentos que veicula, sem dúvida originárias do século anterior.

O importante, nesse caso, é notar que o naturalismo de Jean de Meun (a natureza como mera servidora do Criador, “camareira” de Deus (19)) estava na tradição do de Alain de Lille (c. 1128-1203), para quem a natureza não prescinde de Deus: “por mim o homem é procriado para a morte, por Ele é recriado para a vida” (20). Enquanto de Santo Agostinho a São Tomás de Aquino pensou-se numa natureza submetida à ação do pecado e da graça (21), no *Fabliau de Cocagne* ela é claramente diferente. O naturalismo do poeta anônimo picardo é exacerbado, ele concebe uma natureza tão completa, tão perfeita, que dispensa a cultura, a intervenção humana. Não é preciso plantar a vinha, cuidar dela, colhê-la, esmagá-la, armazenar o vinho: este surge pronto das entranhas da terra e atravessa a Cocanha no leito de um riacho acessível a todos os seus habitantes (*FC*, vv. 61-77).

É indispensável ainda distinguir bem o papel do sexo nos dois textos. Devemos reconhecer que no naturalismo de Jean de Meun o ato carnal é algo não somente necessário para a geração como também prazeroso, e que dispensa os laços sacramentais do matrimônio. Mas se nesse sentido, do ponto de vista cristão, *Le Roman*

*de la Rose* é imoral, o *Fabliau de Cocagne* é amoral. No sexo livre praticado no país maravilhoso, “cada um satisfaz seu prazer/ como quer e por lazer” (FC, vv. 113-4), sem preocupação alguma com a lógica da natureza, com a reprodução que visa à continuidade da espécie humana, com aquilo que é literalmente um ato de procriação. Enquanto Jean de Meun propõe uma liberdade sexual que não elimina a misoginia, pelo contrário, em certo sentido é produto dela (22), o poema da Cocanha apresenta um autêntico comunismo sexual que coloca as mulheres também no papel de sujeito, e não apenas de objeto.

O naturalismo cocaniano não está submetido ao dualismo Criador/criação ou masculino/feminino. No espaço imaginário da Cocanha as mulheres não são procriadoras, estão em pé de igualdade com os homens, desfrutam dos mesmos prazeres que eles, não é preciso “parir com dores” para se penitenciar da falta de uma ancestral (23). Na mesma linha, naquela terra a natureza fornece tudo o que o homem deseja sem necessidade de ele ganhar “o pão com o suor do rosto” (24). Enfim, não é difícil reconhecer nisso o pensamento de Davi de Dinant, para quem Deus é matéria de todos os seres (25), e de Amauri de Bène, segundo o qual a única realidade existente, e eternamente idêntica a si mesma, é Deus, que está em tudo, que é tudo (26). Da mesma forma que Abelardo e Amauri (27), o poeta da Cocanha julga que não existe pecado, daí porque apesar dos excessos alimentares, alcoólicos e sexuais, “as pessoas lá não são vis./são pelo contrário virtuosas e corteses” (FC, vv. 78-9). A decorrência disso é que a negação amauriana da penitência tem seu eco no prólogo do *fabliau*, onde o narrador ironicamente afirma que foi enviado pelo papa a penitenciar na Cocanha, país dos prazeres (28).

Em terceiro lugar, gostaríamos de reafirmar que o panteísmo medieval não estava restrito à esfera da cultura erudita. É o que se deduz da larga difusão no século XII de um tema de origem clássica carregado de neoplatonismo e de tonalidades panteístas por aceitar a idéia de uma alma única do

mundo coexistente com a alma humana – o homem microcômico. É o que sugere também uma então nova abordagem da iconografia do relato bíblico sobre Adão sendo criado da terra, tratamento do tema que abandonava o receio anterior de mostrar o Criador exercendo atividade de artesão, o que poderia talvez levar alguns cristãos a identificá-lo com o Demiurgo platônico que construía o mundo com material preexistente. Mas a partir daquele momento não somente o pensamento erudito da escola de Chartres via em Deus um *opifex* ou *artifex* (29), como também a produção artística ao alcance dos leigos adotava tal interpretação. É o que demonstra, para ficarmos com exemplos apenas franceses, um capitel da galeria sul do claustro da catedral de Elne (próxima a Perpignan), obra de 1175-1200, um vitral do lado nordeste do deambulatório da catedral de Bourges, entre 1210-15, um medalhão da fachada da Sainte-Chapelle de Paris, entre 1245-48.

Não se estava longe da idéia de Davi de Dinant pela qual “Deus e a matéria eram, em essência, a mesma coisa, uma pura potencialidade antecedente à forma” (30). É verdade que seu pensamento parece ter ficado limitado aos meios clericais (era mestre da Universidade de Paris) e eclesiásticos (o papa Inocêncio III refere-se a ele como “nosso capelão” (31)), tanto que embora condenado pela Igreja pôde, devidamente depurado mais tarde por Alberto Magno, contribuir para a cristianização do aristotelismo (32). A acolhida dispensada pela Igreja ao pensamento de Amauri de Bène foi significativamente bem diferente: se em 1210, quatro anos após sua morte, um concílio preocupou-se em condená-lo como herético, em levar dez de seus seguidores à fogueira (e outros dois nos anos seguintes) e quatro à prisão perpétua, em exumar seu corpo, excomungá-lo e queimar seus ossos (33), é porque sua doutrina parecia perigosa. Perigo que advinha de seu poder de atração em certos ambientes: como os especialistas há muito tempo reconhecem, ela gozou de “grande notoriedade”, circulou nos “meios populares até fins da Idade Média”, seduziu “uma grande multidão” (34).

A prova está no surgimento de uma seita de amaurianos reiteradamente condenada em 1215 e 1225, e contudo popular no norte europeu até o século XIV. Ela estava, segundo Norman Cohn, na linhagem da heresia do Livre-Espírito, que pelo menos desde o início do século XIII propunha “um anarquismo quase místico”, no qual cada seguidor “acreditava que tinha atingido uma perfeição tão absoluta que era incapaz de pecar [...] que lhe era permitido, e até lhe competia, fazer tudo o que fosse comumente considerado como proibido”. Em particular, “um erotismo que [...] possuía acima de tudo um valor simbólico como signo de emancipação espiritual” (35). Idéias, portanto, que estavam claramente próximas das dos amaurianos e das do *Fabliau de Cocagne*. O motivo da ampla propagação daquele panteísmo parece-nos claro. Ele foi uma espécie de revolta contra o despontar da consciência medieval, que implicava, dentre outros aspectos, a percepção da crescente diversificação da sociedade ocidental, com o despontar de novas línguas, novas monarquias, novas seitas, novos grupos sociais.

Tomada de consciência que levou a uma situação ambígua. De um lado, quebrou a unidade identitária da Cristandade, em função do que desde 1160 retomaram-se vários temas metafísicos do pseudo-Dioniso Areopagita e de Escoto Erígena, pensadores preocupados com a questão da divisão e da unidade humana (o título de uma obra de Davi de Dinant expressa claramente isso: *De tomis, id est de divisionibus*). De outro lado, reforçou a unidade da Igreja, gerando reações contrárias, institucionalmente centrífugas, espiritualmente centrípetas, como foi o caso do panteísmo de Amauri de Bène, segundo o qual quem reconhece Deus como princípio operante de toda realidade (“*Deus operatur omnia in omnibus*”) não pode pecar, daí ele negar toda prescrição ritual, sacramental e moral, proclamando a liberdade completa dos eleitos (36) (como os cocanianos no *fabliau*, os “perfeitos” dentre os cátaros ou os adeptos do Livre-Espírito). Conscientemente ou não, aquele *fabliau* propunha um unitarismo radical.

Finalmente – ponto central de nossa argumentação – devemos considerar o papel do porco na compreensão do panteísmo cocaniano. Ele aparece no *fabliau* ao mesmo tempo como expressão do caráter paródico daquele gênero literário, do naturalismo panteísta e não-cristão, da difusão social daquela visão unitarista de mundo. Como à primeira vista ele é apenas mais um dos alimentos citados pelo texto, devemos de início lembrar rapidamente a abundância cocaniana. Para tanto, começaremos por um procedimento metodológico útil na análise de manifestações imaginárias, considerar tanto suas positivities (que por contraste revelam – e psicologicamente suprem – carências da realidade objetiva) quanto suas negatividades, seus silêncios, que tendem a esconder no imaginário as concretudes históricas. Começemos por este último plano de análise.

Dentre as ausências alimentares no país da fartura, em primeiro lugar chama atenção a falta de pão, ali inexistente apesar de ser alimento-base do Ocidente medieval, apesar de na Cocanha haver “campos de trigo” (*FC*, v. 38), apesar de o próprio nome daquela terra vir talvez do provençal *coco*, “brioche”, ou do médio alemão *kokenje* ou do médio holandês *cockaenge*, ambos significando “bolo”. A explicação mais plausível para aquela carência é ela ter sido uma crítica à crescente clericalização do cristianismo no século XII, que reservou a comunhão sob dupla espécie apenas ao clero, com os leigos passando a comungar somente com pão (excluído da Cocanha) e não mais com vinho (por isso mesmo abundante ali).

Em segundo lugar, na Cocanha não havia legumes e leguminosas, contudo muito consumidos pelos camponeses medievais, sobretudo nabo, feijão, ervilha, lentilha, grão-de-bico, alho-poró, couve, cebola. Essa marca sociológica fez com que até o século XVI eles fossem vistos pela medicina como alimento pesado, propício a organismos rudes. As frutas não estavam isentas desse julgamento – no Portugal do século XIII, por exemplo, cereja, pêssego e limão eram considerados pouco saudáveis – e embora ganhassem crescente prestígio

nos meios urbanos, onde possivelmente surgiu o *Fabliau de Cocagne*, elas igualmente faltavam naquele país maravilhoso.

Em terceiro lugar, na dieta cocaniana não existia queijo, comida campesina, associada pela literatura aos loucos, considerada pela medicina “escória nociva do leite”, rejeitada pela nobreza a não ser em algumas regiões montanhosas. Tal repúdio devia-se às implicações ideológicas do queijo. De um lado, ele expressava a solidariedade social camponesa por ser alimento de fabricação cooperativa, já que na época de surgimento do *fabliau* apareciam queijos que requeriam grande quantidade de leite, caso do *gruyère*, do *parmêsão* e do *comté*, e portanto a associação de várias famílias para sua produção. De outro lado, vários queijos eram de fabricação clandestina, eram produto de sonegação à fiscalidade senhorial, como mostra o nome de um deles, *reblochon*, derivado de *reblocher*, que no dialeto savoiardo significa “fazer qualquer coisa pela segunda vez”, no caso específico uma segunda ordenha, às escondidas. Ademais, não poderia haver queijo em um país sem vacas, cabras e ovelhas.

Em quarto lugar, na Cocanha faltava água, pois nem o riacho (*FC*, v. 61), nem a chuva (*FC*, vv. 98-9) e aparentemente tampouco a fonte local (*FC*, vv. 153-61), eram daquele líquido que chamamos de precioso e os medievais de “maldita linfa incolor”, sempre desconfiados de sua pouca potabilidade. Em quinto lugar, não havia sopa, dado à primeira vista surpreendente pois na época *souper* significava “comer”. No entanto é fácil entender se lembrarmos que a sopa era síntese das carências anteriores. De fato, *soupe* (palavra de 1195) vem de *suppus*, derivado de *supinus*, “deitado”, indicando a grossa fatia de pão colocada no fundo de uma panela e sobre a qual se jogavam vegetais e água.

Em último lugar, é preciso notar a ausência de especiarias. Como a maior parte dos alimentos anteriormente citados eram populares, podia-se esperar a presença na dieta cocaniana daqueles ingredientes nobiliárquicos, além disso considerados afrodisíacos, característica muito conveni-

ente numa terra de sexo livre. Mas ali não há especiarias devido a três fatores. O caráter mágico dos pratos cocanianos, oferecidos pela natureza de forma completa, perfeita, dispensava aditivos de sabor e de preservação. O caráter medicinal das especiarias era desnecessário naquela terra sem males. O clima sempre primaveril da Cocanha também tornava inúteis as especiarias, cujo consumo os medievais associavam sobretudo ao inverno.

E quanto às positivities? Na Cocanha consumia-se muita carne, nomeadamente de porco, preparada de diferentes formas, com as quais eram feitos os telhados e cercas das casas e dos campos de trigo. Havia ainda, como carne branca, três tipos: gansos (talvez referência a aves em geral como indica a palavra *oie* que surgia naquele mesmo período por derivação de *oiseau*) cobertos com molho de alho (único vegetal citado); “aves que voam”, ou seja, selvagens; peixes de diferentes espécies que formavam os muros e caibros das casas. Como bebida havia vinho, muito vinho, e de excelente qualidade para os padrões de então. É isso que pretende expressar a metáfora do riacho de vinho que cruza a Cocanha (*FC*, vv. 59-72). Ora, além do significado evidente de quantidade, a imagem de riacho remetia ao conceito de vinho novo, saído ininterruptamente das profundezas da terra, vinho novo que era valorizado numa época anterior ao uso de recipiente de vidro e de rolha de cortiça, portanto na qual a conservação do líquido era precária, forçando a ser consumido no próprio ano de sua produção. Por fim, como doce, os cocanianos comiam pudins (*flaons*) que choviam três dias por semana (*FC*, vv. 98-9).

Esta ementa leva-nos à primeira vista a um impasse: a sociologia alimentar não explica as opções do autor do *fabliau*. Se a carne de porco é popular, a de cervo é nobiliárquica; a carne ensopada é preparação popular, a assada nobre; os peixes de mar (salmão, sável, esturjão) populares, o de rio (barbo) nobre; o vinho tinto popular, o branco nobre. Como o *Fabliau de Cocagne* é um texto anticristão (37) ou ao menos anticlerical – ali o calendário



litúrgico é subvertido, a penitência debochada, o clero ignorado, os valores morais cristãos desprezados –, é viável pensar no consumo de peixe e cervo, símbolos cristológicos, como uma espécie de comunhão laica e cotidiana com a Divindade e que censurava a eucaristia administrada eclesiasticamente aos leigos apenas uma vez por ano, na Páscoa.

O *fabliau* enfatiza a postura amauriana pela qual Deus está tanto no pão consagrado quanto no pão comum (38) ao eliminar esse alimento e imaginar quatro Páscoas anuais (FC, v. 81). Para o poeta a comunhão com a Divindade não ocorre por meio de um só alimento em um único momento, mas de tudo (*Corpus Domini est ubique*) (39) sempre (lá é “feriado e domingo todo dia”: FC, v. 84). Noutros termos, a Cocanha é uma grande festa porque ali se consome inesgotavelmente Deus durante o incessante tempo que também é Deus (40). Sinalizando esse tempo imóvel, o texto afirma que a primavera é ali ininterrupta, que a fonte da juventude mantém todos com trinta anos de idade. Não há contraponto do tempo terreno, cotidiano, por isso aquela é a terra da ociosidade (“Lá, quem mais dorme mais ganha”: FC, v. 28). A Cocanha é o não-tempo, é a eternidade.

Qual era, enfim, o papel do porco nisso tudo? A imagem de campos de trigo (cuja produção não servia para alimentar humanos) cercados por porcos (metonimizadas pela carne assada e pelo presunto) foi um recurso do poeta para comunicar sua mensagem ao mesmo tempo séria (a concepção panteísta de mundo) e paródica (crítica à concepção cristã oficial). O mais nobre cereal devorado pelo mais vulgar animal reforçava o caráter extraordinário daquela terra e lembrava que eles eram formas diferentes de uma única essência, ou, nos termos de Davi de Dinant, redutíveis a um princípio simples e indivisível. O fundamental, porém, está em outro ponto: na Cocanha o homem não consome diretamente o trigo sob forma de pão (ali inexistente, como sabemos), e sim por intermédio do porco. Este passava a ocupar o lugar do pão, tornando-se literalmente a hóstia (“ví-

tima”) daquela sociedade que tanto o sacrificava e devorava.

No entanto não é o consumo do trigo que transmite ao porco aquele papel, e sim sua relação com a terra, que no pensamento panteísta confunde-se com Deus: o nome latino do animal é *sus* porque encontra alimento cavando sob o solo (*subigere*) (41). Esse sentido analógico atribuído ao porco correspondia ao fato de na Cocanha o vinho não ser um produto do trabalho humano e sim o sangue da terra, que é Deus. Trabalha a favor dessa homogenia o costume – atestado etnograficamente em certas localidades da Suíça, da Provença e do Vêneto – de deixar a terra beber todo o sangue dos porcos abatidos (42). Como na Cocanha a totalidade do rebanho porcino está morta e não há referência à morcela

*Detalhe de  
O País da  
Cocanha,  
gravura de  
Pieter Bruegel,  
1567*





feita de sangue daquele animal (43), pode-se pressupor que ele fora dado ao solo, que ele alimentara a corrente subterrânea formadora do riacho vinícola do país.

Mas se para o cristianismo o sangue derramado de Cristo substituía o sangue de todos os animais oferecidos em sacrifício aos deuses, se para o panteísmo amauriano Deus encarna-se em todas as criaturas (44), por que o *Fabliau de Cogne* recorreu especificamente ao porco? Porque, embora o Novo Testamento, prolongando nisso o Antigo, não tenha uma opinião favorável sobre o porco, os cristãos não deixaram nos primeiros séculos de adotar nomes baseados naquele animal (como Porcaria, Porcella, Porcus, Porcia) (45) e não deixaram nos séculos seguintes de proclamar que “no porco tudo é bom”, como diz um adágio. Quer dizer, “não é apesar do cristianismo que gestos deste tipo perpetuaram-se até nós, mas é *no seu seio*, na relação com seu fundamento” (46). Esta primeira tentativa de resposta pouco explica contudo.

Seria tentador, mas longo e deslocado nesse momento, explicar a identidade cocaniana entre Deus e porco relacionando três dados: os romanos imolavam às suas divindades, nessa seqüência, *porcus*, *agnus* e *vitulus* (portanto filhotes de *sus*, *ouis* e *taurus*); a pessoa da Trindade cristã sacrificada foi o Filho; a trajetória lingüística de *sus*, o porco adulto, que na Idade Média desapareceu em proveito de *porcus*, que no latim clássico indicava apenas o filhote daquele animal (47). Vamos nos limitar a reter como resposta essencial o fato de o porco ter sido considerado pela Idade Média o animal mais aparentado ao homem, tanto no plano alimentar (ambos são onívoros) quanto no fisiológico (os exercícios universitários de anatomia são feitos com ele, face à proibição de dissecar corpos humanos (48)), no jurídico (ele pode ser julgado (49) e testar (50)) e mesmo no espiritual (a única diferença é que o suíno não tem uma vida pós-morte (51)). Logo, comer carne de porco era simbolicamente canibalismo, era comunhão de homem com homem.

Não por acaso aquela era a carne mais

consumida na Cocanha. Além das referências explícitas a ela (*FC*, vv. 34-5, 37), há uma inespecífica “carne assada” que, como aparece logo depois do toucinho e da salsicha e imediatamente antes do presunto, pode de maneira plausível ser entendida também como carne de porco. O poeta estaria assim fornecendo uma lista completa das formas de preparo da carne suína, defumada (*bacon* = toucinho), cozida e condimentada (*saussice* = salsicha), assada (*haste*, “lança”, palavra surgida em 1175, designava por metonímia toda carne colocada no espeto para ser grelhada) (52), salgada (*cour os* = presunto). Reforça a importância do suíno na Cocanha, o fato de um texto italiano do século XVI comparar o rei daquele país maravilhoso ao porco, de cuja pele é feita a roupa dele, que cobre uma enorme barriga, semelhante à daquele animal. No século XVII, uma gravura italiana mostra o rei cocaniano montado num porco, enquanto uma gravura do século seguinte assinala que aquela terra está localizada na Porcolândia.

Ademais, como o porco sempre esteve na longa duração histórica presente em festividades carnavalescas (53), não podia deixar de ser associado à Cocanha com sua exuberância alimentar e sexual (embora questionável, a etimologia mais plausível para *carnevale* é “carne vale”, aceitação das coisas da carne) (54) e ao panteísmo amauriano (“*qui cognoscit Deum esse in se, lugere non debet, sed ridere*”) (55). Da mesma forma que a Festa dos Loucos – na passagem de um ano a outro, vários dias caracterizados pela inversão das hierarquias e dos valores sociais, pela instauração de um sagrado de transgressão que por sua efemeridade legitimava o sagrado do respeito em vigor no restante do tempo – o país da Cocanha é um mundo às avessas. O relato sobre ele sendo um *fabliau*, “conto em versos para rir”, na clássica definição do gênero (56), claramente busca a derrisão, a violação das normas vigentes.

No entanto ele não funcionava apenas como válvula de escape para as tensões provocadas pelas aceleradas transformações da época. A Cocanha tinha uma razão

existencial mais profunda, podendo se aplicar a ela o pertinente entendimento a propósito da Festa dos Loucos como “uma elevada forma de cumprimento do sentido da religião e de experiência do sagrado. Isto com a condição de começar e terminar por destituir a idolatria do egocentrismo, não se detendo numa mera prática do irrespeito e da licença por um sujeito que se ria de tudo sem nunca haver rido de si” (57). De fato, o poeta inicia o relato para fazer alegrar seus ouvintes (*FC*, vv. 6-8) e termina na autozombaria (*FC*, vv. 164-70). Vista de fora, aquela é terra do *nonsense* (riacho de vinho, chuva de pudins, gansos assados que voam, fonte da juventude, inexistência de poderes instituídos, etc.), vista de dentro é a terra da sábia loucura de Deus. Por isso o poeta que louvara a própria sabedoria dada a ele por Deus (*FC*, v. 5), fora da Cocanha, reconhece-se como louco (*FC*, v. 169). Aquele não é um espaço que São Paulo – aliás a principal autoridade bíblica usada por Amauri de Bène – poderia ter em mente ao perguntar “Deus não transformou em loucura a sabedoria deste mundo?” (58).

A Cocanha, onde os porcos estão acima (nos telhados), em volta (nas cercas) e dentro (no estômago, nas vísceras, no sangue) dos humanos, é a indiferenciação entre natureza e cultura. É a volta ao caos gerada pela destruição da sociedade historicamente conhecida e que é pré-requisito para a revelação (“apocalipse”) de “um novo céu e uma nova terra” (59). A escatologia amauriana afirmava que assim como o Pai manifestou-se no Antigo Testamento e o Filho no Novo, com Amauri começara a Era do Espírito Santo que aboliria os sacramentos simetricamente ao Filho que abolira a Lei mosaica. As semelhanças entre esta concepção de História e a proposta por Joaquim de Fiore alguns anos antes são claras, daí o papa Inocêncio III ter associado ambas na condenação de 1215 (60). Os amaurianos pensavam que nos cinco anos seguintes ocorreria uma série de catástrofes culminando na derrubada do Anticristo e conseqüente instalação da fase na qual todo homem poderia dizer “eu sou o Espírito Santo” (61).

Também nesse aspecto escatológico o porco desempenha um papel importante. Até hoje, em várias comunidades camponesas européias fabrica-se em determinado momento do ano uma salsicha especial chamada “fim do mundo”. O componente simbolicamente central dela são, cozidos e triturados, os ossos da espinha dorsal do porco, ricos de tutano, a essência do animal. Tal salsicha deve ser comida de preferência no Carnaval ou na Páscoa (62). O *fabliau* refere-se à salsicha existente na Cocanha sem dar detalhes, mas como lá é sempre Carnaval-Páscoa, festas associadas justamente pelo porco, não é despropositado que o poeta e seu público pensassem nela como sendo do tipo “fim do mundo”.

Na tentativa de melhor entender a onipresença do porco, podemos recorrer ao comparativismo, método que desde Marc Bloch faz parte do instrumental essencial do historiador. Do ponto de vista antropológico, não é desconhecida a sacralização do porco, reputado sagrado, ritualmente sacrificado e orgiasticamente consumido pelas populações da Nova Guiné e das Ilhas Melanésias (63). Nessas sociedades, “não se pode ser verdadeiramente humano, a não ser na companhia de porcos. Este amor inclui criar os leitões como membros da família, dormir ao seu lado, falar-lhes, tocá-los e acariciá-los, chamá-los por nomes, guiá-los com uma correia até o campo, chorar quando ficam doentes ou se machucam, e alimentá-los com os melhores bocados da mesa familiar. [...] O clímax do amor aos porcos ocorre com a incorporação do porco como carne, na carne do seu hóspede humano, e do porco como espírito, no espírito dos ancestrais” (64).

Do ponto de vista literário, é preciso lembrar que o caráter paródico não era desconhecido do cristianismo medieval, estando presente tanto no gênero literário laico dos *fabliaux* quanto em obras da literatura clerical (65). Destarte, mesmo que a equação porco = divindade não tenha sido claramente formulada e não se possa saber o quanto exprimia a sensibilidade coletiva de todos os ouvintes e leitores do relato sobre a Cocanha, ela continua sendo muito

elucidativa. Mesmo que aquela não fosse uma insinuação positiva, e sim negativa, uma paródia dos valores religiosos oficiais da época, ela estaria de forma implícita e enviesada revelando que aquele entendimento era possível.

Do ponto de vista ecológico e econômico, pode-se pensar nos cocanianos como uma população que atingiu definitivamente o estágio de fartura que a sociedade porcina dos Maring da Nova Guiné alterna com períodos de escassez. A criação de porcos é para eles necessária no aspecto religioso, mas leva-os ao limite de suas condições materiais, forçando-os a gastar boa parte dos recursos para alimentar animais que comem as mesmas coisas que os homens. Logo, em certo momento é preciso matar os porcos para que vivam os humanos, suplementando de proteína animal a dieta que não conta com leite, queijo e ovos (66) (como é também o caso da Cocanha, embora lá existam outras fontes protéicas, peixes e aves).

Do ponto de vista religioso, assim como as tribos do Pacífico Sul empanturram-se em seus banquetes rituais com carne de porco, forma de comunhão com os antepassados, na Europa medieval uma homilia paródica, *Coena Cypriani*, imagina os personagens bíblicos embriagando-se com vinho em um grande banquete (67). Estruturalmente, portanto, trata-se de um mesmo ato – consumo alimentar de um bem sagrado, carne suína em um caso, vinho em outro – para incorporar a divindade. É interessante notar que na Cocanha os suínos (assim como toda a natureza animal, excetuados os humanos) só existem mortos, parecendo comprovar o provérbio “*les porcs ne rendent service qu’après leur mort*” (68). Prolongando a observação de Michel Pastoureau, que vê no porco “o reservatório de todas as pulsões inconscientes que ele [o ser humano] não quer reconhecer como suas porque elas o desnorteiam, o incomodam ou o assustam” (69), propomos que dentre tais pulsões está – talvez síntese das demais – a busca do transcendente, ora imaginado como externo, ora como interno ao homem.

Ou, no *Fabliau de Cocagne*, como ambos ao mesmo tempo. Uma das imagens mais atrativas do transcendente parece ser a Fonte da Juventude (*FC*, vv. 153-61), que além de diversos antecedentes folclóricos e literários não era incompatível com as idéias de Amauri de Bène (70). O poema não explicita, apenas sugere, e sem indicar a causa, que os cocanianos não morrem jamais, despertando a pergunta: como tal ocorre? O porco não estaria ali sempre morto exatamente para permitir que o homem esteja sempre vivo? Não teríamos aí uma metáfora – bem menos jocosa para a cultura medieval do que para a nossa – do Criador que precisou se encarnar e morrer para devolver a eternidade ao homem? É óbvio que tal encarnação enquanto porco ao invés de homem contrariava a cultura eclesiástica, mas ela não poderia ser mais uma manifestação da recusa ao humanismo detectada por Jacques Le Goff? (71).

A Cocanha é o espaço imaginário no qual se concretiza sem tabus, fora das convenções sociais do espaço histórico da Europa medieval, a constatação de que só se come o que se ama. Ali não há adultério, incesto, abstinências sexuais periódicas, jejuns alimentares festivos. Apesar de não conhecermos atualmente nenhum texto de Amauri de Bène, segundo uma crônica de 1220 o pensamento dele não considerava o adultério e outros “prazeres corporais” como pecado (72). Entre os seres humanos e a natureza não há distinções valorativas, restritivas. Não há fronteiras. “*Omnia unum, quia quicquid est, est Deus*”, afirmava uma das fórmulas que em 1210 a Universidade de Paris apressou-se a condenar como herética (73), indício de que ela tinha certa ressonância, de que ela revelava inquietudes de toda a sociedade.

De fato, o panteísmo cocaniano estava baseado em um duplo canibalismo, sexual e alimentar, que transpunha para outro plano a experiência de todos os amores que é a intimidade com Deus e consigo mesmo proposta por São Bernardo. O canibalismo sexual não era uma novidade. A metáfora de “comer” para indicar “relação sexual” difundiu-se com o romantismo do século

XIX (74), mas era muito antiga e estava presente na época do *Fabliau de Cocagne*. Lembremos apenas dois exemplos, um cujo sujeito é masculino, outro feminino. O primeiro deles é do mesmo gênero literário do relato da Cocanha: um monge, abstinente por profissão, dirige-se ao mercado para fazer compras em uma banca de vaginas (75). O segundo é um poema cantado que narra como um homem foi morto pelos maridos de suas amantes, as quais sem o saber devoraram o coração e o pênis do amado durante um banquete paródico da Última Ceia e da Eucaristia (76).

A inovação apresentada pela Cocanha não estava, portanto, no canibalismo sexual em si, mas na igual participação dos dois sexos nos jogos amorosos: “As mulheres dali, tão belas,/ maduras e jovens,/ cada qual pega a que lhe convém,/ sem descontentar ninguém./ Cada um satisfaz seu prazer/ como quer e por lazer;/ [...] E se acontece porventura/ de uma mulher se interessar/ por um homem,/ ela o pega no meio da rua/ e ali satisfaz seu desejo./ Assim uns fazem a felicidade dos outros” (FC, vv. 109-14, 117-22). Não é absurdo perguntar se a sexualidade livre e mística da Cocanha não estaria expressando a situação das beguinas (mulheres que viviam em comunidades religiosas informais e desde o século XII muito numerosas no norte da França), que de acordo com versões oficiais eram “corrompidas e enganadas” pelos Irmãos do Livre-Espírito (cujo pensamento tinha evidentes traços amaurianos) com quem estavam sem dúvida unidas “por laços emocionais que obviamente eram muitas vezes laços eróticos” (77).

Também não é impropriedade especular que o igualitarismo sexual cocaniano era não apenas interpessoal mas sobretudo intrapessoal, quer dizer, decorria da androginia. Ora, em meados do século XIII um grande canonista (que vivera em Paris anos antes) reconheceu a presença da androginia no pensamento amauriano, atribuindo-a à influência de Escoto Erígena (78). Os amaurianos chamavam de “espirituais” aqueles sobre quem descera o Espírito Santo, considerando-os por isso res-

suscitados, isto é, em condição de se reproduzir sem pecado, como os anjos, como novos andróginos (79). Ficaria assim explicado por que na Cocanha, embora livremente possuídas, as mulheres “não serão por isso censuradas,/ serão mesmo muito mais honradas” (FC, vv. 114-5).

Tomando-se em conta a androginia, parece-nos que se pode entender os versos “come-se o que Deus dá,/ carne, peixe ou outra coisa” (FC, vv. 92-3) como referência a algo bem mais significativo do que uma mera profusão alimentar. Deus ao “dar” – derivado do latim *donare*, “fazer dom”, “sacrificar”, o francês medieval *doner* tinha acepções de caráter físico, como “aplicar um beijo” (c. 980), “conceder alguém em casamento” (1130-40) (80) – carne (humana ou suína, é a mesma coisa) (81) ou peixe (símbolo da divindade cristã) dava-se a si próprio (o verbo é reflexivo desde o século XII) (82), por isso na Cocanha “tudo é comum a toda gente” (83). A recente constatação de que a Idade Média entendia toda doação como uma transformação dos bens e das pessoas análoga à que ocorria na eucaristia (84) correspondia na Cocanha ao fato inusitado de os artesãos serem “cortesês” e os sapatéis “não desprezíveis” porque “distribuem” seus bens (FC, vv. 125-6, 141-4).

Na pré-história indo-européia um só termo indicava “pegar” e “dar”, e apesar de posteriormente na maioria dos ramos saídos daquele tronco lingüístico ter prevalecido o sentido de destinação sobre o de recepção (85), a idéia original de dom/contradom, de sacrifício/benefício, permaneceu de certa forma embutida no idioma francês, que ao contrário do português, do castelhano e do italiano não distingue “dar” (ato de entrega absolutamente gratuita) de “doar” (atitude de conotação religiosa, que tem a expectativa de uma contrapartida). Ora, na verdade mais do que “dar”, o que o Deus cocaniano faz é “doar” a si mesmo (sob forma humana, suína, píscea, vinária, etc.) para seu próprio prazer, daí porque aquela terra é “sagrada”, “abençoada” e “tão feliz” (FC, vv. 25, 124, 140).

O canibalismo alimentar na Cocanha resultou da junção, nova e pouco ortodoxa,

de heranças culturais contudo bem conhecidas de seu público, caso contrário não teria tido receptividade. A mais antiga dessas heranças vinha do judaísmo, que compreendendo mal a novidade da eucaristia desde os primeiros tempos acusou os cristãos de nos seus encontros rituais devorarem crianças (86). Outra, um pouco mais tarde, ricocheteava a anterior, quando o cristianismo tornado religião única e exclusiva do Ocidente projetou a velha acusação de morte ritual sobre os judeus (87). Outra ainda, mais ou menos da mesma época, a tradição que recomendava um leitão no banquete pascal cristão para distingui-lo da refeição congênere judaica (88). Outra, mais recente, da Alta Idade Média, a ocorrência de casos de canibalismo real na Cristandade medieval em momentos de escassez particularmente duros (89). Outra, sobretudo da Idade Média Central, as analogias que os medievais estabeleciam entre suíno e humano e que permitiam ao poeta insinuar que a proclamação divina “façamos à nossa imagem e semelhança” (90) deveria ser aplicada a ambas as criaturas. Outra, enfim, atestada modernamente mas de claras raízes medievais, a atribuição ao *boudin* de poderes terapêuticos e fertilizadores (91). Em suma, comer o porco era comer o homem, era comer Deus.

Dito de maneira diferente, a liberdade cocaniana não se definia pela negatividade, pela simples inexistência de poderes coercitivos, Estado, Igreja, família, corporação de ofício. É verdade que “sem oposição e sem proibição/ cada um pega o que seu coração deseja” (FC, vv. 49-50), que “nin-

guém ousa proibir algo” (FC, v. 94), o que levou Cioranescu a rotular a Cocanha de anomia ou país sem leis (92). Tal avaliação é correta, mas insuficiente. Devemos procurar entender o significado disso no contexto que o produziu. Devemos notar que Davi de Dinant falava em três fases históricas: a do Pai, encarnado em Abraão, foi o reinado da Lei mosaica e da sinagoga; a do Filho, encarnado em Jesus, foi o reinado do Evangelho e da Igreja; a do Espírito Santo, encarnado em todo ser humano, será reinado livre de normas, sacramentos, ritos, será domínio da independência e do individualismo (93).

Logo, o anarquismo cocaniano é uma positividade, a maior possível: homens, mulheres, animais, riacho, chuva, casas, fonte, tudo se confundia, ou melhor, tudo se fundia, todos se consumiam reciprocamente, através do sexo, através da digestão – o que se come torna-se parte de quem come (94). A identidade profunda decorre disso: “diga-me o que comes e direi quem és” (95). Se na Cocanha a fartura não é natural, a ociosidade não é cultural, a juventude não é corporal e a liberdade não é social, é por se tratar de um espaço ontológico, de uma reação à civilização que fragmentara e classificara artificialmente o caos primordial. A Cocanha é uma orgia no sentido literal de “possessão divina na celebração”, de retorno mesmo que efêmero àquele caos. Ela é uma fusão total entre Absoluto e relativo, Infinito e finito, Universal e particular, Sujeito e objeto. É uma negação da História, por isso tantos sonharam com ela por tanto tempo.

---

#### NOTAS

- 1 *As Utopias Medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992.
- 2 Tomamos a liberdade de enviar o leitor ao nosso estudo *Cocanha. A História de um País Imaginário* (São Paulo, Companhia das Letras, 1998), doravante citado apenas como *Cocanha*.
- 3 Todas essas expressões literárias estão traduzidas e as iconográficas reproduzidas (com exceção de duas, que aparecem em *Cocanha*) em uma antologia documental que publicamos: *Cocanha, as Várias Faces de uma Utopia*, São Paulo, Ateliê, 1998.
- 4 Utilizamos esse texto segundo a edição crítica de V. Väinänen [*Neuphilologische Mitteilungen*, 48, 1947, pp. 3-36], que reproduzimos e traduzimos para o português em *Cocanha* [pp. 28-34], e apenas traduzimos em *Cocanha, as Várias Faces de uma Utopia* [pp. 21-32]. Adotamos no presente ensaio a sigla FC para designar o *Fabliau de Cogne*.
- 5 *Cocanha*, capítulo 1, pp. 25-55.
- 6 A. Cioranescu, “Utopie, Cogne et âge d’or”, *Diogenes*, 75, 1971, p. 98.

- 7 *Cocanha*, pp. 90-5, 101-2, 108, 134, 140-1, 145-7, 158, 190, 192-3, 229-30. É fundamental levar em conta o ambiente dos pensadores panteístas já que a *Cocanha* é "uma utopia urbana", como bem percebeu J. Le Goff, em "L'Utopie Médiévale: le Pays de Cocagne" (*Revue Européenne des Sciences Sociales*, 27, 1989, p. 279).
- 8 *Cocanha*, capítulo 2, pp. 56-81.
- 9 *Idem*, *ibidem*, capítulo 3, pp. 82-109.
- 10 *Idem*, *ibidem*, capítulo 4, pp. 110-36.
- 11 *Idem*, *ibidem*, capítulo 5, pp. 137-64.
- 12 C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press, reed. 1995; A. J. Gourevitch, *La Naissance de l'Individu dans l'Europe Médiévale*, trad., Paris, Seuil, 1997, pp. 158-78.
- 13 M.-D. Chenu, *L'Éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale*, Montreal-Paris, Institut d'Études Médiévales-Vrin, 1969, pp. 34-6.
- 14 *Capitula Abaelardi in Concilio Senonensis*, artigo 3, citado por: E. Portalié, "Abélard [Articles condamnés par Innocent III]", in A. Vacant, E. Mangenot e E. Amann (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903, vol. I, col. 44. Este autor não considera contudo Abelardo panteísta (col. 46), questão que não temos competência para discutir e que não influencia a presente demonstração.
- 15 *Cocanha*, p. 11. A questão dividiu alguns resenhadores do nosso livro, com J. R. Macedo (*Signum*, 1, 1999, pp. 286-7), preferindo acompanhar o prefaciador, e N. A. Souza (*Revista de História*, 139, 1998, p. 141), aceitando a argumentação do autor.
- 16 "Meu, Teu, Nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária", in *idem*, *A Eva Barbada. Ensaio de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, 1996, pp. 31-44.
- 17 *Cocanha* [pp. 148-63], hipótese de autoria com a qual concorda Jacques Le Goff, *idem*, *ibidem*, p. 13.
- 18 Cf. Väänänen, ed. cit. (nota 4), p. 17. A data de composição da segunda parte de *Le Roman de la Rose* é objeto de controvérsias, mas sem implicações para nossa argumentação. Seguimos aqui a datação proposta por E. Langlois na sua edição do *Le Roman de la Rose*, Paris, Firmin-Didot, 1914, vol. I, p. 19.
- 19 Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, vv. 16772, 16780-16781, ed. cit. (nota anterior), vol. IV, pp. 161-2.
- 20 Alain de Lille, *Liber de Planctu Naturae*, PL 210, col. 445 D-446 A.
- 21 K. Barth, "Der Heilige Geist und das christliche Leben", in K. Barth e H. Barth, *Zur lehre vom Heiligen Geist*, Munique, Kaiser, 1930, pp. 58-62.
- 22 R. H. Bloch, *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental*, trad., Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, pp. 23, 30, et passim.
- 23 *Gênesis*, III, 16.
- 24 *Idem*, III, 19.
- 25 Cf. Alberto Magno, *Summa Theologica*, HV, q. 20, c. 2, ed. D. Siedler, Westfalia, Aschendorff, 1978, p. 102; Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, H, q. 3, a. 8, ed. A. Blot, trad. A. Corrêa, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes-Universidade de Caxias do Sul-Livraria Sulina Editora, 2ª ed., 1980, vol. I, p. 32.
- 26 Garnier de Rochefort, *Contra Amaurianos*, I; IX, ed. Baeumker-Grabmann, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munique, 1926; reproduzido por G. C. Capelle, *Autour du Décret de 1210: Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Paris, Vrin, 1932, pp. 91-2.
- 27 *Capitula Abaelardi*, artigo 19, ed. cit. (nota 14), col. 45: "Nem o ato exterior, nem a vontade desse ato, nem a concupiscência ou o prazer excitado por ela constituem pecado, e não somos obrigados a reprimir esse prazer". *Contra amaurianos*, II, ed. cit. (nota anterior), p. 91: "quem conhece Deus em si pode fazer tudo sem pecar".
- 28 *Contra Amaurianos*, VI, ed. cit. (nota 26), p. 92; *FC*, vv. 18-21.
- 29 J. Moreau, "Opifex, id est Creator. Remarques sur le platonisme de Chartres", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56, 1974, pp. 33-49. De acordo com F. Schalk, "Panthéisme" (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, op. cit. (nota 14), vol. XI-2 [1932], col. 1866), a Escola de Chartres inspirou o panteísmo popular, mas respeitando o contexto sociocultural da época pode-se pensar o inverso: o panteísmo popular estimulou certas especulações dos chartrianos.
- 30 Não se conhece hoje em dia de forma direta obras de Davi de Dinant, apenas referência a seu pensamento em Alberto Magno, Tomás de Aquino e Nicolau de Cusa. A citação acima é uma paráfrase desses fragmentos feita por C. Vasoli (*La Filosofia Medioevale*, 4ª ed., Milão, Feltrinelli, 1972, p. 244).
- 31 *Epistolarium*, IX, 85, PL 215, col. 901 C.
- 32 G. Théry, *Autour du Décret de 1210: David de Dinant. Étude sur son Panthéisme Matérialiste*, Kain, Saulchoir, 1925.
- 33 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 11, ed. H. Denifle e E. Chatelain, Paris, Delalain, 1889, vol. I, pp. 70-1; *Chronicon Universale Anonymi Laudunensis*, ed. M.-J. Brial, em *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Paris, Librairies Associées, 1822, vol. 18, pp. 714 E-715 A; Cesario de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, V. 22, ed. J. Strange, Colônia, Lempertz, 1851, vol. I, pp. 304-7.
- 34 A. Chollet, "Amaury de Bène", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, op. cit. (nota 14), vol. I, col. 939; Schalk, op. cit. (nota 29), col. 1866; N. Cohn, *Na Senda do Milênio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, trad., Lisboa, Presença, 1981, p. 128.
- 35 Cohn, op. cit. (nota anterior), pp. 128, 123, 125.
- 36 *Contra Amaurianos*, ed. cit. (nota 26), II, p. 91; XII, p. 93. K. Albert, "Amalrich von Bena und der mittelalterlichen Pantheismus", in A. Zimmermann (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, pp. 193-212.
- 37 Cioranescu, op. cit. (nota 6), p. 97.
- 38 "Sicut Corpus Domini adoratur in pane consecrato in altari, ita adoratur in pane simplici apposito comedenti": *Contra Amaurianos*, XII, ed. cit. (nota 26), p. 93.
- 39 *Idem*, *ibidem*, XI, p. 93.
- 40 "Deus est semper; ergo est in tempore. Deus est in omni tempore; ergo est in tempore.": *idem*, *ibidem*, I, p. 91. Por isso é multiplicado o tempo de comilança (todo ano há quatro Páscoas e quatro Carnavais: *FC*, vv. 81, 87) e eliminada a abstinência (a Quaresma ocorre a cada vinte anos e nela come-se de tudo: *FC*, vv. 88-94). O *Fabliau de Cocagne* antecipa e potencializa a interpretação da calabresa *Farsa di Carnevale*, pela qual depois que a Quaresma



- expulsa o Carnaval, é por sua vez expulsa pela Páscoa, que nesse sentido se aproxima do Carnaval [F. Cardini, *Dias Sagrados. Tradição Popular en las Culturas Euromediterráneas*, trad., Barcelona, Argos Vergara, 1984, p. 224]. De fato, Carnaval e Páscoa têm um importante ponto comum, o grande consumo ritual do porco.
- 41 Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, XII, I, 25, ed. W. M. Lindsay, trad. J. Oroz Reta e M. A. Marcos Casquero, Madri, BAC, 1983, vol. II, pp. 60-1.
- 42 C. Fabre-Vassas, *La Bête Singulière. Les Juifs, les Chrétiens et le Cochon*, Paris, Gallimard, 1994, p. 316.
- 43 A não alusão a esse produto é consciente, pois ele existia desde a Antiguidade e era conhecido por *boudin* já na época do registro escrito do *Fabliau de Coccagne*, como indica sua presença no contemporâneo e aparentado *La Bataille de Caresme et de Charnage* [ed. G. Lozinski, Paris, Honoré Champion, 1933, ms. C, v. 250, p. 11]. A. Rey [dir.] (*Dictionnaire Historique de la Langue Française*, 2ª ed., Paris, Le Robert, 1995, vol. I, p. 254) estima que a primeira ocorrência do vocábulo é de 1268-71.
- 44 "Pater incarnatus fuit in Abraham et in aliis veteris testamenti patribus, filius Dei in Christi et in aliis christianis, Spiritus sanctus in illis quos vocant spirituales": *Contra Amaurianos*, X, ed. cit. (nota 26), p. 92.
- 45 H. Leclercq, "Noms Propres", in F. Cabrol e H. Leclercq (dir.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1936, vol. XII-2, col. 1499-1501.
- 46 Fabre-Vassas, op. cit. (nota 42), p. 363.
- 47 E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, vol. I, pp. 27-36.
- 48 Conforme o célebre texto de fins do século XI e princípios do século XII atribuído a Cofo de Salerno, *Anatomia Porci*, editado e traduzido por G. W. Corner, *Anatomical Texts of the Earlier Middle Ages: a Study in the Transmission of Culture* (Washington, Carnegie Institute, 1927, pp. 48-68) [Tradução italiana em P. Micheloni, "La Anatomia Porci di Maestro Cofoe Salernitano", in *Progressi di Terapia*, 34, 1949, pp. 97-104]. Em Portugal, isso é expressado pelo provérbio da Beira segundo o qual "para conhecer teu corpo, mata teu porco", informação que devemos ao professor José Rosa, a quem agradecemos.
- 49 Na verdade, a partir do texto bíblico (*Levítico* XX, 15-16) qualquer animal poderia ser julgado, e assim foi por muito tempo. Um caso emblemático deu-se na Borgonha de fins do século XIV, quando o juiz de Montbard condenou à morte toda uma vara porque três porcas e um porco tinham devorado um jovem pastor, sentença contra a qual o proprietário recorreu ao duque Filipe II, filho do rei francês João, o Bom, que inocentou os demais animais "não obstante terem sido assistentes da morte do dito porquero", reafirmando porém a execução dos quatro culpados: J. Imbert e G. Levasseur, *O Poder, os Juizes e os Carrascos. 25 Séculos de Repressão*, trad., Lisboa, Estudos Cor, s/d, p. 205. Na mesma época, na Normandia, uma porca vestida de homem foi julgada por um tribunal presidido pelo visconde local e executada por carrasco profissional em praça pública, por haver devorado uma criança de colo: M. Pastoureau, "Une Justice Exemplaire: les Procès Faits aux Animaux [XIII-XVI Siècles]", in C. Gauvard e R. Jacob (dir.), *Les Rites de la Justice. Gestes et Rituels Judiciaires au Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'Or, 1999 (Cahiers du Léopard d'Or, 9), pp. 178-83.
- 50 Apesar de o primeiro *Testamentum Porcelli*, do século IV, referido por São Jerônimo, ser uma paródia feita por estudantes romanos (C. Fabre-Vassas e D. Fabre, "Le Testament du Cochon", in *Via Domitia*, 14, 1979, pp. 121-56), é significativo que o animal escolhido para tanto tenha sido o porco e não outro qualquer.
- 51 Helinando de Froidmont, *Os Versos da Morte*, 35, 10-12, trad. H. Megale, São Paulo, Ateliê, 1996, p. 55. Na Antiguidade pagã, Plínio, o Velho (*Histoire Naturelle*, VIII, LXXVII, 207, ed. trad. A. Ernout, Paris, Belles Lettres, 1952, p. 96), apesar de considerar o porco um animal muito estúpido, afirma que ele tem alma. A "humanização" do porco faz com que numa versão catalã da legenda de Santo Antônio este seja sepultado pelo animal (cf. Fabre-Vassas, op. cit., nota 42, p. 335).
- 52 A. J. Greimas, *Dictionnaire de l'Ancien Français. Le Moyen Age*, Paris, Larousse, reed. 1992, p. 308. Como *La Bataille de Caresme et de Charnage* (ed. cit., nota 43) falara anteriormente na carne de diversos outros animais e aves, precisou especificar "haste de porc" (v. 328, p. 14).
- 53 Em Bolonha, por exemplo, até o século XVII o dia de São Bartolomeu, mártir que fora esfolado vivo, era chamado de "festa do porco", com esse animal sendo levado em triunfo e depois morto, assado e distribuído para a população: P. Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna*, trad., São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 220. Em certas localidades componentes do sul francês da segunda metade do século XX o carnaval estava centrado na morte do porco. Cf. C. Fabre-Vassas, "Carnaval, Essai d'Ethnologie Culinaire", in *Aspects des Collectivités Rurales en Pays de Saule*, Toulouse, 1972, pp. 31-65. Outra curiosa associação entre porco e conduta carnavalesca está na expressão brasileira "espírito de porco" para indicar uma pessoa afeita a contradizer os outros, a inverter as expectativas social e racionalmente esperadas.
- 54 A explicação mais difundida, que dá a palavra derivando da expressão *carnem levare*, "excluir a carne", é uma definição negativa, que só faz sentido ao considerar o carnaval uma espécie de preâmbulo compensatório à Quaresma que começa logo após, portanto uma festa cristã (como faz M. Feuillet, *Le Carnaval*, Paris, Cerf, 1991). De outro lado, pensar em *carnis levamen*, "consolação da carne", significa colocar aquela festividade em uma perspectiva histórica mais ampla, de ritos orgiásticos e propiciatórios presentes em todas as heranças culturais formadoras da Cristandade medieval.
- 55 *Contra Amaurianos*, VI, ed. cit. (nota 26), p. 92.
- 56 J. Bédier, *Les Fabliaux. Études de Littérature Populaire et d'Histoire Littéraire du Moyen Age*, 6ª ed., Paris, Honoré Champion, 1964 [ed. orig. 1893], pp. 30, 40, 43.
- 57 P. Borges, "Da Loucura da Cruz à Festa dos Loucos. Loucura, Sabedoria e Santidade no Cristianismo", in *Cadernos Vienseses*, 29, 2001, p. 70.
- 58 I *Coríntios* I, 20.
- 59 *Apocalipse*, XXI, 1.
- 60 G. Dickson, "Joachism and the Amalricians", *Florensia*, 1, 1987, pp. 35-47.
- 61 *Contra Amaurianos*, XII, ed. cit. (nota 26), p. 93; Cohn, op. cit. (nota 34), p. 129.
- 62 Fabre-Vassas, op. cit. (nota 42), pp. 330-2.
- 63 R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- 64 M. Harris, *Vacas, Porcos e Bruxas: os Enigmas da Cultura*, trad., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, p. 44.
- 65 P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*, Stuttgart, Hiesemann, 2ª ed. 1963; M. Bayless, *Parody in the Middle Ages: the Latin Tradition*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- 66 Harris, op. cit. (nota 64), pp. 46-50.
- 67 Esse texto é de meados do século IV na sua primeira redação, tendo depois versões em meados do IX, outra em fins do mesmo século, mais uma em meados do XI e outra ainda na passagem do XII ao XIII, contemporaneamente ao *Fabliau de Coccagne*: todas elas estão editadas e traduzidas por C. Modesto (*Studien zur Coena Cypriani und zu deren Rezeotion*, Tübingen, Narr, 1992).

- 68 J.-Y. Dournon, *Le Dictionnaire des Proverbes et Dictons de France*, Paris, Hachette, 1986, p. 287. A razão de fundo para a existência da natureza morta cocaniana é interromper o tempo, negar o calendário medieval que reservava o abate dos porcos e a preparação dos embutidos para dezembro, época que não combina com o clima sempre primaveril da Cocanha [cf. FC, ms C, v. 3, ed. Väänänen, p. 25].
- 69 M. Pastoureau, "L'Homme et le Porc, une Histoire Symbolique", in *Couleurs, Images, Symboles. Études d'Histoire et d'Anthropologie*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989, pp. 245-6.
- 70 "Deus est causa omnium causarum: manente causa manet effectus; ergo corrupto effectui corrumpitur causa. Sed corpus est corruptibile, et est a Deo. Ergo Deus corruptibilis est": *Contra Amaurianos*, IX, ed. cit. (nota 26), p. 92.
- 71 "O Maravilhoso no Ocidente Medieval", in *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, trad., Lisboa, Edições 70, 1985, p. 27.
- 72 *Gesta Philippi Augusti*, 153, ed. F. Delaborde, Paris, Société de l'Histoire de France, 1882, vol. I, p. 231. Não é sem interesse notar que no *Fabliau de Cocagne* há três ocorrências de "prazer" (FC, vv. 53, 113, 127).
- 73 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. cit. (nota 33), vol. I, p. 71.
- 74 A. Romano de Sant'Anna, *O Canibalismo Amoroso*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- 75 *Du Moine*, ed. A. Langfors, *Romania*, 44, 1915-17, pp. 560-3.
- 76 *Lai d'Ignauré*, trad., D. Régnier-Bohler, in *Le Coeur Mangé. Récits Érotiques et Courtois des XII et XIII Siècles*, Paris, Stock, 1979, pp. 221-39; M. Doueïhi, *Histórias Perversas do Coração Humano*, trad., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999, pp. 25-35.
- 77 Cohn, op. cit. (nota 34), pp. 131-4. Nesse ambiente social e religioso, uma beguina de Valenciennes (não distante de Arras, um dos prováveis centros criadores do *Fabliau de Cocagne*) relatou sua experiência de amor místico que a levaria à fogueira em Paris, em 1310, um século depois dos dez amaurianos: Marguerite Porète, *Le Miroir des Simples Âmes Anéanties*, trad. C.-L. Combet, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
- 78 Henrique Hostiensis, *Apparatus in Decretali Gregorii I*, 1,2, Biblioteca Nacional de Paris, ms. lat. 3995, fol. 3v, reproduzido por Capelle (op. cit., nota 26, p. 94). Cerca de duas décadas mais tarde, em 1271, um cronista reafirmava a crença de Amauri, por inspiração erigeniana, na androginia original ("si homo non peccasset, in duplicem sexum paritius non fuisset nec generasset"): Martinho Polonês, *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, ed. L. Weiland, MGHSS 22, p. 438. Desde 1225 o papa Honório III condenara a obra de Erígena, mandando queimar todos exemplares dela e declarando herege quem a possuísse.
- 79 Chollet, op. cit. (nota 34), vol. I, col. 938.
- 80 Rey, op. cit. (nota 43), vol. I, p. 624.
- 81 É interessante reter três observações a respeito. Primeira, o latim *porca* traduzia o grego *khoiros* também na acepção de partes sexuais da mulher (cf. Rey, op. cit., nota anterior, vol. II, p. 1580). Segunda, em várias cidades do norte francês durante a Festa dos Loucos os padres atiravam à população o embutido chamado por sua forma de *boudin*, "intestinos" ou "pênis", ambas as acepções ligadas à fertilidade: B. Partridge (*História das Orgias*, trad., 2ª ed., São Paulo, Ibrasa, 1966, p. 91), Rey (vol. I, p. 276); P. Guiraud (*Dictionnaire des Étymologies Obscures*, Paris, Payot, 1982, p. 139) acreditam que a palavra derive de *bouder*, "inflar", hipótese interessante e que se estiver correta acentua a implicação sexual do termo e ajuda a explicar a substantivação da palavra [*boudoir*] no século XVIII para indicar um local destinado a encontros eróticos. Terceira observação, que articula as anteriores, a documentação etnográfica mostra que a fabricação de *boudins* é análoga à gestação e nascimento de crianças, é atividade exclusivamente feminina, e no sul francês realizada com frequência por parteiras: Fabre-Vassas, op. cit. (nota 42), pp. 295-300.
- 82 É expressivo que em certos locais da França como o Lyonnais e Minot (na Borgonha) exista um tipo de salsicha chamada "Jesus", cf. Fabre-Vassas, op. cit. (nota 42), pp. 331-2.
- 83 FC, ms C, v. 112, ed. Väänänen (nota 4), p. 25.
- 84 E. M. Soares-Christen, "Le don au Moyen Age: Pratique Sociale et Représentations. Perspectives de Recherche", in *Bulletin du Centre d'Études Médiévales, Auxerre*, 4, 1999-2000, pp. 62-79.
- 85 Benveniste, op. cit. (nota 47), vol. I, pp. 81-2.
- 86 Orígenes, *Contra Celso*, VI, 27, trad. D. Ruiz Bueno, Madri, BAC, 1967, p. 412.
- 87 Fabre-Vassas, op. cit. (nota 42), especialmente pp. 149-82.
- 88 C.-J. Hefele, *Histoire des Conciles d'Après les Documents Originaux*, Paris, Letouzey et Ané, 1907, vol. II, pp. 1076-7. Prolongando o costume, cerca de mil anos depois eram vendidas em Paris de duas a três mil peças de porco salgado (*lars*) destinadas àquela refeição comemorativa: *Le Mesnagier de Paris*, II, IV, 26-27, ed. G. E. Brereton e J. M. Ferrier, trad. K. Ueltschi, Paris, Le Livre de Poche, 1994, pp. 540-1. Na longa duração histórica, como mostrou Fabre-Vassas (op. cit., nota 42), na França do norte (de onde era originário o *Fabliau de Cocagne*), na Alemanha e na Europa oriental o porco passou a ser o animal que encarna "o cordeiro de Deus" (p. 282); no sul francês colocam-se presuntos debaixo de cinzas durante a Quaresma e eles são enxumados na véspera da Páscoa, de forma que "o leitão cumpre uma trajetória idêntica à de Cristo" (pp. 262, 285); no nordeste da Itália o presunto simboliza o corpo de Cristo e as salsichas suas feridas (p. 284); na Catalunha o bolo ritual pascal é guarnecido de presunto e chouriço (p. 285).
- 89 R. Doehaerd, *Le Haut Moyen Age Occidental. Economies et Sociétés*, Paris, PUF, 1971, pp. 58-66; M. Ruche, "La Faim à l'Époque Carolingienne: Essai sur Quelques Types de Rations Alimentaires", in *Revue Historique*, 250, 1973, pp. 295-320; P. Bonnassie, "Consommation d'Aliments Immondes et Cannibalisme de Survie dans l'Occident du Haut Moyen Age", *AHSS*, 44, 1989, pp. 1035-56.
- 90 *Gênesis*, I, 26. Sobre essas semelhanças, ver passagem da nota 48.
- 91 Da mesma forma que a cultura vulgar medieval utilizava a hóstia consagrada para fins apotropaicos (Egberto, *Poenentiale*, 4, Pl 89, col. 427), curar animais (Pedro, o Venerável, *Les Merveilles de Dieu*, I, 1, trad. J.-P. Torrell e D. Bouthillier, Friburgo-Paris, Éditions Universitaires Fribourg-Cerf, 1992, pp. 70-1; Heriberto de Clairvaux, *De Miraculis*, III, 28, Pl 185bis, col. 1374 A) ou fertilizar a terra (cf. A. Vauches, *La Spiritualité du Moyen Age Occidental*, Paris, Seuil, 1994, p. 18), a cultura campestre moderna de certas regiões da Alemanha atribui ao *boudin* o poder de curar erisipela, febres, infeções cutâneas e epizootias, além de a água usada em seu cozimento proteger e fertilizar árvores frutíferas (Fabre-Vassas, op. cit., nota 42, pp. 324-5).
- 92 Cioranescu, op. cit. (nota 6), p. 98.
- 93 G. Bareille, "David de Dinan (ou de Dinant)", in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, op. cit. (nota 14), vol. IV (1911), col. 159.
- 94 C. Fischler, *L'Homnivore. Le Goût, la Cuisine et le Corps*, Paris, Odile Jacob, reed. 2001.
- 95 Esse aforismo, atribuído por M. Maloux, *Dictionnaire des Proverbes, Sentences et Maximes*, Paris, Larousse, 1981, p. 324, a A. Brillat-Savarin (*La Physiologie du Goût*, Paris, 1825), é certamente bem mais antigo. Um indicio interessante está no fato de os verbos latinos "ser" (*sum*) e "comer" (*edo*) terem uma mesma forma do infinitivo presente (*esse*), o que está na raiz por exemplo de *ens* ("ente"), *essentia* ("essência"), *absens* ("ausente"), *praesens* ("presente").