



ENSAIOS HISTORIOGRÁFICOS

Discursos, Conflitos e Sensibilidades

Armênia Maria de Souza

Geraldo Augusto Fernandes

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Organizadores



Tempestiva

ENSAIOS HISTORIOGRÁFICOS

DISCURSOS, CONFLITOS E SENSIBILIDADES

Tempestiva
Goiânia, 2023.

Editora Tempestiva, 2023
© Todos os direitos reservados.

Capa e edição: Ivan Vieira Neto.

Revisão: Taís Nathanny Pereira da Silva, Pollyana Custódia Ferreira Santos,
João Victor Nunes Bernardes, João Marcelo Farias.

Diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo.

Imagem de capa: Santa Catarina disputando com estudiosos (1425-31), Fresco Castiglione, San Clemente, Roma. Masolino da Panicale (1383-1447).

Disponível em *WeB Gallery of Art, since 1996*.

Conselho Editorial

Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão	UFRJ
Dra. Carolina Gual da Silva	UFRRJ
Dra. Cláudia Regina Bovo	UFTM
Dra. Fátima Regina Fernandes	UFPR
Dra. Flavia Galli Tatsch	UNIFESP
Dra. Guadalupe Romero- Sanchez	UG
Dr. Leandro Alves Teodoro	UNESP
Dr. Martín F. Ríos Saloma	UNAM
Dra. Paula Pinto Costa	UP

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729 Souza, Armênia Maria de

Ensaios Historiográficos: discursos, conflitos e sensibilidades / Armênia Maria de Souza; Geraldo Augusto Fernandes & Renata Cristina de Sousa Nascimento (org.). - Goiânia: Tempestiva, 2023.

p. 1368

ISBN 978-65-85142-08-3

1. História 2. Idade Média 3. Discursos, conflitos e sensibilidades

I. Título II. Coletânea

CDD: 940.1

CDU: 94(4)“0375/1492”

Organizadores

Armênia Maria de Souza
Geraldo Augusto Fernandes
Renata Cristina de Sousa Nascimento

ENSAIOS HISTORIOGRÁFICOS

DISCURSOS, CONFLITOS E SENSIBILIDADES

Tempestiva
Goiânia, 2023.



ABREM

Associação Brasileira de Estudos Medievais



Os capítulos deste livro são resultado de trabalhos comunicados no XV Encontro Internacional da ABREM e V Seminário Internacional Mundos Ibéricos. Em decorrência disto, os artigos foram organizados e revisados pela equipe do grupo de pesquisa *Sacralidades Medievais* e devidamente diagramados pela editora para a publicação. Não foram realizadas quaisquer alterações quanto ao conteúdo (exceto por necessidade da editoração) estrutura e informações contidas, sendo estas, de inteira responsabilidade de cada um dos autores e autoras.

Citar um capítulo deste livro (ABNT):

SOBRENOME, Nome. Título. In: SOUZA, Armênia Maria de; FERNANDES, Geraldo Augusto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa;. *Ensaio Historiográficos: discursos, conflitos e sensibilidades*. Goiânia: Tempestiva, 2023.

Ou (APA 7ª edição)

Sobrenome, Nome. (2023). Título do capítulo. In Armênia Maria de Souza, Geraldo Augusto Fernandes & Renata Cristina de Sousa Nascimento (Orgs.). *Ensaio Historiográficos: discursos, conflitos e sensibilidades*. (pp. número de páginas). Tempestiva.

SUMÁRIO

.....

Apresentação <i>Organizadores</i>	19
1. “A nova e molle edade” do rei D. Afonso V <i>Mariana Bonat Trevisan</i>	22
2. “Auxiliante Domino victores”: Ordem e Deus na Retórica Carolíngia (775–814) <i>Renan Perozini Gomes Barrozo</i>	47
3. A “economia moral” nas cidades italianas baixo-medievais proposta pelos minoritas <i>Bruno Alves Coelho</i>	63
4. A correspondência oficial entre a Capitania de Goyaz e a Metrópole: aspectos gerais sobre forma e conteúdo na administração colonial em uma capitania das minas setecentistas <i>Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva</i>	77
5. A Dinâmica Faidal ao Sul do Loire: Santos, Milagres e Sistema Feudal (Séculos XI e XII) <i>Leandro Ribeiro Brito</i>	91
6. A edificação de um modelo, São Luís na crônica de Jean de Joinville <i>João Victor Nunes Bernardes</i>	113

7. A Idade Média percebida por estudantes pré-vestibular
Yuri Borges 133
8. A Igreja Católica e a promoção da paz e da guerra entre os séculos X e XI na Europa Medieval
Robson Gomes Filho 147
9. A importância do ornamento no Islã e sua presença em Al-Andalus
Carmen Lícia Palazzo 157
10. A Ordem de São Dumas do Cavaleiro Azrael: vestígios medievalistas no Imaginário Fantástico das Histórias em Quadrinhos do Batman
Savio Queiroz Lima 173
11. A questão da tristeza e da melancolia no Leal Conselheiro de Dom Duarte
Natan Magalhães Silva 185
12. A Solução Ucrâniana: Mykhailo S. Hrushevsky (1866-1934) e a Controvérsia Normanista
Kaio Brandão de Moura 203
13. A supereminência da autoridade pontifícia sobre o poder do imperador segundo Francisco de Meyronnes (c. 1285 - c. 1327)
Eduardo Leite Lisboa 223
14. Afonso X versus Pero da Ponte? Reflexões sobre as cantigas “Pero da Pont’á feito gran pecado” e “Pero da Ponte, paro-vos sinal”
Risonete Batista de Souza 249
15. Aljubarrota: Uma batalha de Narrativas
Larissa Israel Macedo de Oliveira 269

16. **Anti-imagens: a idolatria como uma possível transgressão ao bem morrer no século XV**
Patrícia Marques de Souza 279
17. **As festas como elemento de uma “dinâmica de corte”: um estudo da Coroa de Castela do século XV**
Lucas Werlang Girardi 301
18. **As mulheres coroadas nas Taymouth Hours: um estudo sobre as representações da rainha em um manuscrito inglês do século XIV**
Beatriz Cristine Honrado 317
19. **As representações de Maria nos estamentos medievais: uma interpretação comparativa nas Cantigas de Santa Maria de D. Afonso X, o Sábio**
Alex Rogério Silva 335
20. **As várias escritas de um scriptorium: uso ornamental de letras em manuscritos da Abadia de Corbie no século XII**
Pedro de Oliveira e Silva 351
21. **As viagens diplomáticas em finais da Idade Média**
Douglas Mota Xavier de Lima 369
22. **Assenhorear-se do morrer: a morte do rei D. João II de Portugal nas narrativas de Rui de Pina e de Garcia de Resende**
Hugo Rincon Azevedo 391
23. **Atos, decisões e resultados imprevistos: infortúnios nobiliárquicos no Portugal Quatrocentista**
Paloma Caroline Catelan 411
24. **Circulações e Transferências: a popularização de artigos zoomórficos metálicos no Mediterrâneo Medieval**
Camila Palaio Martorelli 433

25. **Conflitos e discursos na Idade Média: as Guerras Saxônicas, 772–804 E.C.**
Thiago Juarez Ribeiro da Silva 453
26. **Considerações acerca dos Eunucos enquanto sujeitos Queer na Antiguidade Tardia**
Silvio Romero Tavares Neiva Coelho 471
27. **Considerações introdutórias sobre o Del enseñamiento del corazón: tradução castelhana quatrocentista de De doctrina cordis**
Patrícia Antunes Serieiro Silva 491
28. **Criptojudáismo Feminino: Possibilidades de (Re)Existência na América Portuguesa**
Layane de Oliveira Carvalho 509
29. **Da invenção das autoridades: a História de Portugal Restaurado como modelo historiográfico nos séculos XVII e XVIII**
José Alves de Oliveira Júnior 535
30. **Descolonizando a História Hispânica: uma História Global da Idade Média muito além dos conceitos de Reconquista e História da Al-Andalus**
Éderson José de Vasconcelos 551
31. **Do julgamento à fogueira: mulheres acusadas por feitiçaria pelo Santo Ofício Português (séc. XVI)**
Leticia Mariano de Rezende Silva 573
32. **Estado, direito e religião: construindo o ‘war’ como um problema de pesquisa**
Débora Fontenele Alves da Silva 589

- 33. Estigma de Eva**
Júlia Guimarães Vilela 611
- 34. Festejos, cerimônias e propaganda política: um olhar para a dinastia de Avis**
Elielson Bruno Freitas da Silva 623
- 35. Filósofo e Médico: o Mestre Savonarola na corte de Ferrara (sec. XV)**
Mariana Amorim Romero 641
- 36. Guiberto de Nogent (1055-1125): produção intelectual, espaço e contexto**
Wemerson dos Santos Romualdo 655
- 37. Hagiografias e Santidades - São Nuno de Santa Maria, o Santo Condestável**
Pollyana Custódia Ferreira Santos 677
- 38. Identidade Cristã e Violência na ‘Demanda do Santo Graal’: uma proposta de pesquisa**
Lucas Pereira Arruda 701
- 39. Joana D’arc: Uma Mulher Medieval**
Liliane Rodrigues de Araújo 715
- 40. La Orden de la Banda: Ideologia cavaleiresca na corte de Alfonso XI**
Olga Pishnitchenko 741
- 41. Legitimidade religiosa como instrumento de poder: uma análise sobre o surgimento da Primeira Fase Iconoclasta no Império Bizantino**
Iandry Jessica Ferreira Soares 757

42. **Mães amaldiçoadas e seus herdeiros mágicos na literatura medieval**
Gabriela Carlos Luz 775
43. **Navegando pelo neomedievalismo nas mídias digitais: usos e possibilidades do Instagram pela academia brasileira**
Gabriella Carvalho Motta 795
44. **O amor na Amatoria dos Carmina Burana**
Maria do Carmo F. Borges 813
45. **O Anjo que sobe desde onde nasce o Sol: A Imagem de São Francisco na Legenda Maior de São Boaventura de Bagnoregio (1263)**
Pedro Henrique de Souza Antunes 835
46. **O Ciclo Carolíngio e seu percurso da Península Ibérica**
Elisângela Coelho Morais 849
47. **O Conhecimento para Maimônides: Reflexões sobre o Mishná Torá e o Guia dos Perplexos**
Magide Jarallah Dracoulakis Nunes 871
48. **O debate em torno da definição de nobreza durante o reinado de Juan II de Castela (séc. XV)**
Scarlett Dantas de Sá Almeida 887
49. **O espaço do feminino no cancionero de Pero Meogo**
Márcia Maria de Melo Araújo 897
50. **O Grito de Dentro do Silêncio: O Discurso no Registro Inquisitorial (Toulouse, séc. XIII)**
Adrienne Peixoto Cardoso 913
51. **O “lance” político de Enrique de Trastâmara**
Rudah Lobo Valença 927

52. O modelo de identidade cristã feminina construído por Agostinho de Hipona
Admara Titonelli Ferreira Gouvêa 949
53. O modelo político-jurídico das rainhas no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas*
Marta de Carvalho Silveira 969
54. O nome das aves e suas simbologias: uma abordagem à luz da lexicografia histórico-variacional
Carla Daiane Cerqueira Risonete Batista de Souza 989
55. O paganismo “real” e o inventadona *Capitulatio de Partibus Saxoniae* (775-790)
Tcharly Pereira Santos 1009
56. O tempo histórico do Além Medieval: o futuro infernal na *Visão de Túndalo* (XIV-XV)
Bianca Trindade Messias 1029
57. Os primeiros livros impressos e a reprodução da imagem
Regiane Aparecida Caire da Silva 1045
58. Pedro de João Olivi O. Min. e o Pontífice Romano: considerações acerca da autoridade papal no pensamento franciscano (séc. XIII)
Gabriel Rodrigues de Souza 1065
59. Peregrinar na Idade Média: O Itinerário de Bordeaux
João Marcelo Farias Rodrigues 1087
60. Reflexões sobre o tipo iconográfico do Christós Pantocrator
Elias Feitosa de Amorim Junior 1099

- 61. Religião e saúde na Idade Média**
Paulo Afonso Tavares 1121
- 62. Representação, poder e autoridade feminina: as rainhas pela perspectiva do queenship na obra A Cidade das Damas (1405)**
Joseane Passos Ferreira 1137
- 63. Representações Ísiacas e Religião Funerária no Egito Faraônico**
Helinny Laurrany Machado da Silva 1155
- 64. Riga, a Jerusalém no Báltico Medieval: uma análise narrativa da Ideologia de Cruzada na Crônica da Livônia de Henrique da Livônia**
Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho 1173
- 65. Santa defensora: a Virgem e o Diabo nas Cantigas de Santa Maria**
Marina Gialluca Domene 1197
- 66. Traição e crimes sexuais em domínios angevinos: os casos de Adenolfo IV e Tamara Angelina Comnena (séc. XIII e XIV)**
Andrei Marcelo da Rosa 1213
- 67. Uma devota na Pietà: mulheres e seus livros de horas a partir de uma imagem do manuscrito 50,1,022 da FBN**
Clara Magalhães Yamamoto 1239
- 68. Utilização de imagens-modelo na iluminação de Rouen: Robert Boyvin e um Livro de Horas da Biblioteca Nacional do Brasil**
André Felipe Avila Nunes Silva 1265
- 69. Vestes que falam: a tecelagem e o reconhecimento na Odisseia**
Débora Dutra Souza 1285

- 70. Vestígios da Ação Inquisitorial em Goiás**
Ana Caroline de Abreu Santana &
Evellyn da Silva Dutra 1299
- 71. Viagens judaicas após a queda do Segundo Templo: peregrinações aos lugares santos**
Taís Nathanny Pereira da Silva 1315
- 72. Vintismo: Liberalismo embrionário entre Portugal e Brasil (1820-1822)**
Vinicius Correia Amaral 1333
- 73. Virtude & Corrupção nas lendas arturianas: uma reflexão sobre o modelo político e as relações sociais na Matéria de Bretanha**
Camila Cardoso dos Santos 1355

APRESENTAÇÃO



Esta coletânea é resultante do *XV Encontro Internacional da ABREM* e do *V Seminário Internacional Mundos Ibéricos*, evento ocorrido em setembro de 2023, em Goiânia, cujo tema gerador foi “Conflitos e Discursos”. A temática chamou a atenção de inúmeros pesquisadores, que gentilmente cederam os seus trabalhos para esta publicação. Este livro marca o encontro de estudiosos já consagrados nas áreas de Filosofia, História, Literatura, Artes, dentre outras, com a nova geração de pesquisadores brasileiros, em um esforço de trazer a lume as mais recentes pesquisas nessas áreas de estudo.

O livro é composto por 73 capítulos abrangendo estudos desde a Antiguidade Tardia até a modernidade, trazendo ao leitor um retrato da produção brasileira especialmente no que tange à Idade Média, não deixando de trazer contribuições aos seus períodos limítrofes. Nele, o leitor encontrará textos que apresentam pesquisas concluídas e em andamento a partir de assuntos que abarcam uma variedade de temas, dentre eles sociedade, santidade, inquisição, religião, economia, política, poder, justiça, imaginário, violência, neomedievalismo e o eixo principal, discursos e conflitos.

A proposta de elaboração desta coletânea surgiu da necessidade de apresentar aos leitores os resultados do projeto de organização um evento conjunto entre a Associação Brasileira de Estudos Medievais (15ª edição) e a comissão organizadora do evento bianual Seminário Internacional Mundos Ibéricos (10ª edição), que buscou a partir de um diálogo interdisciplinar, agregar várias áreas do conhecimento em um só espaço.

Embora o objetivo da coletânea fosse a publicação dos trabalhos apresentados no evento, este material será de grande valia para outros pesquisadores, estudantes e professores. Uma vez que ela traz um debate profícuo acerca das novas abordagens teóricas aplicadas às áreas de estudo em epígrafe.

Por fim, destaca-se o fato de a coletânea apresentar textos de autores de diferentes instituições brasileiras abrangendo Universidades Federais, Estaduais, Institutos Federais de Ensino, Instituições de Ensino particulares, ou seja, um verdadeiro mapa das pesquisas atuais acerca da Idade Média e Moderna no país.

Desejamos aos leitores que encontrem satisfação na leitura desta coletânea, e que ela possa abrir novos horizontes temáticos e ser um instrumento profícuo para novas pesquisas.

Organizadores

*Armênia Maria de Souza
Geraldo Augusto Fernandes
Renata Cristina de Sousa Nascimento*

1. “A NOVA E MOLLE EDADE” DO REI D. AFONSO V



Mariana Bonat Trevisan¹

RELAÇÕES INTRAFAMILIARES, DISCURSOS E CONFLITOS ENTRE GERAÇÕES DA DINASTIA DE AVIS (PORTUGAL, SÉCULO XV)

Regências em menoridade de reis representaram muitas vezes momentos de instabilidade e disputas nos reinos medievais. Em Portugal um desses contextos foi a menoridade de D. Afonso V (1438-1481), herdeiro do segundo monarca da dinastia de Avis, D. Duarte (1433-1438). Com a morte deste em 1438, o cuidado do pequeno Afonso e a regência do reino foram, pelo testamento régio, incumbidas exclusivamente à sua esposa, D. Leonor de Aragão (1402-1445) (PINA, 1901, I, cap. III, p. 17). Tal incumbência gerou disputas com os tios do herdeiro Afonso, infantes varões da primeira geração da dinastia de Avis, culminando em conflitos que levaram ao afastamento da rainha, seu exílio em Castela e a regência única do infante D. Pedro a partir de 1439.

Todavia, com a maioridade do rei em 1446 o contexto se alteraria, a busca por autonomia e afirmação política do jovem monarca, bem como a reabilitação e proximidade junto ao rei de grupos e figuras políticas antes aliados da causa de sua já falecida mãe colaborariam para o afastamento do ex-regente

¹ Doutora e mestre em História pela Universidade Federal Fluminense, docente do Centro Universitário Internacional UNINTER. Pesquisadora do *Scriptorium*-UFF, do *LEGATIO* (UFOPA), da linha de pesquisa *Intersecções: língua, cultura, história e tecnologias* (UNINTER), integra também o projeto *Munarcas*, Las mujeres de las Monarquías Ibéricas. E-mail: mariana.t@uninter.com

da corte portuguesa, levando a um conflituoso contexto que culminaria na morte do infante D. Pedro na batalha de Alfarrobeira, em 1449. Na segunda metade do século XV e adiante, o conflito que abalou a memória de Avis e de seu terceiro rei foi disputado discursivamente pelo próprio rei (com cartas, memorandos, leis), bem como por cronistas como Gomes Eanes de Zurara, Rui de Pina e Gaspar de Landim. Procuramos analisar como argumentos ligados às relações de parentesco, hierarquias políticas, etárias e de gênero foram mobilizados para criar e afirmar memórias sobre a dinastia de Avis, Alfarrobeira e o reinado de Afonso V.

Recordemos que a Casa de Avis surgiu de uma crise dinástica entre 1383 e 1385, em meio à regência da rainha Leonor Teles (1392-1391) e a ausência de um varão para a sucessão. Na disputa, que envolveu um grave conflito e a tentativa de tomada do poder por Castela, foi eleito pelas Cortes de Coimbra D. João I, Mestre de Avis e irmão bastardo do falecido rei D. Fernando (1367-1383). D. João I se casaria com a nobre inglesa Filipa de Lancaster (1360-1415), gerando seis herdeiros, que viriam a exercer diferentes protagonismos dentro e fora de Portugal: D. Duarte (1391-1438), D. Pedro (1392-1449), D. Henrique (1394-1460), D. Isabel (1397-1471), D. João (1400-1442) e D. Fernando (1402-1443) (COELHO, 2008). A busca pela afirmação dinástica se deu a partir de um amplo projeto político, que incluiu uma sólida base discursiva, sustentada por produções como crônicas régias, tratados políticos, técnicos e moralísticos, traduções, entre outras. Em produções, como o tratado *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, Avis procurou afirmar-se como uma casa real marcada por virtudes morais, pelo amor e concórdia familiar (TREVISAN, 2016).

Compreendemos, com Theresa Earenfight, que a monarquia não se trata apenas do poder do rei (o *Kingship*, na noção anglo-saxã). Para além do princípio patriarcal, que posiciona a figura masculina do rei como central e superior, ela configura um sistema complexo, que envolve esferas de poder

diversas, atuações específicas das rainhas (*queenship*), de seus descendentes, de outros membros da realeza e do conselho régio, compondo na prática uma monarquia partilhada (*rulership*) (EARENFGHT, 2013, p. 25). Assim, a monarquia se baseia no poder de uma única família, que organiza as relações de poder e parentesco dentro do quadro de uma dinastia, reunindo, portanto, os âmbitos público/político e doméstico/privado numa interação que afetava os destinos de todo o reino (EARENFIGHT, 2007). Dentro desse quadro, podemos compreender os esforços de propagação de um discurso de coesão familiar na dinastia de Avis. Porém, ao longo do século XV a dinastia passaria por conturbações e reveses que afetariam esse cenário de exemplaridade.

A precoce morte do rei D. Duarte por peste em 1438 deixou o trono para o pequeno D. Afonso, à época com 06 anos. Em seus estudos sobre a rainha Leonor de Aragão, Ana Maria Rodrigues (2014, p. 68-72) ponderou o quanto a relação do casal D. Duarte e D. Leonor teria sido uma parceria que previu diferentes tipos de partilha de poder, tendo em conta a prática da monarquia partilhada e a proximidade entre o casal, manifestada em diferentes documentos do período, como a dedicatória da obra *Leal Conselheiro* à esposa. Nesse sentido, mostrava-se compreensível a decisão de D. Duarte de deixar a regência do reino e o cuidado dos herdeiros unicamente para D. Leonor em seu testamento. O único registro sobre este documento que possuímos é a narração do cronista Rui de Pina, na primeira parte de sua *Crónica de El-Rei D. Affonso V* (PINA, 1901, I, cap. III), escrita já no reinado de D. Manuel (1495-1521), rei que nomeou o cronista, antes leal servidor do rei D. João II (1477-1495), herdeiro de D. Afonso V. O desaparecimento do testamento duartiano, como alertado por Dias Dinis (1970, p. 6), seria sintomático em meio aos conflitos que marcariam a luta pela regência entre a rainha D. Leonor e os varões de Avis, mormente, o infante mais velho, D. Pedro. Saul Gomes recorda que em vida D. Duarte

havia nomeado como curadores do filho os tios D. Pedro e D. Henrique (GOMES, 2009, p. 58). No documento de 1433, o rei nomeia os que chama de “amados e leais” irmãos como curadores de D. Afonso, os quais teriam jurado sobre os Evangelhos defender os interesses do sobrinho e futuro monarca (SOUZA, 1946/54, t. I, l. III, doc. 15, p. 418, 419). No entanto, a carta de D. Duarte não previa em nenhum caso a regência partilhada do reino junto à rainha.

Antes do questionamento da regência de D. Leonor, há que se ter em conta também a fragilidade da condição da infância. Saul Gomes, em sua biografia de D. Afonso V, ponderou, quanto à narrativa da entronização do rei-menino em Tomar na crônica de Rui de Pina: “[...] D. Afonso V é, por agora, um menino sem palavra, um quase ‘objecto’ cujo crescimento se espreita e observa expectante, [...]” (GOMES, (2009, p. 59). A crônica de Rui de Pina, que demarcará os protagonismos do infante D. Pedro e a injustiça de sua morte em Alfarrobeira, coloca já em seu segundo capítulo que no levantamento do rei, em setembro de 1438, foi o tio quem levantou e colocou o príncipe Afonso em sua cadeira real (PINA, 1901, cap. II, p. 14).

Em discurso na cerimônia, narrativizado por Rui de Pina, o infante D. Pedro teria pronunciado a necessidade de reconhecer, servir e amar o novo rei. Chama atenção a advertência aos súditos de que esta obediência deveria se dar não pelo respeito à idade do rei, mas pelas antigas obrigações devidas a um soberano: “*não hajaes respeito á sua nova idade mas ás velhas obrigações em que para isso lhe soes e sua Real Senhoria nos dá já uma mui certa esperança d’acharmos n’ele honra, mercê, favor e justiça, como cada um o merecer e lh’o requerer.*” (PINA, 1901, cap. II, p. 15). No discurso de Pina, o tio é quem incita os súditos a respeitarem o monarca mesmo sendo este ainda uma criança. Como lembra Peter Burke (2002, p. 71, 72), a infância constitui um papel social, enquadrado pelos padrões e expectativas de adultos, que fixam a posição das crianças na estrutura social, dando-lhe maior ou menor importância de acordo com outras variáveis.

Nesse sentido, o menino Afonso poderia ser desrespeitado ou ter sua posição régia ameaçada por ainda estar num estágio etário considerado inferior na hierarquia social. No entanto, o enquadramento social justamente na superior condição régia deveria lhe conceder garantias e respeito.

Conforme Katherine Lewis (2013, p. 4), em seu estudo sobre o poder dos reis e a masculinidade na Inglaterra medieval, as relações de gênero na Idade Média eram contingenciadas por diversos aspectos da identidade individual e coletiva, tais como a idade, a família, o *status* social, conjugal, a função ou ofício do indivíduo. Cabe ressaltar que ainda são recentes e não tão comuns os estudos que analisam as figuras dos reis a partir da perspectiva de gênero (TREVISAN, 2012), levando em conta sua masculinidade bastante específica, tanto em termos das interações sociais, quanto de sua formação identitária e representações. Ao analisarmos D. Afonso V sob essa perspectiva consideramos a combinação de múltiplos fatores que vão para além da descrição dos eventos políticos de seu reinado e de apenas disputas políticas entre grupos da nobreza na corte, pois para compreender a sociedade medieval portuguesa e o contexto do reinado do filho de D. Duarte, bem como o processo que levou a Alfarrobeira, é preciso ter em conta que o menino e depois jovem monarca passou por um processo único de “tornar-se homem e rei” no âmbito da corte e da dinastia de Avis, enquanto o reino foi regido brevemente por sua mãe e depois apenas por seu tio mais velho, num contexto de acirradas disputas entre os membros da família real.

A condição da infância, como recordado por Le Goff (2002, p. 409) representava sempre uma fragilidade para o governo do reino e de uma dinastia. Este rei e homem ainda em formação não teria a plena capacidade de representar os súditos, bem como ainda seria mais suscetível a enfermidades nessa fase da vida, sendo ainda uma expectativa sua chegada à vida adulta. Tanto que no caso português teria sido levantado por príncipe também o infante D. Fernando, caso algo viesse

acontecer ao primogênito D. Afonso (PINA, 1901, I, cap. V). Tal iniciativa, pela versão de Rui de Pina, teria sido do infante D. Pedro, visando assegurar a sucessão do irmão D. Duarte.

A condição de uma masculinidade e competência régia ainda não plenas, bem como o poder nas mãos de uma mulher (que assim como a criança também era considerada um ser de menor racionalidade que o homem nas visões do período, herdadas de concepções aristotélicas) apontam duas fragilidades que seriam mobilizadas nos discursos de cronistas que trataram deste período da história portuguesa, como Rui de Pina e Gaspar Dias de Landim. Conforme a advertência da edição de Luciano Cordeiro (1892) de *O Infante D. Pedro: chronica inédita*, Landim escreveria sua obra já no século XVII, no período da União Ibérica, sendo leal aos Bragança, que fundariam a dinastia sucessora de Avis na sequência. Consoante Baquero Moreno (1997, p. 13-15), a obra de Landim, datada de 1630 e dedicada a D. João, oitavo duque de Bragança, iria redimir uma figura antes atacada na obra de Rui de Pina (em oposição ao infante D. Pedro): o primeiro duque de Bragança, D. Afonso, conde de Barcelos e irmão bastardo dos infantes da primeira geração de Avis, portanto, também tio de D. Afonso V. O primeiro duque de Bragança foi uma figura bastante influente na corte primeiramente junto à rainha Leonor de Aragão e depois no reinado de seu filho, já na maioridade. Baseando-se provavelmente em crônicas castelhanas do período registrado, Landim descreveria com maiores detalhes as queixas de D. Leonor a seus irmãos aragoneses quanto aos vexames perpetrados pelo infante D. Pedro em Portugal no questionamento de sua regência e perseguição (BAQUERO MORENO, 1997, p. 13-15), colocando D. Afonso, conde de Barcelos, como um grande aliado da rainha, que teria tentado ajudá-la a manter o poder.

Landim afirma que o infante D. Pedro nunca teria tido apreço por D. Leonor. Tal desgosto seria comprovado ao longo das disputas travadas entre o infante e a cunhada pela regência, que culminariam no exílio em Castela e precoce

morte da soberana por envenenamento, conforme a versão afirmada pelo cronista (LANDIM, 1892, I, cap. I, p. 14, 15). Já em Rui de Pina, seria D. Leonor, que mesmo sendo uma mulher prudente e virtuosa, não teria D. Pedro em boa conta. Um argumento para isso, na visão cronística, seria ligado ao gênero: por sua “feminil fraqueza”, a rainha seria facilmente induzida por opiniões alheias (PINA, 1901, I, cap. II, p. 16). Outro argumento seria ligado ao fato de D. Pedro ser casado com D. Isabel de Urgell, portanto, membro de uma casa rival e derrotada pela de D. Leonor na sucessão de Aragão.

Diferente da mobilização da suposta fraqueza feminina da regente, dada por Rui de Pina, em Landim não verificamos desqualificações da rainha ligadas ao gênero. Percebe-se, a partir da narração da fala de um representante de Lisboa, nomeado Vicente Egas (o qual, conforme Landim, seria aliado e enviado do infante D. Pedro) a argumentação de que a rainha deveria deixar o regimento e apenas cuidar da criação dos filhos, tendo em vista ser estrangeira (temendo-se a influência de seus irmãos, infantes de Aragão, na política portuguesa) e pelo fato de que haveria no reino prudentes varões, irmãos de D. Duarte e filhos do memorável D. João I (LANDIM, 1892, I, cap. V, p. 25). A argumentação também se encontra na obra de Rui de Pina, sendo descrita como um conselho dado à rainha de que o peso de reger era muito grande, ainda mais pelo fato dela ser mulher e estrangeira. Acrescenta-se que seria uma humilhação três virtuosos infantes, irmãos de D. Duarte, serem governados por uma mulher, além de que a população poderia questionar o domínio dessa estrangeira acima de infantes naturais da terra (PINA, 1901, I, cap. III, p. 18, 19).

A reação da rainha varia nas duas crônicas: enquanto em Landim (1892, I, cap. V) não se nota uma hesitação da soberana para continuar regendo, em Pina (1901, I, cap. III, p. 19) D. Leonor teria tido por prudência vontade de largar o governo, mas em ambas as obras prevalece a argumentação de que os membros de seu conselho lhe disseram para não

largar o regimento, pois isso poderia ameaçar o governo e a vida de D. Afonso V e seus irmãos, tendo em vista que D. Pedro seria muito amado pelos povos e também possuía herdeiros, podendo tomar o regimento para si e seus sucessores. Em Pina, tal visão seria de maus conselheiros à soberana, ficando com D. Pedro a imagem de um infante que queria proteger o rei da influência dos interesses da nobreza tradicional (contrários aos dos povos) e da influência da nobreza estrangeira, ligada a D. Leonor de Aragão.

Nesse contexto, duas assembleias de cortes seriam decisivas para a perda de poder da rainha: Torres Novas, em 1438, e Lisboa, em 1439. Em ambos os momentos, o pequeno rei esteve presente. Como recorda Ana Maria Rodrigues (2012, p. 178), uma rainha viúva ficar como regente única em nome dos herdeiros era algo raro na Península Ibérica. Em Portugal, o caso anterior, com Leonor Teles em 1383 demonstrara que esse poder concedido não era de todo garantido, tendo em vista a curta duração do poder dessa regente anterior. Mesmo em condições bastante distintas das vividas por Leonor Teles, que não possuía herdeiros masculinos e no reino, Leonor de Aragão também teria seu poder contestado. Em Torres Novas seriam delineadas duas frentes políticas, uma partidária da regência única da rainha (composta pela nobreza tradicional, incluindo D. Afonso, conde de Barcelos e figuras como o arcebispo de Lisboa e o prior do Crato) e outra partidária do infante D. Pedro (que incluía outros setores nobres e elites citadinas, principalmente de Lisboa).

Os opositores da regente manifestariam que, visando o bem comum, somente os três estados do reino poderiam deliberar sobre a regência (PINA, 1901, I, cap. XI, XV). No discurso de Landim (1892, I, cap. V), a rainha já teria anteriormente afirmado que isso não caberia, pois no reino de Portugal o poder sempre fora hereditário e só caberia ao rei anterior decidir quem lhe sucederia (à exceção, lembremos, da eleição de D. João I em 1385). A soberana e o cunhado, com mediação do infante

D. Henrique, firmariam à princípio uma proposta de regência partilhada, ficando a rainha com considerável poder administrativo e a guarda dos filhos. O documento, lavrado pelo terceiro varão de Avis, previa uma nova corte em Lisboa em 1439 (MH², 1964, VI, doc. 96, p. 264-273).

Contudo, diversos interesses ligados às redes de poder na corte levariam ao desacordo entre os cunhados, incluindo a quebra do acordo de casamento entre D. Afonso V e a sua prima, Isabel (filha de D. Pedro). Na visão de Rui de Pina, novamente a fraqueza feminina da rainha acabaria por torná-la influenciável, demovendo-a da promessa de casamento antes feita ao cunhado. Interesses como o do conde de Barcelos, de querer casar sua neta D. Beatriz com o herdeiro do trono, teriam influenciado a decisão na versão cronística (PINA, 1901, I, caps. VI, VII, VIII, XVI). Até as Cortes de Lisboa as oposições entre os regentes se ampliariam. D. Pedro ganharia incentivo do infante D. João, antes enfermo, para tomar a regência para si. O argumento neste momento seria o fato de que os povos de Lisboa estariam descontentes pelas ausências da rainha no despacho régio, lembrando que a mesma se encontrava grávida e na sequência daria à luz. Enquanto em Rui de Pina (1901, I, cap. XIX), as ausências da rainha seriam desculpadas pelo co-regente D. Pedro perante os povos, em Landim (1892, I, cap. XIII) a suposta ineficiência da regente não passaria de calúnia, pois ela nunca se afastava por muitos dias nem causava prejuízo ao regimento.

De fato, até as Cortes de Lisboa as agitações cresceriam no reino e o pequeno rei se manteria como um joguete entre os interesses de homens mais velhos e a mãe. Na assembleia, as argumentações misóginas se repetiriam. Por meio das Escrituras, do Direito Canônico e Civil o doutor Diogo Manganha, consoante Rui de Pina (1901, I, cap. XXXVI, p. 69) teria dito que seria “grande perigo e aleijão, El-Rei ser mais criado em

² Utilizaremos ao longo do texto a abreviação “MH” para referir a coletânea *Monumenta Henricina* (1960-1969).

poder de mulheres; e não menos erro reger a Rainha, [...]”. Como analisou Baquero Moreno (1979) as cortes de Lisboa seriam um mero simulacro para legalizar a regência solo de D. Pedro. A decisão das Cortes de Lisboa foi registrada num documento oficial datado de dezembro de 1439, no qual os procuradores citadinos defenderam a eleição do secundogênito D. Pedro para o lugar de D. Duarte como regedor até a maioridade do sobrinho D. Afonso V (MH, 1965, VII, doc. n. 15).

D. Leonor buscaria apoios (incluindo de sua família de origem), mas por fim todos os infantes de Avis acabariam por se juntar, mesmo com D. Henrique buscando até o final manter seu papel diplomático, e D. Afonso, conde de Barcelos, sempre ter ficado ao lado da rainha. A ameaça da intervenção dos irmãos aragoneses no reino teria causado pânico social e colaborado para a aliança. Além disso, o conde de Barcelos não teria possibilidades de enfrentar as hostes dos irmãos reunidas (BAQUERO MORENO, 1997). Em meio a episódios como a tomada do castelo de Lisboa, fugas da rainha para outras cidades, o cerco ao Crato, conflitos e prejuízos à população, D. Leonor acabaria sem apoios suficientes para fazer frente aos varões de Avis (PINA, 1901, I, caps. XXXII-XXXVIII). Além disso, os infantes de Aragão, por conta de questões da política interna castelhana, não tinham condições para ajudá-la no momento (BAQUERO MORENO, 1997, p. 22).

Dentre as decisões das cortes de Lisboa, a rainha ainda teria que lidar com a perda da guarda dos filhos, que ficaria exclusivamente com o regente D. Pedro, o que na argumentação exposta por Rui de Pina (1901, I, cap. L, p. 97) seria para evitar com que o rei crescesse “fraco e efeminado” (devido à criação feminina), bem como para evitar o crescimento de ódios dos herdeiros contra a figura de D. Pedro. No entanto, como ponderado por Ana Maria Rodrigues (2012, p. 201), os próprios infantes da primeira geração de Avis haviam sido criados com forte influência e presença da rainha D. Filipa

até a idade adulta. Enquanto a tradição nas cortes do período e nos espelhos de príncipe seria a mãe a criar os filhos varões apenas até os 07 anos.

Lutando até o fim e acuada com o cerco ao castelo do Crato, D. Leonor partiu para Castela ao final de 1440 (PINA, 1901, I, caps. LXXIV, LXXV). No exílio, a rainha iria até a corte castelhana protestar sobre sua condição e embaixadas seriam enviadas a Portugal (PINA, 1901, II, LXXVIII). Todavia, cortes em Évora no ano de 1442 proibiriam a mãe de Afonso V de retornar ao reino português. Os partidários da rainha também seriam expulsos da corte e teriam seus bens confiscados, principalmente os que optaram pelo exílio (BAQUERO MORENO, 1997, p. 22). No ano de 1445, aos 42 anos, D. Leonor acabaria inesperadamente por falecer em Toledo, onde ficaria enterrada por uma década até ter seus ossos levados ao Mosteiro da Batalha em Portugal, por ordem do já adulto D. Afonso V, apenas em 1456 (PINA, 1901, II, cap. LXXXIV, CXXVII).

Com o desaparecimento de D. Leonor, o afastamento e silenciamento de seus apoiadores, D. Pedro regeria, mesmo perdendo partidários ao longo do tempo, por não atender pretensões dos concelhos e privilegiar uma postura de centralização (BAQUERO MORENO, 1997). As memórias conturbadas do período anterior permaneceriam subterrâneas até D. Afonso V completar 14 anos e o equilíbrio de forças políticas começar a mudar. Inicialmente, D. Pedro entregaria o regimento ao sobrinho nas cortes de Lisboa de 1446 (um ano após a morte da mãe do rei). Contudo, as crônicas de Rui de Pina e Landim argumentam que por conselho do tio D. Henrique e outros fidalgos, bem como pela inexperiência da idade, o rei deixaria o tio ainda governar (PINA, 1901, II, cap. LXXXVI; LANDIM, 1893, II, cap. XXXI). Consoante Baquero Moreno (1969, p. 57), a estratégia de D. Pedro de continuidade na regência indicaria a tentativa de evitar que o jovem sobrinho pudesse se tornar um alvo fácil

da nobreza adversária da centralização régia. No entanto, o conde de Barcelos e já duque de Bragança D. Afonso, agiria contra essa atuação. Consoante missiva, o duque questionaria a não entrega do regimento e pressionaria pelo afastamento do regente (MH, 1968, IX, doc. 81, p. 109, 110). Na crônica de Landim, o regente D. Pedro seria uma figura sedenta pelo poder, que não queria de modo algum largar o governo (LANDIM, 1894, III, cap. I, p. 5, 6), sendo atribuído conselho dado pelo duque de Bragança ao rei de que ele já teria idade, saber, entendimento e perfeito juízo para governar, não precisando ficar sujeito ao antigo regente.

Nesse ínterim, as Cortes de 1446 ratificariam a retomada de outra estratégia benéfica a D. Pedro e sua Casa de Coimbra: o casamento de D. Afonso V com D. Isabel, filha do regente (PINA, 1901, II, cap. LXXXVI, p. 25). No entanto, a benção matrimonial só ocorreria entre 1447-48. Na versão cronística de Pina, o adiamento teria sido uma estratégia dos adversários do infante, que muito influentes sobre o rei teriam feito este alegar que “ante de casar elle inteiramente queria reger.” (PINA, 1901, II, cap. LXXXVII). Mas o fato é que o consórcio endogâmico dos jovens primos viria a se concretizar, não gerando em seu contrato perda com dote a D. Pedro e acrescentando o pagamento de arras pelo rei, bem como concedendo vultuoso patrimônio à descendente do duque de Coimbra (RODRIGUES, 2012, 287; MH, 1968, IX, doc. 159).

No ínterim do casamento, o jovem monarca teria recuado da decisão de manter a regência do tio, assumindo o pleno governo do reino, o que teria se dado, na versão de Pina, por terem o duque de Bragança e seu filho conde de Ourém ganhado maior privança junto ao rei (PINA, 1901, II, cap. LXXXVIII, p. 27). No quadro composto pelo cronista chama a atenção a conexão entre dois elementos: assumir o pleno governo do reino e contrair matrimônio. Dentro das configurações de masculinidade na Idade Média e, principalmente, da formação de uma masculinidade específica como

a do rei, há que se lembrar, como apontado por Ruth Karras (2003, p. 12), que ao longo do estágio em que se está na vida a masculinidade terá diferentes significados. Na transição para a masculinidade adulta de um monarca e sua consolidação no topo da hierarquia social, ritos e acontecimentos específicos são fulcrais: o casamento, a geração de herdeiros e o pleno regimento. Tanto o casamento quanto a posse do governo eram concedidos pelas normas canônicas e sociais aos rapazes na idade de 14 anos. A sociedade medieval apresentava concepções específicas sobre as fases da vida, incluindo a infância e a juventude tendo como base o tema das idades da vida, herdado da Antiguidade Clássica. O pai de D. Afonso V, inclusive, na obra *Leal Conselheiro*, (D. DUARTE, 1988, cap. I, p. 16, 17) apresentou esquemas das idades da vida, pontuando que aos 14 anos se daria a idade de poder casar, a qual também seria chamada de “adolacencia” e se estenderia os 21 anos, então vindo a mancebia até os 50 anos. Na concepção do rei, o pleno entendimento e razão se dariam na idade dos 35 anos.

Giovanni Levi e Jean-Claude Schmitt (1996, p. 8 e 9), na emblemática obra *A História dos Jovens*, pontuaram o quanto a juventude e sua compreensão são construções históricas variáveis e considerar os sujeitos históricos a partir da condição etária é pensá-los a partir de uma condição transitória. Nesse sentido, ponderar a juventude do rei D. Afonso V é pensar em uma fase de sua trajetória que terá implicado em questões específicas, diferentes das decorridas em momentos posteriores de seu reinado. Da mesma forma, pensar em como este momento de sua trajetória e governo foram representados e apropriados no tempo também resulta em perceber como foram criadas e propagadas diferentes memórias em Portugal sobre esse período e suas consequências.

A juventude, como ponderado por Levi e Schmitt (1996, p. 12), concentra um conjunto de imagens simbólicas e representações sociais. A sociedade de um contexto pensa a juventude a partir de determinadas imagens, características e papéis

sociais, coloca-lhe expectativas positivas ou negativas, tais como esperança ou irracionalidade e desordem. A juventude do rei D. Afonso V, nas imagens criadas na crônica de Pina, desqualifica-o para o exercício do poder naquele momento. O cenário de disputas nobiliárquicas e intrigas na corte promoveria o afastamento entre o ex-regente D. Pedro e o sobrinho. Porém, no discurso de Rui de Pina, o rei seria facilmente manipulado e moldado devido à sua “molle e nova idade” (1901, II, cap. LXXXIX, p. 30).

Em 1446, o rei havia escrito uma carta de louvor ao tio, agradecendo-lhe a criação e os serviços prestados. Já em 1448, quando o infante D. Pedro pede para se retirar ao seu ducado de Coimbra, o rei elabora uma nova missiva de agradecimento. Analisando-as, Baquero Moreno (1997, p. 153-168) concluiu que ambas são absolutamente semelhantes, o monarca prometia honrar o tio com perpétuo, leal e verdadeiro amor, nunca permitindo que o infante nem seus herdeiros fossem molestados ou tivessem seus direitos violados. Todavia, ainda em 1448 as relações entre o tio/duque de Coimbra e o monarca/sobrinho tensionariam drasticamente. No cenário das disputas políticas, cabe pensar também nas relações tangenciadas pelas hierarquias de gênero, especificamente aqui a construção e as disputas de masculinidade. Como afirmado por Karras (2003, p. 11), as relações de gênero no Ocidente medieval, para além da oposição com o gênero feminino, pautar-se-iam por embates e dominâncias entre homens. A sobreposição perante outro/s homem/ns seria uma das formas primárias de um jovem estabelecer sua masculinidade adulta. Com isso não queremos dizer que este fator foi decisivo no caso de D. Afonso V na contenda com D. Pedro, mas que a formação da identidade masculina adulta de D. Afonso e em sua posição social de rei, em meio ao complexo cenário da corte e a anterior dependência do tio, integra o conjunto de elementos que compuseram o conflito e os desfechos de Alfarrobeira.

Pouco depois da segunda missiva de louvor ao ex-regente, em carta régia de 1448 (MH, 1968, IX, doc.198), D. Afonso V se voltaria contra as decisões tomadas pelo tio ao longo de sua menoridade, como a expropriação dos bens dos que auxiliaram a rainha Leonor de Aragão à época da crise regencial. Aludindo à memória do pai e da mãe, o rei ordenaria que todos os que foram injustamente destituídos de suas vilas, castelos e bens fossem a ele para retomar sua antiga condição. Desse modo, o isolamento do infante em Coimbra e o regresso de antigos servidores da rainha Leonor à corte portuguesa traria à tona memórias submersas dos tempos da crise regencial. D. Pedro seria gradativamente cerceado e acusado de um projeto de tomada da coroa (BAQUERO MORENO, 1997, p. 23). D. Afonso V chegaria a ordenar a proibição de que o infante saísse de suas terras do ducado de Coimbra (PINA, 1901, II, cap. XCII, p. 38).

Neste cenário, D. Afonso duque de Bragança obteria ainda mais protagonismo junto ao rei, tornando-se seu fronteiro-mor e passando a destituir homens de confiança do infante D. Pedro de suas funções (BAQUERO MORENO, 1997, p. 61). Acentuou-se nesse contexto a oposição entre a Casa de Coimbra e a Casa de Bragança. O infante D. Henrique, como habitual mediador, tentaria uma negociação, ficando sem resposta num primeiro momento, o que na cronística de Rui de Pina é novamente atribuído à “não madura idade do rei” e as falsas opiniões que o “enevoariam” (PINA, 1901, II, cap. XCII, p. 39). No entanto, chegaria a obter uma concórdia temporária da parte de D. Afonso V (PINA, 1901, II, cap. XCII, XCIII). No documento régio, assinado por todos os envolvidos, o monarca se coloca não como um frágil jovem iludido, mas um rei em sua posição soberana, determinado a sublinhar a posição vassala dos tios e a agenciar a paz em sua corte. Quanto às intrigas, atribui culpa a forças sobrenaturais, ao “inimigo adversário da geração humana” (MH, 1968, IX, doc. 208, p. 339-342.) Contudo, tal concórdia não duraria.

Cabe ressaltar que no cenário pré-Alfarrobeira, D. Pedro ainda tentaria pela ação epistolar garantir um último apoio que poderia dissuadir o rei: curiosamente, de um de seus sobrinhos, D. Fernando, conde de Arraiolos e governador de Ceuta, filho justamente do duque de Bragança e irmão do conde de Ourém. Na carta, o ex-regente pedia o apoio do sobrinho junto à corte e descreveria todos os agravos que vinha sofrendo, incluindo as discórdias que estariam sendo promovidas por seu pai e seu irmão, descrevendo episódios como a passagem do duque armado por suas terras (MH, 1968, IX, doc. 211, p. 344-355). A missiva de D. Pedro evidencia a sensível e variável rede de solidariedades linhagísticas no quadro da realeza, pois no final de 1448, o sobrinho D. Fernando sairia de Ceuta e se deslocaria à corte, ficando ao lado do tio na querela, preterindo o parentesco sanguíneo mais próximo. Todavia, seu posicionamento junto ao rei não teria surtido efeito (PINA, 1901, II, cap. XCV). Nas cortes de Lisboa, ainda em 1448, D. Pedro teria uma posição completamente desfavorável (COSTA, 2013, p. 318, 319) e oposta à que vivenciou nas cortes de 1439, quando tomou definitivamente o regimento da mãe de Afonso V. Como observado por Saul Gomes, a situação do infante já havia se internacionalizado, sendo conhecida uma carta da rainha Maria de Aragão na qual se constata o falso boato de que D. Pedro se refugiava em Castela (GOMES, 209, p. 87; MH, 1968, IX, doc. 210, p. 343, 344).

Outro importante apoio que poderia obter o ex-regente era o de sua filha, esposa do rei. Com consentimento do marido, D. Isabel teria avisado o pai de que D. Afonso V preparava o seu cerco. Alguns teriam aconselhado o infante a enfrentar o sobrinho, outros a resistir em suas terras com paciência, tal o caso do jurista Alvaro Affonso. Na narrativa de Rui de Pina é atribuída a esta figura o conselho que remete novamente à imaturidade do rei:

“[...] especialmente que El-Rei assi como crescesse nos dias, assi iria crescendo e esforçando seu juizo,

com que entenderia os enganos em que o traziam, a que sua nova idade por então não alcançava, quanto mais que a rainha sua filha estava em esperança de emprenhar, e com a geração que Deus lhe daria, El Rei se acharia mais obrigado para o amar e honrar, ela teria mor atrevimento de em seus feitos o requerer” (PINA, 1901, II, cap. CX, p. 76)

Portanto, aguardar o rei amadurecer e a rainha gerar um herdeiro, neto do ex-regente, seriam estratégias dadas como tangíveis. Nesse contexto de precipitação do combate, o infante D. Henrique tentaria últimas mediações, mas devendo ao final escolher entre a solidariedade ao irmão-duque de Coimbra ou ao sobrinho-rei. A quebra da lealdade ao irmão e a opção final legalista de D. Henrique renderiam críticas na crônica de Rui de Pina, que alegaria ter falecido ao infante verdadeiro amor e favor fraternal (PINA, 1901, II, cap. CVI, p. 67). Tais críticas seriam existentes e teriam reverberado no tempo dos acontecimentos, pois na década de 1450, em sua *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné*, dedicada aos feitos do infante D. Henrique, o cronista Zurara (1973, Cap. XLIII, p. 159) teria a preocupação de justificar o posicionamento do terceiro varão de Avis nos tempos de Alfarrobeira, alegando que não seria possível trair a autoridade superior do rei nem por um irmão e nem por mil filhos. Seguindo as ponderações de Baquero Moreno, sobre a posição pragmática e legalista do infante D. Henrique (1969, p. 78, 79), observamos que evitar juntar hostes ao irmão seria evitar um conflito de graves proporções para o reino e de resultados nulos, pois havia um rei legítimo em pleno poder no contexto.

Acuado em meio à ameaça do cerco, D. Pedro acabaria por sair do ducado acompanhado de sua hoste, podendo ir a Lisboa se justificar ao rei, ou então talvez embarcar para a Inglaterra, ou mesmo avançar sobre a principal cidade do reino (BAQUERO MORENO, 1997, p. 23). Com arraial além de Alverca num ribeiro dito Alfarrobeira, o infante seria interceptado pelas hostes

do rei e de seus aliados, incluindo as do infante D. Henrique, que optou por ficar ao lado do monarca, mas não participar do combate contra o irmão. Atingido por uma seta, D. Pedro morreria (PINA, 1901, II, caps. CXIX, CXX, CXXI).

No entanto, o tratamento dado ao cadáver do famoso infante das *Sete Partidas* acabaria por repercutir dentro e fora do reino. Na versão de Rui de Pina (1901, II, cap. CXXIII), o corpo do ex-regente teria ficado exposto, sendo somente à noite levado para um casebre junto a outros cadáveres. Ali, permaneceria por três dias sem cuidados e bençãos fúnebres³, o que na visão do cronista traria grande desonra à casa real. Pina isenta D. Afonso V novamente por sua mocidade e pouca experiência, mas condena em seu discurso os homens mais velhos, aliados do rei, que foram coniventes com a situação e exaltaram o monarca por seu êxito em uma batalha perigosa e campal, que teria lhe acrescentado honra e engrandecimento de seu estado. A argumentação trazida por Pina demonstra como se constituíam usos medievais da virilidade. Como pontuado por Lewis (2013, p. 4), a coragem e o combate manteriam forte ligação com um caráter de nobreza viril (no caso de D. Afonso V ainda superior pela condição da realeza), frequentemente associados à honra e reputação.

Conforme Saul Gomes (2009, p. 99), as movimentações que levaram a Alfarrobeira no ano de 1449, advindas de disputas senhoriais e parcialidades cortesãs, levaram à guerra civil. A qual, como pontuou Luís Filipe Thomaz (1998, p. 131), foi o único episódio sangrento da história política portuguesa entre o começo da expansão, em 1415, e a Independência do Brasil, em 1822. O conflito englobou todo o reino e prejudicou principalmente as camadas populares, mormente as da região do

³ É curioso observar uma variação de versão e a ausência do fator juventude do rei na descrição dos episódios pelo cronista Gaspar de Landim, que afirmaria ter permanecido o ensanguentado corpo do infante no campo durante três dias, sendo então sepultado sem honras, numa humilde sepultura em Alverca (LANDIM, 1894, III, cap. XXVIII, p. 116-177).

ducado de Coimbra. Ao final da disputa, um setor específico da nobreza portuguesa, encabeçada pelo duque de Bragança, saiu vitorioso e garantiu forte privança junto a D. Afonso V. Meses após a batalha, o rei publicaria uma lei, incorporada às *Ordenações Afonsinas*, condenando todos os que lutaram com D. Pedro e incorreram no crime de desobediência régia, retirando os seus bens (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1984, V, tit. CXX, p. 406-409). Em missiva, o monarca também privaria todos os que lutaram com seu tio de benefícios, dignidades e honras até o quarto grau de geração, devido à falta de lealdade à figura do rei (MH, 1969, X, doc. 85, p. 138, 139).

Como apontou Martin Aurell, conflitos intergeracionais marcariam o medievo, no entanto, a violência no seio da família (ainda mais para a família mais evidente de um reino), seria considerada uma aberração contrária às leis da natureza e de Deus. Nesse sentido, tentar justificar uma luta intrafamiliar violenta era tentar reparar o irreparável (AURELL, 2010, p. 34, 38). Tal foi o desafio de D. Afonso V ao ser confrontado com as repercussões internacionais da morte do infante D. Pedro. Conhecido como o infante *das Sete Partidas*, por suas viagens a diferentes cortes europeias ainda nos tempos do rei D. João I, D. Pedro havia se tornado uma expressão externa da dinastia de Avis, como analisado por Douglas Lima (2012, p. 223-224).

As reações de Castela e principalmente da Borgonha, onde D. Isabel (tia de D. Afonso V e irmã do infante) era duquesa, não tardaram. A duquesa da Borgonha, aliás, seria quem depois encaminharia os herdeiros do ex-regente após a desgraça ocorrida na família (FRÓES, 2005, p. 261). Em janeiro de 1450, os duques Isabel e Felipe da Borgonha enviariam uma embaixada a Portugal representada pelo deão de Vergy, o embaixador pronunciaria discursos em defesa de D. Pedro e seus filhos, bem como exigiria o sepultamento do infante no panteão régio erigido pelo rei D. João I para sua família no Mosteiro da Batalha (SOMMÉ, 1998, 261).

A duquesa chegaria a enviar carta ao Sumo Pontífice, relatando o caso e pedindo ao papa a intervenção para o sepultamento digno do irmão. No entanto, em 1452, o papa revogaria a requisição ao rei D. Afonso V após receber justificativa de que fora dada sepultura cristã ao infante (MH, 1969, X, doc. 166, p. 227, 228; BAQUERO MORENO, 1979, p. 520). Perante as reações negativas, o rei havia em maio de 1450 enviado um memorando a Castela e a Borgonha. No documento, D. Afonso V tentaria desconstruir a imagem de D. Pedro perante as cortes estrangeiras, elaborando o retrato de um verdadeiro tirano para o duque de Coimbra. O monarca alegaria que o tio teria se apossado do trono, afastando sua mãe da criação dos filhos e do regimento do reino pelo fato dela ser mulher, desrespeitando a vontade do testamento de seu pai e indo contra as leis imperiais, as ordenações portuguesas e os foros de Hespanha, que garantiriam às mães viúvas a tutoria dos filhos. Além disso, afirmaria a versão de que o tio tentaria manter o regimento a qualquer custo, incorrendo no crime de desobediência régia e juntando armas para combatê-lo e tomar o trono (MH, 1969, X, doc. 49, p. 71-79). Mesmo com a argumentação, o monarca continuaria sendo recriminado, na crônica de Rui de Pina (1901, II, cap. CXXIX, p. 117), por mais um momento se coloca como única desculpa para a atitude do rei a sua “pouca e não madura idade”.

Perante as consequências de Alfarrobeira, D. Afonso V começaria a conceder cartas de perdão a apoiadores da causa de D. Pedro ainda em 1450, uma delas seria para pescadores da vila de Buarcos, que afirmavam ter participado da contenda contra a vontade (MH, 1970, XI, doc.192, p. 256). A primeira metade da década de 1450 seria um período de apaziguamentos e ressignificação das memórias. Possuindo mais de 18 anos, o rei teria com a rainha Isabel os primeiros descendentes. A geração de herdeiros levaria o rei a outro patamar em sua masculinidade adulta e seu reinado. Para além disso, também garantiria à rainha maior legitimidade perante o marido, como afirmaria Rui de Pina

(PINA, 1901, II, cap. CXXVI, p. 136). O testamento da rainha de 1452 demonstra que ela teria requerido ao monarca a autorização para que os ossos do pai fossem enterrados no Mosteiro da Batalha (SOUZA, 1946-54, t. II, p. I, l. IV, p. 52-54).

Em 1455, após alguns meses do juramento de seu herdeiro e futuro D. João II, o rei outorgaria o perdão real a todos que estiveram do lado do infante D. Pedro em 1449 (MH, XII, doc. 80, p. 156-157). No mesmo ano, o solene enterro dos ossos de D. Pedro no túmulo batalhino seria conduzido com honras pelo infante D. Henrique (PINA, 1901, II, cap. CXXXVII), promovendo ressignificação da memória de sua participação em Alfarrobeira. No entanto, após atender o desejo da esposa, D. Afonso V receberia no final desse ano o revés de seu falecimento, sendo a soberana sepultada com grandes honras também na Batalha. No ano de 1456, encerrando este ciclo do reinado do jovem D. Afonso (então com 24 anos), seriam, por fim, trasladados os ossos de sua mãe D. Leonor ao túmulo batalhino (PINA, 1901, II, cap. CXXXVII, p. 139). O terceiro monarca de Avis enterraria assim as discórdias e conflitos da família de Avis, reunindo na morte os familiares no panteão idealizado pelo avô como símbolo da concórdia familiar avisina.

REFERÊNCIAS

Fontes

- D. DUARTE. *Leal Conselheiro*. Prefácio de Afonso Botelho. Edição crítica, introdução e nota de Maria Helena Lopes de Castro. Coleção Pensamento Português, s/l, 1998.
- LANDIM, G. D. de. *O Infante D. Pedro: chronica inedita*. Edição de Luciano Cordeiro. Lisboa: Escriptorio, 1892-1894. 3l.
- MONUMENTA HENRICINA. Direção, organização e anotação crítica de Joaquim Dias Dinis. Coimbra, 1960-1969. 16v.
- ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 5v.

- PINA, R. de. *Crónica de El-Rei D. Affonso V.* Lisboa: Escriptorio, 1901. 3v.
- SOUZA, A. C. de. *Provas da história genealógica da Casa Real Portuguesa.* Edição revista por M. Lopes de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1946-1954. 6 t.
- ZURARA, G. E. de. *Crónica do descobrimento e conquista da Guiné.* Edição de José Bragança. Porto: Civilização, 1973.

Bibliografia

- AURELL, Martin. Introduction. In: AURELL, Martin (Ed.). *La Parenté déchirée: les luttes intrafamiliales au Moyen Âge.* Actes du colloque de Poitiers, 13-14 mars 2009. Turnhout: Brepols, 2010.
- BAQUERO MORENO, H. *O Infante D. Pedro, Duque de Coimbra – Itinerários e ensaios históricos.* Porto: Universidade Portucalense, 1997.
- BAQUERO MORENO, H. *A Batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico.* Coimbra: Universidade de Coimbra, 1979.
- BAQUERO MORENO, H. *O Infante D. Henrique e Alfarrobeira.* Braga: Livraria Cruz, 1969.
- COSTA, J. P. O. e. *Henrique, o Infante.* Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- COELHO, M. H. da C. D. *João I. Reis de Portugal.* Mem Martins: Temas e Debates, 2008.
- DINIS, A. J. D. Em torno dos testamentos do Infante Santo. Separata de: *Ultramar – Revista da Comunidade Portuguesa e da Actualidade Ultramarina Internacional.* Lisboa: [s.e.], n. 40, v. X, p. 70-88, 2º trimestre, 1970.
- EARENFIGHT, T. *Queenship in Medieval Europe,* New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- EARENFIGHT, T. “Without the Persona of the Prince: Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe”, *Gender & History.*, n. 19, v. 1, p. 1-21, 2007.

- FRÓES, V. L. Le cardinal du Portugal: Célébration de la vie et mémoire de la mort à Florence de Quatrocentto. In: *A Igreja e o clero português no contexto europeu*. Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2005.
- GOMES, S. A. D. *Afonso V. Reis de Portugal: Mem Martins: Temas e Debates*, 2009.
- KARRAS, R. M. *From From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- LE GOFF, J. Rei. In : LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. (Coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2 v. Bauru/SP: EDUSC, 2002. v. 2.
- LEWIS, K. J. *Kingship and masculinity in Late Medieval England*. New York: Routledge, 2013.
- LEVI, G; SCHMITT, J.-C. (Orgs.). *História dos jovens: Da Antiguidade à Era Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 1.
- LIMA, D. M. X. de. *O infante D. Pedro e as alianças externas de Portugal (1425-1449)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.
- RODRIGUES, A. M. S. A. “Polla rainha Dona Lionor mjnha molher que sobre todas amo e preço”. D. Duarte e D. Leonor de Aragão: uma parceria aquém e além-túmulo. In: Catarina Fernandes Barreira e Miguel Metelo de Seixas (Orgs.). *D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. Póvoa de Santo Antão: Europress, 2014.
- RODRIGUES, A. M. S. *As tristes rainhas*. Leonor de Aragão, Isabel de Coimbra. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.
- SOMMÉ, Monique. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne*. Une femme au pouvoir au XVe siècle. Villeneuve d’Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1998.
- TREVISAN, M. B. *Construção de identidades de gênero e afirmação régia: os casais da realza portuguesa entre os séculos XIV e XV*

a partir das crônicas de Fernão Lopes. Dissertação Mestrado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

TREVISAN, M. B. *A primeira geração de Avis: Uma família “exemplar”*. Tese (Doutorado em História), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

2. “AUXILIANTE DOMINO VICTORES”:

ORDEM E DEUS NA RETÓRICA CAROLÍNGIA (775–814)

.....

Renan Perozini Gomes Barrozo¹

Esse trabalho tem como objetivo analisar a relação entre o papel do Deus Medieval e a produção de escrita no período Carolíngio. No plano metafísico, Deus teria a prerrogativa de ser a justiça no mundo e os seus servos seriam o instrumento para o reestabelecimento da ordem. O cristianismo definiu um campo de batalha espiritual em que sua divindade assumiu o papel de protagonista. Partindo dessa premissa, discutiremos a noção de Deus no mundo Carolíngio, tendo como base, a historiografia francesa e documentos que circulavam no meio aristocrático. A violência, como um conceito, é compreendida de diferentes maneiras e utilizada para atingir objetivos diversos. Essa discussão tem como tema central a relação retórica entre violência e o Deus Carolíngio. Nesse sentido, analisaremos o papel de Deus na construção de narrativas da violência Carolíngia.

Se há uma noção que resume toda a concepção de mundo dos homens da Idade Média, é a de Deus. Não há ideia mais englobante, mais universal que essa. Deus compreende, ou melhor, excede todo campo concebível da experiência, tudo o que é observável na natureza, incluindo os homens, tudo o que é pensado, a começar pela própria ideia de Deus. Ele é todo poderoso, eterno, onipresente (Schmitt, 2006, p. 301).

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro; e-mail: renangomespb@gmail.com. Membro do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais – LATHIMM – UFRJ. Orientando do Professor Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho.

Segundo as palavras de Jean-Claude Schmitt, a experiência medieval com Deus perpassava todos os campos da sociedade. Portanto, Deus possui um papel essencial para a construção de narrativas, tornando-se elemento de legitimidade das agressões. Deus representava a justiça e seus servos, em especial, os governantes, teriam a prerrogativa de exercer justiça no mundo.

Partindo dessa premissa, discutiremos a noção de Deus no mundo medieval, tendo como base, a historiografia francesa. Além disso, não temos o objetivo de analisar os diferentes mecanismos a respeito do Deus Carolíngio, mas compreender o seu papel social nas fontes selecionadas para nosso trabalho. Portanto, para iniciarmos nossa discussão, tomamos como base a relação entre Deus e a sociedade, presente no verbete de Jean-Claude Schmitt publicado em 2006, em que o autor afirma que a divindade cristã não concede lugar aos deuses estrangeiros. O cristianismo definiu um campo de batalha espiritual em que sua divindade assume o papel de protagonista. A sociedade medieval chamava-o como *dominus*, o “Senhor”, que poderia ser aplicado ao Deus ou a seu filho, Jesus. Segundo o autor

É por meio desse termo, mais do que por *deus*, ou ainda associando-os na expressão *Dominus Deus* (da qual a *Chanson de Roland* fará em francês antigo *Damedex*), que os cristãos da Idade Média dirigiam-se à divindade não somente em suas preces e invocações, mas também em múltiplas ocasiões da vida cotidiana. Por exemplo, quando datavam algo escrito, fazendo menção ao “ano do Senhor” (*anno Domini*) em conformidade com o estilo da Encarnação (Schmitt, 2006, p. 303).

As diferentes esferas da sociedade coexistiram com a presença de Deus. Segundo Schmitt, “no mundo carolíngio e depois no mundo feudal, Cristo é o chefe de armas vitoriosos, que triunfa sobre o mal e as milícias do demônio” (Schmitt, 2006, p. 304). O papel social de Deus é estar ao lado da cristandade, enquanto

os demônios, ou o próprio diabo, seriam associados ao adversário. Aquele que narra os eventos, arbitra sobre os valores e escolhe o lado de Deus no campo de batalha retórico

Ao analisarmos os *Anais Reais Francos*, podemos observar a mobilização de Deus no ano de 776, em um conflito envolvendo francos e lombardos. O destaca:

e pela vontade de Deus, as rochas que eles [Lombardos] prepararam causaram mais danos a eles do que aos que moravam no castelo. Quando eles viram que isso não os beneficiaria, eles também prepararam as tropas para derrotar a própria fortaleza por bravura. Mas o poder de Deus, como é justo, venceu o poder deles, e um dia, quando eles estavam se preparando para a guerra contra os cristãos que residiam no castelo, a glória de Deus apareceu manifestamente sobre a igreja, do próprio castelo, para ser visto por muitos²

Notamos a atuação de Deus em favor de um dos lados em conflito. Há um caráter familiar em suas ações. As rochas de catapultas que deveriam causar danos no castelo acabam por gerar mais perdas para os lombardos. O poder do Deus cristão se sobressai devido ao senso de justiça. O que o redator propõe é que Deus já havia escolhido um lado, o justo, correto, aquele que era merecedor da vitória, os cristãos francos.

Essa citação não é isolada, seu significado pode ser identificado em vários momentos, podendo sustentar a ideia de que faz parte da construção retórica dos documentos carolíngios que analisamos

2 *Ibid. Annales regni Francorum*, 1895. p. 44. “*et Deo volente petriarias, quas praeparaverunt, plus illis damnum fecerunt quam illis, qui infra castrum residebant. Cum enim vidissent, quod eis non proficeret, praepara verunt etiam clidas ad debellandum per virtutem ipsum castellum. Sed Dei virtus, sicut iustum est, superavit illorum virtutem, et quadam die, cum bellum praeparassent adversus christianos, qui in ipso Castro residebant, apparuit manifeste gloria Dei supra domum ecclesiae, quae est infra ipsum castrum, videntibus multis*”

aqui. Realizamos um breve recorte a respeito dos momentos em que Deus é mencionado nos *Anais Reais Francos* visando solucionar um conflito e estabelecer a ordem ou fazer justiça.

O primeiro quadro corresponde ao período em que Carlos Magno ainda não havia sido coroado, portanto, Pepino era o rei dos francos. Para tal exame, mobilizamos os momentos em que Deus é inserido na narrativa. Assim, tornou-se possível observar que um traço comum foi o seu registro associado a uma justiça terrena ou ao reestabelecimento da ordem.

Quadro 1 – Mobilização de Deus nos Anais Reais Francos – Reinado de Pepino

Ano	Citação	Palavra-chave	Motivação do conflito	Contexto
755	Et inierunt bellum, et Domino auxiliante beatoque Petro apostolo intercedente Pippinus rex cum Francis victor ³	Justiça	iustitiam beati Petri apostoli	A convite do Papa, Pepino vai até a Itália solucionar a questão lombarda
756	Quodam die venationem fecit et percussus est Dei iudicio ⁴	Julgamento	[...] promiserat de iustitiis sancti Petri, iterumf iter peragens [...]	Astolfo, o Lombardo, trai o juramento feito a Pepino. É acometido por uma doença, cai do cavalo e morre como parte da justiça divina.

³ *Ibid Annales regni francorum*. p. 12.

⁴ *Ibid Annales regni francorum*. p. 14.

Ano	Citação	Palavra-chave	Motivação do conflito	Contexto
769	auxiliante Domino dissipata iniqua consilia supradicti Hunaldi ⁵	Ordem	[...] Hunaldus voluit rebellare totam Wasconiam etiam et Aquitaniam [...]	Hunaldo, da Aquitânia, desejava se rebelar e romper a ordem social estabelecida.
772	tunc subito divina largiente gratia media die cuncto exercitu quiescente in quodam torrente omnibus hominibus igno- rantibus aquae effusae sunt largissimae ⁶	Ordem	[...] et dum voluit ibi duos aut tres praedictus gloriosus rex stare dies fanum ipsum ad perdestruendum et aquam non haberent [...]	Durante um conflito na Saxônia, Carlos ficou para destruir um templo, suas forças estavam sem água que foram providas por Deus.
773	Carolus regem usque periungens, invitando scilicet supranominatum gloriosum regem una cum Francis pro Dei servitio et iustitia sancti Petri seu solatio ecclesiae super Desiderium regem ⁷	Justiça	Adrianus papa, cum insolentiam Desiderii regis et Langobardorum oppressionem ferre non posset [...]	Convocação do Papa para proteger a Igreja de Desidério e os Lombardos

Nos cinco casos listados acima, podemos perceber a mobilização de Deus a fim de solucionar conflitos, conferindo-lhe um caráter de árbitro. A figura de Deus funciona como um elemento de autoridade e a organização discursiva constrói condições para que essa afirmativa se torne legítima. O processo de elaboração do texto constitui o contexto retórico em que a divindade medieval se

5 *Ibid Annales regni francorum*. p. 28.

6 *Ibid Annales regni francorum*. p. 34

7 *Ibid Annales regni francorum*. p. 35.

torna essencial. Ao analisarmos os diferentes casos em que ocorreu tal mobilização, notamos a centralidade do reestabelecimento de ordem. A estabilidade é o elemento essencial para que Deus se faça presente e ao mesmo tempo, é um traço característico de sua justiça, tornando-se elemento de coesão retórica que define as ações do rei como legítimas.

Mas qual a relação entre o papel de Deus e a figura do rei? Em três diferentes casos selecionados, nos anos de 755, 756 e 773, definimos a chave para sua mobilização a partir da noção de Justiça. Através dessa perspectiva, podemos notar que a figura de Deus se faz presente para legitimar o estabelecimento da ordem em territórios conflituosos. A questão lombarda no primeiro recorte, assim como a sua quebra de juramento, no segundo caso, demonstram que sua mobilização se insere através da necessidade de estabilizar uma situação beligerante. A justiça de Deus se manifesta através das ações de seu arauto terreno, o rei dos Francos.

Relativamente diferente, no terceiro caso, mantém-se uma relação com os primeiros, ainda que afastados temporalmente, nota-se uma articulação entre o apóstolo de Pedro e o rei franco no processo de construção escrita, visando reestabelecer a ordem. Entretanto, diferente dos anos de 755 e 756, embora a justiça seja o elemento chave, nesse caso, a questão se concentra na proteção das igrejas, nomeadas diretamente. A função do rei, nesse fragmento, é a de proteção da casa/comunidade cristã e Deus cumpre a função de legitimidade de suas ações contra Desidério e os lombardos, vistos como uma ameaça à estabilidade.

Nos anos de 769 e 772 a mobilização de Deus se mantém como elemento de coesão cuja estabilidade é a meta. Entretanto, a problemática não está mais vinculada às questões do apóstolo de Pedro ou as igrejas. Nesse caso, a inserção de Deus está associada ao reestabelecimento da ordem laica⁸. No primeiro exemplo, a palavra *rebellare* demonstra a quebra de ordem desejada.

⁸ Faço uso do termo “laico”, não no sentido conceitual, mas como um sinônimo para

A motivação é um elemento central na construção retórica da fonte. Hunaldo é o adversário, sua demanda se refere a uma necessidade de se rebelar contra o domínio carolíngio, nesse sentido, a função social de Deus é arbitrar em favor dos francos, tendo em vista que o texto se inicia com uma quebra de ordem por parte de Hunaldo, ou seja, a sua organização demonstra que a instabilidade é motivada pela figura do adversário, que personifica a ilegalidade. Deus auxilia a dissipação da rebelião, mas principalmente, insere-se em um contexto cuja legalidade está associada aos francos.

No último caso, analisado a partir do trecho registrado no ano de 772, nota-se a diacronia entre alguns elementos de natureza real e divina. A narrativa se dá a partir do conflito contra os povos da Saxônia, sendo a premissa o reestabelecimento da ordem laica. Contudo, após realizar os ataques na região, Carlos teria ficado mais tempo a fim de destruir um templo, que pode ser compreendido como campo de batalha espiritual. A estabilidade mundana estava reestabelecida, mas a existência do local divino, saxão, pode exercer a função de instabilidade. A partir dessa situação, a permanência do rei se dá como instrumento de ordem e a sua demanda seria a necessidade de água, que por intermediação divina, emerge e confere a possibilidade de reestabelecimento da ordem.

No exemplo de 772, a mobilização de Deus não está associada à noção de justiça divina, nem tampouco a lógica da autoridade do conflito. Deus se faz presente como instrumento necessário para que Carlos atingisse a ordem social almejada, provendo-lhe com os recursos essenciais para que o símbolo de desordem fosse combatido, o tempo.

Notamos assim que a fluidez da instrumentalidade de Deus era diversa, embora aplicado em diferentes contextos para atingir objetivos diversos, a matriz de legitimidade que sua figura representa, está sempre associada à noção de legalidade. Seja no

assuntos de natureza terrena, mundana, cuja centralidade não está associada a um sacerdote, mas ao ordenamento social aristocrata.

reestabelecimento da ordem social, seja para fazer justiça em nome de algum membro da comunidade eclesial. A sua inserção funciona como elemento de coesão retórica que confere consonância para as ações que estão sendo narradas.

Em um segundo levantamento realizado através da seleção de expressões em outros contextos em que Deus foi inserido nas narrativas através da expressão *auxiliante Domino*. Essa chave retórica foi pensada visando um exame das interferências divinas na resolução de problemas. Para esse exame, alteramos parcialmente a metodologia, levando-se em consideração a funcionalidade da inserção de tal elemento, no texto.

Quadro 2 – Mobilização de Deus nos Anais Reais Francos – *auxiliante Domino*

Ano	Citação	Funcionalidade	Motivação	Contexto
775	Hoc audiente domno Carolo rege, iterum super Saxones cum exercitu irruens et non minorem stragem ex eis fecit et praedam multain conquisivit super Westfalaos; et obsides dederunt sicut et illi alii Saxones. Et tunc obsidibus receptis et praeda multa adsumpta et per ter stragia Saxonuin facta supradictus domnus Carolus rex ad propria reversus est auxiliante Domino in Franciam ⁹	Estabelecer a ordem	[...] Et ibi praeparabant Saxones bellum volentes ripam supradicti fluminis defendere [...]	Enquanto o rei passava o inverno na vila de Quierzy, os saxões realizaram um traiçoeiro ataque

⁹ *Ibid Annales regni francorum*, p. 42.

776	Inde pergentes voluenmt de Sigibnrgi similiter facere, auxiliante Domino Francis eis viriliter repugnantibus nihil praevaluerunt. ¹⁰	Estabelecer uma resistênciã	Tunc nuntiuso veniens, qui dixit Saxones rebellatosu et omnes obsides suos dulgtos et sacramenta rupta et Eresburgum [...]	Os saxões que haviam jurado fidelidade, na região de Eresburgo, rebelaram-se e quebraram seus juramentos. Os francos se defendem dos ataques, com auxílio de Deus
778	[...] Ibi pugna incepta et valde bene fnita, auxiliante Domino Franci victores extiterunt; et multitudo Saxonum ibi occisi sunt et fugientes cum magno contumelio reversi sunt Saxoniam[...] ¹¹	Reestabelecer a ordem	Et cum audissent Saxones, quod domnus Carolus rex et Franci tarn longe fuissent partibus Hispaniae, per suasionem supradicti Widochindi vel sociorum eins secundum consuetudinem malam iterum rebellati sunt;	Carlos estava em um conflito na região Ibérica, os saxões se rebelaram, aproveitando-se dessa situação.
779	[...] auxiliante Domino non praevaluerunt, sed abinde fugientes reliquerunt omnes firmitates eorum. ¹²	Estabelecer a ordem	[...] et Saxones voluerunt resistere in loco, qui dicitur Bohholz;	Resistênciã saxõnia durante uma campanha.

¹⁰ *Ibid Annales regni francorum.* p. 44.

¹¹ *Ibid Annales regni francorum.* p. 53.

¹² *Ibid Annales regni francorum.* p. 54.

784	<p>[...] et inierunt bellum. Auxiliante Domino domnus Carolus, filius magni regis Caroli, victor extitit una cum Francis, multis Saxonibus interfectis [...]¹³</p>	Reestabelecer a ordem	<p>Et tunc rebellati sunt iterum Saxones solito more et cum eis pars aliqua Frisonum [...]</p>	<p>Saxões se rebelaram além do Reno.</p>
788	<p>[...] una cum paucis Francis, ut praevideret eorum omnia, quae gessissent. Et auxiliante Domino victoria est facta a Francis seu supranominatis Langobardis. Idem similiter et alia pugna commissa est inter Avaros in loco, cuius vocabulum est, et Francis, qui in Italia commanere videntur; opitulante Domino victoriam obtinuerunt Franci, et Avari cum contumelia reversi sunt, fuga lapsi sine fl victoria. [...] Tertia pugna commissa est inter Baioarios et Avaros in campo Ibose et fuerunt ibi missi domni regis Caroli Grahamannus et Audaccrus cum aliquibus Francis; Domino auxiliante victoria fuit Francorum seu Baioariorum.¹⁴</p>	Reestabelecer a ordem	<p>Cum in eadem villa generalem populi sui rex conventum fieri decrevisset ac Tassilonem ducem sicut et ceteros vassos suos in eodem conventu ad esse iussisset atque ille, ut ei fuerat imperatum, ad regis praesentiam pervenisset, Crimine maiestatis a Baioariis accusatus est.</p>	<p>Intensos conflitos: Tassilo se mostrava infiel e traiçoeiro e influenciava algumas lideranças bávaras e avaras. Juraram falsamente fidelidade ao rei, após serem descobertos. No mesmo ano, ocorreram conflitos entre os homens de Hildebrando de Spoleto e Grimaldi, duque beneventano, nomeado por Carlos. Avaros e Francos se enfrentaram na Itália. Alguns aliados bávaros enfrentaram forças avaras.</p>

13 *Ibid Annales regni francorum*. p. 66-68.

14 *Ibid Annales regni francorum*. p. 81-82.

A partir desse recorte, notamos algumas similaridades: a ordem é o elemento central pelo qual Deus era mobilizado. Através do exame das seis passagens selecionadas, o auxílio divino é um instrumento retórico que torna legítima a vitória, tendo em vista que todos os conflitos citados ocorreram devido a uma quebra de estabilidade sócio-política, ocasionada por parte dos adversários. Deus exerce sua função de juiz e faz justiça através das intervenções que auxiliam a vitória carolíngia.

A compreensão do significado da ordem, no recorte do trabalho, remonta ao período apostólico. Em um verbete sobre o tema, Dominique Iogna-Prat sustenta que a Cristandade se concentra na ordenação da fraternidade. Essa concepção adquire significado de estrutura estável no período Carolíngio. Conforme afirma o autor, “clérigos e soberanos - de Carlos Magno até Carlos, o Calvo - preocupam-se em reunir fiéis dentro de uma única estrutura, o Império, concebido como uma casa de Deus.” (Iogna-Prati, 2017, p. 344.) Os adversários presentes no documento que analisamos aqui são aqueles que, devido à traição, infidelidade ou ato de rebeldia, não estão inseridos na estrutura de fiéis que seria a casa de Deus.

Ao articularmos a concepção teorizada por Iogna-Prat com a seleção documental em que notamos a presença de Deus como elemento de estabilidade, podemos analisar uma segunda função. Sua presença no campo de batalha se fazia necessária para que a vitória no conflito obtivesse um caráter de justiça, negando-lhe seu aspecto de violência injustificada, ressaltando positivamente, as ações do rei.

Mas por qual motivo seria necessário mobilizar a presença de Deus em um dos lados no campo de batalha, visando reestabelecer a ordem? Para Schmitt, a prática do Juízo de Deus era uma questão relevante no período medieval. O conceito de justiça se referia à sua natureza divina. O papel do árbitro era solucionar os conflitos “para que melhor seja proclamada a verdade, denunciada

a fraude, designado o culpado, o juiz pode, se necessário, recorrer à onisciência e onipotência de Deus, através dos processos rituais do ordálio e do duelo judicial.” (Schmitt, 2006, p. 303) Deus era o juiz, triunfante sobre um mundo em que o Diabo representaria o mal.

Se refletirmos a respeito do tema da guerra/violência, segundo a palavra dos apóstolos, poderemos encontrar a definição do Deus justo. Paulo afirma que o reino de Deus é aquele destinado aos que lutam pela causa do Senhor, pois Deus estabelecerá um reino de paz, amor e principalmente, justo. “Pois o Deus da paz não tardará em esmagar Satanás debaixo de vossos pés. Que a graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja convosco!” (Bíblia, 2002, p. 1124.) A arbitrariedade de Deus servirá de arcabouço para justificar violências contra grupos associados ao mal, tornando aquele que narra os eventos, Seu arauto.

Podemos notar a mobilização de demônios presente na *Vita Karoli magni* de Eginhard ao descrever os adversários saxões. Neste documento, ao tratar do processo conflituoso contra os povos da Germânia, o redator afirma ter sido a mais violenta e sofrida de todas as guerras carolíngias. Embora dividida em duas partes, interessa para nossa análise a primeira, em que registra um acordo de reestabelecimento da ordem realizado entre francos e saxões:

E nessa condição proposta pelo rei e aceita por eles [saxões], o tratado, após tantos anos, foi acordado para terminar a guerra, de modo que, tendo abandonado a adoração de demônios e suas cerimônias locais, eles recebessem os sacramentos cristãos, fé e religião, e a união com os Francos para formar um único povo. (Einhardi, 1829, p. 25.)¹⁵

15 Tradução nossa. “*Eaque conditione a rege proposita et ab illis suscepta, tractum per tot annos bellum constat esse finitum, ut abiecto daemonum cultu et relictis patriis caerimoniis, christianae fidei atque religionis sacramenta suscipere, et Francis adunati, unus cum eis populus efficerentur*”

Observamos a referência feita a demônios, associando-os aos povos saxões, que no contexto da narrativa, eram adversários dos Carolíngios. Nesse sentido, a noção de Deus árbitro emerge, colocando-se a definição dos inimigos dentro do campo da religiosidade, conferindo legitimidade para os conflitos e definindo o grupo social portador da legalidade, cuja justiça de Deus estava sendo feita.

Mas se Deus é um juiz, seu papel retórico é servir de legitimidade para atos que promovam a justiça? Embora Deus seja justo, que noção de justiça divina podemos determinar em nossa documentação? O ponto de partida inicial para essa discussão é o fato de que Satanás cumpre o papel do líder do que não era socialmente aceito. Segundo Jeremias, “em um mundo escravizado por Satanás, Jesus entra com autoridade de Deus, não só para exercer a misericórdia, mas, sobretudo para assumir a luta do bem contra o mal” (Jeremias, 2004, p. 157). A personificação dessa luta entre o bem e mal se refletirá nos enfrentamentos terrenos.

Podemos notar a mobilização do demônio através da narrativa inicial a respeito das guerras de Carlos Magno, na Saxônia, presente na *Vita karoli magni*.

Nenhuma guerra empreendida pela nação franca foi levada adiante com tanta persistência e pungência, ou custou tanto trabalho, pois como quase todas as tribos da Germânia, os saxões eram um povo selvagem, devoto à adoração de diabos e hostil à nossa religião, e não consideravam uma desonra transgredir e violar toda a lei, humana e divina. (EINHARDI, 1829, p. 23-24.)¹⁶

16 Einhardi, *Vita Karoli Magni. Ex Recensione Pertzil in usum scholarum*. Hannoverae, 1829. In: Bibliopolio Aulico Hahniano - MGH. <http://www.mgh.de/dmgh/?L=3> p. 23-24. “*Post cuius finem Saxonicum, quod quasi intermissum videbatur, repetitum est; quo nullum neque prolixius neque atrocius Francorumque populo laboriosius susceptum est, quia Saxones, sicut omnes fere Germaniam incolentes nationes, et natura feroces, et cultui daemonum dediti, nostraeque religioni contrarii, neque divina neque humana iura velle polluere vel transgredi inhonestum arbitrabantur.*”

A narrativa se inicia com um argumento que propõe que de todos os conflitos Carolíngios, nenhum custou tanto quanto as guerras na Saxônia. Mas, a seguir, o autor menciona algumas características associadas aos adversários dos francos no campo de batalha. Os saxões passam a ser considerados selvagens, devotos à adoração de diabos e hostis a Deus. É possível perceber que antes de narrar os eventos, há uma preocupação do autor em construir uma imagem dos saxões relacionando-a a um argumento que torne legítima a sua derrota. Satanás cumpre a função de líder dos inimigos.

Neto e Lima propõem, portanto que “Todo aquele que pratica o mal e se opõe a Jesus é entendido como instrumento das mãos de Satanás” (Neto e Lima, 2021, p. 20). Por ser a personificação do mal, associar os inimigos do rei à servos de demônios, era um argumento retórico essencial para legitimidade de atos violentos, retirando deles, a característica de violação e conferindo justiça para tais atos.

Algumas vezes eles se encontravam tão enfraquecidos e diminuídos que prometiam renunciar à adoração dos diabos e adotar o cristianismo, mas estavam mais preparados para violar esses termos do que aceitá-los prontamente. (Einhardi, 1829, p. 25.)¹⁷

Após descrever como as batalhas foram conduzidas, Eginhard tem a preocupação de desconstruir a imagem dos saxões, conferindo aos francos, em especial, a Carlos Magno, o papel de árbitro de Deus na terra, tendo em vista que a adoração de diabos, conforme o texto menciona, era o argumento retórico que classificava os saxões como um grupo de pessoas hostis e quebrando a ordem social de Deus.

17 *Ibid.* EGINHARD. 1829. p. 25. *Difficile dictu est, quoties superati ac supplices regi se dederunt, imperata facturos polliciti sunt, obsides qui imperabantur absque doctopme dederunt, legatos qui mittebantur susceperunt, aliquoties ita domiti et emolliti, ut etiam cultum daemomun dimittere et christianae religioni se subdere velle promitterent: sed sicut ad haec facienda aliquoties pronisic ad aedem pervertenda semper fuere praecipites.*

CONCLUSÃO

Diante dessas reflexões, concluímos de maneira preliminar que Deus era um árbitro no processo de resolução de problemas. Do ponto de vista retórico, sua participação em narrativas estava associada ao estabelecimento da ordem, favorecendo os Carolíngios diante de seus adversários. Para que isso fosse possível, o narrador precisava expor um contexto em que algum elemento externo rompia a ordem, podendo ser realizada através da quebra de juramento, um ataque a templos de Deus ou à ordem social vigente. Dessa forma, os conflitos se tornavam julgamento de Deus exercido no mundo, através do rei, responsável por manter a estabilidade terrena do governante divino.

A quebra de ordem, a instabilidade eram as chaves necessárias para que Deus fosse mobilizado. Nesse sentido, do ponto de vista retórico, concluímos que havia um padrão de escrita para inserção de Deus. Esse modelo representava um papel no processo de construção escrita, porém, era a forma como socialmente os conflitos eram vistos por parte dos francos Carolíngios. A presença em conflitos como testemunha ou a maneira como os relatos chegavam aos escribas não eram elementos de primeira ordem, mas o conteúdo registrado, nos ajuda a compreender o olhar do redator diante dos conflitos e a sua escolha retórica ao redigi-los e suas lógicas sociais.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ANNALES REGNI FRANCORUM*, inde ab a. 741 usque ad a. 829: qui dicuntur Annales laurissenses maiores et Einhardi. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1895. Digitalizado pela University of Toronto.
- BÍBLIA*. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

EINHARDI, *Vita Karoli Magni*. Ex Recensione Pertzil in usum scholarum. Hannoverae, 1829. In: Bibliopolio Aulico Hahniano - MGH. <http://www.mgh.de/dmgh/?L=3>

Bibliografia

- IOGNA-PRAT, D. Ordem. In: LE GOFF, J. SCHMITT J-C. (Org.) *Dicionário analítico do Ocidente Medieval: Volume 2*. Trad. Coord. Hilário Franco Júnior. São Paulo, Editora Unesp, 2017.
- JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- LE GOFF, J. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean Luc Pouthier. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- NETO, F. e LIMA, R. O mal dentro do imaginário religioso judaico cristão: A Construção de um sentido. In: NETO, F. & CAVALCANTI, J. (org.) *Cristianismos e Judaísmos Antigos: Interações culturais na bacia mediterrânea*. Rio de Janeiro: Kliné, 2021.
- SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.

3. A “ECONOMIA MORAL” NAS CIDADES ITALIANAS BAIXO-MEDIEVAIS PROPOSTA PELOS MINORITAS

.....

Bruno Alves Coelho¹

O tema da economia para o período medieval tem sido uma constante para vários trabalhos em História acerca deste período desde o segundo quinquênio dos anos 1970. Todavia, aquilo que “economia” expressa em tais pesquisas muitas vezes está pautado pela via da conceitualização, isto é, expressa um campo do saber histórico, como, por exemplo, história política ou história cultural (cf. Silva, 2013, p. 48), não atingindo, assim, aquilo que era a economia para o período. O fato é que não há consenso entre os historiadores sobre a economia como uma esfera autônoma das sociedades medievais e isto pode ocorrer pelo fato de os historiadores da economia apontarem para a “racionalidade econômica” apenas como pertencente ao período moderno. Marcelo Cândido da Silva fornece aprofundada síntese das ideias de K. Polanyi que foram determinantes para o trabalho de muitos medievalistas: para Polanyi, “a noção de ‘economia’ é o fruto de uma evolução histórica recente, no fim da qual os fenômenos econômicos passaram a ser separados da sociedade” (Silva, 2013, p. 49). Portanto, para Polanyi, para os períodos anteriores ao século XIX, “os fenômenos econômicos não se distinguiriam dos outros domínios sociais, não seriam um mundo distinto, um sistema, mas se encontrariam ‘incrustados’ (*embedded*) no tecido social” (Silva, 2013, p. 49).

1 Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

As concepções de Polanyi têm seus méritos, contudo, foram de grande influência negativa para a historiografia medieval naquilo que tange ao econômico e à vida sociorreligiosa. Em estudos sob sua influência intelectual, praticamente houve a impossibilidade de uma vida econômica na Idade Média e, ao mesmo tempo, criou-se um divórcio entre Igreja e desenvolvimento econômico, onde a primeira seria o grande empecilho para tal (cf. Silva, 2013, p. 49-50). Donde, “ainda hoje, há certa dificuldade em se enxergar o funcionamento das sociedades da Idade Média a partir de critérios outros que não a irracionalidade, o caráter simbólico, ou até mesmo alegórico, de todas as manifestações da vida social” (Silva, 2013, p. 50).

Feita esta breve e necessária prévia historiográfica, quero, num primeiro momento, demonstrar como a historiografia atual tem trabalhado a economia para o período baixo-medieval nas cidades italianas, sobretudo no que diz respeito ao papel da Igreja. O segundo passo é introduzir minhas fontes de pesquisa – pregadores e pregações – neste importante tema que é a economia, a fim de perceber ou não a atuação *racional* destes agentes históricos em propostas igualmente *racionais* e eficazes de desenvolvimento e incremento econômico das cidades em que atuavam.

OUTRA POSSÍVEL COMPREENSÃO DO ECLESIAL NAS CIDADES ITALIANAS BAIXO-MEDIEVAIS

Dentro dessa linha de raciocínio encontra-se Augustine Thompson, com seu livro *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125–1325* (2005). Nesta obra, Thompson lança um desafio aos historiadores da Itália medieval, que consideram as comunas como um evento precursor dos Estados centralizados do início da época moderna; de modo particular, Thompson discorda dos trabalhos de J. K. Hyde e de Philip Jones que afirmam,

respectivamente, que 1) as comunas italianas eram dispositivos essencialmente seculares, cujo particularismo floresceu apesar de uma religião universal e das reivindicações de um império universal e 2) nas comunas anteriores a todos os Estados da Europa, o governo e a política eram secularizados. Thompson afirma que esta oposição entre domínios clerical e laico obscurece o fato de que a cidade era uma entidade única, embora jurisdição e governo fossem divididos. Este governo laico, longe de ser “secularizado” por sua separação da catedral e do bispo, passou a se expressar e a se entender por meio de uma retórica e rituais cada vez mais explicitamente religiosos. As cidades conseguiam se distanciar do Império medieval porque, como o Império, reivindicaram uma identidade sagrada que foi largamente explorada: elas empregaram formas religiosas de organização, buscaram sua legitimidade através do culto aos santos padroeiros, conceitualizaram tempo e espaço em termos sagrados, donde tais realidades religiosas formaram o povo (cf. Thompson, 2005, p. 3-4).

Ao longo de sua robusta obra, Augustine Thompson demonstra que as cidades italianas, no geral, não se viam, em toda sua organicidade, separadas da vida eclesial. Daí, sua recorrente afirmação de que a cidade era uma única entidade sagrada (cf. Thompson, 2005, p. 18). Esta sacralidade, todavia, não poupará a cidade de conflitos pontuais e mais amplos, seja entre leigos e clérigos, leigos e leigos ou clérigos e clérigos, provando que as esferas eclesial e cívica eram regidas também por interesses, que às vezes rivalizavam entre si, mas, no fim das contas, clérigos e leigos desfrutavam de uma única cultura (cf. Thompson, 2005, p. 6). Esta cultura, manifestamente cristã, formou a cidade em sua civilidade sagrada: os governos citadinos lançaram mão de longa ritualística, desde procissões para entronização de governos e consolidação de poder às construções de seus espaços sagrados, como o *duomo*, lugar do ofício divino, mas, também de estocagem de mercadorias e local de negócios tocados pelos leigos, assim, este

espaço sagrado era tanto do bispo como dos leigos, em suma, da cidade (cf. Thompson, 2005, p. 22-24). Todavia, o centro urbano da sacralidade cívica era o batistério, pois, o batismo ligava a pessoa a um lugar, o local do batismo determinava as responsabilidades do dízimo. E mais, o batistério não era apenas o local do batismo, mas também de outros serviços religiosos, públicos ou privados. Eventualmente, substituía a catedral como local para manter o *carroccio* e os estandartes militares da cidade – e aqueles capturados dos inimigos em batalha. Logo, o batistério era o santuário da república (cf. Thompson, 2005, p. 27).

Voltando os olhares para a Toscana, em particular, George Williamson Dameron, em sua obra *Florence and its church in the age of Dante*, segue a mesma direção das pesquisas de Thompson ao apontar que a igreja florentina, a prosperidade e o poder crescente da cidade estavam inextrincavelmente ligados (cf. Dameron, 2005, p. 1). Dameron apoia sua pesquisa em fontes ainda desprezadas pela historiografia das cidades italianas, por serem consideradas “de cunho religioso”. Ao analisar com profundidade os motivos que levaram ao protagonismo regional de Florença, na segunda metade do século XIII, ele aponta: 1) superioridade competitiva; 2) capacidade de domínio militar sobre as cidades menores; 3) sucesso em obrigar Pisa a conceder liberdade de comércio dentro e fora de seu porto após 1254; 4) estreitas ligações com o papado romano; 5) política de “colonialismo urbano”; 6) controle dos fluxos de crédito e capital que forçou outras cidades à dependência econômica; 7) desenvolvimento simultâneo de uma avançada indústria têxtil voltada para a exportação e um setor agrícola altamente produtivo e eficiente, gerando crescimento da demanda internacional de seus tecidos, por conta do enfraquecimento da indústria flamenga no início do século XIV, e o fortalecimento do florim; 8) controle sobre militar as regiões circunvizinhas, fator que lhe fornecia suprimentos e mão de obra; 9) os mercadores florentinos eram mais prudentes em seus investimentos, pois tendiam a contrabalançar seus empreendimentos mais arriscados em terra; 10) as cidades rivais tanto econômica quanto militarmente, perderam

seu protagonismo: Pisa foi duramente derrotada por Gênova e 1284, e Lucca, após a morte de Castruccio Castranme, 1328, entrou em derrocada (cf. Dameron, 2005, p. 3-4).

Dameron propõe que ao lado das supracitadas causas da ascensão florentina como potência regional da Toscana, deve-se seguir uma necessária revisão historiográfica do papel da igreja florentina neste processo vivido pela cidade. Assim, ele começa por contestar os trabalhos de Robert Davidsohn e de Jacob Burckhardt, que afirmavam que a igreja florentina, do tempo de Dante Alighieri, era *divisiva*, corruptora, obstrucionista e negativa para a cidade. Dameron argumenta que, de 1250 a 1330, as instituições eclesíasticas promoveram pessoas e tradições, o que facilitou a rápida ascensão de Florença a uma posição de proeminência e influência continental. Simultaneamente, as comunidades eclesiais ofereceram apoio social e econômico a muitos daqueles que foram adversamente afetados por essa transformação, ou excluídos da prosperidade associada a ela. No geral, a Igreja desempenhou um papel determinante no âmbito urbanístico, institucional, econômico, cultural e político durante o processo pelo qual Florença se tornou a cidade dominante na Toscana. A Igreja teria sido cúmplice, porque esteve profundamente envolvida nesta transição, e não resistente ou periférica a ela. Entre 1250 e 1330, as comunidades eclesíasticas forneceram a liderança, a governança eficaz e estabilidade na cidade e no campo, ajudando a criar as condições sociais que tornaram possível a ascensão de Florença à supremacia (cf. Dameron, 2005, p. 4-5).

A TEOLOGIZAÇÃO DA CIDADE E DA VIDA MERCANTIL²

O movimento intelectual urbano medieval irá localizar nas cidades dois aspectos fundamentais da vida quotidiana e os relacionará diretamente com o ideal cristão de sociedade: a cidade como realização das promessas escatológicas bíblicas e a atividade

² Esta seção é parte de um trabalho já publicado: Coelho, 2020, p. 372-374, e aqui adaptado.

mercantil como metáfora da salvação. José Comblin, citando Max Weber, diz que “a cidade grega proclamou o desejo de liberdade, mas, o município medieval foi o advento da sociedade livre” (Comblin, 1991, p. 174). Todavia, segundo Comblin, o município medieval só é o lugar da liberdade por causa do cristianismo (cf. Comblin, 1991, p. 80). Justamente por esta realidade nova de liberdades e reunião de pessoas, os mestres medievais, sobretudo os franciscanos, teologizaram o município medieval, ou seja, a cidade seria o lugar do encontro real entre os homens entre si e entre o homem e Deus, portanto, estaria na linha da interpretação bíblica da Nova Jerusalém, realizando, assim, o sentido das cidades: a concretização da comunhão (cf. Comblin, 1991, p. 52). Daí, a cidade seria o lugar da fé comunitária e, consequentemente, da salvação, afinal, fé e salvação são comuns (cf. Comblin, 1991, p. 66). De forma prática, os mestres medievais propuseram à cidade um programa de vida que estava de acordo com o Evangelho, visível nas irmandades propagadas fundamentalmente pelos mendicantes. “As irmandades foram a única iniciativa católica de sociedade fundada na justiça, liberdade e igualdade de seus membros” (Comblin, 1991, p. 216), ou seja, os mendicantes conseguiram cristianizar a vida comum através da doutrina social, das corporações e das irmandades e, com isso, organizaram o tecido da vida comunal urbana pela caridade (cf. Comblin, 1991, p. 220).

Dentro do esforço intelectual da organização urbana, os mestres medievais também se preocuparam muito acerca da vida mercantil. Se a cidade, em suas instituições, representaria o caminho histórico da humanidade rumo à salvação eterna, também o comércio seria contemplado nestas reflexões teológicas. Comblin chega a mencionar a realidade mercantil da cidade, donde a atividade econômica seria a maior expressão da colaboração entre os homens urbanos, pois, demonstra ação comum voluntária e exige lealdade (cf. Comblin, 1991, p. 69). Giacomo Todeschini, entretanto, é quem aprofunda mais esta realidade urbana medieval do

comércio. Aos poucos as autoridades eclesiásticas necessitaram legitimar a atividade econômica devido à sempre mais crescente inclusão no espaço econômico urbano de comerciantes anônimos e leigos que desempenhavam a função da construção da *civitas* cristã (cf. Todeschini, 2008, p. 88). Embora o comércio em sua massiva representação estivesse sob a tutela dos leigos, os mestres medievais tinham ampla carga teológica para teorizá-lo de acordo com o modo de vida cristã, pois, desde o século IV, com Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, a vida mercantil era utilizada teologicamente como metáfora da salvação, afinal, esta só fora possível porque o Cristo abria mão de sua condição divina para fazer-se homem, uma clara referência à troca, embora numa esfera divina (cf. Todeschini, 2013, p. 410).

A importância da *teologização* e normatização da atividade mercantil era extremamente necessária na cidade medieval porque havia a coincidência entre vivência da fé e vivência civil, ou seja, a cidade medieval era espaço coletivo concordante entre estas duas realidades humanas. Assim, com a crescente retomada comercial a partir do século XII, houve a real necessidade de se integrar *ortodoxamente* a atividade mercantil à legítima vivência cristã. Daí, nasceram sempre mais tratados sobre a questão dos usurários e dos simoníacos, demonstrando que a legítima atividade comercial cristã não deveria contemplar estas realidades (cf. Todeschini, 2013, p. 416), ilustrados sobretudo pelo episódio da expulsão dos vendilhões do templo por Jesus (Mt 21, 12), demarcando, pois, a centralidade dos mercadores cristãos na sociedade (cf. Todeschini, 2013, p. 419).

Em nome do bem comum e com critérios ético-teológicos, finalmente, os mestres franciscanos dedicados à economia chegaram a uma síntese definindo o ofício do mercador: 1) é eixo da organização social; 2) deve ser honrado, rico e piedosamente devoto; 3) deve ser capaz de definir bem o valor das coisas; 4) deve ser capaz de se enriquecer e também enriquecer sua comunidade (cf. Todeschini, 2013, p. 420). Tal definição, contudo, tinha como horizonte

a ética da justiça nas trocas e também da circulação das riquezas, que consistia no preço justo para compra e venda e na realidade do não acúmulo pessoal de bens demonstrado pelo risco dos investimentos. Justamente por causa do risco, ou seja, o comerciante poderia ter êxito ou não em suas transações, ele se diferenciava dos usurários e dos infieis, pois, vivia seu ofício de modo humanístico e ético, mesmo em prejuízo próprio, demonstrando que não tem apego pecaminoso ao dinheiro (cf. Todeschini, 2008, p. 96). Também pela noção mental do risco, havia a possibilidade concreta da circulação das riquezas entre os mercadores cristãos e toda a sociedade. Daí os mestres franciscanos conseguiram estabelecer o mercado, definindo a justa relação valor/preço das mercadorias de modo a torná-las trocáveis e circuláveis, como espaço da relação de fiéis, de cristãos conscientes (cf. Todeschini, 2008, p. 97).

BERNARDINO DE FELTRE E OS MONTES DE PIEDADE

Bernardino de Feltre (1439-1494), padre da Ordem dos Frades Menores, foi um incansável pregador itinerante do século XV italiano. Suas pregações alcançaram grande popularidade à época e, com isso, sua pessoa era muito disputada entre as cidades italianas do centro-norte que o queriam em suas datas importantes. Este minorita é herdeiro de toda a tradição franciscana e escolástica dos séculos precedentes, herança que se faz sentir em suas obras e em sua pregação. Para o que interessa neste trabalho, a pregação de Bernardino de Feltre é um combate constante contra a usura e as más relações comerciais, tudo entendido, obviamente, dentro das abordagens feitas nas seções anteriores. Assim, tendo em vista todo este quadro, e também o contexto pós-epidêmico de Peste que lacerou as economias dos mercadores, mas, acabou por concentrar recursos nas mãos de alguns que, em contrapartida, emprestavam valores a juros exorbitantes, o Pregador irá propor soluções para este contexto de crise para a cidade em si, mas, também para

aquilo que as *Repubblicas* deveriam ser em sua essência. Portanto, a atividade predicativa de Bernardino de Feltre não deveria ser vista como forma de *antisemitismo* em si³, mas, em vista de um contexto em que judeus detinham amplo controle sobre o crédito e se utilizavam de cobranças de altos juros. Portanto, as acusações de Bernardino recaem sobre a prática usurária que colocava em risco a vida da comuna.

Guarda quid est adiuuare rem publicam, bonum commune, quia etiam cum detrimento alicuius privati, si adiuuati bonum commune, ne porta presio e merito etc. Deus ad bonum universi non considerat detrimentum unius. G'è nesun geloso. - O, dicit ille, vado a sparaver: video quod una avis comedit aliam per mantenerse. - Sicut usura destruit. - O, dicit ille, iste Mons erit inutilis et damnosus illis qui mutuunt ad interesse. - So dan. Non se de' restar, ut adiuuetur communitas, se ben un, duo, vel tres, quia, sicut in regimine universi non considerat etc (Sermo 57, p. 210).

Em sua aberta luta contra a usura, Bernardino de Feltre irá propor o que é a *Repubblica* e, simultaneamente, irá propor o meio com qual os cidadãos a podem ajudar. Nas palavras do Pregador, a *Repubblica* é o bem comum que deve ser constantemente participado pelos cidadãos, inclusive na ajuda da mesma em detrimento do bem (lucro?) pessoal. A participação na ajuda à *Repubblica* é comparada à ação de Deus que não faz o bem ao universo para apenas um, mas, para todos e, nesta ação divina, não há ninguém com ciúmes. Em sentido contrário, a usura é como uma ave que come outra para se manter, isto é, ela é a destruição do comum. Justamente por não pensar no bem comum e na *Repubblica*, o pensamento do usurário coloca em xeque a existência dos Montes de Piedade porque estes não beneficiam aquele que busca o lucro individual, mas, se propõe a beneficiar a comuna como um todo.

3 Embora, evidentemente, a apropriação das palavras do Pregador por uma multidão que, bem no íntimo ou mesmo de forma nítida, se sentisse lesada ou explorada em seus negócios, tenha gerado situações bastante difíceis para judeus nestas cidades.

Os Montes de Piedade serão uma empreitada que os franciscanos tomarão para si como meio eficaz de apostolado no século XV. O primeiro Monte de Piedade foi fundado em Perugia em 1462 e logo se espalharam por todas as pequenas cidades, mas também nas grandes, a fim de resolverem os problemas de crédito (cf. Muzzarelli, 2010, p. 102). Os Montes de Piedade eram tanto uma instituição bancária, como também uma forma de intervenção caritativa, uma iniciativa local adaptada às necessidades e peculiaridades do centro urbano específico, mas também um modelo geral de intervenção implementado em várias localidades, um desafio para os bancos privados e em conjunto um complemento ao seu funcionamento (cf. Muzzarelli, 2010, p. 102).

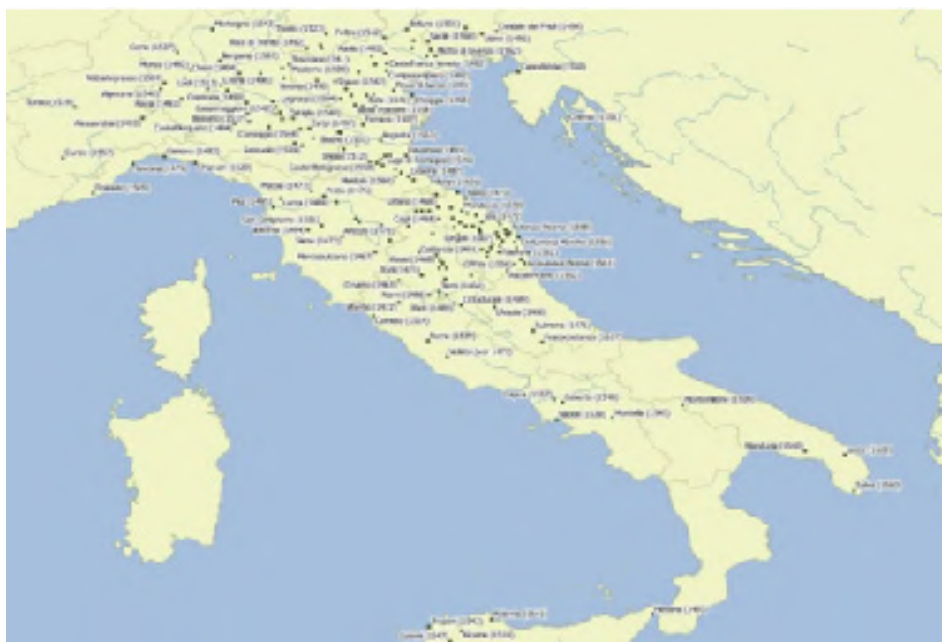
Bernardino de Feltre assim define os Montes de Piedade

Considerato quod sunt multi pauperes et pochi dinari, et si bene sunt, sunt male divisi, quia chi tropo chi pocho; et volendo subvenire ne pauperes devorentur a Judeis, dicit Dominus: Faciamus una congregationem denariorum, ubi fideliter sia servito chi ha bisogno de dinar...Ista autem congregationem sit posita in bona manu; et uti illi qui mutuunt per più sicurtà non vol scritto né obligatione sed pignus (Sermo 55, p. 186).

O Pregador parte de uma dura constatação: há muitos pobres e pouco dinheiro e, do pouco dinheiro que há, este está mal dividido. Justamente por isso, os pobres estão sendo devorados pelos judeus, por causa da usura destes. Assim, ao mesmo tempo que traz uma constatação, Bernardino apresenta a justificativa de sua proposta dos Montes de Piedade, ou seja, sua pregação é também uma propaganda de seu projeto, que, por sua vez, é divino: não é uma mera casa de crédito, mas, uma obra divina, uma congregação de dinheiro para os fiéis que têm pouco dinheiro se servirem. Ademais, esta congregação está sob boas mãos (os frades menores), onde poderão tomar empréstimo com segurança, sem documentos ou necessidade de hipotecas.

A elaboração do mapa acima por Skambraks, cristalizando as datas de fundação dos Montes de Piedade na Península Itálica na Baixa Idade Média e na Idade Moderna causa bastante impacto. Não apenas pela enorme quantidade, mas, também pela proximidade fundacional, os Montes de Piedade se colocaram como solução eficaz e bem planejada para o socorro das economias colapsadas, sendo fértil alternativa aos bancos tradicionais. Ao mesmo tempo, é preciso ressaltar a força da atividade dos minoritas que em sua atividade predicativa itinerante nas mais diversas regiões itálicas, com sua cultura, erudição e conhecimento econômico, conseguiram convencer as populações urbanas da validade dos Montes de Piedade.

Figura 1 – Montes de Piedade na Itália.



Fonte (Skambrak, 2021, p. 139).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O período baixo-medieval, em meu ponto de vista, coloca por terra a concepção de que não havia racionalidade ao que tange à economia. Desde o século XIII a economia vem sendo pensada e

expressada em longos tratados sobre a vida mercantil pelos mestres escolásticos, sobretudo pelos minoritas. O fato destes “tratados econômicos” estarem revestidos de elementos de “religião” talvez impossibilite o historiador menos afeito a esta documentação, mas, de forma alguma é impedida a visão desta importante faceta destas sociedades. Ademais, perceber a inserção natural dos minoritas no campo econômico aponta para a realidade da constante presença eclesial neste setor que, ao invés de impossibilitar seu desenvolvimento, foi peça fundamental para que o contrário ocorresse.

Finalmente, perceber no discurso público – a pregação – a condensação das teorias tratadísticas, não apenas como palavras que orientam e instruem, mas, também, a proposição da elaboração de solução prática e eficaz para a falta de crédito entre os mais pobres, evidencia o quão complexa e tradicional foi toda esta reflexão histórica sobre o econômico até resultar nos Montes de Piedade que, em pouco tempo, se espalharam pelo território italiano.

De qualquer forma, talvez o termo “economia moral” seja ainda o mais adequado para este período, uma vez que, dentre outras coisas, todas as iniciativas estão voltadas para aquilo que entediam como “bem comum”, numa clara acepção evangélico-cristã de mundo e de *república*, e mesmo os Montes de Piedade estão amparados nesta concepção: visam à caridade, mas, não ao assistencialismo ou à esmola; o financiamento dos mesmos era através de doações e do pouco lucro dos baixos juros, pois, não eram um fim em si mesmos, mas, um meio para fazer o dinheiro circular entre os mercadores mais pobres e, com isso, fortalecer a economia da cidade. Todavia, apesar da nomenclatura “economia moral” seguir com sua validade, arremato que em hipótese alguma os historiadores deveriam conservar a ideia de uma falta de racionalidade econômica para a Baixa Idade Média.

REFERÊNCIAS

BARATA, Filipe Themudo. “Negócios e crédito: complexidade e flexibilidade das práticas creditícias (século XV)”. *Análise Social*, vol. XXXI (136-137), 1996, p. 683-709.

- BERNARDINO TOMITANO DA FELTRE. *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, 3 vols. Milano: Cariplo, 1964.
- COELHO, Bruno Alves. “O intelectual da Idade Média Central: escolástico, urbano, universitário e humanizado – uma aproximação histórica dos estudos no século XIII”. *Temporalidades*, v. 11, n. 3, 2020, p. 360-387.
- DELCORNO, Pietro. “Miguel de Acqui e a fundação do Monte de Piedade de Verona. Um incunábulo inédito”. *Varia Historia*, vol. 31, n. 55, 2015, p. 127-160.
- MUZZARELLI, Maria Giuseppina. “I Monti di pietà ovvero scommettere sui poveri meno poveri”. In: CHILI, A. *Quaderni della Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna*. Livro digital: Reti Medievali, 2006, p. 17-27.
- MUZZARELLI, Maria Giuseppina. “I Monti di Pietà: le cure prestate e quelle richieste”. *Italia Francescana*, 85, 2010, p. 101-111.
- SILVA, Marcelo Cândido da. “A ‘Economia Moral’ e o combate à fome na Alta Idade Média”. *Anos 90*, v. 20, n. 38, 2013, p. 43-74.
- SKAMBRAKS, Tanja. “Credit for the poor. Trust, regulation and charity in the Roman Monte di Pietà”. *Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, n. 8/II, 2021, p. 137-158.
- TODESCHINI, Giacomo, “Cristianesimo e modernità economica”. *Le religioni e il mondo moderno*. Cristianesimo, Daniele Menozzi. Torino: Einaudi, 2008, v. I, p. 86-108.
- TODESCHINI, Giacomo. “Origens medievais da racionalidade econômica moderna”. *Interthesis*, 10, 2013: II, p. 409-423.

4. A CORRESPONDÊNCIA OFICIAL ENTRE A CAPITANIA DE GOYAZ E A METRÓPOLE: ASPECTOS GERAIS SOBRE FORMA E CONTEÚDO NA ADMINISTRAÇÃO COLONIAL EM UMA CAPITANIA DAS MINAS SETECENTISTAS

..... Simone C. Schmaltz de R. e Silva¹

O século XVIII assistiu, pelo menos ao longo de sua primeira metade, à permanência da estratégia política praticada em Portugal pela monarquia de, com o apoio das estruturas de poder das elites locais, manter sua governabilidade e procurar um constante fortalecimento do estado nacional português. A monarquia passou, então, a tomar medidas que visaram à otimização administrativa, principalmente em relação aos seus domínios ultramarinos.

A primeira fase, que remonta ao século XVII e abrange o período da Restauração até o final do reinado de D. João V (1640-1750), foi caracterizada politicamente por um período de busca do fortalecimento do poder monárquico em Portugal, diferentemente do que teria sido o desenvolvimento de um processo de centralização do poder político exclusivamente nas mãos do rei. A historiografia, ao tratar sobre a centralização do poder régio no período setecentista em Portugal, afirma que ela estaria mais fortemente ligada à segunda metade do século, mais precisamente no reinado de D. José, quando foram realizadas reformas significativas no âmbito político-administrativo luso.

¹ Mestre em História Social – UnB. Professora de História da PUC Goiás. simoneschmaltz@gmail.com

Ao analisar a estratégia política usada pela monarquia portuguesa que buscava, no apoio aos demais poderes existentes em seu território, a consolidação de seu próprio poder, infere-se que o regime monárquico lusitano poderia ser conceituado como corporativo. Segundo António Manoel Hespanha,

- o poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia;
- o direito legislativo da Coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicos locais.
- os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizadas em redes de amigos e de clientes;
- os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real (Fragoso et al, 2001, p. 166-167).

Hespanha afirma que a arquitetura de poderes em Portugal era complexa, não sendo possível pensar a monarquia lusa como um espaço de decisões concentradas no poder central exclusivamente, nem definida apenas pela legislação, sendo necessária uma análise mais aprofundada dos aspectos culturais que moldaram o fazer político da Coroa.

Um dos caminhos para se conhecer como foi a administração lusitana da primeira metade do século XVIII na América portuguesa é se valendo das análises de correspondências de cunho oficial entre os administradores e o governo lusitano. O trabalho realizado de organização, microfilmagem e disponibilização da documentação referente ao Brasil existente no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa, efetivado através do Projeto Resgate Barão do Rio

Branco, iniciativa do Ministério da Educação, com o objetivo de organizar, microfilmar e digitalizar toda a documentação avulsa existente nesse arquivo relativa ao Brasil, possibilitou uma análise sistemática da comunicação entre a Coroa e sua colônia na América. Após a organização da documentação, os diversos grupos de historiadores envolvidos no Projeto elaboraram catálogos de verbetes das capitanias, valioso instrumento de pesquisa.

A documentação avulsa existente no Arquivo Histórico Ultramarino é composta por documentos, processos em sua maioria, referentes às capitanias coloniais. Na América portuguesa, as capitanias foram porventura, de par com as câmaras, as principais unidades de organização e administração territorial do império português do Atlântico entre o século XV e as primeiras décadas do século XIX. (Serrão, 2016). O *corpus* documental, qual seja, as correspondências oficiais mantidas entre o reino português e a Capitania de Goiás e referentes à administração colonial lusitana, é formado basicamente por processos ou documentos isolados, compostos por cartas régias, leis, resoluções, decretos, alvarás, provimentos, comunicações, relatórios, pedidos, entre outros.

Os microfilmes gerados foram utilizados para a produção de CD's e, posteriormente digitalizada e disponibilizada através da *internet*. A documentação foi organizada de forma que cada documento é precedido de uma folha de rosto que traz informações de identificação, como local, data, instituição, breve resumo do assunto, se possui anexos, arquivo ao qual pertence acrescida da localização da fonte no arquivo.

Tais manuscritos mostram-se importantes para o desenvolvimento da pesquisa relativa à história político-administrativa da Capitania de Goiás. Os processos completos aumentam as chances de serem percebidas mais claramente as diversas facetas do cotidiano das ações dos agentes da administração, para que se possa conhecer o funcionamento da estrutura do poder administrativo.

A Capitania de Goiás² foi criada a partir do desmembramento da Capitania de São Paulo em 1726, que já havia perdido parte de seu vasto território com a criação da Capitania de Minas Gerais em 1722. Do mesmo modo e em 1748, é criada a Capitania de Mato Grosso. O interesse da monarquia lusitana em controlar a exploração da atividade mineradora fica evidente ao se perceber, no desmembramento territorial, a estratégia para alcançar um maior controle régio.

Para ocupar o principal cargo da administração da recém-criada Capitania de Goiás, foi nomeado pelo rei D. João V, em julho de 1748 para Governador e Capitão-General, o lusitano D. Marcos José de Noronha e Brito, o sexto Conde dos Arcos.³

Tendo consideração as qualidades, merecimentos e serviços que concorrem na pessoa de D. Marcos de Noronha, e a que dará inteira satisfação a tudo o que lhe for encarregado: Hey por bem nomeallo Governador, e Capitão General da Capitania do Goyás por tempo de tres annos. O Cons.^o Ultramarino o tenha assim entendido e lhe mandará passar os despachos necessários. Lisboa vinte e seis de Julho de mil setecentos, e quarenta e oito. (Doc. n.^o 374, de 26 de julho de 1748. - AHU).

A estruturação do governo da Capitania de Goiás por seu primeiro Governador e Capitão-General foi efetivada sob o controle e o auxílio da Coroa portuguesa, através de uma

2 O primeiro arraial a se formar a partir da descoberta das minas dos Guayases foi o arraial de Sant'Anna, no ano de 1726, às margens do rio Vermelho, local onde foram encontradas as primeiras jazidas minerais. Desde a sua criação, o arraial de Sant'Anna serviu de residência para a elite administrativa das minas de Goiás. Em 1736, dez anos depois de sua formação, ele foi elevado à categoria de vila, passando a se chamar Vila Boa de Goiás, sede da futura capitania.

3 D. Marcos José de Noronha e Brito até então ocupava o cargo de Governador e Capitão-General da Capitania de Pernambuco.

correspondência habitual entre as duas instâncias administrativas. Conde dos Arcos correspondia regularmente com a metrópole, bem como outros integrantes da administração e membros da sociedade local.

Como se compreende, existe por parte da monarquia portuguesa a preocupação de que a comunicação com os seus servidores e vassallos nas conquistas se processasse sem bloqueios ou impedimentos, e que estes mantivessem a monarquia informada do que estava ocorrendo em sítios distantes do seu império ultramarino. Assim sendo, nos regimentos dos governadores da capitania do Estado do Brasil, do Reino de Angola e do governador-geral do Estado do Brasil, estava fixado pelo monarca que o governador não impedirá de “escreverem-me as Câmaras, e mais Ministros, e Officiais de Justiça, Fazenda, e Guerra, ainda que sejam queixas, por que a meu serviço convém haver a liberdade necessária [...]” (Fragoso & Monteiro, 2017, p. 301).

O rei D. João V, no ano posterior à nomeação de D. Marcos como o primeiro Governador e Capitão-General da Capitania de Goiás, remeteu a este uma Carta Régia com instruções sobre as ações que deveriam ser priorizadas para a estruturação do governo da Capitania.

Instruccam que S. Mag.^e he servido mandar dar a Dom Marcos de Noronha nomeado Governador e Capp.^m General da Capitania dos Goiaz, cujo governo vai criar na forma que (...) se declara. (Doc. n 396, de 19 de janeiro de 1749 - AHU).

As instruções versavam sobre os principais problemas vividos pela região, desde a descoberta das minas, problemas como a extração ilegal de diamantes localizadas na minas dos rios Claro e Pilões, bem como a convivência hostil entre os sertanistas que habitavam a região e algumas tribos indígenas. As instruções traziam também pontos relativos à formação da nova Capitania e à

necessidade de demarcação de seus limites territoriais. Além disso, atribuíam ao novo governo a responsabilidade de manutenção da comunicação e auxílio à nova Capitania do Mato Grosso, e versavam sobre a jurisdição que regulamentaria o ofício de Governador e Capitão-General para a Capitania de Goiás.

As correspondências revelam que uma das mais importantes vias de comunicação entre a corte e o governo da Capitania de Goiás na administração do Conde dos Arcos, ocorria por intermédio do Conselho Ultramarino e da Secretaria dos Negócios Ultramarinos.

Em Portugal, nos séculos XVI, XVII e, ainda, no XVIII, a Coroa partilhava o governo com outros corpos sociais, entre eles conselhos e tribunais, órgãos que gozavam de relativa autonomia, responsáveis por um campo de ação ou jurisdição. Não havia uma única instância normativa e, sim, uma pluralidade de espaços de decisão, hierarquizados e concorrentes entre si (Bicalho, 2012, p. 7).

As capitanias das minas do Estado do Brasil tinham uma ligação direta com a metrópole portuguesa. Assim, no caso da Capitania de Goiás, tanto as necessidades quanto os problemas vividos em seu território eram de praxe repassados para a Coroa que, através do Conselho Ultramarino, e posteriormente também da Secretaria da Marinha e Ultramar, analisava a relevância dos assuntos e despachava muitas vezes sem a necessidade de consultar o soberano, visto possuírem alguma autonomia. Na documentação é possível identificar também casos em que tais instituições admitiam que o assunto, por sua relevância, deveria ser encaminhado para as mãos do rei e este, a partir da consulta aos pareceres proferidos pelos referidos órgãos e análise pessoal, proferia a decisão final.

Para isso, uma análise tanto das características formais dessas correspondências quanto seu conteúdo são importantes. No caso de Goiás, pode-se afirmar que não houve alterações significativas

em relação à forma de encaminhamento das correspondências entre a região e a metrópole do período do descobrimento das minas, a criação da Capitania e seu primeiro governo.

Uma visão do cotidiano vivido pela Capitania de Goiás, tanto em âmbito particular quanto institucional, foi percebida principalmente através da correspondência mantida com a metrópole. Muitas vezes estruturadas em forma de processo, as correspondências continham pedidos e tramitavam pelos vários órgãos da administração central. De modo sucinto, discrimina-se os caminhos dessa correspondência em âmbito administrativo.

O envio das correspondências da Capitania de Goiás para a metrópole era feito algumas vezes por São Paulo, através do porto de Santos, porém, na maioria dos casos se dava através do porto do Rio de Janeiro, o que mostra uma maior facilidade de comunicação entre a região goiana e essas capitanias, em detrimento da sede do governo-geral. O Governador e Capitão-General comunicava-se diretamente com o rei de Portugal para apresentar suas demandas, o que também poderia ser feito pelos demais moradores da capitania, uma vez que esta correspondência realizada de maneira direta não era um direito exclusivo do governo.

O percurso dava início através da liberalidade de um particular ou da ação de um membro da administração da capitania no cumprimento de suas funções. Na maioria das vezes eram elaboradas cartas, que eram endereçadas ao rei. No caso das correspondências escritas por moradores da região, pertenciam em regra à elite detentora de bens e riquezas, como datas, casas comerciais, e/ou fazendas. No caso do pedido ser feito por algum membro da administração, o usual era que o texto fosse escrito pelo escrivão responsável pelo órgão interessado e assinado por ele e pelo dirigente do órgão.

Era comum que as correspondências fossem elaboradas com cópias, que ficavam nas sedes administrativas. No caso das minas de Goiás, uma cópia era destinada a sua sede, a Capitania de São Paulo, até a região ser elevada à categoria de capitania e poder manter tal

cópia na região. De acordo com o caso, uma cópia era destinada à sede do governo-geral em Salvador, Capitania da Bahia, o que não era regra, visto que a coroa administrava diretamente as capitanias de minas, cabendo desta forma ao governador-geral o cumprimento de seu papel como supervisor-geral do Estado do Brasil.

Cada correspondência percorria um extenso, lento e pré-determinado trajeto para chegar ao seu destino. As correspondências da região dos Guayazes seguiam pelos caminhos do sertão do centro-sul da colônia em direção à sede da Capitania de São Paulo ou, em alguns casos, diretamente para o porto de Santos ou do Rio de Janeiro e de lá seguiam de navio até atracarem nos portos lusos.

As correspondências eram encaminhadas diretamente ao Conselho Ultramarino que, após proceder à sua leitura e análise, proferia despacho considerado de praxe logo na primeira página. Este despacho era invariavelmente curto, com uma ou no máximo duas linhas e não versava sobre o conteúdo do pedido. Tinha um caráter de formalidade processual, demonstrando que a correspondência já havia passado pelo órgão, com encaminhamento para o julgamento competente.

A documentação evidencia que as atribuições do Conselho Ultramarino ou da Secretaria de Negócios da Marinha e Ultramar não eram meramente formais e nem se limitavam apenas a este primeiro despacho. Após realizar a leitura e análise das correspondências, era redigido um relatório, sob a responsabilidade do secretário do órgão, com um resumo dos fatos e o pedido do autor. Ao final o Conselho se reunia, promovia a votação do pedido e finalmente proferia seu parecer, destacando, quando houvesse, o voto ou os votos e pareceres divergentes, no todo ou em parte, da maioria dos seus membros.

Tal despacho de conteúdo ou relatório era feito normalmente a partir da primeira página do pedido inicial à esquerda da folha, ou ainda nas folhas subsequentes do processo. O parecer do Conselho ou da Secretaria muitas vezes era confirmado pelo soberano ou

encaminhado primeiramente para outro órgão da administração monárquica antes de ser passado diretamente para ele. Desse modo pode ser aferido que esses órgãos exerciam um papel decisivo na administração da Capitania de Goiás, na medida em que, além do caráter consultivo, tinham muitas vezes também um caráter decisivo nas questões da Capitania. Após a elaboração deste documento, era confeccionada uma página denominada resumo ou consulta, que descrevia sucintamente o assunto principal do pedido inicial.

Muitos processos também traziam um documento que pode ser denominado de relatório do pedido, uma espécie de sinopse elencando todos os assuntos do pedido inicial, além dos pareceres proferidos pelos órgãos consultados. A última parte dos processos era composta pela decisão final, ou sentença. Nem todos os processos apresentavam uma sentença mais elaborada ou mesmo um sucinto despacho decisório real. No caso de conter, encontravam-se geralmente ao final do processo ou na primeira página, junto ao pedido inicial.

A tentativa de explicar a ausência de sentenças nos vários processos analisados pode levar a várias pistas referentes ao que de fato acontecia no cotidiano da administração metropolitana. Esses processos poderiam ter-se “perdido” no emaranhado burocrático da sede da monarquia lusitana, quer pela sua incapacidade de se organizar, quer pela omissão/decisão administrativa que muitas vezes priorizava os assuntos considerados mais relevantes em detrimento de outros.

Muitas vezes a demora na chegada de um pedido ocorria, entre outros fatores, devido às grandes distâncias e às dificuldades de comunicação. Além disso, deve ser considerada também a lentidão da tramitação do pedido na Coroa, e o pedido acabava por perder a sua razão de ser, na avaliação do corpo administrativo central, devido muitas vezes ao longo prazo que a resposta levaria até seu destino.

Ao ser realizada a análise das informações contidas nas fontes documentais, pode-se perceber que os assuntos relativos à vida administrativa da Capitania de Goiás e aos seus respectivos administradores eram os mais frequentes, uma vez que o interesse da Coroa estava canalizado para os acontecimentos relacionados à parte da administração da região. As correspondências enviadas pelos moradores da Capitania versavam basicamente sobre pedidos de direitos sobre datas para proceder à mineração e denúncias contra as atitudes dos membros da administração civil ou eclesiástica.

Um outro ponto importante percebido a partir do cruzamento das informações de tais correspondências, diz respeito às respostas advindas da corte. Alguns assuntos relativos à administração eram os que geralmente recebiam respostas, como por exemplo os que versavam sobre a ocupação de cargos, soldos e ajudas de custo régios e os referentes à fazenda, como a cobrança e recebimento de impostos, taxas, dízimos, e os relativos às passagens e às atividades da mineração e comércio.

As correspondências que versavam sobre os problemas advindos das dificuldades de proteção militar da capitania, seja devido ao ataque dos nativos seja quanto à ação de criminosos, naquilo que dissesse respeito à prevenção e à punição, embora frequentes, raramente recebiam respostas com soluções.

O silêncio das fontes às demandas da Capitania de Goiás no período de sua estruturação por parte da Coroa pode conter uma explicação para a falta de ação dos líderes da administração. Ao mesmo tempo, pode também revelar que as demandas cotidianas da capitania deveriam ser resolvidas pelos próprios funcionários que ali estivessem, improvisando muitas vezes suas soluções.

É interessante perceber que as decisões finais nem sempre eram respaldadas pela legislação já existente. Eram características do período moderno na colônia as decisões individualizadas, que seguiam o caminho trilhado pelas necessidades mais imediatas. Deste modo, pedidos semelhantes poderiam ser sentenciados de modo

completamente diversos. O momento criava a necessidade específica, e os despachos finais levavam em conta os interesses mais urgentes de manutenção da governabilidade, aliada à obtenção de lucro.

Em relação aos temas contidos nos processos enviados a Portugal, muitos diferiam dos temas conhecidos pela administração contemporânea. Este fato pode ser explicado pelas próprias características do poder real português do Antigo Regime, em que as esferas do público e do privado se mostravam profundamente imbricadas, e as competências eram múltiplas e complexas. Assim, chegava até a Corte Portuguesa o mais variado conjunto de casos e de pedidos.

A variedade dos assuntos que chegavam até as esferas superiores da administração deixa fortes indícios de que a prática adotada de descentralização administrativa na colônia foi pensada e efetivada buscando de fato o fortalecimento da administração central. A descentralização não teria representado a autonomia absoluta, na medida em que aos funcionários da Capitania não era permitido o exercício de um governo plenamente autônomo. As correspondências endereçadas à autoridade real mostram que os mais diversos assuntos dependiam do parecer deste para serem resolvidos, e mostram, desta forma, o rei era participado das particularidades da vida da região. Conforme afirmam os historiadores João Fragoso e Nuno Gonçalo Monteiro

De fato, a historiografia portuguesa, tal como a brasileira, deu-se conta dos escassos meios de que o centro da monarquia tinha para controlar os imensos territórios, tanto no continente europeu como nos espaços mais remotos, que estavam sob a sua tutela e, também, da esfera de autonomia das respectivas elites. Muito se tem discutido sobre as formas e as modalidades através das quais, apesar desses limitados recursos, se efetivou a integração política desses espaços por um intervalo de tempo tão alargado. (Fragoso & Monteiro, 2017, p. 14-15)

Esse fato reforça ainda mais a afirmação da ausência de um corpo de leis e regras para a administração colonial. Isso gerava dificuldades para a resolução das demandas diárias, pelos funcionários da Capitania, pois as demandas deveriam passar pelo controle periódico e direto do poder régio.

Ao observar a administração do Conde dos Arcos, percebe-se que o governador adotou como estratégia para dinamizar a comunicação com a monarquia, utilizar frequentemente o teor das correspondências do governo da capitania de Minas Gerais como modelo para os seus pedidos. O governador D. Marcos percebeu que, ao relatar o que já tinha sido regulamentado em Minas Gerais e muitas vezes enviando cópias de documentos que conseguia recolher, as respostas para as demandas da Capitania de Goiás poderiam ter um desfecho mais fácil e rápido.

Como Minas Gerais foi instituída desde 1722 uma capitania de minas, o governante de Goiás, partia das informações que tomava conhecimento sobre o teor das respostas contidas nas correspondências encaminhadas à Coroa pela capitania de Minas, utilizando-as como base comparativa para elaborar seus pedidos em relação a questões cotidianas de Goiás. Tal atitude objetivava agilizar as respostas da monarquia perante as demandas apresentadas, uma vez que já havia respondido às solicitações de Minas Gerais, não necessitando de discutir novamente a respeito de um assunto já tratado. É preciso, porém, deixar claro que mesmo demandas semelhantes poderiam ter despachos diferentes por parte da Coroa.

Assim, nas políticas relativas ao ultramar, constata-se que não havia uma uniformização da administração das colônias. Para cada uma, e de acordo com o contexto vivido, utilizava-se um corpo legal que poderia unir uma legislação antiga a leis elaboradas para cada situação específica. Mesmo em cada colônia, como no caso das possessões portuguesas na América, os atos administrativos não eram uniformes, variando de acordo com a capitania e com as necessidades advindas do contexto vivido.

A correspondência entre metrópole e colônia evidencia que os órgãos da administração central da Coroa desempenharam na América portuguesa diversas funções, decidindo sobre os mais variados assuntos relativos à organização e ao governo nas capitanias. É também possível perceber que, tanto a forma quanto a intensidade do controle da colonização do Estado do Brasil, implementadas pela Coroa portuguesa, variaram de acordo com a época e os interesses mais imediatos do estado luso.

No caso da Capitania de Goiás, a documentação apresenta uma intensidade maior principalmente durante o século XVIII, de controle do governo luso, visto ser uma capitania de minas, assim, o processo de descobrimento e organização para a exploração das minas era realizado por meio de seus funcionários régios. Para a Metrópole era fundamental se manter informada sobre o cotidiano de seu império ultramarino, de modo que a correspondência recebida da colônia advinda tanto dos espaços de poder quanto dos espaços privados ampliava o conhecimento e conseqüentemente o poder metropolitano. A correspondência evidencia a tentativa da Coroa em controlar a posse e o usufruto das riquezas advindas da mineração na região dos Guayazes.

REFERÊNCIAS

- BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera L. do Amaral (Orgs.). *Modos de governar*. Ideias e práticas políticas no Império Português. São Paulo: Alameda Editorial, 2005.
- BICALHO, Maria Fernanda. Entre a teoria e a prática: dinâmicas político-administrativas em Portugal e na América portuguesa (séculos XVII e XVIII). In: *Revista de História*. São Paulo, n° 167, julho/dezembro 2012.
- CATÁLOGO DE VERBETES DOS DOCUMENTOS MANUSCRITOS AVULSOS DA CAPITANIA DE GOIÁS: existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa - Portugal. Coord. José M. Teles/Colab. Antônio C. C. Pinheiro/Juciene R.

- Apolinário. Brasília: Ministério da Cultura; Goiânia: Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil-Central, 2001.
- FRAGOSO, João et al. *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI -XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno G. (org.) *Um reino e sua repúblicas no Atlântico: comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- GARCIA, Rodolfo A. A. *Ensaio sobre a história política e administrativa do Brasil: 1500-1810*. 2ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1975.
- GOMEZ, L. Palacin. *Goiás: 1722 – 1822. Estrutura e conjuntura numa capitania de minas*. 2ª ed. Goiânia: Oriente, 1976.
- GUEDES, Alfredo Libâneo. *História administrativa do Brasil*. v.4.[s.l.]: Dasp, 1962.
- HESPANHA, Antônio Manuel (Dir.) *Poder e instituições na Europa do antigo regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa (v.4: O Antigo Regime: 1620 – 1807), 1998.
- RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.
- SERRÃO, Joel de; MARQUES, A. H. de Oliveira (Dir.). *Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1991. V. 7: O Império Luso-Brasileiro 1620-1750. Cord. Frédéric Mauro.
- SERRÃO, José Vicente. Tipos de capitanias. In: J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda. (dir), *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL. 2016. (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2016v007.

5. A DINÂMICA FAIDAL AO SUL DO LOIRE: SANTOS, MILAGRES E SISTEMA FEUDAL (SÉCULOS XI E XII)

.....

Leandro Ribeiro Brito¹

CONSIDERAÇÕES INICIAIS:

POR UM RETORNO AOS “ESQUECIDOS”

Em artigo intitulado “*Feudalismo*”: *estado de la cuestión, controversias y propuestas metodológicas en torno a un concepto conflictivo, 1929–2015*, de autoria de Diego Spínola, uma indagação se fez presente: atualmente, quais são os debates acerca do Sistema Feudal na historiografia especializada (Spínola, 2019)? Ao realizar uma breve busca na produção de países² que, tradicionalmente, abordam o assunto, o autor em questão detecta certa escassez: desde o ano 2000 a perspectiva parece envolver uma querela (resgatada) sobre a pertinência do uso do conceito Feudalismo. No artigo mencionado, Spínola aponta o ano de 2015 como sendo o último de uma publicação destinada à análise das terminologias. Embora o debate seja pertinente, pode ser um “falso problema”. A controvérsia sobre o uso de certos conceitos é essencial, mas também é preciso definir sua amplitude e possibilidades. Caso contrário, não faria sentido a discussão sobre Feudalismo ser ou não um termo pertinente para certas realidades. Dito isso, um

1 Doutorando em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Orientadora: Carolina Coelho Fortes. E-mail: leandrorbrito@gmail.com.

2 Pesquisas realizadas por historiadores de escolas tradicionais, como Alemanha, França, Inglaterra e Itália.

debate que parece ter caído no ostracismo é a possível ruptura do ano mil. Afinal, será que as relações feudais, apesar de identificadas em períodos anteriores, se multiplicaram de forma significativa em algum momento específico a ponto de romper com as estruturas vigentes? Ou será que a perenidade é o tom do período na Europa Ocidental?

Ganshof, por exemplo, definiu a Feudalidade como uma relação caracterizada por vínculos homem a homem; mais especificamente, uma classe de guerreiros especializados. Esse sistema implica na fragmentação extrema dos direitos de propriedade, estabelecendo, assim, uma hierarquia vinculada a essa fragmentação. Há, também, um esfacelamento do poder público que impossibilita o Estado de exercer suas ditas funções que são apropriadas pelas aristocracias terratenentes (Ganshof, 1963). Embora ocorram possíveis discordâncias em relação ao autor, Ganshof estabelece uma definição de Feudalidade que serve como ponto de partida para sua possível aplicação em recortes consistentes com sua perspectiva. Na obra *A Sociedade Feudal*, Marc Bloch destaca que as relações feudais nasceram no seio de uma Europa tumultuada. Por sua vez, Georges Duby, um dos grandes promotores da ideia de ruptura, identifica relações feudais embrionárias já no século X, em seus estudos sobre a região de Mâcon (Duby, 1953). A multiplicação de castelos tornou-se um símbolo marcante desses poderes que se espalharam pelo Oeste do continente, especialmente, na região entre o Reno e o Loire, uma área considerada clássica nos estudos sobre Feudalismo.

O livro de Ganshof, intitulado *Qu'est-ce que la Fèodalité*, teve suas traduções ao redor do mundo, inclusive no Brasil, substituindo, equivocadamente, “feudalidade” por “feudalismo”. Feudalidade refere-se a um aspecto jurídico relacionado às relações internas à aristocracia, a partir da posse de certos direitos que criam vínculos hierarquizantes entre a própria aristocracia. Havendo uma distinção entre Feudalidade e Feudalismo, e,

sabendo dessa diferença, o uso de uma nomenclatura (Feudalidade) como base, que especifica as relações no seio da aristocracia, pode ser generalizada (Feudalismo) ao conjunto do Ocidente medieval?

Richard Abels afirma que as escolas anglo-americanas utilizaram o termo Feudalismo para descrever um sistema político, econômico e social entre os séculos XI e XIII, caracterizado por unir a aristocracia do Ocidente (Abels, 2009). Ainda segundo Abels, historiadores alemães [...] “fazem uma distinção cuidadosa entre as definições francesas e anglo-americanas de Feudalismo” (Abels, 2009). O Feudalismo nos escritos históricos alemães refere-se a um sistema no qual os senhores de terra, ligados uns aos outros por laços de vassalagem, dominam os camponeses econômica e judicialmente, exigindo aluguel, trabalho e taxas enquanto desfrutavam da senhoria (*Grundherrschaft*) sobre aqueles que viviam e trabalhavam em suas terras. *Lehnswesen*, por outro lado, expressa os direitos, obrigações e deveres associados à posse de feudos, bem como o tipo de governo baseado nele: “uma hierarquia de feudos e poderes, desde o rei até o senhor menor” (Abels, 2009). Susan Reynolds sugeriu que o conceito de Feudalismo fosse abandonado, pois o tipo-ideal que se construiu em cima do termo, trata as especificidades locais como “anomalias” (Reynolds, 1994, 2001, 2011). Por fim, Spínola (2019) destaca que os historiadores franceses combinaram a feudo vassalagem com uma definição de Feudalismo empunhada por Adam Smith e Karl Marx sob o título de *Feodalité et Seigneurie*. Nítido exemplo dessas especificações são os estudos realizados por Bloch (2016), Duby (1953) e seus seguidores, que asseguravam que Feudalismo era uma palavra que englobava os principais aspectos da política e economia durante a Idade Média (Spínola, 2019).

Entre os séculos X e XIII há uma transformação? Se ela ocorre, como devemos chamá-la? O termo Feudalismo ainda é pertinente? Acreditamos que sim, mas antes de tudo, o uso do conceito em si não promove, ao mesmo tempo, o entendimento

sobre ele. É crucial defini-lo e, a partir disso, aplicá-lo ao recorte espacial/temporal desejado. Através de testagens e análises, pode-se então determinar se o conceito é relevante para aquela realidade específica. Talvez esse seja um ponto que esteja ausente em algumas análises: a falta de definição do que venha a ser Feudalismo, e qual o conjunto de ideias está atrelado a ele no uso que o pesquisador fará. Posteriormente, ao instrumentalizar o conceito, é fundamental demarcá-lo de forma consistente com a análise pretendida. Se o termo “Feudalismo” for considerado adequado, em que momento podemos falar dele? Se esse sistema surge em determinadas ocasiões, quais são essas ocasiões? Seriam estruturas fundadoras de uma nova era ou um período que experimentou a exacerbação de elementos já existentes anteriormente? Esses são debates que, muitas vezes, são negligenciados e relegados à prateleira empoeirada da História. Assim, o objetivo do presente trabalho é, também, trazer à tona o tema do Feudalismo. Não apenas defini-lo,³ mas também utilizá-lo como base para um elemento fundamental da pesquisa: a *faida*.

SISTEMA FEUDAL, VIOLÊNCIA E ASSEMBLEIAS DE PAZ

Primeiramente, é preciso abordar a questão das escolhas. Feudalismo ou Sistema Feudal? Os dois termos são pertinentes. Um ponto a se demarcar é que ambos, conforme escolha do investigador, surgem no interior de um outro regime: o senhorial, que se estende por toda a Idade Média em formas variadas. As sociedades medievais são sociedades baseadas nas relações pessoais. Na pessoalidade, os graus destoam em hierarquia e funcionamento, dependendo dos grupos envolvidos. O debate realizado por Marc Bloch em seu seminal *A Sociedade Feudal* ainda soa inspirador. Para Bloch, a senhoria em si mesma “não deve, sob

³ Dentro das possibilidades atuais, visto que é uma pesquisa em estágio inicial.

nenhum aspecto, ser incluída no cortejo das instituições a que chamamos feudais” (Bloch, 2016). Bloch adverte sobre a existência de sociedades agrárias e guerreiras fora dos laços feudais, que permaneceram existindo, de maneiras distintas, mesmo após a Revolução Francesa.

A terminologia escolhida aqui será Sistema Feudal. A preferência se justifica pela compreensão de um sistema de relações de aristocracias ligadas em si por laços feudais. Leia-se “feudais” pelo sentido da Feudalidade, num âmbito jurídico, talvez, mas sem perder de vista um dos objetivos de tais laços: a dominação e o controle, em parte, do campesinato. Logo, o domínio sobre o campesinato está, em grande parte, na base dessas relações e não se pode analisar os grupos dominantes de maneira isolada, como um elemento exógeno e justificável por si mesmo. Porém, repetindo o aviso de Bloch, o Sistema Feudal conviveu com outras formas sociais durante a Idade Média.

Segundo Thomas Head e Richard Landes (1992), durante o verão de 987, a nobreza franca ocidental teria ignorado as reivindicações dos últimos Carolíngios e escolhido um novo rei: Hugo Capeto. “Embora poucos tenham percebido na época, haviam inaugurado uma nova dinastia real, os Capetíngios” (Head e Landes, 1992). Esse evento, muitas vezes, é considerado um ponto de virada nas relações que se desenrolariam a partir dali. Os próprios Head e Landes afirmam que as duas gerações seguintes marcaram uma transformação fundamental do ponto de vista “francês” e na história europeia.

De acordo com os autores, essa mudança “abrangia todos os níveis e aspectos das sociedades e[...] parecia estar ligada à desordem e à novas criações” (Head e Lands, 1992). Essa narrativa alude à mutação do ano mil, assim como os supostos horrores desse momento, que foi legado por Raul Glaber (1996). Segundo os autores, enquanto a nova dinastia consolidava sua autoridade, os poderes menores, como castelões, e seus cavaleiros (*militēs*)

buscavam afirmar sua força e vigor. Desse modo, as rixas e pilhagens pareciam ser sintomas fundamentais das mudanças nas estruturas básicas da sociedade franca (Head e Landes, 1992).

Inicialmente, Head e Landes parecem enxergar intensas perturbações surgindo a partir do estabelecimento de uma nova dinastia que, na prática, exercia controle apenas em seus próprios territórios fiscais. Por outro lado, Gui Fourquin traça um paralelo entre a ascensão dos Capetos e a substituição dos Merovíngios por Pepino, o Antigo, e seus sucessores. Fourquin analisa que “estes eram ricos em terras e os últimos reis Merovíngios já quase as não tinham; Hugo encontrava-se à cabeça de um grupo de condados homogêneos entre o Sena e o Loire Médios” (Fourquin, 1970), enquanto os “Carolíngios detinham apenas cerca de vinte propriedades fiscais na região do Laon, ao longo do Aisne e do Oise”. (Fourquin, 1970).

Nesse processo de desagregação Carolíngia, algumas regiões alcançaram níveis extremos de autonomia, transformando-se em verdadeiros principados. Um exemplo é a Aquitânia, localizada ao sul do rio Loire, que, tradicionalmente, foi retratada como uma sociedade anárquica. Vejamos algumas análises clássicas sobre a região:

a violência e a “anarquia” geradas pelo colapso do poder público forçou os bispos do Sul da França a buscar métodos para proteger as pessoas e a propriedade do clero, dos pobres e de outros grupos vulneráveis da violência da aristocracia feudal. Eles desenvolveram a noção de Paz de Deus, sob a qual concílios foram realizados. (Cowdrey, 1997)

A visão de Cowdrey segue uma abordagem tradicional que interpreta as relações fora de uma base estatal por meio de uma lente hobbesiana, na qual a ausência de um suposto Estado promove uma sociabilidade calcada no modo de “todos contra todos”. Primeiro, não há ausência de poderes atuantes. Segundo,

as relações feudais que surgiriam do “declínio do poder público” são uma parte desse mesmo poder e servem como instrumento de dominação da aristocracia.

A fragmentação indica certa articulação diante de um camponato que está em constante movimento. A dispersão e o processo de assentamento dos camponeses, talvez, expliquem a necessidade de reprodução das vassalidades, por exemplo. A questão é que a multiplicação das relações vassálicas e feudais pôde, até certo ponto, escapar ao controle do rei, dependendo da região. Consequentemente, a luta pela apropriação da produção camponesa, a partir da fragmentação aristocrática, gerou tensões no interior do grupo, chegando ao ponto em que alguns autores veem isso como uma ruptura, uma espiral de violência generalizada (Bonassie, 1978).

A busca pelo enquadramento do camponato está na base da expansão desse sistema. João Bernardo afirma que uma das características constantes do regime senhorial,⁴ por exemplo, é sua expansão contínua, o que reduzia a independência das domesticidades camponesas (Bernardo, 1995). Talvez seja esse um dos pontos fulcrais das rivalidades aristocráticas. Assim, as guerras feudais e as vinganças privadas são partes constituintes dessa expansão senhorial. Pierre Bonassie, analisando a região da Catalunha, estabeleceu alguns pontos para a compreensão das relações feudais. Para o autor, o período entre 1020 e 1060 marca uma crise, com conflitos ocorrendo em todos os níveis sociais. Foi “o resultado do crescimento, dito em outros termos, do incremento das forças produtivas [...] (que) serviu para impulsionar as invejas e colocar em enfrentamentos as linhagens aristocráticas” (Bonassie, 1984). Além disso, a aristocracia confrontava o camponato pela “apropriação dos benefícios do crescimento”, além da imposição de novas ou antigas cobranças com o fito de submeter cada vez mais os camponeses.

4 O regime senhorial abrange o sistema feudal, e este é uma experiência no interior de um período mais extenso na diacronia.

Conforme a leitura de Bonassie, as relações feudais surgem em um ambiente de intensa perturbação. Esse processo se generaliza pelo Ocidente Medieval em diferentes graus e temporalidades. No entanto, é na região ao sul do rio Loire que, aparentemente, ocorre um nível de desordem tão generalizada que a Igreja precisa intervir e assegurar a estabilidade:

Substituindo o Estado que já não existia, a Igreja teve que trabalhar incansavelmente para conter os instintos da classe nobre [...] para cumprir esta grande missão social, o clero esqueceu suas próprias dissensões. Unidos perante os leigos, sempre prontos para se dedicar e lutar contra a desordem, as instituições de paz foram criadas (Luchaire, 1911).

A Paz de Deus, de acordo com a visão de Luchaire foi um mecanismo adotado pela Igreja local como substituto dos poderes ausentes ou incapazes de manter a ordem. Numa leitura parecida, Édouard Perroy (1974) afirma que é “na Aquitânia onde a decomposição política talvez fosse a mais adiantada”. É importante evitar exageros ao analisar os conflitos internos da aristocracia. As guerras privadas eram mecanismos de expansão e, em muitos casos, oportunidades para estabelecer alianças. As assembleias de paz não se opunham ao sistema em si, mas sim aos seus efeitos colaterais mais danosos.

Para a compreensão dos conflitos em sociedades de parentesco, como as sociedades medievais, o uso da Antropologia é fundamental. Assim, é possível a leitura das relações por vias que Evan Pritchard (2013) conceituava como conflitos intrassocietários, ou *blood feuds*. Numa definição básica no Dicionário Collins, a *blood feud* é: “um desacordo [...] entre dois ou mais grupos de pessoas, particularmente grupos familiares. Os feudos de sangue, geralmente, envolvem membros de cada grupo [...] lutando com membros de outro”.⁵ Já a definição em *The Britannica Dictionary*

5 Ver o original em <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/blood->

aponta que se trata de uma “luta muito longa entre duas famílias ou grupos em que cada uma mata membros do outro para punir por assassinatos anteriores”.⁶ Porém, essa última definição aponta, aparentemente, a morte como única definição possível da contenda. Não é assim, necessariamente.

Para Barthélemy, ao final do século IX, os reis “perdem todo o controle efetivo das províncias” (Barthélemy, 2010, p.145) e, conseqüentemente, ocorre a ascensão dos condes, dos vassallos reais e, “por vezes, de bispos ao nível de senhores”. Ainda de acordo com Barthélemy, “as guerras de vizinhanças se desenvolvem [...] apresentadas como vinganças e represálias” (Barthélemy, 2010, p. 145) e a Aquitânia é um “laboratório para o estudo das guerras do ano 1000” (Barthélemy, 2010, p. 174). Porém, essas guerras necessitam de uma análise antropológica para a compreensão apropriada das dinâmicas envolvidas. O surgimento da Paz de Deus, como um sintoma do descontrole parte de uma visão que ainda se faz presente em certos trabalhos, que bebem da fonte paradigmática da “anarquia feudal”. Para Damien Carraz (2014, p. 71), “ninguém contesta que os movimentos de paz foram uma resposta às tensões múltiplas que atravessaram a primeira idade feudal”. Porém, a Paz não significa que “os homens da Igreja procuraram substituir um poder político enfraquecido em um contexto de anarquia [...]” (Carraz, 2014, p. 71). Os poderes eclesiásticos em conjunto com os leigos convocavam essas assembleias. Logo, há uma junção de interesses. Os embates estavam presentes, mas não a ponto de romper a ordem. Os conflitos sociais também estimulam a manutenção do *status quo*, e a implosão de um sistema não se dá conforme determinados mecanismos, que serão analisados através

-feud: *A blood feud is a long-standing, bitter disagreement between two or more groups of people, particularly Family groups. Blood feuds often involve members of each group murdering or fighting with members of the other*”.

6 Ver o original em <https://www.britannica.com/dictionary/blood-feud>: *a very long fight between two families or groups in which each group kills members of the other group in order to punish the group for earlier murders.*

dos relatos de alguns clérigos. Mais do que assumir a vanguarda de uma Cristandade Latina desordenada, as igrejas locais visavam a estabilidade de suas posições senhoriais.

Thomas Gergen (2002, pp. 11-27), em artigo intitulado *The Peace of God and its legal practice in the Eleventh Century*, distingue três escolas historiográficas básicas sobre as Assembleias: a primeira vê a Paz de Deus como uma “reação às mudanças provocadas pelas crises sociais e o terror de atos violentos”. As ideias de Raul Glaber parecem ter construído a visão dessa escola. Essa tradição vê um cenário da ruptura, que justifica a presença desses juramentos a partir de uma ideia de “sociedade sem Estado”. A segunda escola tem Georges Duby como inspirador e, apesar de não transparecer a ideia de uma “Revolução Feudal”, aborda a quebra de uma ordem pública a partir das privatizações do poder. Porém, o que se destaca mais nesta segunda vertente é o entendimento dos movimentos de paz como um movimento das massas com “os leigos tomando a iniciativa.” A terceira tradição, a mais recente, não vê novidades na Paz de Deus. Os acontecimentos em torno do ano mil são uma intensificação “nos meios e métodos já conhecidos”. O que parece novo, na verdade, é a terminologia utilizada para relatar sobre os abusos cometidos pela aristocracia laica. (Gergen, 2002)

AS FAIDAS NA MANUTENÇÃO DA ORDEM

“Uma sociedade que tolerava a vingança ou, que, inclusive a instigava não obrigaria seus membros a uma certa prudência?” (Barthélemy, 2005, p.150). A frase é de Dominique Barthélemy e retrata de forma objetiva o funcionamento de sociedades baseadas na honra e nas *faidas*. O autor, prefere a nomenclatura *faida*, para tratar da dinâmica que envolve, não apenas a vingança propriamente dita, mas também os acordos. Há um jogo de interesses que envolve encenações, retratações, discursos inflamados, retaliações

indiretas, sequestros, para, talvez, em caso de falha nas tentativas de negociação, a morte propriamente dita. A *faida*, precisa ser vista em conjunto: vingança e composição.⁷ Dessa maneira é possível estabelecer uma leitura, a partir da Antropologia da Vingança, de como um ato injurioso é o começo e, o que se segue após ele, varia conforme as sociabilidades e possibilidades de momento. O rito se inicia após a acusação de uma injúria (não importa, necessariamente, se real ou não). Susanna A. Throop, por exemplo, estabelece uma ordem diacrônica e sincrônica para todo o sistema de *faidas*: “por ser uma reação a um evento anterior (real ou imaginário), a vingança sempre foi inserida num contexto cronológico. Um ato de vingança nunca foi o início da história, sempre se seguiu a pelo menos um outro evento” (Throop, 2011, p. 13).

A composição é uma chave para a ilustração de todo o sistema. A título de exemplo, vejamos um caso presente no *liber miraculorum*⁸ de Nossa Senhora de *Rocamadour*.⁹ Havia um cavaleiro em Cerro, na Península Itálica, chamado Philip, e que tinha o costume de zombar dos peregrinos que saíam da região em busca de uma graça na igreja de *Rocamadour*. O argumento deste cavaleiro era que a península em si tinha belas e suntuosas igrejas dedicadas à Virgem, e o deslocamento para outro centro era desnecessário. Porém, certa noite, a santa “aparece diante dele com um exército de demônios para ameaçá-lo. As ameaças de morte feitas eram uma demonstração do que o esperava caso ele não fosse até o santuário de *Rocamadour* em peregrinação” (TMOLR, 1999).

7 Para Barthélemy, por exemplo, toda essa dinâmica do sistema de vinganças (inclusive as retratações) pode ser tratada como *faidal*. “*Faidus*, segundo a lei sálica dos francos designa ao mesmo tempo a vingança e a composição. Se trata de um conjunto. Cf. BARTHÉLEMY, Dominique. *Op.Cit.*, 2010.

8 BULL, Marcus. *The miracles of Our Lady of Rocamadour : analysis and translation*. St Edmundsbury Press Ltd, Bury St Edmunds, Suffolk, 1999; *Les Miracles De Notre-Dame De Roc-Amadour..* Académie des Inscriptions et Belle-Lettres. Paris, 1905. A partir de agora será referenciado como *TMOLR*.

9 Centro de peregrinação que ficava no caminho para quem ia até Compostela.

Após o sonho, ao acordar, Philip “movido pela admoestação da Virgem suprema e pelo terror dos espíritos imundos” decide ir em peregrinação para o contentamento da santa (TMOLR, 1999, p. 144). Eis uma composição: injúria, seguida de ameaças, acordos e perdão. O perdão em si é passível de reversão e a contenda pode se reiniciar caso haja nova acusação. A violência é uma linguagem da aristocracia, mas para ter sentido necessita do entendimento por parte dos envolvidos, pois “nenhuma comunicação pode ser significativa na ausência de normas e convenções compartilhadas” (Skooda, 2013). As escaramuças entre os grupos dominantes pela apropriação da produção camponesa se ligavam ao processo de expansão da vassalagem, dos conflitos e das dinâmicas que se reproduziam nas relações de feudalidade. Nos antigos territórios carolíngios, essa expansão feudal promovia um escape nas relações do rei com o campesinato independente.

Esse movimento alcançou pontos tão extremos que a monarquia franca, na visão hegemônica da historiografia, perdeu sua capacidade no exercício do poder sobre os alódios camponeses. Portanto, as rivalidades senhoriais partiram desse ponto. Ao se estabelecerem como vassallos, os grupos assentavam, em sua própria localidade, o seu domínio. Esse movimento subtraía do monarca a capacidade de reunião das hostes e da exclusividade de antigos tributos “públicos”, agora nas mãos de intermediários.

Portanto, as *faidas*, como conflito social, durante essa expansão do sistema, auxiliam na manutenção de uma ordem que favorece aos aristocratas. Ou seja, existe um caráter utilitário para esses embates, além da ampliação de sua área de influência e dominação: o estabelecimento de alianças. Essas relações visam, também, o alargamento da clientela de um chefe, proporcionando a solidificação de certos laços fundamentais numa sociedade baseada na honra. Existe “uma propriedade sociológica da guerra na aliança. Neste ponto, se unem o vínculo entre guerra e trocas” (Clastres, 2004, p. 60). De fato, as relações de troca entre

unidades sociopolíticas envolvem princípios de reciprocidade. Assim, “a guerra implica aliança. A aliança leva às trocas – através da guerra se pode compreender a troca” (Clastres, 2004, p. 66). Os Pactos de não-agressão, a partir das homenagens e das conciliações também criam um ambiente menos instável.

Qual seria a relação entre Assembleias de Paz e as *faidas*? A Paz de Deus, por exemplo, em sua manifestação mais latente, cobrava dos que ali estavam, a manutenção da ordem. Para tal, as relíquias de certas santidades eram usadas. Esses santos ou santas presentes, através desses elementos, eram, naquele momento, conhecidos por seus castigos violentos como resposta às injúrias sofridas pela aristocracia laica. Jean Flori fez um estudo detalhado em seu livro *Guerra Santa: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente Cristão* ao apontar como certas figuras santas, que, inclusive, foram perseguidas em vida justamente pela recusa à violência, passaram à ação beligerante. As justificativas podem ser encontradas nas relações sociais em voga naquele momento (Flori, 2013). Se as igrejas e mosteiros locais estão sendo constantemente espoliados pela aristocracia laica, a lógica, então, é que a defesa do patrono se dê pela linguagem apropriada: a da violência. Porém, mais que o uso da violência, talvez o principal objetivo seja pactuar com os agressores, oferecendo possibilidades menos danosas e que seja possível, a partir disso, a conservação do *status* senhorial.

Diferentemente da visão que coloca a Igreja assumindo o lugar dos reis na manutenção da ordem, a análise de Flori foca no papel local, inicialmente, das Assembleias de Paz, e na leitura exagerada de certos historiadores acerca da violência dos *militēs*. A violência não era ausente, porém, também não era nova (Flori, 2013, pp. 66-68), assim como o grupo acusado de promovê-la. Para Jean Flori, um outro ponto, em concordância com Barthélemy (2010), é que, a Paz de Deus não foi antissenhorial: “as primeiras assembleias de paz uniram a Igreja à alta aristocracia da Aquitânia, e não foram dirigidas contra ela”. Não havia, nessa

perspectiva, nenhuma atitude revolucionária. Porém, não significa, necessariamente, que não ocorresse pressão camponesa “pelos sofrimentos bem reais” aos quais eram submetidos devidos às exações e, lembremos, as guerras e *faidas*, em grande parte, tinham como alvo, primeiramente, o campesinato (Flori, 2013).

Seriam sintomas de uma fragmentação do poder? Sim, porém, os efeitos são experimentados em cronologias e formas distintas conforme a região. Isso não impede uma análise do fenômeno em suas constâncias. As células de poder, resultante dessa fragmentação, mantinham um sistema que favorecia a dominação. Assim, certos mecanismos eram criados ou renovados. As assembleias estabeleciam juramentos que, caso fossem rompidos, sofreriam retaliações da terra e dos céus.¹⁰ Dessa maneira, os milagres de vingança seguiam o rito da *faida* reconhecido pelos que estavam presentes.

O *liber miraculorum* de São Privato de Mende, por exemplo, tem dez milagres¹¹ (do total de treze) relacionados aos castigos direcionados contra quem atacava seu patrimônio. Alguns desses milagres citam diretamente duas assembleias realizadas em Mende. Uma delas ocorre por volta de 1036. O início de um desses milagres conta sobre como “o bispo ordena que se convide os bispos vizinhos em nome do conselho de paz”.¹² A outra, se dá, provavelmente,

10 Através das punições dos santos e santas.

11 Milagre 2 [fol. CLII v^o.], pp.4-5; Milagre 3 [fol.8(m)], pp. 5-8; Milagre 4, p.8; Milagre 5, pp.8-11; Milagre 8, p.16; Milagre 9, pp.16-18; Milagre 10, p.18; Milagre 11, pp.18-19; Milagre 13, pp.20-21; Milagre 14, pp.21-22. In: *Les Miracles de Saint Privat* In : Collection de Textes. Publicado por BRUNEL, Clovis. Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, Libraire des Archives Nationales et de la Société de l'École des Chartes, 1912. A partir de agora chamado de *LMSP*.

12 Milagre 7: “*Apud Podium Sancte Marie, quod alio nomine Anicium dicitur, beate memorie Stephanus, e[is]iusdem urbis antistes, concilium pro statuenda pace mandaverat, rogauitque omnes uicinos episcopos, ut illuc eum suorum sanctorum reliquiis conuenirent, quatenus tantorum auctoritate que firmanda erant rectius constabilirent et leuitatem populi, saltem pro reuerentia sanctorum, compescerent atque ed firrum consensum, data ab omnibus fide, conducerent.*” In: *Les Miracles de Saint Privat, Op.Cit., 1912, pp.14-16.*

durante o episcopado de Adalberto II ¹³ entre os anos de 1102 e 1112. Vejamos o exemplo do milagre 12 que fala do roubo de um maço efetuado por um “jovem rapaz” durante a cavalgada do bispo Adalberto na época da colheita. O suposto roubo, que seria para alimentar o cavalo do acusado, é criticado pelo bispo que adverte sobre a possibilidade de vingança do santo ¹⁴ caso a restituição do item não fosse realizada. A devolução não foi feita e o castigo chegou com rapidez. De acordo com a narrativa, no retorno ao castelo, “um homem que cavalgava ao seu lado [do jovem] acabou batendo em sua perna direita, quebrando-a em pedaços [...] ele mereceu. De nenhuma outra maneira poderia se recuperar do ferimento [...] até acender uma vela de sua estatura em nome do santo e repor o que havia roubado da viúva” (LMSP, 1912, pp. 19-20). Contra esse tipo de atitude que se levanta, inicialmente, a Paz de Deus. Aqui, mais uma vez, o rito da *faida* parece presente. A composição encerra a contenda e estabelece um acordo entre o ofendido e quem ofendeu. Os juramentos, as alianças e o possível perdão tinham “o atrativo de uma anistia” (Flori, 2013, p. 75) com o intuito de um compromisso contemporizador. A vingança, ou sua possibilidade, é uma “instituição de resolução de conflitos não apenas agressiva, mas contendo elementos de controle social deliberado” (Barfield, 2000, p. 666).

Nos relatos de Santa Fé de Conques¹⁵ existem mais exemplos. No milagre 6, do primeiro livro, há a história de um senhor de castelo chamado Hugo. Esse homem vivia próximo a Conques.

13 Dois prelados com esse nome ocuparam a sé episcopal de Mende no século XI. Adalberto I, cujos vestígios podem ser encontrados ao longo dos anos de 1053 e 1095, e Adalberto II, sobrinho do anterior, que aparece em documentos de 1099 e 1109 [...] É de fato provável que o conselho de Mende realizado pela Paz de Deus, do qual o milagre corresponde ao encontro dos prelados ocorre entre 1102 e 1112 e relatado por Adalberto III em seu relato da invenção das relíquias de São Privat. Três arcebispos e dois bispos foram encontrados então em Mende, e tudo sugere que esta reunião importante era aquela que tinha por objetivo a Paz de Deus. Cf. *Idem*.

14 *Marttyris uindinctam*. Cf. *Idem*, p.19.

15 *The Book of Sainte Foy* / translated with an introduction and notes by Pamela

Em determinado momento, ele ordena que dois de seus servos fossem até uma região chamada de *Molière* para pegar vinho do mosteiro situado nas redondezas. Os nomes dos servos eram Benedicto e Hildebert; ambos morreram pela ação da santa. Um deles, Benedicto, zombou de Santa Fé ao ser advertido por um camponês que o flagrou durante a ação: “Santa Fé bebe vinho? Que bobagem!” (TBSF, 1999, p. 60). Bernardo de Angers, escritor dos milagres, adverte: “aqueles que ofendem os servos dos santos, insultam os próprios santos” (TBSF, 1999, p. 60). Após a morte de seus dois servos, Hugo foi pessoalmente praticar o feito. Porém, “sua raiva o desequilibrou, suas pernas cambalearam, seus pés escorregaram, ele caiu e [...] quebrou duas costelas” (TBSF, 1999, pp. 61-63). Após o ocorrido, o senhor de castelo ficou de cama por três meses. Sua cura só veio quando, “seguindo o conselho de sua fiel esposa, [...] foi instado a visitar o sagrado santuário da Virgem. Lá, agradeceu a melhora e não foi mais rebelde” (TBSF, 1999, pp. 61-63).

O milagre acima aponta a morte dos dois servos, que seguiam ordens de seu senhor, e a possibilidade de arrependimento de Hugo através de um castigo não mortal. Aqui, talvez, a lógica do milagre também aponte para a opressão dirigida com maior intensidade ao campesinato. Afinal, o interesse do clero nesses *liber miraculorum*, é o estabelecimento de acordos com a aristocracia laica. Como relata Dominique Barthélemy, muitas vinganças eram indiretas. Ou seja, pilhava-se o campesinato do senhor rival. Os “pobres laicos que viviam nas terras dos guerreiros implicados nos conflitos feudais e nas *faidas* senhoriais e cavaleirescas” (Flori, 2013, p. 76) eram vítimas recorrentes. O relato sobre Hugo, perdoado por sua atitude, e os servos, punidos com a morte, ilustra tal dinâmica. Na Aquitânia, embora “não houvesse realmente um grande surto subversivo, nem grande crise social, existiam frequentes tensões entre nobres com os quais os camponeses sofriam” (Flori, 2013, p. 81). Os relatos de

Sheingorn; the Song of Sainte Foy translated by Robert L. A. Clark. University of Pennsylvania Press, 1995. Chamado a partir de agora de TBSF.

milagres deixam transparecer essas tensões no seio das aristocracias e este tipo de literatura desfrutou de “uma popularidade particular entre os séculos X e XIII, especialmente na área correspondente a França e Bélgica atualmente” (Bull, 1999, p. 99). Talvez seja possível estabelecer a intensidade dessas histórias de acordo com o vigor das espoliações. Se os relatos sobre esses milagres seguem sendo elaborados é porque as práticas continuam a ser realizadas. Grande parte da dinâmica, não apenas *faidal*, mas das guerras entre os cavaleiros pode ser lida nas narrativas.

No milagre 32 (*TMOLR*, 1999, p.121) do primeiro livro de Nossa Senhora de Rocamadour há a descrição da troca de prisioneiros e dos resgates enquanto um senhor era feito cativo por outro. Guilherme de Civrieux era o senhor de um castelo na região de Lyon que buscava proteger e resgatar seu *dominus* que havia sido levado prisioneiro por inimigos, quando foi alvejado por cinco lanças e jogado de seu cavalo. Assim, Guilherme também foi feito cativo e entregue a outro guerreiro para ser morto. Esse outro guerreiro, de acordo com o milagre, nutria um intenso ódio por Guilherme. Deste modo, “percebendo que não seria poupado e que estava prestes a morrer, o cavaleiro invocou brevemente “Nossa Senhora, Nossa Senhora de Rocamadour! E ela veio em seu auxílio” (*TMOLR*, 1999). Quando Guilherme foi atacado pela espada de seu algoz, a arma foi incapaz de tocá-lo: “de novo e de novo [...] a espada caía no chão” (*TMOLR*, 1999, p. 122) a cada nova tentativa de atingi-lo. Willian, o cavaleiro que tentava matá-lo, reconheceu que a assistência divina o impedia de tal ação e, assim, deixou Guilherme sem comer até que a fome o matasse. A estratégia não adiantou pois, conforme a narrativa, a “Santíssima Mãe de Deus providenciou para que um poderoso cavaleiro do lado oposto fosse feito prisioneiro e William, cuja miséria e sordidez haviam sido uma fonte de triunfo para seu inimigo,

entregou Guilherme em troca por este outro homem poderoso” (TMOLR, 1999, p. 122). Dessa forma, os dois guerreiros ficaram em liberdade.

Willian e Guilherme se relacionaram conforme a dinâmica dos conflitos senhoriais à época: negociações e composições. A narrativa não veicula apenas valores, mas cria preceitos e modelos de comportamento (Kruss, 2010). Os resgates de senhores mantidos prisioneiros na fortaleza de algum outro senhor, inclusive, é tema de diversos milagres no Livro de *Rocamadour*. A dinâmica *faidal* também está presente aqui, de maneira menos visível, talvez, mas nos detenhamos em alguns aspectos. Primeiro, Guilherme ia ao resgate de seu senhor, que estava cativo. A relação se dava na ideia já citada do “homem de outro homem” (Ganshof, 1963; Bloch, 2016; Fourquin, 1970). Para Bloch (2016, p. 213), os termos “servir” ou “proteger” resumem as obrigações recíprocas do fiel armado e de seu chefe.

O termo em latim para a relação de Guilherme com o senhor feito prisioneiro é *dominum suum*.¹⁶ Ou seja, o resgate de seu *dominus* estava entre as obrigações do cavaleiro. Nitidamente, a escrita estabelece uma posição: William é o litigante de má-fé. Portanto, o que cometeu algum tipo de injúria já que era “miserável e sórdido”.¹⁷ Apesar dos adjetivos, o guerreiro não sofreu uma punição mortal, mas o equilíbrio da balança das relações foi necessário, visto que um de seus homens também foi feito prisioneiro. Apesar do milagre não descrever o final do senhor de Guilherme, sabe-se que o agraciado pela intervenção da santa foi aquele que clamou por ela. Aparentemente, Guilherme também sofreu uma injúria, e a composição foi efetuada após a troca de prisioneiros, que resultou na liberdade daquele. As capturas desses

16 “Guillelmus de Sirvi, castro Lugdunensi sito pago, dominum suum ab hostibus et protegens et salvans, quinque lanceis perforatus de equo dejectus est.” Cf. *Liber Miraculorum Sancte Fidis*. Ed. A. Bouillet, Paris, 1897, p.125-126.

17 *Miseria et squalore*. Cf. *Idem*, p.126.

senhores ocorrem, seja nas batalhas, seja em ciladas “em que se evita matá-los. Dispõem-se, a partir de então, de castelos para prendê-los e daí, pode-se fazer pressão sobre eles com mais ou menos elegância” (Barthélemy, 2010, p. 149). Para Laure Verdon (2011, p. 19), “muitos meios podem ser implementados para encontrar uma solução que evite o confronto direto entre as partes em juízo”. A visão de Thomas Gergen parece resumir de maneira objetiva os eventos ao sul do rio Loire: “A mistura de conquistas e reveses vividos pelos bispos da Aquitânia aponta para o fato de que os concílios de Paz fizeram parte de um complexo conjunto de negociações e compromissos e, portanto, forneceu normas contemporâneas de resolução de conflitos” (Gergen, 2002, p. 16).

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A partir dos exemplos citados é possível estabelecer algumas conclusões provisórias: primeiro, o sistema de vinganças não conduz ao caos e o período feudal não foi um momento anárquico. Ao invés disso, as regras da vingança estabelecem padrões de comportamento e sociabilidades que regem as comunidades. Portanto, pressupor que sociedades calcadas na honra estão mergulhadas num estado de “todos contra todos” desconsidera a historicidade dos processos e a inserção de determinados fenômenos no tempo em que ocorreram.

O segundo ponto advém da primeira consideração. Afinal, se as Assembleias de Paz fossem, de fato, unicamente uma resposta do clero ao descontrole promovido pela aristocracia laica, a Paz e a Trégua de Deus, poderiam ser consideradas, em certa medida, tentativas de criação de mecanismos de controle social em larga escala. Se assim fosse, voltaríamos à noção de sociedade anárquica. A ideia da Paz de Deus como uma resposta a incapacidade das autoridades na manutenção da ordem precisa ser vista com cuidado,

pois tal convicção direciona para certos caminhos que tendem a promover uma leitura equivocada do período. Portanto, os mecanismos de controle estão presentes e a Paz de Deus não foi o resultado de uma anarquia. Pelo contrário, foi um mecanismo de conciliação com o intuito de manutenção de um sistema vigente. No caso, o feudal.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ANÔNIMO. *Les Miracles De Saint Privat*. In : Colection de Textes. Publicado por BRUNEL, Clovis. Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, Libraire des Archives Nationales et de la Société de l'École des Chartes, 1912.
- BULL, Marcus. *The miracles of Our Lady of Rocamadour : analysis and translation*. St Edmundsbury Press Ltd, Bury St Edmunds, Suffolk, 1999.
- Documents pour l'histoire de l'église de Saint-Hilaire de Poitiers (768-1100)*, ed. L. Redet (Memoires de le Societe des Antiquaires de l'Ouest; Poitiers, 1847).
- Les Miracles De Notre-Dame De Roc-Amadour*. Académie des Inscriptions et Belle-Lettres. Paris, 1905.
- Liber Miraculorum Sancte Fidis*. Ed. A. Bouillet, Paris, 1897.
- The Book of Sainte Foy / translated with an introduction and notes by Pamela Sheingorn; the Song of Sainte Foy translated by Robert L. A. Clark*. University of Pennsylvania Press, 1995.

Bibliografia

- ABELS, Richard. *The Historiography of a Construct: "Feudalism" and Medieval Historian*. History Compass 7, 2009.
- BARFIELD, Thomas. *Dicionário de Antropologia*. México (MX) : Siglo XXI, 2000.
- BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*; Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

- BARTHÉLEMY, Dominique. *El Año Mil y la Paz de Dios. La Iglesia y la Sociedad Feudal*. Universidad de Granada, 2005.
- BARTHÉLEMY, Dominique, BOUGARD, François, Régine Le Jan (dir), *La vengeance, 400-1200*. Paris-Rome, De Boccard, 2006.
- BERNARDO, João. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV*, 3 vols. Porto: Afrontamento, 1995.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. / Marc Bloch; tradução de Laurent de Saes. – São Paulo: EDIPRO, 2016.
- BONASSIE, Pierre. *Cataluña mil años atrás (siglos X-XI)*. Barcelona: Península, 1978
- BONASSIE, Pierre. *Do Ródano a Galícia: Gênese e Modalidades do Regime Feudal*. In: BONNASIE, Pierre et al. *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- CADARSO, Pedro Luís Lorenzo. *Fundamentos teóricos del conflicto social*. Madrid, Siglo XXI, 2001.
- CARRAZ, Damien. *A Paz de Deus no Midi da França no Século XII*. História Revista, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 67–103, 2014. DOI: 10.5216/hr.v19i1.23577. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/23577>.
- DEVIA, Cecília. *Aproximaciones historiográficas a la violencia em la Edad Media*. Medievalista, 18, 2015. Disponível em <https://journals.openedition.org/medievalista/1109>.
- DUBY, Georges. *A Sociedade Cavaleiresca*. /G.Duby; tradução: Antônio de Pádua Danesil – São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DUBY, Georges. *La société aux XIe et XII siècles dans la region mâconnaise*. Paris. A. Colin, 1953.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nílota*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- EVANS-PRITCHARD, E. E; FORTES, M. *African political systems*. London: Oxford University Press, 1950.
- FLORI, Jean. *Guerra Santa: Formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão* / Jean Flori; tradução: Ivone Benedetti; Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- FOURQUIN, Gui. *Senhorio e Feudalidade na Idade Média*. Edições 70, 1970.

- GANSHOF, François L. *Qu'est-ce que la Fèodalité*. Barcelona. Editorial Ariel, 1963.
- GAUVARD, Claude. *Violência*. In: Dicionário Analítico do Ocidente Medieval: volume 2/ Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt (Orgs.); tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. – São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- HEAD, Thomas e LANDES, Richard. *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France Around the Year 1000*. Edited by Thomas Head and Richard Landes. Cornell University Press, New York, 1992.
- KRUSS, Luis. *A Construção do Passado Medieval*. Lisboa: IEM, 2010.
- LÓPEZ, Abel. *Violencia, paz y justicia en la Edad Media; Violencia, paz y justicia en la Edad Media*. Memoria y Sociedad, [S. l.], v. 21, n. 42, p. 82–101, 2017.
- PERROY, Édouard. *A Idade Média: o período da Europa feudal, do islã turco e da Ásia mongólica (séculos XI-XIII)*. São Paulo: Difel, 1974.
- SPÍNOLA, Diego Carlo Améndolla. “Feudalismo”: estado de la cuestión, controversias y propuestas metodológicas en torno a un concepto conflictivo, 1929-2015. Anos 90, vol. 26, e2019103, 2019.
- TEIXEIRA, Igor S.. *Literatura, Tempo e Verdade: o Fazer Hagiográfico na Legenda Áurea*. In: História: Questões & Debates, [S.l.], v. 59, n. 2, dez. 2013. ISSN 2447-8261. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/37039>.
- VERDON, Laura. *Violence, norme et régulation sociale au Moyen Âge*. Rives méditerranéennes [En ligne], 40 | 2011.
- THROOP, Susanna A. *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216*. Ashgate, 2011.
- WICKHAM, Chris. *O Legado de Roma: Iluminando a Idade das Trevas, 400-1000*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- WHITE, Stephen. *The Politics of Anger*. In: Anger's Past. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

6. A EDIFICAÇÃO DE UM MODELO, SÃO LUÍS NA CRÔNICA DE JEAN DE JOINVILLE

.....

João Victor Nunes Bernardes¹

INTRODUÇÃO

Esse artigo é fruto da pesquisa desenvolvida durante a graduação e da comunicação no XV Encontro Internacional da Associação Brasileira de Estudos Medievais: Discursos e Conflitos, realizado juntamente ao V Seminário Internacional Mundo Ibéricos. Nesse breve texto abordarei alguns pontos e conclusões realizados durante o processo de pesquisa sobre a obra de Jean de Joinville (1224 – 1317), sobre sua crônica intitulada *Histoire de Saint Louis*. Esta obra é datada ao final do século XIII e início do XIV, que descreve em um relato biográfico e memorialístico sobre a vida de Luís IX, rei de França (1214 – 1270). Existem um total de três manuscritos encontrados, todos tem suas derivações e alterações referentes ao período em que foram encontrados. O manuscrito aqui usado é uma derivação encontrada no século XVI por Antoine Pierre de Rieux, na cidade de Poitiers.

Apesar da fonte conter um grande personagem principal personificado na figura de São Luís, o estudo foi voltando a estudar de que maneira é descrito o biografado pelo seu autor, ressaltando a versão da fonte utilizada, que apesar de ser uma obra de origem francesa o manuscrito estudado é uma tradução realizada por espanhóis também proveniente no século XVI, com edições posteriores

¹ Graduado em História pela Universidade Federal de Jataí, Membro do grupo de estudos Sacralidade Medievais; E-mail: joao.nunes.victor@outlook.com.

que remetem até o século XVIII². A motivação dessa tradução a um primeiro momento apresenta-se por conta de Luís IX ser neto de Afonso VIII de Castela (1155 – 1214)³, rei que teve grande importância na península ibérica, atuando para consolidação do reino de Castela e realização de alianças com o reino de Aragão.

A crônica assim como outras biografias e hagiografias apresenta o biografado como um modelo de príncipe ideal, colocado como um exemplo a ser seguido. Mas de certa forma, a obra tem suas características que a diferem das outras, e isso é dado por conta de seu autor. Seus aspectos apresentam-na dentro de outros gêneros literários, se encaixando nos aspectos de uma narrativa hagiográfica e também um “*Specula Principum*”. Dessa forma foi objetivado uma análise da narrativa posta por Jean de Joinville em sua obra, com foco no caráter idealizado e memorialístico do autor ao descrever o biografado. Isso levanta a questão; até onde podemos diferir um São Luís concreto da idealização construída por Joinville? Que transforma em um personagem seu, o Luís IX de Joinville.

Esse breve relato será dividido em três partes, percorrendo algumas informações levantadas sobre o cronista, a sua obra, e a visão da narrativa posta na obra pelo autor sobre São Luís.

JEAN DE JOINVILLE, O CRONISTA DE SÃO LUÍS

Jean de Joinville é um cronista e biógrafo bastante conhecido pelos estudiosos de São Luís, especialmente por sua crônica sobre a vida do rei. Apesar de conhecido neste círculo de historiadores, pouco se têm escrito sobre ele⁴ para além das traduções de sua

2 A Nomeação em espanhol é *Cronica de San Luis, Rey de Francia*, mas optaremos por utilizar o nome em francês da obra.

3 Rei de Castela de 1158 até sua morte em 1214, é lembrado principalmente pelo seu desempenho na reconquista da península ibérica e participação na queda do califado Almôada.

4 As informações aqui inseridas, foram obtidas graças ao estudo da crônica e outras

obra e edições que dedicaram alguma atenção ao cronista. Foi um nobre leigo que se aventurou pelo caminho da escrita, escrevendo um trabalho pessoal e deixando para as futuras gerações características de seu tempo.

Joinville nasceu em 1224 na província francesa de Champanhe na cidade de Joinville, faleceu em 24 de dezembro de 1317 na sua terra natal. Seu nome tem origem vinda de uma cidade que durante a era pagã tinha o nome etimológico de Jovis-Villa (Vila de Júpiter), motivo pelo qual essa cidade tinha sido consagrada ao deus Júpiter ou possuía um templo de adoração ao deus. Durante sua vida foi senescal de Champanhe, e era próximo de Teobaldo I de Navarra, que além de Conde de Champanhe também era rei de Navarra. Essa ligação fez com que tivesse a oportunidade de conhecer o rei Luís IX de França, a quem futuramente faria parte do círculo íntimo de pessoas.

O cronista foi o oitavo senhor das terras da família Joinville que era uma das mais conhecidas na região leste da província de Champanhe, principalmente por suas alianças matrimoniais dentro da região. Seus ancestrais lutaram nas cruzadas anteriores e obtiveram grandes resultados e fama empunhando uma espada, o que ganhou reconhecimento para o nome da família dentro da província, e de França. O espírito cruzadista era algo recorrente entre seus familiares, sendo um dos motivos que o levou a embarcar junto a São Luís para o outro lado do mar.

Seus pais, Simon de Joinville e Beatriz de Borgonha, eram próximos ao conde de Champanhe, dessa maneira, foi educado durante a infância na corte de Teobaldo I⁵. Após a morte do pai de Joinville o território da família, assim como o título de senescal,

pesquisas/obras como a biografia sobre São Luís de Jacques Le Goff. Temos também as informações da tradução feita por Jacques Monfrin. JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris, 1995.

5 Teobaldo I (1201 – 1253) foi rei de Navarra desde 1234 e também conde de Champanhe até sua morte.

foi passado para sua mãe até que Joinville atingisse a maioridade, tendo está atuando como regente. Foi acompanhando Teobaldo I que Joinville teve a oportunidade de conhecer São Luís, esse encontro aconteceu em uma cerimônia que celebrava a entrada do irmão do rei (Afonso de Poitiers) em sua maioridade tornando-se um cavaleiro, o senescal era apenas um escudeiro quando o conheceu. Joinville tinha por volta de seus 16 anos, sendo Luís IX dez anos mais velho que ele.

O rei realizou uma grande reunião da corte em Saumur, Anjou; e eu fui lá, e vos testemunho que essa foi a melhor cerimônia de investidura de cavaleiro que jamais vi. Porque na mesa comiam, junto dele, o conde de Poitiers, que ele tinha feito novo cavaleiro na festa de São João; e depois do conde de Poitiers comia o conde Jean de Dreux, que ele também tinha feito novo cavaleiro; depois de Jean de Dreux comia o conde de La Marche; depois do conde de La Marche; o bom conde Pierre da Bretanha. E diante da mesa do rei, em face conde de Dreux, comia meu senhor o rei de Navarra, de cota e manto de cetim, belamente enfeitado por uma correia, uma presilha e uma bandeira de ouro; e eu estava diante dele.⁶

Joinville casou-se duas vezes, primeiramente com Alix de Grandpré (1220 - 1262), filha de Henrique IV, conde de Grandpré, e Maria de Garlanda. O primeiro noivado foi celebrado em julho de 1231 na presença do Teobaldo I, conde de Champanhe. Nessa data o cronista estava com sete anos de idade, sendo um dos fatores para que o casamento só acontecesse nove anos depois. Foi um casamento político, como vários que ocorriam entre os nobres, e tinha como objetivo a união de duas famílias. O casamento só foi acontecer em 1240 após Jean de Joinville ter se tornado senhor de Joinville e Senescal de Champanhe. Desse casamento tem origem dois filhos, o primeiro é nomeado pelo

⁶ JOINVILLE apud LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p, 128.

mesmo nome do pai, Jean, e o segundo não se sabe ao certo seu nome, especulações levantadas por Carlos Du Fresne (1610 – 1688), senhor de Cange e tesoureiro da França⁷, apontam para um Jofre, senhor de Brequenay, que se autointitulou filho de Joinville. Ambos morreram antes do pai.

O segundo casamento, realizado devido a morte de sua primeira esposa, foi com Alix de Risnel (1230 – 1288), filha de Gautier de Risnel, senhor de Risnel. A sua segunda esposa morreu em 1268, 6 anos após seu pai ter morrido. Desse segundo casamento nasceram mais dois filhos, o primeiro também é nomeado com o mesmo nome do pai. Com a morte de sua mãe assumiu o senhorio de Risnel, mas morre antes de seu pai no ano de 1300. O segundo filho, nomeado de Ansaldo, assume em seu lugar o feudo da família Joinville. O que mais surpreende ao olharmos para Joinville é sua longínqua vida, ele morreu aos noventa e dois anos segundo Du Fresne⁸, que para a época era uma idade bem avançada.

Jean de Joinville era apenas um cavaleiro leigo da baixa nobreza da França, que se tornou um escritor e dessa forma se consolidou na história do ocidente, junto a sua obra, como uma das principais fontes sobre Luís IX, se consagrando como o cronista de São Luís. Sua vida foi dividida entre seu feudo, o castelo de Teobaldo I, seu suserano e, o do rei, Luís IX, do qual fazia parte de seu “grupo familiar”⁹ – um grupo de pessoas íntimas do rei. Além de Joinville, haviam outros nomes que compunham o círculo como Robert de Sorbon (1201 – 1274), Teobaldo II (1239 – 1270), rei de Navarra (genro do rei) que assumiu o lugar de Teobaldo I sendo seu filho, e também alguns frades mendicantes.

7 Além de ter sido tesoureiro de França, era também filólogo e historiador da Idade Média e do período bizantino.

8 JOINVILLE, Jean de. *Crônica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, compêndio.

9 Nominção dada por Jacques Le Goff em sua biografia sobre o São Luís. LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p. 531.

Em leitura da crônica podemos ver o caráter idealizado de um bom homem, piedoso e que se preocupava com o seu feudo e seus servos, características essas que ganham destaque na obra, sendo um dos possíveis motivos pelos quais levaram Joinville a não participar da oitava cruzada empreendida por São Luís. O motivo principal da recusa na participação e de jurar cruzar-se novamente é exposto pelo autor na crônica,

A mí me persuadió mucho el Rey que hiciesse el voto como los demas, de lo qual me escusé lo mejor que supe, diciendole que todo el tiempo que en su servicio, la primera vez que fué allende el mar habia estado, los oficiales que en mi estado habia dexado para la Gobernacion del habian de tal suerte oprimido mis vasallos, que dello habian venido á mucha pobreza, y que si al presente me tornaba á ir se acabaria totalmente de destruir y perder.¹⁰

A não aceitação do convite por parte do Joinville não é bem recebida por Luís IX, tanto que observamos sua insistência em levar o senescal com ele após a primeira esquiva feita pelo cronista, que novamente, agora com a justificativa de sua avançada idade, estaria impossibilitado de ir para a cruzada.

A narrativa da crônica mostra Joinville como um homem cheio de qualidades, digno de ser o braço direito do rei e de ser requisitado por ele, mas que também estava sempre ouvindo os conselhos deste rei, sua sabedoria é comprovada em demérito do próprio autor que é corrigido e aconselhado por São Luís em algumas passagens no decorrer da obra, destacando Luís IX com uma grande sabedoria, e como um cristão que imitava os passos de Jesus Cristo. Joinville participou como testemunha, dando seu depoimento junto a mais quarenta pessoas para o processo de canonização de Luís IX, realizada em 1297 pelo papa Bonifácio VIII.

10 JOINVILLE, Jean de. *Crônica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, p, 228.

Pouco se sabe sobre as minúcias da vida de Joinville antes da sétima cruzada e após a morte de Luís IX, em que, nos capítulos dedicados a cruzada Joinville relata suas próprias ações. Para além da versão utilizada da crônica, com uma passagem dedicada ao cronista, foi observada a versão traduzida por Jacques Monfrin¹¹, na qual em sua introdução, o autor traz informações riquíssimas sobre a obra e seus manuscritos como também sobre a vida de Joinville, com destaque para a sua vida em seu feudo, sua administração e governo em suas terras, família e crença. E também passagens sobre o senescal após a morte de São Luís, onde ocorre conflitos com a abadia de Saint-Urban.

Monfrin tece algumas considerações sobre a obra de Joinville e sobre o próprio cronista. Considerações essas que são provenientes de seu olhar e conhecimento sobre a literatura da época. Ele apresenta críticas feitas por historiadores a Joinville e sua escrita, o julgando ingênuo por conta de sua forma de escrita, além de outras observações, como o suposto estado senil do cronista no período de composição apresentando traços dessa situação na obra, onde algumas partes seriam confusas, mas que é refutado pelo historiador afirmando que Joinville não poderia fazer muito mais do que já havia feito¹².

Apesar das informações sobre o cronista, ainda existem lacunas que precisam ser superadas, questões sobre Joinville que estiveram presentes no decorrer dessa pesquisa: Quem de fato foi

11 JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris, 1995. Monfrin tem em sua autoria uma edição das memórias de Joinville, onde ele faz uma atualização linguística na versão da crônica que ele usou, o manuscrito de Bruxelas, também usado primeiramente por Natalis de Wailly em sua edição do ano 1868. Não nos atentaremos a discutir as peculiaridades dessa fonte, até por que nosso foco aqui é a versão traduzida para o castelhano, mas fica ressaltada a relevância dessa versão.

12 JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris, 1995, p. 3-4. Uma hipótese interessante que surge a partir dessa concepção de idade do cronista ser avançada é a de como ele escreveu a sua obra após ter passado mais de 30 anos. Apontamento filológicos apontam para uma possível anotação por parte do autor em tabuas de cera que foram utilizadas depois para a composição da obra.

Jean de Joinville, fora a sua narração e si colocada na crônica? Ele foi apenas o cronista de São Luís? Não existe um senescal antes da cruzada? Além da grande obra da sua vida, a qual ele é vinculado a Luís IX, o autor não escreveu outras obras importantes? Para a maioria dessas perguntas existe uma resposta ou uma hipótese, que nos encaminham a pensar sobre o destaque do cronista, além de sua figura vinculada a Luís IX.

Mas como desvincular Joinville de São Luís, sendo que o próprio rei é uma inspiração e modelo de vida para o cronista? Ele escreve durante a cruzada uma obra intitulada, “*li romans as ymages des poinz de nostre*”, em que apresenta seu credo, mostrando como era apegado à religião cristã, suas doutrinas, sua moral e práticas. Porém a obra também é inspirada em Luís IX, com uma exaltação do modelo cristão do rei. Ainda que tenha o modelo de São Luís, Joinville não é devoto na mesma intensidade que o rei, tendo pensamentos e formas de devoção divergentes sobre o cristianismo. A fé de Joinville está equiparada com a fé do povo e dos leigos, enquanto podemos classificar Luís IX como um rei, ainda que leigo, se aproximando de um clérigo.

Certamente podemos afirmar que Joinville via em São Luís um exemplo e modelo, mas que apesar disto, ele não seguia esse exemplo à risca, nem concordava com ele em totalidade.

CHRONICA DE SANT LUIS, REY DE FRANCIA

A origem da palavra crônica remete à Antiguidade, sendo derivado da palavra “*Chronica*” do latim, que por sua vez se origina da palavra grega Chronos, fazendo referência a tempo e a cronologia. *Histoire de Saint-Louis* ou *Chronica De Sant Luis, Rey de Francia*¹³, seguindo a tradução do nome, é uma obra que conta a vida de Luís IX, rei de França, sendo um relato pessoal do autor que se encaixa

¹³ Esta segunda nomeação foi dada pelos espanhóis em sua tradução, fonte essa que vamos descrever um pouco mais nesse subtópico.

nos parâmetros do gênero literário de biografia, descrevendo as façanhas e narrativas da vida de Luís IX, seu reinado e morte em uma visão única e memorialística de Jean de Joinville.

As biografias na Idade Média tinham um objetivo e seguiam uma espécie de modelo,

As produções biográficas durante a Idade Média eram, em sua maioria, hagiografias, narrativas da vida de santos que tinham a função de testemunhar modelos e maravilhas. Dessa maneira, estes biógrafos relatavam algo excepcional ocorrido a respeito de quem desejavam apresentar testemunho.¹⁴

Apoiando-se na concepção de biografia elaborada por Branco (2011) “A biografia como gênero pode ser considerada documento histórico na medida em que realiza um registro biográfico do autor, valorizando exemplos e modelos de comportamentos, não necessariamente religiosos.”¹⁵ Podemos observar que algumas biografias se diferem e nem todas se encaixam no termo *Vitas*, sendo a biografia histórica ligada a uma continuação cronológica linear, e nas hagiografias temos um destaque maior aos marcos religiosos da vida do santo. Mas considerando que são produções de seu tempo, as duas tem características religiosas ao se referirem aos sujeitos históricos narrados.

O cronista através de sua biografia não narra apenas a história do rei, mas também como testemunha, ele descreve um pouco de suas experiências. Jean de Joinville passa a participar da história como um segundo protagonista ao lado de São Luís. De maneira que não tem como falar de Luís IX sem observar também o cronista como participante da narrativa, pois Joinville escreve sobre o rei praticamente o mesmo tanto em que insere suas observações e perspectivas, escrevendo sobre si – isso ocorre a partir do

14 BRANCO, Marília Pugliese. *Os modelos de realeza em São Luís, segunda Joinville*. 2011. 122 f. História Social. USP, São Paulo, 2011, p. 22.

15 *Idem*. p, 23.

momento em que já está presente ao rei, no início da narrativa da sétima cruzada. Ainda que dedicada a São Luís, a obra assume um caráter autobiográfico, o eu vira nós.

Falando sobre a obra, *Histoire de Sant-Louis* foi iniciada por volta do ano 1304 e existem levantamentos que esta seja uma continuação dada a rascunhos feitos por Joinville, iniciados espontaneamente após a morte de São Luís, mas não há provas que comprovem essa hipótese. Segundo Le Goff (2019), nessa data o autor já estava com seus oitenta anos¹⁶. A sua escrita foi um pedido de Joana de Navarra (1274 – 1305), rainha consorte do rei Felipe IV, também conhecido como Felipe, o belo (1268 – 1314), neto de Luís IX. A rainha morre em 1305 antes da obra ser completada no ano de 1309. Quando pronta, o autor entrega o manuscrito ao filho do rei, Luís X, bisneto de São Luís, anos mais tarde seria conhecido como Rei Luís X, o Teimoso (1314-1316). A obra ficou fora de circulação durante mais de dois séculos, sendo de acesso apenas aos poucos que detinham sua posse, quando em 1547 foi encontrado o manuscrito inferior, sendo impressas algumas cópias que multiplicaram o conhecimento de São Luís na visão pessoal de Jean de Joinville.

Histoire segue uma ordem cronológica ao falar do rei, respeitando as definições etimológicas de crônica apresentadas a cima. O autor começa a obra fazendo uma relação das virtudes do Santo, “Nunca um homem leigo de nosso tempo viveu tão santamente durante todo o seu tempo, desde o começo de seu reinado até o

16 Esse fato aponta para desenvolvimento de um estudo filológico da crônica de forma que seja possível resgatar a forma que o cronista conseguiu conservar essas memórias e anos mais tarde escrever a obra, segundo apontamentos feitos por Célia Marques Teles durante a comunicação no XV Encontro Internacional de Estudos Medievais, existem estudos que comprovam a forma como os escritores memorialista faziam uma rememoração ou resgate dos acontecimentos, mesmo após passado muito tempo do ocorrido. Esses estudos apontam para a utilização de tábuas de cera para realizar rascunhos que seriam utilizados mais posteriormente.

fim de sua vida”¹⁷. Ele conta também sobre as habilidades com a espada, e sobre seus feitos empunhado uma espada nas batalhas durante sua vida.

Ainda existem indagações que a versão original da crônica foi esquecida ou até mesmo perdida após a conclusão em alguma biblioteca da realeza como explica Monfrin (1995); sustenta-se a hipótese de que o manuscrito original nunca tenha sido entregue por Joinville, reservando para si próprio, o que ele entrega seria então uma cópia. Ainda segundo Jacques Monfrin, a obra percorreu uma série de donos como, Carlos V, Carlos VI e John de Bedford, saindo da biblioteca real e vagando por bibliotecas de várias cidades até ser esquecida na cidade de Bruxelas dentro de um baú, por volta do século XV¹⁸. Atualmente temos conhecimento de três manuscritos descobertos em décadas e séculos diferentes, todos com alterações. Estes manuscritos serviram de base para elaboração de outras cópias da crônica. O que mais se aproxima do original e também o mais utilizado pelos historiadores é o manuscrito descoberto na cidade de Bruxelas no século XVIII, datado em meados de 1330-1350, sendo possivelmente contemporâneo de Joinville.

O manuscrito utilizado aqui vem de uma tradução realizada no século XVI, publicada inicialmente por franceses da cidade de Poitiers em 1547. Esse manuscrito conta como um dos três que atualmente se tem conhecimento. Em 1567 temos uma edição feita por espanhóis, que traduziram a crônica com modificações para o castelhano, acrescentando alguns índices e notas e a dedicaram a rainha Isabel da Espanha, esposa do rei Felipe II, o prudente (1527 – 1598). A tradução se deu por Jacques Ledel, criado e vassalo da rainha. A obra conta também com um compêndio dedicado a Jean de Joinville, por Carlos Du Fresne.

17 JEAN DE JOINVILLE apud LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p, 420.

18 JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris, 1995, pp, 94-95.

Uma observação feita durante a análise da fonte, levou a verificar com maior atenção as datas de publicação e da vida dos escritores que realizaram a composição dos índices, notas e compêndios. Du Fresne, autor do compêndio dedicado a Joinville nessa versão, nasceu somente em 1610, 43 anos depois da publicação da primeira edição. Durante essa observação foi especulado que a edição usada nesta pesquisa, não é uma edição datada do século XVI, mas sim uma reimpressão do século XVIII, assim como consta em sua capa a data da tradução e primeira impressão, tendo também o ano da reimpressão (1794), havendo ainda abertura para outras reimpressões anteriores a essa, sendo a primeira em que foi feita a tradução, a segunda em 1617 e a penúltima em 1668. Todas essas reimpressões espanholas (com exceção da penúltima e a última), tiveram alterações em seus compêndios e notas por seus editores.

O historiador Jacques Le Goff faz um questionamento sobre a obra ser uma biografia ou uma autobiografia, em que explica o momento histórico que vivia Joinville, situado em um período de mudança do gênero poético da lírica para a pessoal¹⁹. “Nessa vida, a autobiografia e a biografia do ‘outro’ estão indissolúvelmente misturadas”²⁰. Segundo Michel Zink, Joinville é o primeiro a empregar essa mudança na língua francesa e realizar relatos em primeira pessoa se diferenciando do trabalho que os clérigos biógrafos faziam²¹. Joinville também é o primeiro a escrever uma crônica sobre o rei em língua vernácula, diferenciando-se dos outros biógrafos que escreveram em latim. Em sua obra ele apresenta uma narrativa pessoal em primeira pessoa, realizando algo novo em sua época, em que afirma Joinville como um homem de seu tempo, mas também um escritor atualizado.

19 LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, pp, 424-425.

20 LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p, 425.

21 ZINK, Michel. *La subjectivité littéraire*. 1. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Jacques Le Goff (2019), assim como outros autores que trabalharam com a obra de Joinville, descrevem que a obra foi dividida em duas partes; uma parte narra as virtudes de santo do rei, e a outra narra seus feitos em batalhas e habilidades com a espada. De certa forma podemos traçar categoricamente uma divisão na obra de Joinville, separando o nascimento e criação de São Luís, sua ascensão ao trono, as guerras travadas dentro de seu reino, as cruzadas, e entrelaçadas entre esses acontecimentos temos a narrativa de suas virtudes, suas ações, seus feitos com armas, entre outras relações vinculadas a virtude e habilidades. Mas essa divisão colocada pelo historiador não pode ser encontrada de forma concreta na fonte aqui analisada, além da forma pontuada.

Existe então, a possibilidade de um olhar para as outras versões e traduções existentes do manuscrito, observando criteriosamente se nelas existem essa divisão colocada por Le Goff e outros historiadores, e a forma como elas são colocadas em cada versão da obra. Os vários ramos de traduções trouxeram diversas hipóteses e conclusões sobre a crônica, compostas por especialistas como Jacques Monfrin, Natalis de Wailly e Gaston Paris, que examinaram os manuscritos e suas ramificações. Essas hipóteses compreendiam várias situações sobre Joinville, primeiramente como já dito, o cronista não teria entregue o manuscrito original para Luís X e sim uma cópia, guardando o original para si; outra hipótese é a escrita da crônica antes mesmo do pedido oficial de Joana de Navarra, e com o pedido o cronista escreve outra usando a primeira como fonte; a última hipótese reforça a primeira colocando que após a escrita da crônica o autor não teria gostado do resultado final a teria guardado para si, entregando outra versão para Luís X²².

Os manuscritos tem suas alterações e divergências em suas traduções, mas isso não significa que estejam errados, como foi apontado pelos historiadores, Wailly e Paris, seus desvios algumas vezes se complementam. Observando essa questão Wailly em

22 JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris, 1995, op cit.

edição da crônica realiza a junção desses complementos, atingindo possivelmente o que poderíamos chamar de verdadeira narrativa da obra de Jean de Joinville, aproximando do manuscrito original. A fonte aqui analisada ainda necessita de mais investigações que possam sanar alguns mais dúvidas a respeito do autor e da obra e, em um quadro comparativo apontar a sua diferença dos outros manuscritos existentes e suas traduções.

QUAL É O SÃO LUÍS DE JOINVILLE?

Jean de Joinville tem uma grande importância para obtermos uma outra visão de São Luís que não é passada por seus outros biógrafos²³, através dele podemos alcançar algo como um Luís IX “concreto”²⁴ e palpável. Apesar das idealizações desse autor, temos como descrever como era São Luís. Em seus relatos observamos várias características pessoais do rei, que não são abordadas em outras obras da mesma forma quanto na crônica. Podemos ver um rei que; brinca, ri, é irônico, pacífico, piedoso, que tem uma humildade exagerada, é malicioso ao brincar com o cronista, um rei que apesar de toda a narrativa santificada construída em seu favor é um rei que também possui defeitos. Joinville descreve um rei leigo, assim como ele e, apesar das características que o santificam, o autor narra alguém humano não apagando totalmente o santo idealizado.

Marília Branco (2011) em sua análise de *Histoire* faz o apontamento de que a narrativa de Joinville se constitui do início ao fim em um elogio e certificação das qualidades ligadas ao caráter cristão, de partes dedicadas à verificação de seu caráter santificado e divino.²⁵ Isso é comprovado desde o primeiro capítulo da obra.

23 Os outros biógrafos que aqui me refiro são os frades que compuseram hagiografias após a morte do rei, nomes como; os dominicanos Geoffroy de Beaulieu e Guillaume de Chartres, e o franciscano Guillaume de Saint-Pathus.

24 LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p, 426.

25 BRANCO, Maria Pugliese. *Os modelos de realeza em São Luís, segunda Joinville*. 2011. 122 f. História Social. USP, São Paulo, 2011, p, 35.

No primeiro capítulo da obra intitulado “Quem foi São Luís, de sua boa vida, virtudes e costumes”²⁶ podemos ver uma síntese da vida de Luís IX, seu modo de agir, virtudes e costumes como o ato de comer. Já no começo da obra podemos ter uma visão do São Luís narrado por Joinville, um exemplo para o todos os príncipes do mundo e superior a eles, respeitado por seus aliados, inimigos e infieis.

A piedade de São Luís após o fim de todas as guerras é uma construção discursiva bastante intrigante, que certamente é uma das qualidades e motivos desse ter sido lembrado por outros reis como pacífico.

Que por ser tan justo y cabal en todas las cosas, era de todos tenido y reputado por hombre santo. El pueblo comun le llamaba padre verdadero, la Nobleza justo Príncipe, y conservador de las leyes. La Francia Rey verdadero, la Iglesia tutor, y déffensor suyo. A los extrangeros era humilde, y pacifico, á los suyos liberal.²⁷

De certa forma, essa visão narrada pelo autor, que supostamente era compartilhada por todo o reino e os que viviam foram dele, está sujeita a uma idealização por parte do cronista apontando para uma questão; será que Luís IX conseguiu agradar realmente a todos em seu reino? Vale ainda lembrar que nesse período Joinville não servia diretamente a São Luís, de maneira que podemos afirmar que essa era a forma como o Joinville olhava para o monarca, manipulando os discursos das testemunhas que usou para descrever o período em que não esteve perto do rei.

A cruzada de São Luís (Sétima Cruzada²⁸) é onde o autor mais se delonga na narrativa, devido ao fato de ter acompanhado o rei, presencialmente, diferente dos outros capítulos até aqui escritos,

26 Quien fue el Rey Sant Luys, de su buena vida, virtudes y costumbres. Esse título está ligado a como deveria chamar a obra a pedido de Joana I de Navarra, seria “um livro das santas palavras e dos bons feitos de nosso rei São Luís”.

27 JOINVILLE, Jean de. *Crónica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, p. 36.

28 De 1248 à 1254.

onde foram consultadas fontes/relatos para sua composição. A partir desse momento, Joinville faz intervenções falando de si mesmo e sua situação, desviando a atenção do rei e colocando sobre si, e segue escrevendo assim pelas passagens em que esteve presente, sempre como um narrador-personagem.

No início da cruzada, chegando à vila de Damietta, o rei e seus soldados entram em confronto contra os turcos. O autor apresenta um Luís imaturo, ansioso por uma batalha e que por tal motivo acaba por cometer erros. É narrado que o monarca se joga na frente da batalha sem a formação de seu exército estabelecida e com parte do seu exército ainda no mar, ato imprudente e que poderia ter sido fatal, mas que é contido por seus soldados. Os relatos onde o monarca erra são raros dentro da crônica, esse em questão foi suavizado pela questão da bravura e espírito do rei ao ver a bandeira de santo Dionísio²⁹, já em terra firme,³⁰ ressaltando seu caráter de devoto.

Durante toda a passagem da cruzada, o autor traça elogios ao santo rei, colocando-o em uma posição de exemplo, um cavaleiro entre os cavaleiros. Em muitos de seus relatos podemos encontrar um certo exagero na narrativa de Joinville perante a figura do rei, principalmente em seus atos em batalhas e feitos realizados com armas, assim como em sua devoção. Na visão de Joinville, São Luís já era um cruzado perfeito. Que para além de cavaleiro, São Luís é um rei cristão e devoto a Deus. É colocado pelo autor que mesmo durante as dificuldades agradece aos céus por tudo que estava recebendo, seja doente, seja com uma morte de seus familiares, seja com a prisão. Essa singularidade do rei é apresentada na crônica em várias passagens.

Ao voltar a França, Luís tem uma mudança drástica em seu comportamento, para além de cruzado. Este após a cruzada ainda se considera um penitente, um devoto compulsivo, abdicando de

29 Padroeiro de França.

30 JOINVILLE, Jean de. *Crônica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, op cit, p, 56.

muitos prazeres da vida mundana e dos muitos privilégios de sua condição. Humilde para com as suas vestes, não vestindo roupas exageradas, ao comer se contentava com o que lhe preparasse. Conforme a narrativa, sua caridade também foi afetada em seu retorno, sempre quando comia tinha em sua companhia pobres e mendigos, com os quais compartilhava a comida.

Tenia de ordinario cada dia en su casa ciento y veinte pobres, á los quales mandaba dar de comer. Al tiempo de la quaresma tenia docientos y quarenta, y no solamente les mandaba dar á comer de lo mismo que él comia, pero tambien los servia y daba él mismo de comert, especialmente todas las fiestas señaladas del año.³¹

Além de alimentar os pobres, outra prática realizada por São Luís era a de lavar os pés de seus súditos na Quinta-feira santa, onde em diálogo com Joinville, este pergunta, se ele lavaria de bom grado os pés dos pobres nesse dia, em que o cronista o responde da seguinte forma:

[...]respondi que lo haria de muy mala gana, porque no me parecia ser aquello muy honesto. Entonces me dixo el buen Rey, ha Señor de Jonvila no os habeis vos de desdeñar de hacer lo que nuestro Dios hizo, por dare nos exemplos quando lavó los pies á todos sus Apostoles, siendo el Señor y Maestro de ellos, y sin com paracion mejor que no ellos[...]³²

Podemos ver a caridade exaltada pelo cronista, desempenhando um papel de realeza santificada, uma imitação de cristo (*Imitatio Christi*), possivelmente buscada por Luís IX e certamente pelo autor.

³¹ *Idem.* 1567, pp, 214–215.

³² JOINVILLE, Jean de. *Crônica de San Luís, Rey de Francia*. Toledo, 1567, p, 215.

Conseguimos observar através de Jean de Joinville, um São Luís ideal, modelar, santo e rei dos reis. Suas qualidades expostas pelo autor têm intensão de mostrar para o mundo seu modelo de príncipe ideal. Temos as grandes características do rei ressaltadas na obra, sua humildade, paciência, justiça, sábio rei, um cavaleiro sem igual, rei cristianíssimo (*Rex Christianus*), sendo elas identidades humanas ou santas. Joinville as coloca acima de qualquer outro, impondo sobre este um modelo. A obra personifica o caráter de “espelho de príncipe”, assim como de outros gêneros medievais difundidos na época pelo próprio São Luís.

CONCLUSÃO

É possível observar na narrativa da obra de Jean de Joinville um Luís IX diferente de qualquer outro descrito, um São Luís moldado conforme a sua vontade. Podemos observar aspectos singulares, sejam em sua narração dos feitos do rei, seja em sua aproximação, que é construída para favorecer a imagem do cronista, criando assim um ideal de rei que melhor lhe favorecesse ou segundo a visão particular do cronista, que apesar de pouco conhecido se torna importante por essa proximidade referente ao monarca.

A visão que o autor inseri na crônica, do seu Luís IX, é um constante elogio aos feitos, modos de agir, virtudes e costumes do rei, que estão diretamente ligadas ao seu caráter cristão. Caráter esse que foi construído/idealizado não só por seus hagiógrafos, mas por Joinville também.

A narrativa colocada na crônica, o transforma em um modelo, referência para a cristandade ocidental e para os nobres de seu reino e de reinos vizinhos. Esse modelo é certamente imposto por Joinville, colocando a crônica dentro do gênero dos “espelhos de príncipes” e a aproximando também de uma narrativa

hagiográfica, dessa forma podemos colocar esta obra em vários gêneros literários, transformados e manipulados pela intencionalidade e memória do escritor.

A crônica *Histoire de Saint Louis*, se encaixa perfeitamente nos moldes cronísticos medievais, através de dos costumes literários da época, atingindo uma verdade, mas ainda assim com aspectos ficcionais postos pelo autor, relacionando a narrativa, memória, história. Ainda que se encaixe em os outros gêneros sua predominância é a forma de uma crônica.

O São Luís modelar de Joinville, vai servir de exemplo por muito tempo na França, sendo lembrado até os dias atuais, seja por sua justiça, seja através das suas obras construídas por ele, ou pelo seu culto como um santo, que foi propagado por toda França medieval, associado a igrejas como Saint-Chapelle, abadias e a altares edificadas/dedicadas em nome de Deus e de Luís. O modelo político e religiosos do rei ao ser canonizado foi utilizado pela Dinastia Capetíngia, e por reis e casas posteriores. Sua santidade serviu como pilar para a consolidação dos Capetos como umas das grandes dinastias francesas, ao lado dos Merovíngios e dos Carolíngios. E dessa forma podemos colocar que o autor ficou marcado na história da França, onde ao falar de Luís IX, e quase improvável não vincular o seu cronista, Jean de Joinville.

REFERÊNCIAS

Fontes

JOINVILLE, Jean de. *Cronica de San Luis, Rey de Francia*. Toledo, 1567.

Bibliografia

BARROS, José D.'Assunção. *Tempo e narrativa em Paul Ricoeur*. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 9, n. 1, p. 1-27, 2012. Disponível em: TEMPO E NARRATIVA

- EM PAUL RICOEUR | Fênix - Revista de História e Estudos Culturais (emnuvens.com.br). Acesso em: 02/08/2023.
- BRANCO, Marília Pugliese. *Os modelos de realeza em São Luís, segunda Joinville*. 2011. 122 f. História Social. USP, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-16022012-114548/en.php>. Acesso em: 09/09/2022.
- GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 2, p. 67-78, 2012. Disponível em: <http://www.dialogosmediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/23>. Acesso em: 18/02/2023.
- JOINVILLE, Jean de. *Histoire de Saint Louis, edição de Natalis de Wailly*. Paris: Librairie Hachette, 1921.
- JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris: Classiques Guernier, 1995.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 7. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 20, p. 130-142, 2021. Disponível em: <https://dialogosmediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/421>. Acesso em: 10/02/2023.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza; COSTA, Paula Pinto. *A visibilidade do sagrado: relíquias cristãs da idade média*. 2. ed. Curitiba: Appris, 2021.
- REIS, Jaime Estevão D; RIBEIRO, Luiz Augusto Oliveira. As Crônicas Medievais como Fonte de Pesquisa: uma Análise Comparada de Duas Edições da Crônica de Afonso X. *Revista de História Comparada*, v. 11, n. 1, p. 226-245, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/viewFile/11001/pdf>. Acesso em: 18/02/2023.
- VIANNA, Luciano José. A crônica medieval e as crônicas do século XVI: possibilidades de um gênero histórico no ensino de História Medieval na educação básica. *Revista Aedos*, v. 11, n. 25, p. 585-602, 2019. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/aedos/article/view/94122>. Acesso em: 15/10/2022.
- ZINK, Michel. *La subjectivité littéraire*. 1. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

7. A IDADE MÉDIA PERCEBIDA POR ESTUDANTES PRÉ-VESTIBULAR

.....

Yuri Borges¹

INTRODUÇÃO

A História medieval definitivamente desperta interesses. Seja no campo acadêmico, em que vemos cada vez mais pesquisas sobre o tema ou até quando olhamos para a cultura popular que nos apresenta a Idade Média como palco de livros, filmes, séries e também jogos de tabuleiro ou computador. Apesar deste crescente interesse, no senso comum o medieval ainda aparece da forma pejorativa. A origem disso remonta ao Renascimento, ou ainda como traçaram os iluministas no século XVIII, um período de trevas.

Quando não depreciada, a Idade Média aparece idealizada, típica do romantismo europeu do século XIX, mas que foi resgatado seja pela alta fantasia ocidental, ou até por alguma espécie de saudosismo dos valores que supostamente a Idade Média representa. Estes “resgates” do passado medieval e suas inserções no presente, calharam por ser chamados pela historiografia de “neomedievalismos”.

No Brasil, este interesse por elementos medievais também é bem notório pois vemos cada vez mais o crescimento paulatino de eventos nos quais os neomedievalismos se apresentam. Quem nos trouxe importantes dados quantitativos sobre isto é o professor Douglas Xavier de Lima (2019, p. 21).

O crescimento do medievalismo pode ser notado em sites como *Cena Medieval*, criado em 2015. Ele se

¹ Graduado em História pela UNESP. Mestrando em História Social pela UEL.
E-mail: Yuri.borges@unesp.br

define como espaço para centralizar e divulgar informações sobre o meio medieval no Brasil, estando diretamente relacionado a grupos recriacionistas, grupos de luta, artesãos, ferreiros, fabricantes de hidromel e outros grupos ligados direta ou indiretamente ao medievalismo. Em levantamento feito no próprio site é possível identificar que no ano de 2017 ocorreram quarenta e três (43) eventos relacionados ao medieval, e no ano de 2018 ocorreram trinta (30) eventos, entre festas, feiras, banquetes, oficinas de música, torneios, etc. Destarte, somando os eventos nacionais registrados no site para os anos de 2017 e 2018, chegasse ao total de setenta e três (73) eventos, sendo distribuídos por diferentes estados: São Paulo, trinta e quatro (34) eventos; Rio de Janeiro, onze (11) eventos; Paraná, dez (10) eventos; Rio Grande do Sul, nove (9) eventos; Minas Gerais, quatro (4) eventos; Bahia, com dois (2) eventos; e Santa Catarina, Goiás e Distrito Federal, cada um com um (1) evento.

Além do neomedievalismo, outro aspecto que julgamos fundamental para analisar como o presente vê o passado medieval é justamente o ensino desta disciplina. No Brasil, a História Medieval ainda é um componente dos currículos do ensino fundamental e médio, e é cobrado nos vestibulares e ENEM, sendo assim, como ensinamos Idade Média?

Muitos autores se dedicaram a estudar as ferramentas didáticas utilizadas pelo professor para entender uma Idade Média escolar, podemos citar por exemplo os historiadores Nilton Pereira e Marcelo Giacomoni que possuem uma extensa lista de trabalhos fundamentais para este debate.

Aqui a nossa proposta é virar essa mesa. Em vez de utilizarmos o material didático como fonte histórica, iremos partir daqueles que são seu público alvo, justamente os estudantes. Como estes estudantes interpretam a História Medieval? Podemos falar numa Idade Média para a cultura escolar? Estas são as duas principais questões que envolvem este trabalho.

AS MÚLTIPLAS IDADES MÉDIAS:**MITO DEPRECIATIVO X MITO ROMÂNTICO X HISTORIOGRAFIA**

A Idade Média jamais poderia ser considerada uma só, a retratação inequívoca e exata do passado, que passa a ser representado como um período histórico perfeitamente definido e imutável mantido sob criogenia. Assim como muitos outros conceitos, a ideia de *medievo* foi criada em um momento histórico, mais precisamente a época do Renascimento e foi passando por várias ressignificações conforme a memória (E depois a ciência) histórica decidia a reinterpretar.

Quem faz uma bela síntese sobre este processo é o professor Hilário Franco Júnior logo na introdução de seu livro “Idade Média o Nascimento do Ocidente” (2001). Aqui o autor elenca em primeiro lugar o surgimento de uma História tripartida (Antigo x Moderno e uma Idade do Meio) e também o do mito depreciativo da Idade Média, é aqui por exemplo a noção de uma Idade das Trevas. As trevas aqui significavam, para estes pensadores, o desaparecimento da cultura greco-romana, a qual o Renascimento, sobretudo o do século XV, tanto se esforçou para resgatar e até imitar.

Apesar desta noção negativa da Idade Média ter surgido nos séculos XIV e XV acabou por se consolidar no século XVIII, a época do Iluminismo, este um movimento intelectual opositor ferrenho à Igreja Católica e a Nobreza, instituições atribuídas por estes como legado desta essa “Idade do Meio”. Para estes pensadores, a Idade Média não se limitou apenas a um período entre dois momentos de valorização da cultura greco-romana, e sim um vácuo civilizacional anti-científico, desta forma, os iluministas se colocavam como aqueles que traziam a luz através do conhecimento, se opondo a um período supostamente caracterizado pelas trevas. É aqui que os principais mitos depreciativos sobre o *medievo* que ainda estão bastante presentes no senso comum se consolidam.

Assim como na literatura e nas artes plásticas temos uma característica contrastante naquilo que se chamou de Neoclassicismo do século XVIII e Romantismo do século XIX, veremos um resgate de interesse sobre a Idade Média no século de 1800. Neste momento vemos a formação dos nacionalismos europeus que buscavam criar uma identidade, e então na arte e na literatura temas neomedievais fervem para todo lado. A Idade Média para o século XIX europeu, era sem dúvida, uma fonte de inspiração.

Podemos afirmar que nada disto trata-se da Idade Média da forma como ela foi, pois a reprodução perfeita da História é algo provavelmente impossível, porém com os recursos proporcionados pela Historiografia podemos questionar e analisar tais discursos, desta forma, não só tentar olhar para a Idade Média com os olhos dos próprios medievais, como também olhar para como a contemporaneidade reinterpreta a Idade Média. A maioria dos discursos não historiográficos, isto é, do senso comum, se encaixa praticamente ou numa visão depreciativa ou romântica sobre a Idade Média, tal qual o processo histórico descrito nos últimos parágrafos. Como seria então a Idade Média da cultura escolar?

A IDADE MÉDIA DA CULTURA HISTÓRICA ESCOLAR – OUTRAS INVESTIGAÇÕES

Ao falar de Cultura Histórica, Rebeca Gontijo, define que esta corresponde a forma com que os humanos se relacionam e interpretam o passado. Podemos a partir disso, chamar de cultura histórica escolar a forma com que a Cultura Histórica se desenvolve e se propaga no ambiente escolar. Precisamente sobre a Idade Média, iremos citar dois trabalhos que se propuseram a investigar como esta é interpretada por estudantes segundo a cultura histórica escolar.

O primeiro a ser citado será o da professora Núcia Oliveria (2010) que além de analisar como que o material didático trata da Idade Média enquanto conteúdo, também se debruçou sobre o discurso discente a respeito do período. A faixa etária dos alunos vão entre 10 e 14 anos, portanto tratam-se de estudantes do ensino fundamental.

Ao perguntar sobre o que os alunos sabem sobre o período medieval, tivemos 3 respostas incluídas no texto, nas três observamos o elemento belicoso do período medieval de forma generalizante em termos como “armaduras, castelos, guerras, conquista”. Sendo assim a autora conclui que nestes comentários existe ainda uma visão estereotipada do medievo, que segundo esta é consolidada não apenas pela cultura escolar mas também a cinematográfica (2010, p.118-119).

Em seguida, Nucia Oliveira (2010) também cita uma sondagem diagnóstica que fez com seus alunos de primeiro ano de graduação em História no componente de História Medieval I, agora portanto com alunos mais velhos que já passaram pelo Ensino Médio. Aqui a autora propõe aos alunos que expliquem e caracterizam o conceito de Idade Média, e então observamos nas respostas o predomínio de uma visão negativa sobre a Idade Média e também a noção de um período intermediário e nem tão relevante entre Antiguidade e Modernidade (DE OLIVEIRA, 2010, p.120-121).

Na mesma linha segue o trabalho realizado pelos professores Gabriel Barbosa e André Silva (2023), aplicaram também um questionário voltado a sondar concepções do medievo tidas por seus alunos, só que aqui, alunos do terceiro ano do ensino médio no Instituto Federal de Goiânia. Neste trabalho, os professores aplicaram a questão, na primeira ao indagar “1- Quando falamos sobre Idade Média você lembra-se de quê?” Barbosa e Silva também observam uma visão bastante generalizada a respeito da Idade Média, associando-a ao predomínio da nobreza e da Igreja, e também os velhos estereótipos que a configuram como um período de atraso. Apesar disso, alguns alunos, em especial

os da turma de Instrumento Musical, já atribuíram outros pontos ressaltando a criatividade medieval, tal qual a criação das universidades e o desenvolvimento das artes (2023, p. 8-9).

O segundo questionamento proposto pelos professores já voltou-se para trazer o conteúdo analisado para a realidade discente, sendo este então “2- Considerando que no Brasil não tivemos um período medieval, então, porque estudar Idade Média na Educação Básica (Fundamental e Média)?”. Aqui os autores observaram uma dificuldade maior na elaboração da resposta, tendo como característica em comum entre as conclusões dos alunos que conseguiram desenvolver, a relação entre a Idade Média, o processo de expansão ultramarina europeia, e a colonização do continente americano (2023, p. 9).

Por fim, o terceiro e último questionamento “3. Considerando que você estivesse em um evento escolar onde estivessem presentes seus colegas de todas as séries da escola e lhe fosse proposto falar sobre a Idade Média para eles: Como você contaria a história da Idade Média?”. Aqui poucos alunos responderam, porém a grande maioria ressalta a importância de explicar como que este período simboliza atraso e regressão na História humana, indo de encontro às premissas colocadas na primeira questão (p. 9-10).

Em ambos os casos podemos traçar pontos em comum, pois ambas as pesquisas apontam uma visão predominantemente estereotipada e pejorativa a respeito do medievo nas mais diversas faixas etárias. Será dentro desta deixa que iremos inserir a nossa pesquisa no debate.

DADOS ELEMENTARES DA PESQUISA

A nossa pesquisa foi realizada no município de Marília (SP), com os estudantes do cursinho pré-vestibular da FAMEMA, iniciativa que fornece educação gratuita visando a formação dos estudantes ou egressos do ensino médio para os vestibulares e

ENEM. O número de entrevistados foi de 26 ,estes com variação de idade entre 16 e 22, sendo que 65,4 destes ainda frequentam o ensino médio, ao todo 92,4 vieram do ensino público.

As entrevistas se realizaram de maneira remota através do aplicativo *google forms* e trataram-se de 7 questões temáticas. Sendo estas:

- I) Você consome obras literárias com ambientação ou inspiração medieval? Se sim, quais?
- II) Você consome filmes e séries com ambientação ou inspiração medieval? Se sim, quais?
- III) Você consome jogos de computador ou console com ambientação ou inspiração medieval? Se sim, quais?
- IV) Você se interessa por outras atividades que envolvam inspiração ou ambientação medieval? (como por exemplo RPGs), se sim, quais?
- V) Quais são as principais coisas que vem á sua cabeça quando se fala em Idade Média?
- VI) Na sua opinião, qual dessas duas imagens apresenta uma representação mais fiel à realidade Histórica de cavaleiros medievais?
- VII) Você concorda que o período medieval tratou-se da “Idade das Trevas”? Explique

Figura 1 - Cena com cavaleiros em “a Bela Adormecida” de Wall disney (1959).

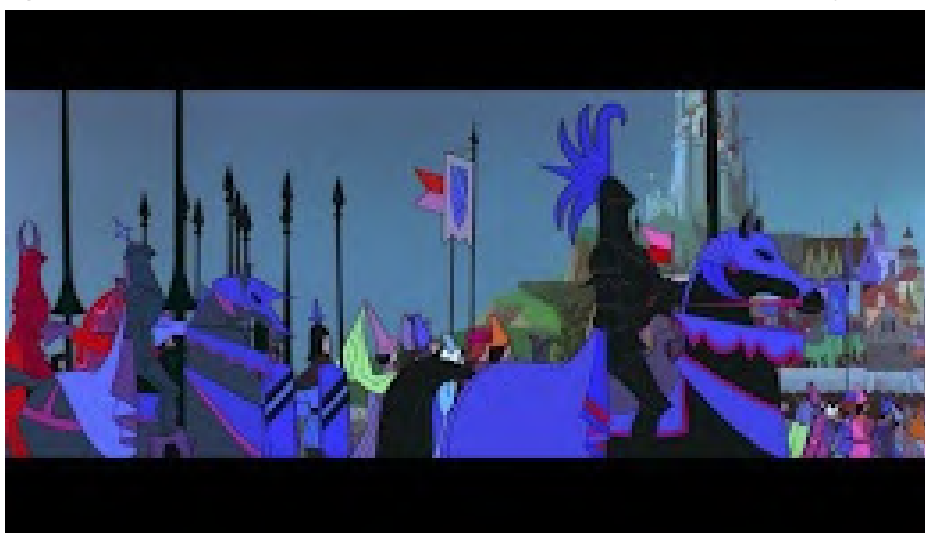


Figura 2 - Cena com cavaleiros medievais em “Game of Thrones” série da HBO (2011-19).



ANÁLISE DAS RESPOSTAS

Neste questionário tivemos 26 respostas ao todo e iremos através da análise destas tentar traçar um possível lugar comum do que se entende como Idade Média nesta cultura escolar.

Na questão de número 1, tivemos apenas três estudantes que responderam afirmativamente, ou seja, que leem ou já leram alguma obra com inspiração medieval, com destaque para as obras do universo de George Martin, autor de as Crônicas de Gelo e Fogo e do universo Westerosi, bastante notório na produção da fantasia atual. Desta forma o medieval não faz parte do cenário literário da grande maioria destes alunos e o mesmo se aplica a questão de número 3 que trata de videogames, nesta apenas dois alunos responderam afirmativamente citando dois jogos. Um deles trata-se de *Assassin's Creed Valhalla*, um jogo com ambientação nórdica medieval, e o outro citado duas vezes trata-se da série de jogos *God of War*, na qual o protagonista Kratos (baseado na divindade grega Cratos) enfrenta vários desafios e inimigos relacionados à mitologia greco-romana, demonstrando que muitas vezes, não há na mente do aluno uma noção consolidada do que seria Idade Média ou Medieval, retomaremos isto mais tarde.

Já na questão de número 2, quando o assunto é filmes e séries, vemos uma verdadeira “invasão medieval” em relação ao que obtivemos sobre jogos e literatura. Aqui 19 dos 26 consomem ou consumiram filmes e séries com temática ou ambientação medieval, sendo que as obras mais citadas foram as séries “*Game of Thrones*”, “*Vikings*”, “*Last Kingdom*” e “*The Witcher*”. Também aparecem animações como “Desencanto”, filmes como a “Cruzada”, e mais uma vez, obras que não se situam dentro daquilo que chamamos tradicionalmente de Idade Média, por exemplo os filmes “300”, “Tróia” e a série “Pompéia” que buscam retratar um cenário relacionado a Antiguidade. Na questão de número IV, pouquíssimas respostas positivas, portanto dentro do universo destes alunos, quando se trata de ficção histórica, a principal fonte consumida é a cinematográfica.

Nas três questões seguintes, propusemos um esforço interpretativo por parte do estudante na qual ele precisa explicar sobre conceitos que foram construídos por ele, em especial nas questões V e VII.

Na questão de número V, pedimos para o estudante explicar o que ele entende por Idade Média a partir daquilo que “lhe vem a cabeça” quando tocamos no termo. Olhando resposta por resposta observamos que há uma visão de que a religião trata-se de algo importante para aquela sociedade pois termos como “Igreja, Religião, Teocentrismo, Cruzadas, Patrística/Escolástica” aparecem em 8 das respostas, e em algumas ocasiões, repetidas vezes. Seguem o na respostas 7.

**“IGREJA, TEOCENTRISMO,
CRUZADAS, ESCOLÁSTICA/PATRÍSTICA.”**

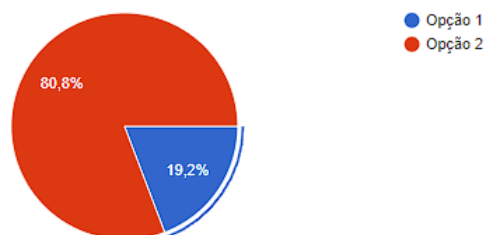
Outro elemento muito presente nas respostas é o da belicosidade e o da violência. Para metade dos estudantes termos como “Violência, tortura, morte, guerra, disputas por territórios, espadas, armaduras, cruzadas, castelos” fazem parte de seu imaginário ao pensarem em Idade Média.

Partindo para a questão de número VI, pedimos para que os alunos escolhessem, entre duas imagens (Figura 1 e 2) de duas obras cinematográficas, aquela que demonstrasse uma representação mais fidedigna do figurino de um cavaleiro medieval. Conforme o esperado, a esmagadora maioria escolheu a segunda figura.

Figura 3 - resposta da questão VI no formulário de pesquisa

Na sua opinião, qual dessas duas imagens apresenta uma representação mais fiel à realidade Histórica de cavaleiros medievais? [Copiar](#)

26 respostas



Apesar da heráldica militar medieval ser bastante colorida, ainda figura no imaginário popular uma visão de que as armaduras medievais eram pouco coloridas, e isso foi consolidado pelo cinema.

Na última questão, a de número VII pedimos para os estudantes explicarem (se e por que) a Idade Média foi de fato um período de trevas, e aqui temos apenas três respostas categoricamente negativas, sendo duas delas:

“Nao, isso implicaria que neste momento da história não houve nenhum tipo de inovação tecnológica ou avanço da sociedade, o que é mentira.”

“Acredito que a análise deve ser mais minuciosa pra respondermos essa pergunta. Todo período da história possui fases, e classificá-los em sua totalidade através de um olhar referente ao séc XXI seria bem injusto.”

Fora as respostas de número 26 e 15, sendo que esta última até fez uma bela crítica ao anacronismo, todas as outras concordam que de fato a Idade Média foi um período de trevas, e os motivos dados se relacionam com os pontos elencados em outras questões. De forma estereotipada o medieval é generalizado como um período que caracteriza mil anos de estagnação, fome, peste e guerra, e isto ainda segue no imaginário destes estudantes apesar dos esforços da historiografia nas últimas décadas.

Curiosamente também irei chamar a atenção para a resposta de número 14 que cai em outro tipo de mistificação a respeito do período.

“Não, eu chamaria de idade da Luz,
pelo início das faculdades e etc”

Aqui existe uma inversão na qual a Idade Média aparece como um período luminoso e isso o estudante atribui a criação das Universidades, que de fato são uma inovação medieval. Porém, isto também é um tipo de estereótipo, que apesar de não ser tão corriqueiro quanto o pejorativo depreciador, em alguns locais também podem aparecer.

CONCLUSÕES: A IDADE MÉDIA E A CULTURA ESCOLAR

Não temos (ainda) amostragem suficiente para categorizar qual seria a Idade Média da cultura escolar, porém, dentro do que nos foi fornecido, e também observarmos os outros dois antes citados, gostaríamos de destacar alguns pontos. O primeiro é a permanência da visão pejorativa a respeito do medieval no imaginário estudantil.

A Idade Média desses estudantes é marcada por fome, peste, guerra, religião opressora e estagnação, vezes ou outra aparece algo relacionado a cultura ou filosofia, mas na grande maioria das vezes, é essa a Idade Média que se tem no imaginário.

Em segundo, apesar dos esforços das pesquisas a respeito da “Idade Média Global” o que estes estudantes apresentam como elementos medievais, em nenhum momento citaram algo extra europeu, ainda se predomina uma visão de que a Idade Média tratou-se de um fenômeno exclusivamente europeu ou então que o ocidente medieval era desconectado do resto do mundo. Em nenhum momento foi citado por exemplo as civilizações Árabe e Bizantina, exceto de forma muito vaga no termo “Cruzadas” nas quais o oriental aparece, muitas vezes apenas como o inimigo a ser combatido pelo ocidente, apesar de que seus estudos fazem parte do currículo brasileiro. Em terceiro, uma rejeição ao domínio da Igreja no ocidente medieval. Apesar da grande maioria dos brasileiros se identificarem como cristãos, quando falamos na Igreja Medieval, existe um sentimento anticlerical. Pensamos que por dois motivos e que também podem ser equívocos na forma com que ensinamos Idade Média. O primeiro, é a associação da Igreja Medieval a episódios de tortura e perseguição que apesar de terem se iniciado dentro de “territórios medievais” terão seus principais episódios dentro daquilo que tradicionalmente chamamos de “Idade Moderna”. Termos como “Caça as bruxas, inquisição, tortura” apareceram no formulário. Será que apareceriam em um formulário sobre Idade Moderna? E o segundo, a visão de uma Igreja homogênea e completamente dominante durante toda a Idade Média, isto é algo que foge bastante a realidade histórica. Muitas outras formas de praticar o cristianismo na Idade Média, não são conhecidas pelos nossos estudantes.

Apesar dos avanços da historiografia nas últimas décadas que tiveram como mérito a derrubada desses mitos, seja de que a Idade Média tratou-se de um período de trevas ou de que era confinada apenas a Europa, eles ainda perduram dentro do senso comum.

É importante deixar claro que não podemos superestimar o poder da cultura escolar aqui e atribuir tudo isso a um mau ensino de História ou então a currículos mal-elaborados, podemos

exemplificar isso no fato de alguns estudantes não conseguirem entender o que é e o que não é medieval ao responderem o formulário. Os professores e os alunos enfrentam muitos desafios na sala de aula, muitas vezes materiais. Não há como jogar na conta do ensino a não formação de uma consciência histórica vista como ideal pela academia sem levar em conta a realidade material, fora que, existem outros meios como o cinematográfico que trabalham para a formação do imaginário histórico popular, e talvez até mais que o escolar STURTEVANT (2018).

Isto não exige que professores e pesquisadores trabalhem para uma melhor elaboração de consciência histórica, dentro de nossa realidade. Para alguns, não há a necessidade de se estudar Idade Média, pois supostamente, não se relaciona a realidade brasileira. Mesmo partindo deste pressuposto, que consideramos falso (vide os usos do passado medieval pelo brasileiro), se não se relaciona a nossa realidade, se relaciona ao outro. A estereotipização e categorização do outro como mau, bárbaro e atrasado, é um problema, pois se o homem do presente pode se colocar numa posição superior e julgar o homem do passado com seus próprios valores, isto pode se aplicar a quaisquer categorias sociais. Portanto, tentar compreender o homem e a mulher do passado é um exercício de alteridade. Elucidar o passado para o homem do presente pode ser um esforço humanitário.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Gabriel Furtado; SILVA, André Costa Aciole. *A Idade Média foi a idade das trevas? uma análise acerca das concepções sobre Idade Média entre discentes e livros [...]*
- BORGES, Yuri Galindo. *A IDADE MÉDIA-POSSÍVEIS INTERPRETAÇÕES. AMANTES DO PASSADO*, p. 204, 2023. didáticos de escolas do ensino médio de Goiânia. s/d. 2019.
- DE LIMA, Douglas Mota Xavier de. O MEDIEVALISMO NO

- BRASILE O SEU POTENCIAL PEDAGÓGICO. In: BUENO, André et al. *APRENDENDO HISTÓRIA: ensino & medievo*. União da Vitória: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019. p. 19-26. Disponível em: <http://revistasobreontens.blogspot.com/p/livros.html>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- DE OLIVEIRA, Nucia Alexandra Silva. O estudo da Idade Média em livros didáticos e suas implicações no Ensino de História. *Cadernos do Aplicação*, v. 23, n. 1, p. 101-126, 2010.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- PEREIRA, N. M.; GIACOMONI, Marcelo Paniz. *Possíveis passados*. Representações da Idade Média no ensino de História. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- STURTEVANT, Paul B. *A Idade Média na imaginação Popular*. Ubook, 2018.

8. A IGREJA CATÓLICA E A PROMOÇÃO DA PAZ E DA GUERRA ENTRE OS SÉCULOS X E XI NA EUROPA MEDIEVAL

..... Robson Gomes Filho¹

INTRODUÇÃO

A proposta da presente comunicação consiste em apresentar os primeiros passos do meu projeto de pesquisa atualmente desenvolvido na UEG, sob o mesmo título desta comunicação, tendo como objetivo central compreender o papel da Igreja Católica como agência de regulação política e promotora da paz, ou da guerra, entre os séculos X e XI. Para tanto, tomo como objeto de análise, por um lado, a “Paz e Trégua de Deus”, no século X, e, por outro, a convocação da Primeira Cruzada ao oriente, no século XI.

Como se trata de uma pesquisa em fase inicial, nesta comunicação, portanto, me restringirei em esclarecer alguns conceitos e noções básicas com as quais irei trabalhar para, somente então, discutir de fato meu objeto de investigação. Adianto, todavia, que na minha proposta de médio prazo pretendo analisar a promoção da chamada “Paz de Deus” e “Trégua de Deus” no século X, por meio da qual desejo demonstrar a força do clero católico que transformaria a Igreja numa verdadeira agência de regulação (mas não necessariamente promoção) da paz. Por fim, intento ao

1 Pós-Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutor em História em regime de dupla-titulação pela Universidade Federal Fluminense e Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt. Professor do curso de graduação e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás.

final do projeto analisar a convocação da Primeira Cruzada ao oriente, no início do século XI, por meio da qual a Igreja passou de reguladora da paz à promotora da guerra.

REFLEXÕES E APONTAMENTOS INICIAIS PARA A PESQUISA

A história humana pode facilmente ser vista como uma história da violência. Esta história, que parece equilibrar-se perpetuamente entre a guerra e a paz, tem nas instituições políticas e religiosas um importante esteio na resolução de conflitos políticos e sociais. Por um lado, ainda que a promoção da paz pareça ser, na atualidade, uma condição quase natural do espírito humano, ela pode e deve ser lida, antes de tudo, como uma construção histórica. Isto se dá porque o próprio conceito de “paz” pode ser datado no tempo e no espaço, como fruto de um contexto e visão de mundo específicos de uma dada sociedade e em uma dada época histórica. Já a guerra, por outro lado, parece estar mais próxima de uma condição natural da humanidade, já que por onde se olha no passado, se encontra uma história de conflitos entre grupos, entre tribos, entre sociedades, cujo morticínio por vezes foi regulado por instituições políticas, religiosas, ou por leis/costumes morais, mas jamais eliminado como possibilidade justificada politicamente.

O caso específico que trago para a discussão no presente projeto tem por objeto de estudo a Igreja Católica na Europa medieval dos séculos X e XI. Ali, tal instituição passou a exercer um papel importante de reguladora da violência, da guerra e da paz num momento de crucial importância para a consolidação da cristandade. De um modo geral, podemos aferir que a chamada “Alta Idade Média”, comumente datada pelos historiadores medievalistas entre os séculos V e X, tratou-se de um período de enorme instabilidade e violência. Da ruína do Império Romano Ocidental, em 475, sob a pressão e invasão de povos germânicos, ao fim das invasões vikings cinco séculos depois, a construção da Europa e da cristandade se deu

sob o signo da violência e da guerra. Ao longo de todo este período, todavia, uma única instituição romana não apenas sobreviveu, mas fortaleceu-se como a única capaz de regular, entre os muitos reinos fragmentados da Europa, os novos conflitos que emergiam internamente na cristandade: a Igreja Católica.

Assim, de início gostaria de esclarecer meu ponto de partida epistemológico para evitar confusões no debate que proponho. Como historiador de formação e profissão, parto da historiografia (como campo) e da História (como episteme) para propor o presente debate. Isso significa que, por um lado, minhas análises tomam as sociedades e instituições humanas como frutos e promotoras de uma época histórica específica, que carrega necessariamente as marcas de seu tempo e de seu espaço. Por outro lado, tais análises partem de um método específico a que Johann Gustav Droysen, ainda no século XIX, chamou de “método histórico”, no qual a interpretação de eventos históricos se dá por meio de uma heurística e crítica de fontes, ou de uma revisão e discussão acurada da bibliografia básica de um dado assunto.

A partir disso, é preciso esclarecer três conceitos básicos com os quais dialogarei no presente projeto: Igreja, Cristandade e Paz.

Segundo Jérôme Baschet (2006, p. 167) a palavra “igreja”, no período medieval, possuía pelo menos três significados distintos: o de templo, o de comunidade e o de clero. Neste sentido, quando falo, no presente projeto, de “igreja”, me refiro, evidentemente ao templo. Por outro lado, ainda que muito me interesse a comunidade de fiéis (*ecclesia*), enquanto um ente no qual se congrega uma fé que, no período medieval, era necessariamente coletiva,² para o presente projeto me detenho no sentido de “igreja” que nos direciona à instituição política, social e religiosa a que pertence o clero católico.

² Segundo Jérôme Baschet (2006., p. 168), “a fé medieval refere-se menos à crença íntima do que à fidelidade no sentido feudal do termo, quer dizer, uma fidelidade prática, manifestada por atos, palavras e gestos. Sobretudo, não seria questão de escolha pessoal: é-se cristão porque se nasce no cristianismo. É uma identidade herdada (pelo ritual do batismo), que não se discute.”

Nesta direção, faz-se necessário esclarecer que, ainda que seja indispensável reconhecer o sentido tanto comunitário, quanto teológico da Igreja Católica (entendida como o “corpo místico de Cristo”), para uma visão propriamente histórica trata-se de uma instituição política criada não antes de 325, no Concílio de Nicéia, por Constantino, o Grande, dentro de um contexto muito específico de sobrevivência do império romano face à criação de uma nova capital no oriente cristão: Constantinopla. Tal instituição, ainda que advenha de comunidades cristãs consolidadas já antes do século IV, desenvolveu-se como a principal herdeira do Estado romano a partir de uma série de aliança com as novas lideranças políticas que emergiram nos reinos germânicos após a queda do império (no caso do ocidente), ou como braço direito do imperador (no caso do oriente).

Ao longo dos primeiros cinco séculos do período medieval (séculos V a X), enquanto a Igreja Católica em sua porção oriental vivia os deslumbres do cesaropapismo, no Ocidente ela sofreu intensamente os desarranjos de uma sociedade marcada pela violência e pelo caos de sucessivas invasões, saques, pilhagens, conquistas e reconquistas. No final do século VI, por exemplo, em anotações datadas de junho de 595, Gregório I descrevia Roma como uma “terrível anarquia”. Segundo o papa:

O cativo do meu país cresce de dia para dia [...] A Itália é conduzida todos os dias cativa sob o jugo dos Lombardos [...] as forças do inimigo aumentam de uma forma monstruosa [...] tiraram-se da cidade romana os seus soldados [...] Roma foi abandonada. Depois disto, a chegada de Agilulfo foi uma infelicidade pior. Por causa dele via, com os meus olhos, romanos presos como cães, com uma corda no pescoço, e que eram levados para a França para serem vendidos. (LE GOFF, 2005, p. 35-36)

Esta situação em muito se transformou a partir do fim das invasões vikings e eslavas, em meados do século X. Por volta do ano 1.000, a Igreja Católica tornara-se uma instituição absolutamente consolidada e estável, detentora não apenas de grande poder e influência religiosa, mas sobretudo influência política, fruto especialmente da importante aliança arranjada com Carlos Magno, no forjar de um sacro império romano-germânico. O resultado disso foi uma altíssima concentração de poder por meio de terras (bem de real valor no período medieval), a ponto de, no desenvolvimento da aristocracia europeia medieval, a Igreja não apenas fazer parte de uma estratificação social específica, mas, sobretudo, compor a própria nobreza. Segundo Baschet (2006, p. 173):

Desde o século VIII, a Igreja possui cerca de um terço das terras cultivadas na França, porcentagem que continua idêntica no século XIII (mas que parece baixar para 10% no norte da Itália). Na Inglaterra, a Igreja concentra um quarto das terras em 1066 e 31% em 1279. Sem multiplicar ainda mais os números, pode-se reter que, segundo os lugares e as épocas, a Igreja em geral possui entre um quarto e um terço das terras. Isso quer dizer que as diversas autoridades episcopais ou monásticas que a compõem são poderosos senhores feudais.

Este esclarecimento é fundamental para compreendermos como a construção de uma política de paz, armistício ou guerra por parte da Igreja a partir do século X se deu sob condições históricas muito específicas. Não se tratava, portanto, apenas de uma instituição religiosa mediadora de conflitos. Antes, estamos falando de uma instituição igualmente política diretamente interessada nas consequências políticas e econômicas de, por um lado, manter-se a estabilidade social, e, por outro, tornar-se a única agência reguladora de conflitos internos da cristandade.

No que se refere ao conceito de “cristandade”, cabe aqui esclarecer que este não pode ser confundido com o de “igreja”. Se, por um lado, igreja se refere a uma instituição político-religiosa específica, composta por uma hierarquia clerical e socialmente distribuída nos mais diversos estratos sociais, por outro, a cristandade se refere à civilização cristã, em seus aspectos não apenas religiosos, mas igualmente políticos, culturais, econômicos e sociais. Portanto, a cristandade não é a *ecclesia*; não é a comunidade cristã no sentido místico, ou mesmo social. Antes, por cristandade é preciso entender um conjunto de povos de distintas tradições e línguas que se submeteram a aspectos comuns de crença e cultura a que podemos chamar de civilização cristã. Tal civilização, em seus muitos reinos e microrregiões de poder, independentemente de suas muitas fronteiras políticas, tinha uma instituição comum reguladora de tal cultura e crenças: a Igreja Católica.

Esta cristandade europeia, todavia, não nasceu junto com a Igreja Católica. Antes, o processo de consolidação e expansão da cristandade se deu por meio de pelo menos três movimentos distintos: 1) a imposição do cristianismo como religião exclusiva do império romano, por meio do Édito de Tessalônica (também conhecido como *Cunctos Populos* ou *De Fide Catolica*), assinado pelo imperador Teodósio I em 27 de fevereiro de 380; 2) as alianças entre a Igreja Católica e os reis e imperadores germânicos ao longo de toda a “Alta Idade Média”, com destaque para a conversão de Clóvis em 496 na região da Gália, de Hermenegildo, na península ibérica em 587 e a coroação de Carlos Magno como sacro imperador romano-germânico em 800, pelo papa Leão III; 3) e, por fim, a expansão final da cristandade nos séculos X e XI, sob a espada de Carlos Magno contra os alemães e eslavos, e por meio das lutas contra os muçulmanos, nas guerras de reconquista e nas cruzadas.

No mesmo século XI, todavia, período auge de consolidação das expansões cristãs sobre toda a Europa, a cristandade sofreu sua primeira grande fratura: as diferenças políticas, teológicas

e culturais entre Roma e Constantinopla levaram ao chamado “Grande Cisma do Oriente”, e à criação da Igreja Católica Ortodoxa em 1050. Todo este contexto é de fundamental importância para compreendermos a agência de paz e guerra na qual se tornou a Igreja Católica neste mesmo período.

Por fim, o conceito de “paz”, diferentemente dos demais aqui aclarados, é mais complexo. Primeiramente, porque, ao contrário de Igreja e Cristandade, a paz é um conceito histórico herdado de diferentes épocas, culturas e tradições. Para se compreender do que exatamente se tratou o movimento de “paz” durante os séculos X e XI europeu, portanto, é fundamental aclararmos o que a cristandade medieval herdou, e ao mesmo tempo desenvolveu, como conceito de paz.

Nos textos sagrados cristãos a “paz” não aparece como um conceito dotado de significado preciso. Nos evangelhos, especificamente, a paz parece tratar-se de uma condição pessoal em relação a si próprio ou a Deus. Segundo Geoffrey Koziol (2018, p. 7),

Segundo o Evangelho de João, a paz foi o principal legado de Cristo aos seus apóstolos e, através deles, à sua igreja: “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou” (João 14: 27). O contexto deixa claro que esta paz era uma tranquilidade do coração, não uma paz do mundo.

Portanto, em sua raiz religiosa cristã, pelo menos por meio do evangelho, a paz não está relacionada ao apaziguamento de conflitos políticos, armados ou não. Todavia, já nos primeiros séculos de cristianismo, a teologia encarregou-se de esclarecer e aperfeiçoar o que os textos sagrados não alcançavam. Especialmente dentro de um contexto de intensos conflitos, guerras, invasões do império romano ocidental, teólogos como Agostinho de Hipona passaram a definir de maneira mais clara e abrangente o conceito de paz. Em sua Cidade de Deus, Agostinho define que

A paz do corpo consiste na disposição devidamente proporcionada de suas partes. A paz da alma irracional é o repouso harmonioso dos apetites, e a da alma racional é a harmonia do conhecimento e da ação. A paz do corpo e da alma é a vida e a saúde bem ordenadas e harmoniosas da criatura viva. A paz entre o homem e Deus é a obediência bem ordenada da fé à lei eterna. A paz entre homem e homem é uma concórdia bem ordenada. A paz doméstica é a concórdia bem ordenada entre os membros da família que governam e os que obedecem. A paz civil é um acordo semelhante entre os cidadãos. A paz da cidade celestial é o desfrute perfeitamente ordenado e harmonioso de Deus e uns dos outros em Deus. A paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. Ordem é a distribuição que distribui coisas iguais e desiguais, cada uma em seu próprio lugar. (AGOSTINE, 1996, p. 143-144)

Todavia, ainda que inquestionada por qualquer erudito medieval, esta noção de paz em Agostinho era ainda demasiado ampla e vaga para se resolver problemas práticos de conflitos cotidianos.³ No dia-dia, diferentemente das querelas teológicas típicas do mundo medieval, os conflitos políticos ou sociais necessitavam de resoluções práticas e eficazes, que de fato contribuíssem para que as contendas entre duas partes disputantes pudessem realmente ser resolvidas. Para tanto, o mundo medieval dos primeiros cinco séculos acabou por herdar do direito romano seu principal instrumento para esse tipo de conflitos: o pacto (*pactio*). Em linhas gerais, o pacto romano estipulava que duas ou mais partes envolvidas em contendas tinham por direito estipular acordos entre si de maneira

3 Segundo Geoffrey Koziol (2018, P. 8), “Ao longo de toda a história da Idade Média, nenhuma pessoa erudita teria contestado a veracidade desta formulação. Por outro lado, simplesmente porque era uma Grande Teoria Unificada, a noção de paz de Agostinho não foi particularmente útil na resolução dos problemas da vida real e por isso não foi frequentemente discutida explicitamente, embora fosse quase em toda a parte assumida.”

livre. Portanto, tratava-se de “uma estipulação voluntariamente acordada por duas partes autônomas pertencentes a uma transação legalmente reconhecida entre elas.” (KOZIOL, 2018, p. 8)

Ainda segundo Geoffrey Koziol, foi justamente o processo de consolidação da cristandade e, com ela, dos próprios valores cristãos nas relações sociais que, processualmente, transformou o “pacto” em “paz”. Neste processo, a ideia de um acordo entre partes litigiosas acabou por associar-se à ideia de comunidade cristã, atraindo para si “todo um discurso de amor cristão e o organizou em um discurso rico e vibrante de paz cristã.” (KOZIOL, 2018, p. 10)

Neste descrito processo de fundação de uma ideia cristã de paz, especialmente associada à *ecclesia* enquanto comunidade, a Igreja enquanto instituição reguladora dessa comunidade naturalmente se sobressaiu como reguladora também dos litígios políticos e sociais e, portanto, como a mantenedora e garantidora da paz. Para tanto, não tardou que padres e bispos se tornassem uma espécie de juízes de contendas, do micro, ao macropoder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude de ser este um projeto ainda em andamento, estas reflexões iniciais serão sucedidas pela análise mais detida sobre as fontes históricas relacionadas à Paz e Trégua de Deus, como documentos conciliares dos séculos IX e X, em especial o Concílio de Charroux (989), e da convocação da primeira Cruzada, especialmente a partir dos documentos provenientes do Concílio de Clermont (1095).

REFERÊNCIAS

AGOSTINE, Saint. *City of God. The Theological writings of St. Augustine*. Washington, DC: Regnery, 19. 13, 1996

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006

KOZIOL, Geoffrey. *The Peace of God. Past Imperfect*. York: Arc Humanities Press, 2018

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru (SP): EDUSC, 2005

9. A IMPORTÂNCIA DO ORNAMENTO NO ISLÃ E SUA PRESENÇA EM AL-ÁNDALUS

.....

Carmen Lícia Palazzo¹

INTRODUÇÃO

A ideia de ornamento está bastante presente nas sociedades de cultura muçulmana e se evidencia na arquitetura, na caligrafia e em muitos outros elementos da cultura material. As cores fortes, o uso intensivo de dourados e o elaborado domínio da geometria na decoração em mosaicos alcançaram altos níveis de qualidade no período conhecido como o do Islã Clássico, compreendido entre os séculos VIII e XIII. Trata-se de um tempo muito rico não apenas na filosofia e nas ciências, mas também na arquitetura e nas artes decorativas em geral, sendo importante lembrar que a qualificação de “decorativas” para tais artes, algumas vezes chamadas também de ornamentais, não pretende considerá-las menos importantes do que outras formas artísticas.

O período no qual a dinastia Omíada esteve à frente do califado no Oriente Médio, entre 661 e 750, foi de uma considerável expansão do Islã e de sua consolidação, não apenas na Península Arábica, mas também no norte da África e com um importante intercâmbio entre culturas, como a persa, a indiana e outras, em virtude das relações comerciais que incluíam os mercadores árabes através do que posteriormente veio a ser denominado Rota da

¹ Doutora em História, membro do Instituto Histórico e Geográfico do DF, IHG-DF, professora aposentada do CEUB.

Seda. Permaneciam, no entanto, entre os muçulmanos, os questionamentos da legitimidade sucessória após a morte de Maomé. A dinastia dos Omíadas foi, nas lutas de sucessão, derrubada, após violentos conflitos, no ano de 750, subindo ao poder a dos Abássidas, que mudou a sede do califado de Damasco para Bagdá.

Um único sobrevivente da dinastia derrotada, Abd al-Rahman, conseguiu fugir para o Maghreb, passando alguns anos no Marrocos, de onde seguiu, depois, para o sul da Espanha, instalando-se em Córdoba, onde já havia uma considerável comunidade muçulmana em consequência da queda dos reinos visigodos, conquistados por árabes e berberes desde 711. Em *Al Andalus*, nome árabe para a região da Península Ibérica, ele fundou, com muitos apoios locais, um emirado, no ano de 726. (PALAZZO, 2017, p. 27)

Mais adiante, em 929, Abd al-Rahman III, que era então o oitavo emir de Córdoba, aumentou o prestígio de seu reinado e o proclamou como califado, mas independente, e mesmo à revelia, do Abássida, no Oriente Médio. Ainda assim, sua existência não provocou maiores atritos com a dinastia reinante em Bagdá.

Na Península Ibérica, durante todo período no qual houve predominância de governantes muçulmanos, fosse no emirado, no califado ou nos sucessivos e pulverizados reinos *taifas*², desenvolveu-se uma excepcional arquitetura, na qual a decoração exuberante era uma característica muito evidente. Nela estava presente com destaque mais de um tipo de ornamento, não apenas nos ambientes palacianos, mas também nas mesquitas e nos objetos apreciados pela população em geral, que faziam parte da chamada cultura material da sociedade, uma sociedade que se tornou muito desenvolvida, inclusive do ponto de vista econômico.

2 O domínio muçulmano na Península ibérica deu-se em diversas fases, iniciando-se com o emirado, mas se estendendo em grande parte do território. Para maiores detalhes sobre a história política deste período, ver a síntese de MARTINEZ-GROS, Gabriel. "Sept cents ans d' Espagne musulmane". In: *L'Histoire*, n. 34, mai. 2011, p. 40-47.

A GRANDE MESQUITA DE CÓRDOBA

A chamada Grande Mesquita de Córdoba, em nosso entender, pode ser considerada o marco fundador do novo período de grandes realizações em *Al Andalus*. Ainda que depois dela outras mesquitas e toda uma urbanização de sucesso tenham sido importantes para Córdoba, a Grande Mesquita foi o primeiro monumento que projetou, bem além de suas fronteiras, a imagem da Península Ibérica sob os governos muçulmanos. Sua inauguração data do ano de 786 sob o reinado do emir, Abd al-Rahman e, embora mantendo sempre a magnífica estrutura que esteve presente desde a sua origem, passou por diversas ampliações no decorrer dos séculos seguintes. Os sucessores de Abd al-Rahman foram responsáveis por diversas ampliações em virtude do considerável crescimento de fiéis na região, que se destacava por um desenvolvimento econômico acelerado. Córdoba consolidava-se como um centro cosmopolita que atraía tanto pela prosperidade material quanto cultural.

Mais adiante, o então califa de Córdoba, Al-Hakam II, que reinou entre os anos de 961 e 976, desenvolveu um ambicioso projeto de transformar a Grande Mesquita de Sexta-Feira na joia do seu reinado. Para tal ele solicitou a Nicéforo Phokas, imperador romano do Oriente, o envio de especialistas que pudessem dirigir os trabalhos de criação de mosaicos, no que foi atendido tendo, ainda, recebido uma grande quantidade de peças preciosas, necessárias para a obtenção de um excepcional resultado (DODDS, 1992, p. 22). Tratava-se de uma solução inovadora pois não havia, até aquele momento, uma tradição do uso de mosaicos bizantinos na região.

Anteriormente, durante o período do califado da dinastia Omíada, com sede em Damasco (661-750), artistas árabes, persas e bizantinos já haviam entrado em contato com a arte cristã de Bizâncio e, portanto, sendo o califado de Córdoba, ainda que mais adiante, também de origem Omíada, ele recuperava aquele contato

com Bizâncio. Artesãos gregos, do império bizantino, passaram a participar ativamente na decoração da Grande Mesquita de Córdoba. É importante observar, porém, que a técnica utilizada, bizantina, concretizava-se com desenhos adequados ao Islã, sem imagens humanas, o que era exigido principalmente nos edifícios de uso religioso (Figura 1).

Figura 1 – Detalhes dos mosaicos, Grande Mesquita de Córdoba. Foto nossa.



Cabe lembrar que, entre os muçulmanos, não havia unanimidade acerca do uso de técnicas que se originavam em uma sociedade cristã como a bizantina, para adornar monumentos religiosos em regiões islamizadas. No Oriente Médio, houve críticas após a construção da Mesquita de Damasco, obra do califa Omíada Al-Walid (705-715), justamente porque, na época, também foram contratados artistas e artesãos de Bizâncio, entre outros.

O historiador Mohammed Hamdouni Alami (2014, p. 3) refere-se ao fato de que a mesquita de Damasco foi muito elogiada por alguns, mas também criticada pelos muçulmanos mais rigorosos, pelo fato de que sua decoração assemelhava-se à de igrejas cristãs bizantinas. O geógrafo árabe Muqaddasi, no século X, escreveu sobre a cidade de Damasco e fez críticas referentes às elevadas despesas na construção da mesquita, mas também ao fato de Al-Walid ter mandado buscar especialistas da Pérsia, da Índia, do Maghreb e de territórios bizantinos (ALAMI, 2014, p. 166-168).

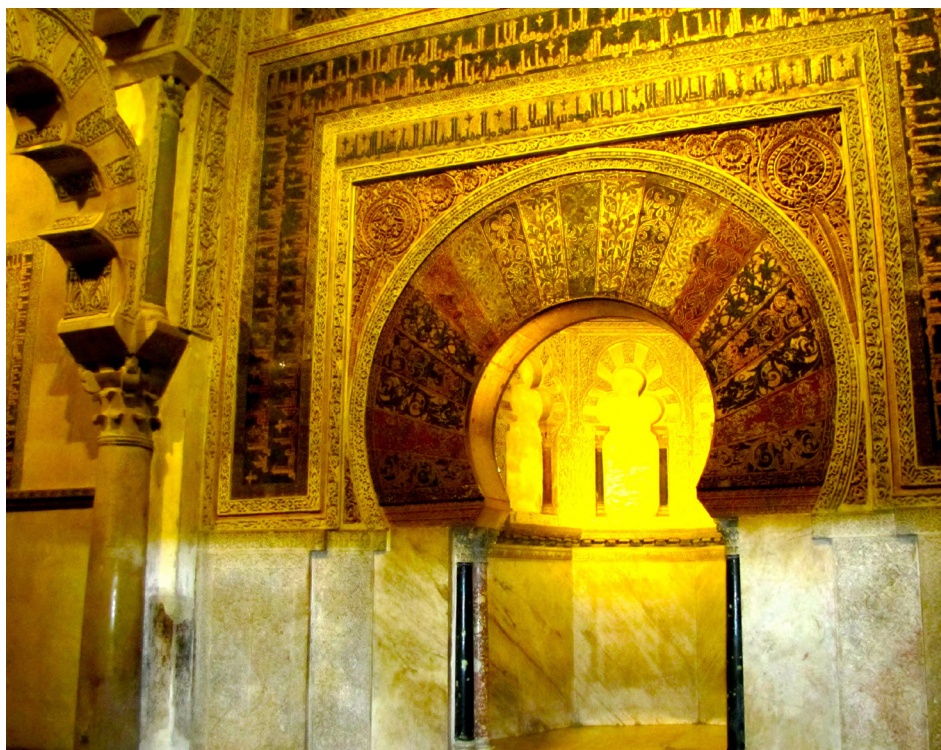
Em *Al Andalus*, porém, uma região que estava distante dos centros de disputa de poder do Oriente Médio, não ocorreram críticas que tivessem repercutido com alguma força e o trabalho encomendado por Al-Hakam II tornou o califado de Córdoba ainda mais admirado, junto a tantas outras realizações presentes em seu desenvolvimento.

A valorização das artes decorativas em geral permitiu, então, que fosse extremamente bem sucedido, em mais de uma oportunidade, o encontro entre os artistas muçulmanos e os cristãos bizantinos na Espanha medieval, esses últimos de grande habilidade na criação de imagens de muito brilho, um luxo que era também conforme ao gosto da corte cristã ortodoxa de Constantinopla.

Sobre o nicho de oração da Grande Mesquita de Córdoba, ou *mihrab*, o especialista em arte islâmica Oleg Grabar destacou que, numa região como a de *Al-Andalus*, na qual o cristianismo tinha raízes profundas e era ainda muito presente, convivendo lado a lado com o Islã, seria interessante observar o desenvolvimento de um ritual considerado único no mundo islâmico: o de levar o Corão em uma verdadeira procissão até chegar ao *mihrab* (GRABAR, O. ETTINGHAUSEN, R. p. 137). Tal consideração, em nosso entender, pode remeter a um olhar mais detalhado sobre o referido *mihrab* que, por suas dimensões e até mesmo formato, em muito se assemelha a uma pequena capela (Figura 2).

Além do ritual da procissão, acreditamos que seja possível evocar efetivamente a ideia de um *mihrab*-capela, já que não se trata apenas um nicho. Grabar não o nomeia assim no entanto parece-nos interessante fazer associação a tal imagem, pois o referido nicho de oração representaria mais um dos exemplos de influências recíprocas tão presentes no período conhecido como o de convivência – efetiva, mas não sem percalços – das três religiões monoteístas em solo ibérico³.

Figura 2 – Mihrab da Grande Mesquita de Córdoba. Foto nossa.



3 Para uma análise muito detalhada e bastante densa sobre a chamada “convivência” em Al Andalus, ver MANN, Vivian B., DODDS, Jerrilynn D. e GLICK, Thomas F. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. N. York: The Jewish Museum, 1992. Trata-se de uma obra que abarca muitos aspectos do referido tema.

É importante lembrar que o luxo, no Islã, não costuma ser condenado e os adornos, tanto na arquitetura quanto nas joias e outros objetos de uso pessoal, é bastante frequente e muito admirado. Ele está presente, inclusive, em diversas passagens do Corão. Entre elas há as que deixam claro que, nos jardins do Paraíso, todos os bons muçulmanos “serão enfeitados com braceletes de ouro”, “roupas de seda” e também com “brocados”, tendo à sua disposição “sofás para se reclinarem” (AL-QU’RAN, 1993, p. 253).

Com relação aos objetos que seriam encontrados no Paraíso, há referência a “bandejas e taças de ouro” (*Ibidem*, p. 422). E, ainda, “tudo o que o coração desejar e que agrade aos olhos estará lá” (*Ibidem*). Prazeres, portanto, muito semelhantes aos que poderiam ser encontrados em ambientes de opulência do mundo terreno.

O fascínio pelo ouro e pelos ornamentos tem estado, há séculos, bastante presente em diversos ambientes do Oriente Médio. Parece-nos, então, que nada mais adequado do que a resplandecente arte bizantina, devidamente adaptada a motivos vegetais com ramagens estilizadas, bem como sofisticadas caligrafias, para representar também o imaginário corânico no interior da mesquita, concretizando um encontro de grande beleza entre artistas cristãos, no caso os gregos do Império do Oriente, e muçulmanos.

Como destacamos, a presença do belo é uma constante na literatura, na caligrafia e nas mais diversas manifestações das sociedades islâmicas. De acordo com a pesquisadora em arquitetura e história social do Islã, Doris Behrens-Abouseif:

“Deus é belo e ama toda a beleza” é um dito atribuído ao Profeta que é citado tão seguido atualmente quanto nos tempos medievais. Acadêmicos de teologia islâmica e exegetas podem duvidar da autenticidade deste *hadith*, podem descartá-lo como apócrifo mas isto não abala sua validade e importância para a cultura islâmica. Que o conceito da beleza de Deus seja platônico e não semita também não invalida seu significado. Este *hadith* tem sido de importância essencial para o pensamento sufista e é parte integral da crença islâmica, tanto intelectual quanto popular (1999, p. 17. Tradução nossa).

Abouseif destaca, também, que o verbo embelezar, ornamentar, *zayyana*, é usado no Corão, no sentido de que Deus adorna o universo (*Ibidem*, p. 19). Podemos dizer que a cultura material encontra-se, portanto, com a espiritual.

A ALHAMBRA DE GRANADA

No final do século X, o califado em terras ibéricas enfrentava inúmeros problemas que tiveram início quando Hisham II, então menor de idade, sucedeu ao grande califa Al-Hakam II, ficando o poder efetivo nas mãos do vizir Al-Mansur. Despótico e guerreiro, Al-Mansur lançou-se em campanhas militares contra Leão, Castela e outros reinos, e aumentou consideravelmente suas tropas com mercenários, tanto berberes e árabes quanto cristãos.

Mais adiante, tempos ainda mais difíceis levaram à queda do califado de Córdoba, em 1031, quando reinava Hisham III. Uma acirrada guerra civil perdurou entre 1009 e 1031 e dela o poder muçulmano saiu pulverizado em diversas facções, *tawa'if*, das quais resultaram pequenos reinos que passaram a ser conhecidos como *taifas*.

Inicialmente os Almorávidas e depois os Almôadas, berberes marroquinos, foram chamados para apoiar os taifas que corriam o risco de perder suas terras nas inúmeras disputas internas. A partir do século XIII, porém, novas conjunções de forças começaram a surgir já que os Almôadas perderam espaço para os cristãos e para alguns governantes muçulmanos de etnia árabe.

Em 1232 o árabe Mohammad ibn Yusuf ibn Nasr foi proclamado sultão em Arjona como Mohammad I e em maio de 1237 tomou Granada que estava em mãos de berberes Almôadas. ele a converteu em capital do seu sultanato. Com uma hábil política de alianças tanto com alguns soberanos cristãos quanto com a dinastia dos Merínidas do Marrocos, Mohammad I conseguiu estabelecer um governo estável para si próprio e para seus descendentes,

criando condições para um excepcional desenvolvimento econômico e artístico na cidade de Granada e em seu entorno (HATTS-TEIN, 2007, p. 273-277).

Monumento emblemático do período Násrida no reino muçulmano de Granada, a fortaleza vermelha – *al Qal' ah al-Hamra* – conhecida no Ocidente como Alhambra, atravessou os séculos mantendo sua aura de fascínio no complexo imaginário europeu sobre o Oriente. O início da construção de suas muralhas data de 1238, durante o sultanato de Mohammed I, quando foram utilizados tijolos de argila ferruginosa e avermelhada, responsáveis pela aparência que lhe valeu o nome de fortaleza vermelha. No entanto, o refinado conjunto de luxuosos palácios no interior das muralhas é posterior e teve como patronos de sua construção os sultões Yussuf I (1333-1354) e Mohammed V (1354-1391).

Dois palácios destacam-se no interior da Alhambra, os atualmente conhecidos como o de Comares e o dos Leões. Entra-se ainda hoje em Comares através de um pátio cuja denominação moderna, em diversos idiomas, é Alberca (palavra em espanhol que significa tanque de água, originada do árabe, *al-Birki*) ou Arrayanes (plantas que em português chamam-se murtas e que dão a volta em toda a extensão do tanque).

A decoração do Palácio de Comares, com uma imponente Sala do Trono, também chamada de Sala dos Embaixadores, apresenta revestimentos de mosaicos em azulejos que se constituem em uma das principais características da arte nazarí. Relevos em gesso, com uma profusão de ornamentos, também cobrem muitas paredes e as colunas da chamada “Sala de las camas”, junto aos Banhos Reais, do Palácio Comares.

Outro elemento que, na arquitetura muçulmana, tem também função de ornamento, no caso além da utilidade prática, é a água. Sua presença nos jardins e nos pátios internos não ocorre exclusivamente visando as funções de irrigação, mas também apresenta um forte componente de satisfação visual. Observando-se

com cuidado todos os arranjos dos jardins presentes no interior da Alhambra é possível associá-los ao desejo de criar um microcosmos de prazer a ser desfrutado não como um parque público, nem para ser admirado ou exposto ao lado de fora da construção, mas como um recanto paradisíaco, privado, discreto.

Poderíamos dizer que os jardins terrenos são uma antecipação do Paraíso. Entenda-se, porém, que o Paraíso, para os muçulmanos, não é um lugar etéreo e apartado das satisfações concretas. O Paraíso para onde irão, após a sua morte, os que tiverem mantido sua fidelidade a Alá e que tiverem vivido de maneira correta, de acordo com as regras do Islã, é um local privilegiado, com árvores, sombra fresca, adornos, objetos de ouro e muita água, portanto com prazeres concretos, ligados à materialidade.

O Corão refere-se de maneira muito clara à importância da água e dos jardins: “Em verdade, Deus admitirá aqueles que creem e que agem corretamente em jardins com córregos de água”. E, mais adiante: “A aparência do paraíso prometido ao pio e ao devoto é a de um jardim com córregos de água que não secam”. (AL-QUR’AN, 1993, p. 436).

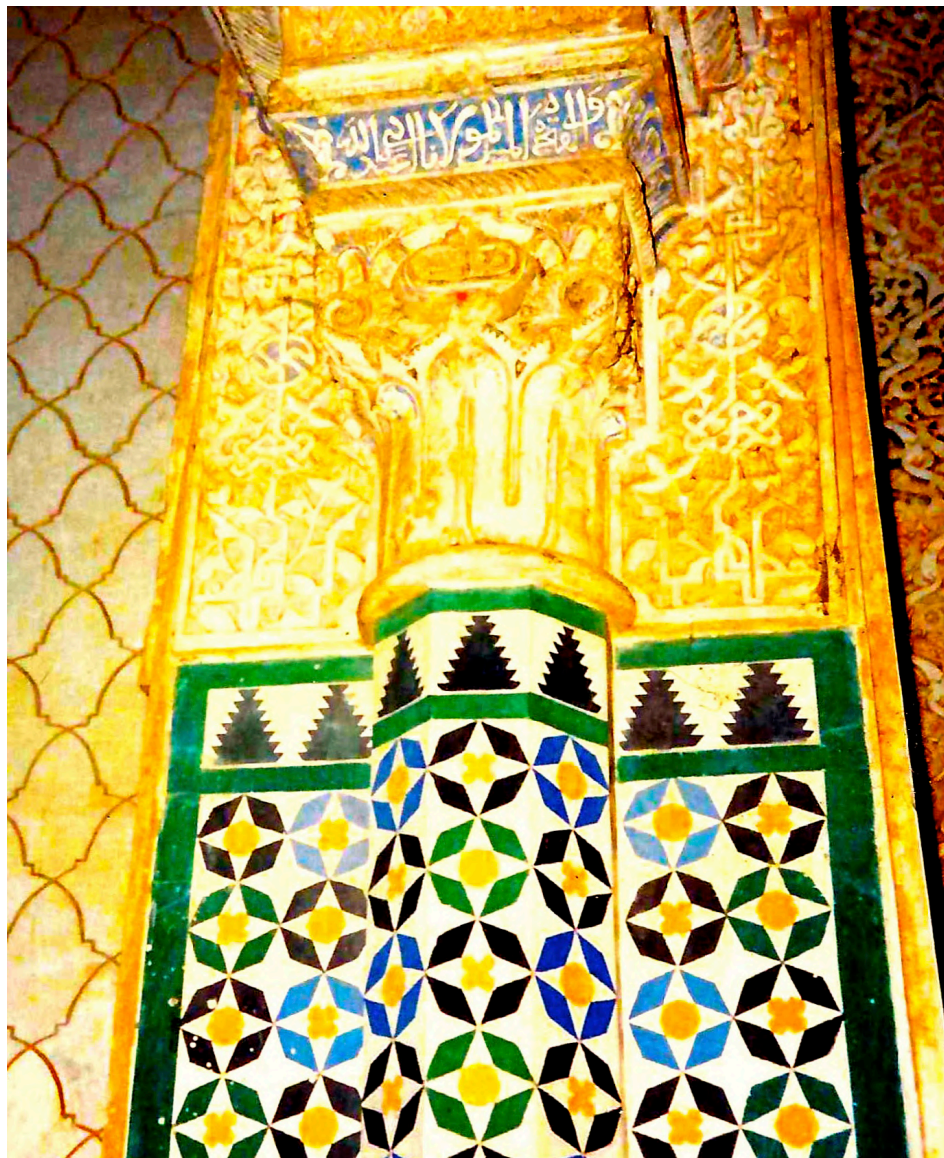
Finas colunas estão à volta das fontes e tanto nos seus capitéis quanto nos arcos que integram o conjunto do interior da Alhambra, uma intrincada e elegante caligrafia dá um toque de refinamento excepcional. As colunas, muito delgadas, são uma característica marcante do que é denominado estilo nazari, ou da dinastia Násrida, a última das dinastias muçulmanas a reinar em Al-Andalus, até a queda do reino de Granada.

Construção laica, revestida de grande beleza em seus menores detalhes, a Alhambra evoca o Paraíso em todo o seu esplendor e leva o ornamento a seu mais alto grau de encanto. A profusão de decorações e a força do ornamento, como já destacamos, não é alheia à essência mesma do Islã e um *hadith* do profeta, entre muitos outros que se referem à beleza, diz que “tudo tem seu ornamento” (BEHRENS-ABOUSEIF, 1999: 127)

A leveza do resultado nas decorações internas dos palácios da Alhambra é muito evidente e fica bem claro que o projeto nárvida granadino era o de construir um conjunto no qual o luxo era agradável ao olhar e as diversas partes de cada interior eram complementadas por grandes aberturas que integravam não apenas os pátios e as fontes internas, mas também a paisagem da Serra Nevada, visível a partir dos diversos miradores.

Nos arcos, assim como nas paredes, os ornamentos ocupam todos os espaços. A decoração das paredes realizada com azulejos de cerâmica recortados, ou seja, mosaicos, também chamados de *alicatados*, é uma das características da ornamentação interna Alhambra. Estrelas e linhas entrelaçadas em elaborados desenhos demonstram que havia um claro domínio das formas geométricas, com encaixes perfeitos das pequenas peças (Figura 3). O desenvolvimento da geometria na cultura islâmica evidencia-se em diversas aplicações ornamentais, na arquitetura e nas artes decorativas em geral. Tal desenvolvimento estava presente nos avanços da matemática desde a chamada Idade de Ouro do Islã (PALAZZO, 2017, p. 36-37).

Figura 3 – Interior da Alhambra, mosaicos em azulejos (*alicatados*). Foto nossa.



Em sua análise da decoração da Alhambra, Jesús Bermúdez López destaca que:

Em geral, a arte islâmica tem uma imagem que a diferencia claramente das formas artísticas de outras civilizações. Entre os motivos decorativos que contribuem para isso resultam especialmente representativos os *alicatados* geométricos, dos quais os nâsridas deixaram inúmeros exemplares. Com eles, os granadinos alcançaram um alto grau de engenhosidade para embelezar ornamentalmente os diferentes espaços de suas edificações. (2007, p. 296. Tradução nossa.)

A caligrafia, que está muito presente na ornamentação dos interiores da Alhambra, refere-se tanto a passagens do Corão quanto a poemas e tem, também, uma clara função de tornar belo todo o ambiente. Destaca-se, no lado externo da Fonte dos Leões, um poema de Ibn Zamrak, que era também vizir do governante nâsrida Mohamed V:

Na aparência, água e mármore parecem confundir-se
sem que saibamos qual deles desliza.
Não vês como a água se derrama na taça,
porém seus canos a escondem em seguida?
É um amante cujas pálpebras transbordam de
lágrimas,
lágrimas que esconde por medo de um delator.
(CABANELAS, FERNÁNDEZ PUERTAS, 1981,
p. 28. Tradução nossa.)⁴

⁴ “En apariencia, agua y mármol parecen confundirse / sin que sepamos cuál de ambos se desliza. / No ves cómo el agua se derrama en la taza, / pero sus caños la esconden enseguida? / Es un amante cuyos párpados rebosan de lágrimas, / Lágrimas que esconde por miedo a un delator”. CABANELAS, Dario e FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio. “El poema de la fuente de los leones”. *Cuadernos de la Alhambra*, n. 15-17 (1979-1981), p. 28. Neste mesmo artigo, Cabanelas e Fernández não apenas apresentam a tradução para o espanhol do poema árabe como o analisam detalhadamente, tecendo diversas considerações sobre a escultura da fonte e sobre a caligrafia esculpida na pedra (p. 3-88).

Há, portanto, um entrelaçamento de diversos elementos que contribuem para fazer com que o ornamento ocupe todos os espaços, tanto nos contextos religiosos, quanto nos palacianos. Assim, para destacar os ensinamentos do Corão e embelezar a vida diária, ele é uma presença marcante nos mais diversos ambientes de sociedades islâmicas.

CONCLUSÃO

Em novembro de 1491 o último rei muçulmano Násrida rendeu-se a Fernando e Isabel, entregando-lhes Granada, oficialmente, em janeiro de 1492. Abû ‘Abd Allâh Mohammed ben Abî al-Hasan ‘Alî, que passou à História como Boabdil, havia sido, como alguns de seus antecessores, aliado dos cristãos, mas o espaço da convivência tornava-se cada vez mais estreito à medida em que centralizava-se o poder nas mãos dos soberanos de Castela e Aragão.

Durante algum tempo após a rendição do reino Násrida, os muçulmanos viveriam com certa tranquilidade na Península Ibérica, mesmo após a expulsão dos judeus, ocorrida em 1492. No entanto, não tardariam as medidas para que a religião do reino fosse única, sem tolerância para qualquer outra forma de desvio e muito menos para o antigo modelo de pertencimento às outras duas fés ditas “do Livro”. Era a centralização da monarquia absoluta que se afirmava.

A arte islâmica, porém, permaneceu tanto nos monumentos quanto no imaginário europeu dos séculos que se seguiram ao período medieval. Pintores e escritores, principalmente oitocentistas, interpretaram a Alhambra de diversas maneiras, recriando em torno dela um rico e complexo imaginário orientalizante.

Washington Irving (1783-1859), escritor, diplomata e historiador norte-americano, escreveu, a partir de sua experiência de ter vivido no local, um livro que fez grande sucesso, *Tales of the Alhambra*, publicado pela primeira vez em 1832. Sua análise, por

um lado, nos revela os ecos da Espanha muçulmana na Idade Média, ainda presentes no imaginário orientalista do século XIX e, por outro lado, nos conduz também ao mundo que era o da Alhambra oitocentista e aos diversos personagens com os quais o autor chegou a conviver (PALAZZO, 2018).

Atualmente, novas pesquisas arqueológicas têm descoberto outras construções importantes que remontam à Espanha medieval e ao período da mais forte presença muçulmana na Península Ibérica, tanto a partir do século VIII, quanto no decorrer dos posteriores califado e reinos taifas, tempos marcantes para o conjunto de uma cultura rica de múltiplos aportes.

REFERÊNCIAS

Fontes

a) Documento:

AL QUR' AN. Edição bilíngue árabe-ínglês. Princeton: Princeton University Press, 1987. Tradução do texto em árabe de Ahmed Ali.

b) Monumentos:

Mesquita de Córdoba.

Alhambra de Granada.

Fotos do arquivo pessoal da autora:

1. detalhes da decoração do *mihrab* da Mesquita de Córdoba, com mosaicos em estilo bizantino;
2. *mihrab* da Mesquita de Córdoba;
3. coluna com mosaicos *alicatados* no interior da Alhambra.

Bibliografia

ABOUSEIF, Doris Behrens. *Beauty in Arabic Culture*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.

- ALAMI, Mohammed Hamdouni. *Art and Architecture in the Islamic Tradition*. Londres: Tauris, 2014.
- CABANELAS, Dario e FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio. “El poema de la fuente de los leones”. *Cuadernos de la Alhambra*, n. 15-17 (1979-1981), p. 28
- DODDS, Jerrilynn D. “The Great Mosque of Cordoba”. In: DODDS, Jerrilynn D. (ed.). *Al Andalus: The Art of Islamic Spain*. Nova Iorque: Metropolitan Museum of Art, 1992, p. 11-26.
- GRABAR, O. e ETTINGHAUSEN, R. *The Art and Architecture of Islam (650-1250)*. New Haven, Yale University Press, 1994.
- HATTSTEIN, Markus. “Los nazaries de Granada” in HATTSTEIN, Markus e DELIUS, Peter. *Islam: Arte y Arquitectura*. Barcelona: H. F. Ullmann, 2007, p. 273-277
- LÓPEZ, Jesús Bermúdez. “La Alhambra” in HATTSTEIN, Markus e DELIUS, Peter. *Islam: Arte y Arquitectura*. Barcelona: H. F. Ullmann, 2007, p. 278-297.
- MANN, Vivian B., DODDS, Jerrilynn D. e GLICK, Thomas F. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. N. York: The Jewish Museum, 1992
- MARTINEZ-GROS, Gabriel. “Sept cents ans d’ Espagne musulmane”. In: *L’Histoire*, n. 34, mai. 2011, p. 40-47.
- MUSÉE DU LOUVRE. *Maroc Médiéval: un Empire de l’Afrique à l’Espagne*. Catálogo de Exposição. Paris: Museu do Louvre, 2014.
- PALAZZO, Carmen Lícia. “A Idade de Ouro do Islã: o mecenato do Califado Abássida e a Casa da Sabedoria”. In COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia 25 (2017/2)*, p. 26-41.
- PALAZZO, Carmen Lícia. *Tales of the Alhambra: ecos da Espanha islâmica no texto de Washington Irving*. 2018, comunicação apresentada no III SEMINÁRIO INTERNACIONAL MUNDOS IBÉRICOS. Goiânia, Goiás.

10. A ORDEM DE SÃO DUMAS DO CAVALEIRO AZRAEL: VESTÍGIOS MEDIEVALISTAS NO IMAGINÁRIO FANTÁSTICO DAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS DO BATMAN

.....

Savio Queiroz Lima¹

INTRODUÇÃO

Este trabalho é um fragmento argumentativo da pesquisa de doutoramento sobre vilania política na ficção de entretenimento. Proposta aprovada e iniciada no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul desde 2021, seu foco é na compreensão dos alicerces imaginários, representativos e discursivos da vilania e sua condição política na franquia Batman nas histórias em quadrinhos entre as décadas de 1980 e 1990. Autores, contextos sociopolíticos e apreciação do público leitor-consumidor são fundamentais para a escrita da tese.

É, também, a continuação de um exercício intelectual e de instrumentalização historiográfica das fontes histórias em quadrinhos. Comunicada e publicada nos Anais do XIX

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO), sob orientação da profa. Dra. Mary Del Priore. Membro do *Grupo de Trabalho de Estudos de Gênero – ANPUH-BA* (GT-Gênero-ANPUH-BA). Membro do *Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo* (LETHAM). Membro da *Red Internacional Multidisciplinar en Estudios de Género* (RIMEG) das Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), Universidade Federal de Bahia (UFBA) e Universidad de Sevilla (Sevilla, España). Membro do *Grupo de Pesquisa em Mídias, Tecnologias e História* (MITECHIS). Autor do livro *Mulher Maravilha para Presidente! – História, Feminismos e Mitologia nas Histórias em Quadrinhos*, lançado em 2019. E-mail: savio_roz@yahoo.com.br.

Encontro de História da ANPUH-Rio, em setembro de 2020, a pesquisa de título *Quem Anarquiza o Anarquia? Representações Político-Ideológicas da Anarquia nos Discursos e Atos de um Vilão de Batman*, efetivou os alicerces para outros personagens-produtos presentes no trabalho de conclusão de curso, e, por conseguinte, nas possibilidades de análises e divulgação como está presente.

Outro ponto significativo para esta pesquisa é a relação dialógica com os espaços de trocas intelectuais no campo historiográfico. Para este exercício, o Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo (LETHAM) foi de grandiosa valia, sustentando a estrutura investigativa, que permitiram outros experimentos com narrativas ficcionais da Indústria de Entretenimento ocidental, pontualmente nos usos de vestígios lidos e compreendidos como medievalidades. E são tais traços que terão importância no recorte aqui proposto, de representação imaginativa de um mundo cultural, político e moral ancorado no passado eurocristão.

Na mitologia do Batman da década de 1990 foi inserido o personagem-produto chamado Azrael, em contexto de mudanças editoriais. De coprotagonista para personagem central de todo um período, Azrael respondeu demandas próprias do contexto, servindo como elemento de conflito entre rupturas reacionárias e críticas progressistas, seus elementos constitutivos tratam da intersecção entre história e ficção, mas, também, entre história do medievo e seus resquícios apropriados e emulados pelo imaginário social sobre organizações fraternais e sociedades secretas.

O objetivo deste texto, enquanto exercício analítico, é de averiguar como diversos passados são evocados na ficção para reafirmar um imaginário sobre as medievalidades. Não apenas os conhecimentos históricos são instrumentalizados pela ficção, mas, também, suas sobrevidas apropriadas e ressignificadas por grupos e instituições que intentam a manutenção de seus poderes no campo político e ideológico. A imaginação,

para representar tal contexto, se valeu de alicerces dúbios, mas carregados inequivocadamente dos laivos de medievalidades. Azrael, o “Batman-Templário”, é o ator desta cruzada alegórica da Ordem de São Dumas.

MEDIEVALIDADES DE AZRAEL E A ORDEM DE SÃO DUMAS

Os vestígios do passado medieval são transmitidos com certa eficiência enquanto produtos para a Indústria do Entretenimento. Não apenas como resquícios de memórias ou divulgação científica, mas também como contextos sociais, políticos, militares e morais reverenciados por pessoas, grupos e contextos tradicionalistas ou reativos às transformações, através do fortalecimento de seus signos. Como qualquer outra produção humana, histórias em quadrinhos sintomatizam, através de suas estruturas representativas, os embates políticos mesmo em suas sutilezas.

O objeto-fonte eleito, um personagem de histórias em quadrinhos, pode, à primeira vista, parecer insípido. Trazer apenas as intenções narrativas dos produtores para, naquele dado momento, geralmente mensal, levar entretenimento a um leitor médio que busca passar o tempo entre os afazeres. Para alguns, apenas uma ficção criativa para agradar crianças e adolescentes, para outros, apenas uma subliteratura vulgar de clichês e superficialidades, e outros os tomam revolucionárias narrativas artisticamente mais próximas da realidade social contemporânea, obras primas subversivas. Todos, portanto, partem de pressupostos frívolos ou solenes, que precisam ser superados para que o exercício historiográfico se concretize com eficiência (LIMA, S., 2019, p. 25).

Façamos a qualificação do personagem-produto Azrael e a produção inaugural de sua existência na investigação historiográfica. Surgiu na minissérie *Sword of Azrael*, de outubro de 1992, publicada no Brasil com o título *Batman: A Espada de*

Azrael em novembro de 1993, com roteiro escrito por Denny O’Neil e a arte conjunta de Joe Quesada e Kevin Nowlan. A narrativa explora a vida de um jovem chamado Jean-Paul Valley e a descoberta do envolvimento de seu pai com uma organização secreta religiosa, a Ordem de São Dumas, fundada no contexto das Cruzadas, no século XIV, para enfrentar inimigos, como o demônio Biiz, em uma guerra santa para além do contexto medieval. Através de um controle mental bastante específico chamado Sistema, Jean-Paul Valley é submetido a uma transformação comportamental e intelectual para assumir a identidade de Anjo Azrael, objetivo e implacável.

A ficção cria a partir de uma existência concreta, ainda que imprecisa, de instituições conservadoras de vieses ideológicos religioso e militarista. As ordens religiosas são uma realidade histórica formada pela relação entre igreja e cavalaria, nem sempre harmoniosas (LE GOFF, 2011, p. 92), elementos centrais para as Cruzadas e sua idealização unitária (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 94) na proteção de uma cristandade pura através da Guerra Justa e da Guerra Santa (LE GOFF, 2006, p. 187), que exerce aqui o papel de modelo para a moral civilizatória estadunidense, a partir de um referencial amplamente romantizado sobre o medievo.

A Ordem de São Dumas, estritamente ficcional, emula ordens de cavalaria, como os Templários. Ainda mais: Se constrói enquanto elemento direto desse passado medieval tão imaginado na ficção. A própria ficção nos apresenta ela através de uma historicidade reconhecível, através de uma narrativa explicativa que traça os elementos similares. Na página 16 do primeiro volume da minissérie *The Sword of Azrael*, Jean-Paul Valley é apresentado ao distintivo da Ordem de São Dumas, uma insígnia construída através de uma estética lida por medieval, a se repetir na página 18. Tal “organização secreta que data do século XIV”² era “parte dos cavaleiros

2 Assim descrita pelo personagem Nomoz, membro da Ordem de São Dumas, conforme página 13 da primeira edição da supracitada minissérie: “a secret organization that dates back to the fourteenth century”.

templários” que “lutaram nas cruzadas”³. A conexão assumida na narrativa ficcional é de que há uma estrutura herdada da realidade histórica para a aventura super-heróica.

Longe de ser um produto narrativo documentarista, atrelado a um compromisso com a historiografia, a ficção em *Azrael* apropria-se e reduz o contexto histórico. Há uma relação condicional entre História e Ficção (PESAVENTO, 2003) para se compreender as representações do passado medieval europeu. O personagem produto *Azrael* e seu universo mitológico próprio, com a Ordem de São Dumas e a herança historicamente exercida, sustentam sua existência através da apropriação do passado medieval e de associações denominadas Sociedades Secretas que tornaram-se coqueluches no século XIX, carregadas de erudição e esoterismo. Tais passados são conectados para construir a ficção, e nos apresentam, em seus elementos, as representações públicas e retroalimentadas pelos diversos tipos narrativos e suportes dos contextos e processos históricos.

Se faz aqui interessante conceber o arcabouço teórico profícuo para a análise de *Azrael* e a Ordem de São Dumas e seus vestígios de medievo. Conceitos como Medievalismo e Medievalidades (LIMA, M., 2019) são cruciais para entender os traços do passado reimaginados pelo presente, não apenas como uma historiografia, muitas vezes vulgar, mas também por uma idolatria de signos e valores de sonhos de outrora, geralmente valorizados por movimentos políticos conservadores e reacionários. Retomemos a abordagem do conceito disposto enquanto referencial estereotipado com seus índices de historicidade (MACEDO, 2009, p. 26-27) que “o termo medievalidade(s) pode ser entendido como um conjunto mais disperso e

3 Fragmentos da descrição feita pela personagem Bárbara Gordon na página 21: “the order began as part of the knights templar. There was some kind of internal disagreement, and a bunch of knights went off and formed their own group... named for their leader, Dumas, whom nobody else has ever accused of being a santi, by the way. Anyway, they fought in the crusades...”.

heterogêneo de noções, valores, ideias, representações, imagens, saberes, discursos, atividades, ações, experiências, performances etc. sobre a Idade Média” (LIMA, M., 2019, p. 154).

OS CAVALEIROS MEDIEVAIS DAS TREVAS

O personagem Batman já era referenciado por uma ideia estoica de campanha moral-militar de combatente do crime associada ao passado medieval. O termo *Dark Knight* (cavaleiro das trevas) aparece na edição número 1 da revista *Batman*, na primavera de 1940, e *Black Knight* (cavaleiro negro) na edição de número 2, no verão de 1940. As mídias televisivas popularizaram outro termo, *Caped Crusader* (Cruzado de Capa), como a série com atores de 1966 a 1968 e a animação de 1992 a 1995. Diversas narrativas, nos diversos suportes, trarão esses termos referenciais, sugerindo um imaginário social muito bem estabelecido sobre a herança medieval na perseverante postura do super-herói em sua campanha infundável na guerra contra o crime.

Pensando nos usos dos termos, durante a década de 1990 houve uma retomada específica do qualificativo *Knight*. Quedas no mercado direto de quadrinhos fizeram a DC Comics apostar em grandes eventos que prometiam alterar radicalmente o status quo de seus produtos, como a saga *The Death of Superman* (TUCKER, 2018, p. 188-192). Matar, aleijar, enlouquecer e vilanizar super-heróis tradicionais se mostrou uma aposta bem-sucedida em seus primeiros anos, sendo ao mesmo tempo uma jogada de marketing e uma crítica ao cenário da indústria de entretenimento das histórias em quadrinhos (WELDON, 2017, p. 190). No caso da franquia Batman, a escolha foi de levar o protagonista a uma trilha sofrida até sua derrota final: lesão na coluna e destituição do cargo de vigilante da urbana Gotham City.

Surge, então, o Batman-Azrael, eleito substituto do personagem tradicional, para enfrentar o mundo recém inserido na ordem mundial pós-guerra fria, mais complexa.

Nos roteiros de Chuck Dixon, Doug Moench e Alan Grant, cada um dos autores escrevendo para uma das publicações da franquia Batman, as vendas subiram nos 2 anos (TUCKER, 2018, p. 192). Efeito das transformações no próprio mercado, com o amadurecimento do público, qualificações nos produtos publicados, autores e artistas elevados à categoria de celebridades e eventos impactantes como chamariz de vendas (COWSILL, 2010, p. 243). Se tínhamos um cavaleiro das trevas mais clássico, o Batman desde 1939, Azrael potencializa essa condição ao assumir sua natureza representativa de militar (cavaleiro) da instituição secreta (ordem de cavalaria).

O personagem vai se fortalecer enquanto protagonista de um longo período editorial na década de 1990. A editora DC Comics, em conjuntura da Indústria de Entretenimento marcada por elementos como a ampliação do mercado, a forte concorrência da editora Marvel Comics e o amadurecimento etário do público leitor-consumidor-colecionador, promoveu sagas para seu personagem Batman-Azrael que prometiam transformações radicais. São sagas que os títulos já descrevem seu alicerce medievalista, como *Knightfall* (no Brasil, chamada de *A Queda do Morcego*), entre abril de 1993 e setembro de 1994, e suas subdivisões: *Knightquest: The Crusade*, entre outubro de 1993 e junho de 1994, e, por fim, *Knightsend*, entre julho e setembro de 1994.

Em cenário de consumo de uma violência mais explícita e ode ao corpo ao estilo Riefenstahliano, Azrael é o Anti-Batman que combate a ameaça pós-Guerra Fria. As editoras rivais, Marvel, Image, dentre outras, bem-sucedidas no mercado estadunidense, atendiam “o fetiche libidinoso” por armas e corpos hiperssexualizados (WELDON, 2017, p. 188), tornando o Batman-Azrael, enquanto templário futurista, implacável e insano, tanto um produto condizente com os interesses do público consumidor-leitor quanto uma crítica a esse modelo conservador-reacionário. A ameaça em questão é o vilão Bane, que derrota o Batman tradicional na saga *A Queda do Morcego*,

como um misto de estrangeiro terrorista, um latino ultramasculino envolvido como drogas e crime organizado, o ideal vilanesco do mundo estadunidense da nova ordem mundial com o fim do conflito político-ideológico bipolar pela dissolução do regime soviético.

Partindo do pressuposto superficial de que condições sociopolíticas extremas exigem atores extremos, os autores guiaram a cruzada de Azrael. Cruzada neomedieval enquanto guerra politicamente “justa” (AZÉMA, 2003, p. 405) e ideologicamente “santa” (LE GOFF, 2011, p. 90) contra o crime e os criminosos, demonizados para justificar toda e qualquer reação agressiva. A Ordem de São Dumas, inventada para refletir o imaginário público sobre as ordens de cavalaria, atualizada em sociedade secreta que governa o mundo nas sombras, transmite o modelo controlador de ideologias conservadoras do ocidente, garantido pela conexão explícita entre a instituição religiosa e o anti-heroísmo em voga. Representação dialógica e crítica das reações violentas e retrógradas que configuraram a desordem mundial obscura no período (HOBSBAWM, 1995, p. 541), demarcado no cenário doméstico estadunidense pela briga política generalizada (LEPORE, 2020, p. 756).

CONCLUSÃO

O anjo assassino e a sua ordem religiosa são medievalidades críticas, atreladas aos movimentos conservadores-reacionários do imaginário social atualizado. Reforçam as convenções que a ficção de entretenimento, no caso as histórias em quadrinhos, absorveram e ressignificaram. Não se esgotam aqui, assume-se, as possibilidades analíticas dos traços produzidos sobre a imaginação a cerca do medievo, as medievalidades em Azrael e na Ordem de São Dumas escorrem nas narrativas produzidas tanto no período aqui recortado quanto nas produções seguintes.

Há um sentido implícito de super-heroísmo conservador-reacionário enquanto uma cruzada contra o que é estabelecido enquanto “mal”. A cruzada atualizada vem como ordem de força mítico-religiosa, nas palavras do fictício patrono da Ordem de São Dumas⁴:

Ouçá-me bem, anjo negro, e atente às minhas palavras. Como o vingador Azrael, você serviu como assassino em meu nome, embora ninguém tenha implorado minha licença, ninguém tenha pedido minha vontade. Agora declaro a minha vontade: você deve expiar o seu passado, abandonando os caminhos vis do assassino... para marcar um caminho novo e mais nobre... para embarcar em nada menos que uma cruzada⁵.

A nova cruzada de Azrael o melhor localiza moralmente nas expectativas médias de moralidade super-heróica.

As medievalidades evocadas em Azrael e na Ordem de São Dumas são transcritas pelo rigor e pela moralidade arbitrária. Se em sua primeira edição enfrentou um demônio, o Biiz, isso nos diz muito sobre o rigor religioso-militar de sua causa lida enquanto nobre campanha, condição que transborda a ficção, quando movimentos de extrema-direita, na atualidade, abraçam tal imaginário condensado na expressão *Deus Vult*. Segredos e violências parecem compor bem as representações imaginativas que conectam o passado medieval transmitido pelo ocultismo e conspiracionismo pré-moderno e moderno às narrativas de entretenimento contemporâneas.

4 Primeiro quadro da primeira página da edição de número 501 da revista *Batman*, originalmente de novembro de 1993, escrita por Doug Moench. Publicada no Brasil em *Batman* número 5, pela editora Abril, em julho de 1995.

5 Tradução própria do trecho: “Hear me well, dark angel, and heed my words. As the avenger Azrael, you served as assassin in my name, although no one begged my leave, no one asked my will. Now I state my will: you must atone for your past, leaving the base ways of the assassin behind... to mark a new and more noble path... to embark on nothing less than a crusade”.

A ficção tem latência sintomática sobre os elementos representativos a que se faz exercício criativo. Nela se encontram não apenas a inventividade, mas, também, os debates possíveis, corroborativos ou contestatórios, dos humores políticos e ideológicos. Tal condição também interfere nas representações do passado e nas apropriações de seus alicerces nos construtos contemporâneos, quer sejam no aprendizado visual sobre Idade Média (LIMA, 2020, p. 133), quer sejam nas disposições ideológicas, criticadas ou enaltecidas, reinseridas no debate público.

REFERÊNCIAS

- AZÉMA, Jean-Pierre. *A Guerra*. In: RÉMOND, René. Por uma História Política. 2ª edição. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2003.
- COWSILL, Alan (et al). *DC Comics: Year by Year – A Visual Chronicle*. Editora DK, Londres, 2010.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. 2ª edição. Editora Brasiliense, São Paulo, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. 2ª edição. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *Heróis e Maravilhas da Idade Média*. 2ª edição. Editora Vozes, Petrópolis, 2011.
- LIMA, Marcelo Pereira. *Gênero, Ensino de História e Medievalidades: (Des)conexões com o Passado*. In: *Signum – Revista da Abrem*, v. 20, p. 148–193, 2019. Acessado em 08 de janeiro de 2023. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/501/498>.
- LIMA, Savio Queiroz. *As Anáguas de Lucrecia Bórgia: Singularidades Misóginas na Representação da Duquesa na História em Quadrinhos Bórgia*. In: Poder e autoridade feminina na idade média: atas da X Semana de Estudos Medievais, Universidade de Brasília, 25 a 28 de janeiro de 2022 / organizadora: Cláudia Costa Brochado. Brasília: Universidade de Brasília, 2022. Disponível em: <https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/230>.

- LIMA, Savio Queiroz. *Mulher Maravilha para Presidente! – História, Feminismos e Mitologia nas Histórias em Quadrinhos*. 1ª Edição. Editora Devires, Salvador, 2019.
- MACEDO, José Rivair. *Introdução – Cinema e Idade Média: perspectivas de abordagem*. In: MACEDO, José Rivair; MONGELLI, Lênia Márcia. (Org.). *A Idade Média no cinema*. Ateliê Editorial, São Paulo, 2009.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O Mundo Como Texto: leituras da História e da Literatura*. *História da Educação*, Pelotas, p. 31 - 45, 01 set. 2003.
- TUCKER, Reed. *Pancadaria: Por Dentro do Épico Conflito Marvel vs DC*. Editora Fábrica 3 2 1, Rio de Janeiro, 2018.
- WELDON, Glen. *A Cruzada Mascarada: Batman e o Nascimento da Cultura Nerd*. Pixel e Ediouro, São Paulo, 2017.

11. A QUESTÃO DA TRISTEZA E DA MELANCOLIA NO LEAL CONSELHEIRO DE DOM DUARTE

.....

Natan Magalhães Silva¹

INTRODUÇÃO

Observa-se na Baixa Idade Média um crescente interesse nas discussões sobre melancolia. Em vista da quantidade de textos que nos chegaram sobre esse objeto, sabemos que foi regularmente ensinado e debatido nas faculdades de Medicina. Por sua vez, esse interesse não se limitou apenas aos muros das faculdades de medicina. Percebe-se certa cristalização das concepções sobre melancolia no imaginário do período, objeto discutido também entre aqueles que não se dedicavam ao exercício da medicina. A produção de saberes da melancolia foi ao encontro das discussões teológico-filosóficas sobre *tristitia* e do sofrimento representado na literatura vernacular. Podemos identificar um conjunto de discursos que constituem uma semântica da tristeza e do sofrimento na Baixa Idade Média.

No ano de 1438, o rei português Dom Duarte (1391 - 1438), finalizou a composição de seu tratado, intitulado como *Leal Conselheiro*. Obra notoriamente reconhecida como um dos textos fundamentais da literatura portuguesa medieval. Nessa obra, Dom Duarte apresenta ao leitor o relato do seu estado de profunda tristeza e o mal melancólico que lhe afligiu durante sua juventude. Tristeza e melancolia, enquanto objetos especulativos e de interesse literário e médico, não foram temáticas exclusivas da Baixa Idade Média. Nesse sentido, o *Leal conselheiro* não se distingue de outros textos antigos e medievais. O caráter singular

¹ Mestre em História pelo PPGH-UFG. Doutorando PPGH-UFG, Bolsista FAPEG.
E-mail: natanms1993@gmail.com.

da obra repousa no fato de trazer o relato pessoal de D. Duarte sobre o seu sofrimento e estado de saúde. A voz do enfermo, quase sempre silenciada nos textos médicos escolásticos, produziu um registro de sua experiência particular frente ao sofrimento que o afligia e, não menos importante, o caminho percorrido na superação dessa doença. Portanto, afasta-se, em certa medida, da estrutura tradicional do texto escolástico, pois sua experiência particular é o ponto central e motivo da exposição.

Ao narrar seu sofrimento, Dom Duarte reconheceu que, no período em questão, encontrava-se em um estado de profunda tristeza e padecia do humor melancólico (*bilis negra*). São conceitos que estão no horizonte de conhecimento do rei e foram empregados para explicar algo que havia lhe ocorrido. No entanto, as concepções de Dom Duarte sobre tristeza e melancolia não foram sistematizadas, unicamente, a partir de sua experiência, são saberes que fazem parte de um conjunto de conhecimentos do período, saberes intrinsecamente ligados à tradição medieval. Como será exposto mais detalhadamente adiante, na estrutura argumentativa do tratado recorreu-se às concepções de outros autores sobre a tristeza e aos conselhos dos físicos sobre a melancolia. Desta forma, a obra de Dom Duarte, sobretudo no tocante a tristeza e melancolia, deve ser compreendida como ponto de cruzamento entre vários saberes da Baixa Idade Média, obviamente, apresentada sob a ótica do rei português. Em suma, por mais que o rei apresente um relato intimista sobre sua relação com a tristeza e a melancolia, saberes médicos, teológico-filosóficos estão presentes em sua obra e estruturam seu pensamento.

PECADO, VIRTUDE E TRISTEZA

Em seu tratado, Dom Duarte deu especial atenção à tristeza em três capítulos específicos. Na disposição temática apresentada ao leitor, o problema da tristeza foi abordado no conjunto dos pecados capitais. Tristeza aparece, portanto, ao lado dos pecados da soberba, vanglória, inveja, sanha, ódio,

ócio, avareza, luxúria e gula. A exposição desses pecados então distribuídas entre os capítulos dez e trinta e três. Um detalhe importante para a compreensão da melancolia em D. Duarte consiste na aproximação que estabeleceu entre o pecado da tristeza e o estado melancólico. Não obstante, os capítulos em que a tristeza foi abortada são intercalados com as exposições sobre o seu padecimento do mal melancólico.

No capítulo XVIII de *Leal Conselheiro, Da tristeza*, apresenta ao leitor uma diferenciação sumária entre os gêneros da tristeza. Recorreu, sobretudo, às definições estabelecidas por João Cassiano (360 - 435), autor da patrística que desde os séculos VI e VII seus textos contavam com certa projeção na Península Ibérica. As obras que tiveram maior recepção foram as de caráter normativo da vida monástica, sobretudo as transcrições das *Institutis coenobiorum* e *Colationes* (RICO, 2012). O rei português era familiarizado com as obras de Cassiano e, em sua biblioteca particular, contava com a transcrição e tradução de algumas dessas obras (FERRO, 2016).

Parte desse capítulo consiste, portanto, em uma tradução direta da obra de *Institutis coenobiorum*, sobretudo dos capítulos IX-XIII do livro IX. À luz da teologia patrística, o rei português reconheceu a tristeza como um dos principais pecados capitais e, assim como Cassiano, define-o como “começo de morte”. Essa definição sumária corresponde a uma espécie de tristeza específica. De acordo com D. Duarte, a tristeza pode ter duas naturezas distintas: a primeira é aquela que procede da virtude e a segunda tem origem no pecado. Reconhece, assim, a existência de tristezas de naturezas opostas que conduzem o homem, conseqüentemente, a diferentes caminhos (LEAL CONSELHEIRO, cap. XVIII).

A partir dessa diferenciação, percebe-se a complexidade do debate sobre a tristeza e, portanto, deve-se analisá-las separadamente. A tristeza ligada à virtude conduz o pecador ao

caminho da bem-aventurança. Essa tese é respaldada pelo próprio texto bíblico, sobretudo nas *Epístolas paulinas*² mencionadas pelo rei português:

E porém em isto é de julgar proveitosa, quando nos pesa dos pecados, ou somos acendidos em desejo de perfeição, ou quando concebemos a contemplação da bem-aventurança que é por vir, da qual diz o Apóstolo Paulo: aquela tristeza que é segundo Deus, obra pendência estável para a saúde. A tristeza do segle[2] obra morte, mas aquela tristeza que obra pendência estável para a saúde, obediente é, graciosa, humil-dosa, mansa, suave, paciente, assim como aquela que descende de Deus e se estende e oferece a toda dor do corpo e do espírito sem cansaço, por desejo de perfeição. (LEAL CONSELHEIRO, cap. XVIII).

Desse modo, a tristeza segundo Deus é aquela que gera no pecador o desejo de perfeição. As características dessa forma de tristeza, estabelecida pelo Apóstolo Paulo e reiteradas por D. Duarte, são signos da própria virtude: caridade, prazer, paz, longanimidade, bondade, benignidade, fé, mansidão, continência. Em última análise, essa tristeza conduz à vida virtuosa.

A tristeza segundo Deus aflige aqueles que desejam, sobretudo, possuir todas as virtudes e cultivar bons costumes. Todavia, é necessário cautela, pois diante da iminente impossibilidade de cumprir o desejo de alcançar e possuir todas as virtudes, o espírito desse fiel pode ser tomado por um sentimento de frustração. Essa frustração, decorrente da impossibilidade de se alcançar os bens divinos, pode provocar uma ira profunda contra si mesmo e gerar uma tristeza desordenada. Desse modo, aquele sofrimento que antes conduzia ao caminho da bem-aventurança pode se transformar em um sofrimento que conduz ao mal. D. Duarte exorta os leitores

² Segundo o texto bíblico: “Com efeito, a tristeza segundo Deus produz arrependimento que leva à salvação e não volta atrás, ao passo que a tristeza segundo o mundo produz a morte” (2 Coríntios, cap. 7, versículo 10).

para o fato de que os fiéis sempre devem se atentar e evitar os pecados e hábitos torpes. Ainda assim, que tenham consciência e lembrem-se também de que, por mais que haja essa vigília constante em prol de uma vida virtuosa, as virtudes e hábitos não podem ser possuídos por todos igualmente:

Ca por disposição dos corpos, idades e virtudes a que naturalmente cada um nasce disposto, ou segundo o dito dos astrólogos que as planetas por ordenança de Nosso Senhor o dotaram, convém que em sua virtude, boa manha e ventura faça vantagem. E não é porém de ter que todas estas cousas nos podem obrigar nem constringer a pecarmos [...] Porém, como suso dito é, cada um se trabalhe por sempre avançar nas virtudes, mingando nos falecimentos, e com torvação não filhe desordenada tristeza por tudo não haver tão cumpridamente como bem deseja. (LEAL CONSELHEIRO, cap. XXI).

Nota-se que D. Duarte partilha a concepção de que cada indivíduo possui virtudes predominantes que devem ser conhecidas e cultivadas. Essa certa relatividade das virtudes entre os homens possui uma relação com o corpo, com sua natureza fisiológica. Demonstra, portanto, uma preocupação do autor tanto com a esfera espiritual quanto a física.

A outra forma de tristeza (*tristitia mortifera*) corresponde àquela que descende do pecado e é, por natureza, oposta à virtude. E, de acordo com D. Duarte, deve ser subdivididas em dois outros tipos de tristezas:

Uma que fica depois que se parte a sanha (ira), por a perda que recebe, ou por o desejo que não cumpriu. A outra nasce de algum queixume sem razão que está na vontade, ou descende da desesperação. E declara que há aí uma geração de tristeza a qual não traz à alma do pecante correição de vida, nem emenda dos pecados, mas mortal desesperação [...] (LEAL CONSELHEIRO, cap. XVIII).

A tristeza de natureza pecaminosa é gerada por motivações puramente carnis que, por sua vez, conduzem o pecador à degradação e à morte. Dessa concepção originou-se a tese que essa espécie de tristeza é princípio de morte, concepção legada pela teologia patrística. É, sobretudo, uma espécie de tristeza que está diretamente associada à diminuição da fé do indivíduo, pois é causada pelo mal não consumado³. As características dessa tristeza, enfatizadas pelo rei português, são facilmente associadas aos hábitos viciosos: aspereza, falta de paciência, dureza, excesso de rancor, choro sem proveito, desesperação penal. Em vista disso, dessa tristeza não se tira proveito algum.

Ao definir a natureza ambígua da tristeza e suas consequências para o homem, D. Duarte apresenta ao leitor as circunstâncias que podem desencadear esse sentimento:

[...] primeiro, e mais principalmente, de medo de morte, desonra, dor ou padecimento espiritual e corporal. Segundo, de sanha não vingada. Terceiro, de rijo desejo não cumprido ou prolongado. Quarto, de nojo que recebemos por desonras, mortes, perdas, prisões, doenças, e retimentos, e saudade. Quinto, da desconcertada compleição, que verdadeiramente doença de humor menencórico se chama. Sexto, por falas, conversação de tristes pessoas, ou desconcertado cuidado que a desesperação de cobrar boa e leda vida nos derrubam. (LEAL CONSELHEIRO, cap. XVIII)

Nota-se que a tristeza pode ser causada por um conjunto de acontecimentos que se manifestam na vida cotidiana, situações que podem sensibilizar qualquer membro da comunidade.

³ No Capítulo XXI do *Leal Conselheiro*, diz “Da primeira, querendo alguns haver tempo bastante para cumprir seus maus desejos em ganhos não direitos, vinganças contra justiça, folgança com pecado, se o haver não podem, sentem alguns rija tristeza, caindo em tão grande erro como se o de feito fizeram. E desta guisa outros, que por alguma boa tenção deixaram passar semelhantes cousas, filham continuado arrependimento com tristeza por os males que não acabaram, considerando como passou tal tempo em que puderam satis fazer a seus maus desejos. Este me parece mui grande e manifesto erro, que nasce de minguada fé.”

Ressalta, no entanto, que nem todos serão afetados da mesma maneira por tais circunstâncias. Para cada um desses acontecimentos, os sujeitos serão afetados de maneiras diferentes, serão mais suscetíveis ou não à tristeza conforme suas compleições e paixões dominantes.

Essa discussão apresentada por Dom Duarte acerca da tristeza insere-se em um amplo conjunto de debates sobre as paixões da alma. Temática recorrente nos textos teológicos e médicos do período. Nesse contexto, as paixões da alma eram compreendidas como derivações das ações tanto da alma quanto do corpo. Representa um conjunto de emoções geradas na alma que agem diretamente sobre o corpo. As paixões não são voluntárias, mas as ações tomadas pelos indivíduos podem aumentar ou diminuir seu sofrimento. Na Idade Média, há sempre ressalvas em relação às paixões, sobretudo, no que se relaciona ao risco de incorrer em seus excessos. Apesar disso, não significam que sejam essencialmente negativas ou prejudiciais. Em suma, são sentimentos que devem ser controlados (ARIKHA, 2008; SANTOS, 2011).

Desse modo, foi concebida como um sentimento comum e natural a todos os homens, ocasionalmente controlada pelo exercício da temperança. A tristeza torna-se um problema de fato, portanto, quando aparece em excesso e de forma desregulada. Quando não controlada e devidamente combatida, essa tristeza tende a trazer danos severos à saúde. Percebe-se, pela disposição temática da obra de D. Duarte, certa preocupação em estabelecer algumas fronteiras entre a tristeza e a melancolia. Contudo, na medida em que as diferenças são evidenciadas, buscou estabelecer pontos de conexões e proximidades entre elas. Em suma, a tristeza aparece com um fenômeno mais abrangente, enquanto a melancolia restringe-se a um fenômeno mais específico e particular.

**POR QUE E PARA QUAL FINALIDADE
COMPARTILHAR SEU SOFRIMENTO?**

Sabe-se que, a pedido de Dona Leonor de Aragão (1402 - 1445), Dom Duarte terminou a redação e composição do *Leal Conselheiro* em 1438. Mas qual seria a intenção por trás de sua obra? Quais motivos o levaram a escrever sobre o seu sofrimento? A resposta a essas questões pode ser encontrada nas linhas introdutórias do capítulo XIX. Ali, apresenta uma breve justificativa da intenção de se escrever sobre sua experiência com a enfermidade. Em síntese, pretendeu oferecer ao leitor, sobretudo para aqueles que sofrem (ou porventura sofrerão) desse mesmo mal, exemplo claro de reconhecimento e superação da doença melancólica:

[...] Com a tenção que primeiro escrevi, de alguns desta breve e simples leitura filhareem proveitosa ensinança e avisamento, propus de vos escrever o começo, prosseguimento e cura que dele houve, por tal que minha experiência a outros seja exemplo. Ca não é pequeno conforto e remédio aos que são disto tocados saberem como os outros sentiram o que eles padecem, e houveram cumprida saúde, porque um dos seus principais sentimentos é pensarem que outrem jamais nunca tal sentiu que fosse tornado a seu bom estado em que antes era. (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

É de suma importância ter em vista que o relato de D. Duarte foi escrito décadas após a recuperação do seu estado de sofrimento melancólico. Sabe-se que a redação final do *Leal Conselheiro* foi concluída poucos meses antes de sua morte. Esse dado enseja algumas reflexões. Muito mais que o relato imediato de um enfermo (que, portanto, estaria em um estado de confusão mental provocado pela doença), quem nos escreve é um homem que conseguiu restabelecer seu estado de saúde e encontra-se com todas as suas faculdades mentais em ordem, portanto, livre da influência dos excessos

das paixões e da enfermidade. Desta forma, o rei arvora-se do direito de oferecer ao leitor não apenas uma narração de sua experiência com a enfermidade, mas os conselhos de uma mente sã que extraiu desse estado de sofrimento alguns aprendizados valiosos. Desta forma, assumiu a posição de um sábio que, a partir de sua experiência e sapiência, pode oferecer conselhos para aqueles que sofrem do mesmo mal. Como veremos mais adiante, no tratamento da melancolia, é benéfico e terapêutico que o enfermo busque os conselhos dos mais sábios e mais experientes. Os conselhos do rei, sobretudo no trato das paixões da alma e da melancolia, contribuem para que o doente tome consciência do seu estado de sofrimento. E, que eventualmente, consiga perceber que o seu padecimento não é inédito e nem o maior entre os sofrimentos humanos. Assim como o sujeito encontra-se em estado de sofrimento, outras figuras honradas e estimadas (tal como o próprio D. Duarte) já padeceram e conseguiram superar esse mesmo mal. De acordo com o autor, ao saber que outros já enfrentaram a melancolia e conseguiram superá-la pode despertar no enfermo uma boa esperança e é o primeiro passo para o restabelecimento da saúde.

O JOVEM INFANTE DOM DUARTE

E AS ORIGENS DE SUA MELANCOLIA

Dom Duarte narrou o seu sofrimento nos capítulos XIX e XX⁴, capítulos que sucedem a primeira exposição da tristeza. Nesses capítulos, deixa de lado as concepções mais teóricas e gerais sobre a tristeza e se aprofunda na exposição de sua

4 Os respectivos títulos dos capítulos são: “Da maneira que fui doente do humor menencórico, e dele guareci”; “Dos azos por que se acrescenta o sentido do humor menencórico, e dos remédios contra eles”. Estabelecem uma clara referência à doença melancolia.

experiência particular. Buscou analisar a evolução e agravamento de sua tristeza para o quadro melancólico, ou seja, um estado de enfermidade.

De acordo com o próprio relato, o sofrimento de D. Duarte teve início na primeira fase da sua vida adulta, aos 22 anos de idade. Embora, não saibamos ao certo por quanto tempo foi acometido por esse mal, a partir das informações trazidas pelo autor, podemos inferir que o período em que padeceu desse mal corresponde aos anos 1413? a 1417?.

Como referido anteriormente, o sofrimento de Dom Duarte teve início aos 22 anos de idade, período marcado por transformações em sua vida cotidiana. Na condição de príncipe herdeiro do Reino de Portugal, recebeu de seu pai, o rei Dom João I (1357 - 1433)⁵, o encargo de atuar nos ofícios do conselho, da justiça e da fazenda da corte portuguesa. Passou a desempenhar funções administrativas do reino. Relata que, desconsiderando sua jovem idade e pouca sabedoria, aceitou com grande afincos todos os cargos concedidos pelo rei. Com as novas responsabilidades na corte joanina, o então príncipe, viu-se envolvido por uma nova rotina de trabalho que demandava a maior parte de seu tempo. Em questão de poucos meses, o fardo dessa rotina exaustiva começou a afetá-lo negativamente. O autor situa o início de seu sofrimento nas mudanças de seus hábitos decorrentes, sobretudo, das responsabilidades administrativas recém assumidas. Em sua exposição, deu especial atenção a essa nova rotina de trabalho e enfatizou quão exaustiva e penosa ela se tornava. Em decorrência de suas funções régias, os compromissos tinham início logo pela manhã e só se encerravam tarde da noite (após as onze horas da noite). A nova rotina de trabalho sobrepujava todas as outras atividades que lhe davam prazer, tal como a montaria, a caça e as visitas ao paço (corte).

5 É importante ressaltar que Dom João I foi o primeiro rei da dinastia de Avis, portanto, recaiam sobre os ombros do príncipe as responsabilidades de atuar na consolidação da dinastia e construção de sua legitimidade.

Em poucos meses desempenhando essas funções na corte, já não encontrava nenhum prazer naquilo que fazia (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

D. Duarte identificou nessas mudanças as causas do seu entristecimento e início de seu adoecimento, mas, no período em questão, acreditava que a tristeza era um sentimento comum a todos e fruto de sua jovem idade. Nesse período em que a tristeza tornava-se um sentimento recorrente e predominante, não a reconhecia como um sofrimento que deveria ser combatido e devidamente tratado e tão pouco tinha conhecimento que a sua rotina era responsável pela geração dessa tristeza. Diante dessa ignorância em relação aos próprios sentimentos, o jovem príncipe não buscou ajuda e nem a cura e, inevitavelmente, a tristeza aumentou gradativamente (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

O quadro de tristeza do príncipe, gerado pelas circunstâncias supracitadas, agravou-se pelo retorno da peste bubônica ao reino ⁶. Na percepção de Dom Duarte, estabeleceu-se na corte uma atmosfera de morte. Diante da crise epidêmica da peste, chegavam ao conhecimento do príncipe, com certa regularidade, informações sobre o adoecimento e morte de membros da corte conhecidos do príncipe. Em meio a esse contexto de temor, o autor relembra um acontecimento particular que contribuiu para o agravamento do seu estágio de saúde. Em meio à crise epidêmica da peste, Dom Duarte foi acometido por uma febre intensa e acompanhada de delírios. Essa enfermidade não tinha nenhuma relação com a pestilência, havia sido provocada por uma forte dor oriunda dos membros inferiores (o autor não apresentou uma definição clara de qual seria essa enfermidade). Na ocasião, o príncipe foi assistido pelos físicos e recebeu o devido tratamento e, em um brevíssimo espaço de tempo, conseguiu restabelecer sua

⁶ Na segunda década do século XV, o Reino de Portugal foi afetado por uma crise epidêmica de peste. Essa epidemia afetou diretamente a aristocracia portuguesa e é possível que tenha sido a causa da morte de um grande número de oficiais régios.

saúde. O rei faz questão de trazer à tona esse episódio, pois reconhece que a partir daí o receio da morte tomou conta de seus pensamentos. Conta que durante os seis meses seguintes foi refém desse temor e não conseguiu afugentar esses pensamentos. Em suma, não conseguiu se desvencilhar do desespero e não possuía qualquer esperança em uma possível recuperação. Afirmar que nem mesmo os conselhos dos físicos, dos confessores e dos amigos conseguiram aplacar seu estado de sofrimento e afastar seus temores:

E de feito não houvera conselho, remédio nem esforço que me valera, segundo entendo, porque com físicos, confessores e amigos falava, e não prestava cousa [de nada me valia]. Ca dos remédios, das curas, não sentia vantagem. E confortos recebia tão poucos como aquele que, por enfermidade mortal dos físicos desesperados, recebe das palavras que lhe dizem, ou que por justiça é julgado que logo morra, ca não menos aquele temor, segundo entendia, era para mim sempre lembrado e sentido. (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

Apenas nessa altura de seu sofrimento, parece ter reconhecido que o que passava consigo trava-se de uma enfermidade. No entanto, o jovem príncipe resistiu ao tratamento da doença. Em nada alterou o seu regime de vida, continuou desempenhando suas funções, contrariando, assim, as recomendações dos físicos⁷. Depositou suas esperanças na cura divina e guardou para si o seu sofrimento. A recusa ao tratamento impediu o restabelecimento da saúde, pois, para que a melancolia seja combatida e o processo de cura tenha início, é necessário que a razão seja recobrada e que o enfermo consiga reconhecer que seu sofrimento decorre de uma doença.

⁷ As recomendações citadas neste capítulo são: beber vinho pouco aguado, o intercurso com mulheres e a mudança de regime de vida.

Para D. Duarte foi a partir da graça divina⁸ que conseguiu compreender que padecia de uma enfermidade e, portanto, deveria tratá-la. (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

Ainda nesse período Dona Filipa de Lencastre (1360 - 1415), rainha consorte de Portugal e mãe de D. Duarte, contaminou-se com a peste bubônica. O Rei reconhece nesse acontecimento o princípio do seu processo de cura, que perdurou por três anos. Com o adoecimento de D. Filipa, os temores que afligiam o jovem príncipe (o medo da morte) foram afastados e deram espaço para as preocupações e zelo com o estado de saúde da de sua mãe. Em decorrência das circunstâncias, o regime de vida do príncipe foi alterado para que pudesse se dedicar aos cuidados com a mãe. A partir desse envolvimento direto com o estado de saúde da rainha, diz D. Duarte, que foi gerado em seu coração um sentimento de esperança que a cura seria alcançada (no texto não fica claro se essa esperança diz respeito à cura do próprio príncipe ou da rainha). D. Filipa não resistiu à pestilência e faleceu no ano 1415. Apesar da morte de sua mãe, associou esse acontecimento como eixo central do seu processo de cura. Como podemos observar no trecho a seguir.

E estando em tal estado, a muito virtuosa Rainha, minha senhora e madre, que Deus haja, de pestilência se finou, do que eu filhei assim grande sentimento que perdi todo receio, a ela em sua infirmitade sempre me cheguei e a servi sem algum empacho, como se tal dor não sentisse. E aqesto foi começo de minha cura, porque sentindo ela, deixei de sentir a mim. E ver que algum espaço fora deixado do dito cuidado, recresceu-me por alguma esperança que viria a perfeito curamento (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

⁸ “Mas a graça do senhor Deus e de Nossa Senhora Santa Maria me outorgou conhecimento que era infirmitade e tentação do inimigo todo cuidado errado que me vinha” (LEAL CONSELHEIRO, cap. XIX).

MELANCOLIA E TERAPÊUTICA

Torna-se evidente no pensamento de D. Duarte a intrínseca relação da tristeza e melancolia ao regime de vida do pecador ou enfermo. Seja no relato de sua experiência pessoal ou na exposição mais abrangente sobre a natureza e geração da tristeza, os acontecimentos da vida cotidiana podem conduzir o indivíduo a um estado de sofrimento profundo. Por vezes, no capítulo XIX de seu tratado, há confusão entre esses objetos. O que, eventualmente, pode evidenciar a tênue relação entre ambos os objetos. É inegável que esses pressupostos vão ao encontro dos saberes médicos do período e evidenciam a influência do discurso médico na obra de Dom Duarte. No entanto, devemos ter em vista que o objetivo de seu texto não parte de uma tentativa de se escrever um tratado médico sobre a tristeza e a melancolia, a intenção foi produzir um guia moral sobre esses temas que, eventualmente, articulam discursos teológicos, filosóficos e médicos.

A partir da disposição temática estabelecida por D. Duarte, no capítulo XX é apresentado ao leitor tanto às causas que podem gerar e aumentar a melancolia quanto aos remédios eficazes para combatê-la. Por mais que esse capítulo recorra às concepções médicas estabelecidas sobre a doença, a experiência particular do rei sopesa essa exposição. Retoma, mais uma vez, como causa de seu sofrimento o ambiente da pestilência e o excesso de trabalho, responsáveis por privá-lo da folgança. Reafirma que, assim como as outras doenças, a melancolia pode derivar de um destemperamento (desequilíbrio) da compleição, privação do sono, o excesso de trabalho do corpo, jejum desregulado, o consumo de alimentos menencóricos (alimentos que provocam o aumento da bílis negra), a frustração dos desejos não realizados, do isolamento e solidão, do luto, o enfadamento (LEAL CONSELHEIRO, cap. XX).

Percebe-se uma evidente proximidade com as concepções do médico Galeno de Pérgamo (120 – 216 d.C.) sobre melancolia. Segundo o autor latino, no livro *Sobre a localização das enfermidades* (*De Locis affectis*), é natural que todo corpo apresente o humor melancólico, que pode sofrer alterações em volume conforme o acúmulo da bÍlis negra no corpo. Essa variação pode ser provocada pelo regime de vida, pela alimentação, da estação do ano (principalmente no outono, que apresenta as qualidades frias e secas). A predominância da bÍlis negra pode ser fruto de uma preocupação constante, desânimo, queixa da vida, misantropia, o constante medo da morte. (DE LOCIS AFFECTIS, Livro III, Cap. X).

A terapêutica apresentada por D. Duarte convergiu com o tratamento adotado pelo mesmo para superação do seu sofrimento. Diz que é benéfico o consumo moderado de vinho aguado, por entorpecer os sentidos é responsável por diminuir a rigidez das preocupações que afligem o coração. Sobre os hábitos, diz que torna-se indispensável encontrar um caminho em que se possa viver bem e virtuosamente, pois daí derivam-se dois bens: a graça divina e a esperança. Compreende que aqueles que não se afastam das virtudes sempre recebem boa saúde. O combate da enfermidade por meio dos opostos, um princípio hipocrático-galênico da medicina, é invocado pelo autor. Diante da severidade dos temores e preocupações, D. Duarte buscava se desvencilhar desse sofrimento por meio da boa folgança dedicando-se a caça e à montaria. Recorreu ao conselho de sábios amigos, a leitura de bons livros que continham virtuosos ensinamentos, evitava a solidão, dedicava-se a ocupação de honestos e razoados trabalho do corpo evitando, assim, a ociosidade. Buscava ter sonos regulares e benéficos (LEAL CONSELHEIRO, cap. XX).

Na terapêutica apresentada por D. Duarte há uma coexistência de princípios médicos e teológicos. Assim como a dietética prescrita pelos físicos, os remédios espirituais são de suma importância para o restabelecimento da cura.

Porém, segundo meu juízo, este é seu principal remédio: havermos firmeza da fé, por a qual cremos que tudo vem por ordenança de Nosso Senhor, que é fonte de justiça, e piedade, e misericórdia, por que devemos de haver em ele boa esperança que muito tira todas tristezas, possuindo caridade que por todas as cousas da vida presente não consentirá receber tal tristeza que nos empecimento nem grande torção possam trazer (LEAL CONSELHEIRO, cap. XX).

Por mais que considere os aspectos fisiológicos da enfermidade, há no pensamento do autor uma compreensão de que a cura decorre de uma providência divina. Portanto, para que haja o restabelecimento da saúde, deve haver também uma preocupação com a dimensão espiritual do enfermo. Não obstante, o uso das virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança, fortaleza) terá relevante importância na superação da tristeza e melancolia.

A discussão geral sobre a melancolia parte de dois pontos principais: o primeiro consiste na manifestação natural da melancolia em alguns homens (concepção por vezes considerada no medievo); o segundo ponto, diz respeito à visão que compreende a melancolia como um estado patológico, percepção predominante ao longo da Idade Média. A visão negativa sobre a melancolia tem suas raízes na Antiguidade grega, os autores pré-hipocráticos consideravam a bÍlis negra como um humor gerado a partir da corrupção da bÍlis amarela ou do sangue, desta forma, era compreendido como um humor corrompido. Essa percepção, assimilada pelos físicos medievais, cristalizou a ideia de que a compleição melancólica estaria muito mais próxima do campo das enfermidades, diferente

dos outros três temperamentos que eram compreendidos como disposição natural do corpo. Há uma intrínseca relação entre a disposição natural da melancolia e sua condição patológica, em determinadas circunstâncias ou acontecimentos, a disposição natural pode evoluir para um quadro patológico (KLIBANSKY et al., 2012; STAROBINSKI, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Dom Duarte oferece ao leitor um raro e valioso relato medieval sobre a melancolia. A experiência do enfermo, quase sempre silenciada, encontrou ali uma forma de expressar as relações íntimas entre o enfermo e a enfermidade. Representa a tentativa de compreensão e explicação desse estado que o afligiu. É importante sopesar os limites da experiência do rei na compreensão dessa enfermidade. Sabe-se que a experiência, sobretudo na Idade Média, não representa a ruptura dos paradigmas tradicionais, e essa não é a intenção de D. Duarte. No conjunto das exposições, nota-se o uso recorrente de conceitos pertencentes às tradições teológicas e médicas para estruturação e sistematização de seu pensamento. Observa-se também que a exposição desta enfermidade cumpre o propósito de fornecer ao leitor um exemplo de superação desse mal.

REFERÊNCIAS

Fontes

- DOM DUARTE. *Leal Conselheiro*. Vila da Maia: Editora Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1982.
- GALENO. *Sobre la localización de las enfermedades*. Traducción y notas de Salud Andrés Aparicio. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

Bibliografia

- ARIKHA, Noga. *Passion and tempers: a history of the humours*. New York, London, Sydney, New Delhi, Auckland: Ed. Harper Perennial, 2008.
- FERRO, Carolina Chaves. A livraria de D. Duarte (1433-1438) e seus livros em linguagem. *História e Cultura*, Franca, v. 5, n. 1, p. 129-149, mar. 2016.
- KLIBANSKY, Raymond et al. *Saturno y la melancholia*. Madrid: Alianza, 2012.
- RICO, Maria João Toscano. A projecção da obra de João Cassiano na Península Ibérica: elenco de testemunhos e edição de textos inéditos. *EVPHROSYNE*, Lisboa, V. 40, pp. 123 -148, 2012.
- SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. Paixões da alma e medicina (séculos XIII-XV). In: MACEDO, José Rivair. *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Editora Vidrágua, 2011.
- STAROBINSKI, Jean. *A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2016.

12. A SOLUÇÃO UCRANIANA: MYKHAÏLO S. HRUSHEVSKY (1866–1934) E A CONTROVÉRSIA NORMANISTA

.....

Kaio Brandão de Moura¹

INTRODUÇÃO

Desde a sua origem no século XVIII até os tempos atuais, a historiografia dos eslavos orientais tem em seu cerne uma disputa permanente: a chamada controvérsia normanista. Este debate sobre as origens da Rus Kievana, um dos primeiros reinos eslavos e, portanto, entendido pelas historiografias russas e ucranianas como o lugar de origem de seus Estados nacionais, mobilizou todos os expoentes intelectuais que lidaram com o tema. Historiadores russos, ucranianos, poloneses, germânicos e até brasileiros se debruçaram sobre o tema, discutiram suas fontes e métodos, e apresentaram suas versões sobre o início da Rus (MUCENIECKS, 2014). Seu caráter é eminentemente político. A origem da controvérsia e seu desenvolvimento estão intimamente ligados com as visões e projetos para os países do leste europeu que estes intelectuais detinham (*Ibidem*, p. 40).

A querela se divide em dois campos, que inclusive diferem metodologicamente em sua escolha de fontes: o normanista, que afirma uma origem escandinava para a Rus, e o anti-normanista, que rejeita veementemente essa reivindicação.

¹ Graduando em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pesquisador do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais da mesma Universidade. Este trabalho foi orientado pela Prof.^a Dra. Maria Cristina Leandro Correia Pereira e coorientado pelo Me. Leandro César Santana Neves.

O campo normanista em seus primórdios remetem aos primeiros historiadores da Rússia, germânicos em sua maioria (*Ibidem*, p. 26 a 36), e tem como marca acadêmica o trabalho com fontes escritas sobre a Rus, destacando-se a chamada *Povest Vremennykh Let*, ou *Narrativa dos Tempos Passados*, doravante abreviada como PVL. Esta crônica medieval narra a chegada de guerreiros escandinavos na Rus, chamados de varegues, sua expulsão pelos povos eslavos e o subsequente convite para que retomassem o governo daquelas terras, uma vez que os eslavos não seriam capazes de se autogovernar².

Em oposição à opção metodológica normanista, o campo anti-normanista privilegia fontes arqueológicas e etimológicas que reivindicariam uma origem autóctone da Rus. Deve-se ressaltar, no entanto que, ao contrário do campo normanista, seus trabalhos não estão pautados por uma preocupação de ordem teórica, ou seja, não se baseiam em bases teóricas delimitadas ou sequer possuem consistência em suas teses, mas sim um repúdio politicamente motivado das conclusões advindas das fontes escritas que indiquem a presença varegue na Rus. Mobilizam-se quaisquer elementos que possam contrapor à origem varegue da Rus, o que muitas vezes leva os historiadores anti-normanistas a posições insustentáveis academicamente. Cabe-nos aqui salientar que estes campos não são extremos, mas sim autoidentificações de um espectro, havendo inclusive posições de consenso.

Por fim, é neste contexto que o primeiro volume da História de Mykhailo Serhiiiovych Hrushevsky (1866-1934) se encontra, ao lidar com as origens da Rus. Nascido na cidade de Chelm, atualmente na Polônia, Hrushevsky se tornará uma importante figura política e intelectual da Ucrânia moderna. Herdando ideais populistas e pan-eslavistas de seu

2 Uma tradução da crônica está disponível em: SIMONE, Lucas Ricardo. *Recontar o tempo: Apresentação e tradução da Narrativa dos anos passados*. Orientador: Prof. Dr. Noé Oliveira Pollicarpo Polli. 2019. Tese de Doutorado (Doutorado em Literatura e Cultura Russa) - Universidade de São Paulo, [S.l.], 2019.

pai (PRYMAK,1987), sua obra tem um viés nacionalista claro e intencional, pois deriva de sua atuação política no movimento nacional ucraniano (PLOKHY, 2005).

Desta forma, entendendo a querela normanista como constitutiva da historiografia sobre a Rus Kievana, e compreendendo que desta forma a obra de Hrushevsky também se insere no debate, resta entender qual sua posição e como o autor a defende. Tendo em vista seu caráter nacionalista, este trabalho propõe que Hrushevsky assume uma posição anti-normanista única, não só pelos métodos utilizados, mas também por estabelecer uma nova posição: uma origem ucraniana para a Rus. Tendo em vista nossa afirmação, devemos agora olhar os processos de longo prazo que marcam a produção historiográfica russa e ucraniana, o papel de Hrushevsky dentro dela e, por fim, como se dá a criação da “saída ucraniana” para a disputa normanista.

O IMPÉRIO EM TRANSFORMAÇÃO NOS SÉCULOS XIX E XX³

A origem do pensamento historiográfico russo acompanha o surgimento de uma classe específica na ordem social russa: a *intelligentsia*. Isso se dá no mesmo contexto do surgimento do pensamento acadêmico russo, isto é, com as reformas de Pedro, O Grande (1672-1725), principalmente as relacionadas à administração imperial, com a necessidade de instruir elementos da nobreza russa a ocupar tais postos. (BERLIN,1988). Posteriormente, alguns elementos das classes comerciais e profissionais passam a compor uma *intelligentsia* não nobre em expansão e que repensa o Império, uma tendência cada vez mais comum ao longo do século XIX (SAUNDERS, 1992).

³ Cabe aqui destacar que está e a próxima seção são sínteses breves cujo objetivo é familiarizar o leitor com a história e a historiografia imperial dos séculos XVIII, XIX e do início do XX. Esperamos assim demonstrar como Mykhailo Hrushevsky estava inserido neste contexto e a influência deste para sua produção intelectual.

Essa primeira geração da *intelligentsia* tem um viés reformista, buscando reparar as injustiças morais do status quo russo, dividindo-se em duas abordagens: os eslavófilos, que eram instruídos na filosofia ocidental, mas, a negavam em favor de soluções mais “russas”, utilizando-se de um passado pré Pedro, O Grande como inspiração, e os ocidentalistas, que buscavam inspiração nos modelos ocidentais de governo, pois viam na realidade russa um atraso civilizacional enorme em comparação com a Europa. Outrossim, não eram campos teóricos coesos e unificados, mas grandes tendências em disputa, podendo haver intersecções, cujas matizes de pensamento permaneceram uma constante por todo o século XIX (SAUNDERS, 1992).

Esta tendência permanecerá até o ano de 1848, com os levantes na Europa e a subsequente reação monarquista, que no Império Russo toma a forma de um recrudescimento da censura e de um investimento pessoal do czar Nicolau I em extirpar as “filosofias nocivas” da vida social imperial (BERLIN, 1988). Porém, as ações da autocracia terão um efeito contrário, enraizando e radicalizando as filosofias da *intelligentsia*.

Crucial para a transição entre a primeira e a segunda geração da *intelligentsia* russa são a abolição da servidão em 1861 e as reformas subsequentes, agrupadas historicamente sob o título de As Grandes Reformas. Sua origem remonta à derrota na Guerra da Crimeia (1853-1856) e à ascensão de Alexandre II ao trono após a morte de Nicolau I, e sua implementação está intimamente ligada ao poder autocrático do Czar, caracterizando uma reforma pelo alto cujo objetivo era modernizar o Império, pondo um fim ao regime servil cada vez mais insustentável (MACKENZIE. et al, 1987). Usando ora de métodos repressivos, ora de métodos jurídicos, o czar e seus ministros visavam preservar o senso de legalidade do processo e, principalmente em escala regional, se portar como mediadores dos conflitos sociais (MEDUSHEVSKY, 2018).

Importante para a *intelligentsia* foram as mudanças ocorridas nos campos da educação, da imprensa e da representação local. Tanto na educação básica quanto nas universidades houve uma expansão significativa de discentes e docentes. O governo adota pela primeira vez um programa de letramento da população geral, dá autonomia às universidades em termos administrativos e facilita o acesso à instrução (MACKENZIE et al., 1987). Na imprensa, apesar da permanência do sistema de censura prévia e seu recrudescimento em 1865, livros estrangeiros circularam livremente no Império, desde que não explicitamente radicais, havendo também um aumento geral das publicações em língua russa (*Ibidem*, p. 261-263). Por fim, em 1864 o governo imperial estabelece a criação de cúrias administrativas locais, os *zemstvos*. Devendo incluir e representar elementos da nobreza, dos camponeses e das classes urbanas, suas atribuições incluíam a educação regional, o governo das cidades e a aplicação das leis do Império nas localidades, sempre com a supervisão da polícia e dos governadores de província

As reformas emancipadoras da década de 1860 e a radicalidade adquirida durante este processo deram a tônica da segunda geração da *intelligentsia* russa. Conhecidos posteriormente como populistas (*narodniks*), estes indivíduos compunham um movimento político muito amplo, de influência socialista e ideologicamente diverso, com a oposição ao czarismo sendo o fator comum a todos (BERLIN, 1988). Eram fatores novos em sua prática o chamado a ações diretas e radicais contra a autocracia, levando inclusive algumas alas ao terrorismo como forma de ato político emancipatório, e, embora tivessem influências diferentes, defendiam ainda certos valores românticos da geração anterior (*Ibidem*, p. 227). O ápice do populismo foi em 1881, quando do assassinato do czar Alexandre II por participantes do movimento. Ao contrário de suas intenções, a sociedade simpatiza com

o chamado Czar Libertador, não havendo, portanto, apoio ao movimento que se desagrega devido à perseguição estatal (*Ibidem*, p. 236).

A desagregação do populismo e o estabelecimento da 3ª geração da *intelligentsia*, que será aquela envolvida nos processos revolucionários de 1905 e 1917, guarda relação direta com as transformações econômicas do Império a partir de 1880/1890. Este processo tem como pré-condição as reformas de 1861, que estabelecem os primeiros traços de uma economia capitalista no campo e nas cidades (MACKENZIE et al, 1987). O processo de industrialização no império é marcado por dois fatores cruciais: a participação estatal e o financiamento estrangeiro. Já no reinado de Alexandre II o governo imperial passa a construir ferrovias por todo país, uma necessidade estratégica para o território imenso do Império Russo (*Ibidem*, p. 453). O governo assume o papel de produtor e de consumidor, embora não possuísse capital próprio para tal, dependendo então do financiamento internacional concentrado nas indústrias pesadas e no algodão (ROGER, 1983). A industrialização conhece um sucesso relativo e desigual. A produção no campo continua atrasada em comparação com os países europeus, os camponeses continuam como a maior classe do Império e sua qualidade de vida aumenta muito pouco. Mas, ainda assim, o Império assiste um salto industrial expressivo, com o país alcançando a marca de 5ª maior produção industrial bruta em 1914 e presenciando a formação de um proletariado urbano novo, não mais composto por camponeses complementando sua renda, mas sim por indivíduos atados às condições fabris e cada vez mais organizados e conscientes (*Ibidem*, p. 106 a 115).

Na região da Ucrânia, assim como em outras fronteiras do Império, a industrialização e a urbanização subsequentes levaram a um aumento na atividade política (PLOKHY, 2015). Grande palco da derrota de Alexandre II, o governo imperial e o capital estrangeiro incentivam a criação de ferrovias que liguem o centro administrativo de Kiev a portos do Mar Negro.

Por volta da década de 1870, grandes cidades industriais se estabelecem no Sul-Sudoeste da Ucrânia, como Donetsk ou Kharkiv, com um intenso influxo de ex-servos que passam a compor a massa trabalhadora desta região.

Estes proletários urbanos e rurais serão a base dos movimentos de massa nacionais surgidos por volta de 1890, como o Partido Nacional Democrata Ucrâniano fundado por Hrushevsky e o Partido Revolucionário Ucrâniano (*Ibidem*, p. 194). Estes têm suas bases intelectuais compostas por membros da *intelligentsia* local e da Galícia Austríaca, que desde a Irmandade dos Santos Cirilo e Metódio vinham em uma crescente radical, indo de apenas construir uma cultura ucraniana para defenderem uma separação política e cultural entre Rússia e Ucrânia (PLOKHY, 2005; SUBTENLY, 2009). Em síntese, as novas condições sociais e econômicas do Império marcam a nova geração da *intelligentsia*, e, portanto, marcam também a historiografia do período, com Hrushevsky estando inserido nesta “troca de guarda” do pensamento no império, um desenvolvimento que buscaremos evidenciar em sua obra.

A HISTORIOGRAFIA NO IMPÉRIO

Essas transformações socioeconômicas acompanham o estabelecimento da historiografia no Império Russo. Os primeiros trabalhos historiográficos datam do século XVIII e foram realizados como passatempo de leigos e não por intelectuais instruídos pela Academia. Seus pioneiros eram sobretudo alemães que vieram para o Império por incentivo de Pedro, O Grande para compor a nascente educação superior russa, cujo marco de nascimento era a recém fundada Academia de Ciências de São Petersburgo (MUCENIECKS, 2014). Entretanto, o pai da historiografia russa pode ser considerado Vasily Tatischev (1686-1750), responsável por compilar fontes e esboçar os primeiros traços de uma análise histórica para o passado dos

eslavos do leste (MAZOUR, 1937). Seu trabalho e o de seus contemporâneos é marcado mais pela compilação e pela transcrição de fontes sobre o passado eslavo, sobretudo russo, do que pela análise e debate historiográfico (*Ibidem*, p. 177).

A situação muda no século XIX, quando uma nova geração de universitários irá se dedicar ao estudo histórico. Trabalhos como o de Nicolai Karamzin (1766-1826) demonstram ainda uma falta de análise crítica, mas se norteiam por uma filosofia da história narrativa e atribuem um sentido as fontes compiladas por seus antecessores. Em seu caso específico, Karamzin via a história por lentes românticas, descrevendo o passado como uma narrativa com heróis e vilões e sendo apolo-gético ao papel do Estado na história do que ele denominava povo “grão-russo” (*Ibidem*, p. 179). Com Karamzin, o romantismo se torna a filosofia dominante da historiografia russa quase até o fim do século (BERLIN, 1988). A substituição de categorias mecânicas por uma visão que valorizava explicações espirituais e biológicas moldará o pensamento historiográfico russo, criando neste um senso de totalidade com um sentido definido e universal, algo muito presente nos nacionalismos nascentes no final do século.

Neste sentido, nenhum pensador teve tanta influência quanto Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), considerado por muitos como o ápice do idealismo romântico alemão e referência dos intelectuais russos até a adoção do positivismo de Augusto Comte (1798-1857) por volta da 3ª geração da *intelligentsia* (BERLIN, 1988). A presença do ideário hegeliano marcou o pensamento no império em termos metodológicos, com a dialética e o modelo processual, e filosóficos, principalmente por sua visão que dá um sentido ao processo histórico, e, portanto, um destino místico à Nação, algo que influenciaria os nacionalismos russo e ucraniano (*Ibidem*, p. 154 e 157). Posteriormente, próximo ao fim do século, novas ideias se somariam à base hegeliana da *intelligentsia* no Império, como o positivismo de Augusto Comte (1798-1857) e suas etapas

do desenvolvimento (BOURDÉ et al, 1983), e o socialismo utópico de figuras como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Charles Fourier (1772-1837) entre outros que marcaram as concepções sociais dos intelectuais filiados ao movimento populista. Essa adoção de matizes de pensamento contraditórias entre si era prática comum dos historiadores no império, uma situação eclética advinda das condições russas de censura e pouca margem para a discussão intelectual.

Outrossim, duas tendências historiográficas iram se estabelecer no final do século XIX e no início do século XX. Partindo de Karamzin, muitos historiadores priorizam ou apenas discutem a formação do Estado imperial russo, focando-se em narrativas de czares, seus governos e suas vidas pessoais. Essa matriz histórica é especialmente presente na história moscovita, e será posteriormente chamada de “O Esquema Tradicional da História Russa”⁴. Devemos pontuar também que nem todos os historiadores filiados ao Esquema tradicional seguiam totalmente seus preceitos estatais, com algumas figuras do século XX, como Vasily Osipovich Kliutchevskii (1841-1911), incorporando as camadas populares em sua filosofia da história russa (MAZOUR, 1937).

A outra tendência tem origem em historiadores não russos do Império, principalmente na Ucrânia. Seus membros defendiam a incorporação do princípio centrípeto na história russa, postulando a inclusão de outras nacionalidades nos estudos históricos no Império e defendendo uma maior ênfase em elementos sociais (*Ibidem*, p. 19). Pioneiramente defendida por Nikolai Ivanovitch Kostomarov (1817-1885), encontra em Hrushevsky sua faceta mais radical, rompendo com a teoria dos “três povos”, a saber, os grãos russos (russos), os russos brancos (bielorrussos) e pequenos russos (ucranianos). Esse movimento é o primeiro passo teórico necessário para

4 Para uma descrição detalhada ver: PLOKHY, Serhii. *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2005.

constituir uma história nacional ucraniana autônoma, um pré-requisito epistemológico para uma separação política que se colocava no horizonte do movimento nacional ucraniano.

Com este histórico prévio, podemos entender como os processos intelectuais e socioeconômicos no Império estão intimamente ligados. Hrushevsky publica seu trabalho no momento mais agudo destas transformações, quando, não só a *intelligentsia* passa a atuar como o repositório intelectual de um projeto nacional radical, como também as novas condições urbanas possibilitam o surgimento de um movimento de massas que se associa/é liderado pelos membros desta *intelligentsia*. Seu trabalho guarda as marcas do romantismo hegeliano e do populismo, mas também serve de base teórica para um projeto político típico da 3ª geração. As minúcias deste trabalho e sua relação com a controvérsia normanista são o centro de nossa análise.

A SOLUÇÃO UCRANIANA DE MYKHAILO HRUSHEVSKY

As questões que buscamos responder neste texto são: Qual a solução encontrada por Hrushevsky para a Controvérsia Normanista? Por que ele dá esta resposta? Assim sendo, analisaremos sua obra historiográfica baseando-nos nos conceitos de medievalismo político e de nacionalismo, de forma a explicitar o papel retórico que a solução ucraniana exerce em sua obra.

Em primeiro lugar, devemos ter uma breve noção da vida de Hrushevsky. Ela pode ser compreendida pelo entrelaçamento da sua atuação política e intelectual. Na sua infância e adolescência, o futuro historiador teve acesso a uma criação exemplar para um futuro membro da *Intelligentsia*, sendo alfabetizado e letrado desde muito cedo, para além de ter contato com manifestações culturais ucranianas pela via de seu pai (PLOKHY, 2005). Sua entrada no curso de história da Universidade de Kiev acarreta uma aproximação com o movimento populista e

um nacionalismo ucraniano mais contundente, principalmente devido à influência de seu mentor Volodymyr Antonovych (1834–1908). A partir deste momento, as esferas acadêmica e política de sua vida são intimamente ligadas, como demonstra seu papel de fundador da Sociedade Científica Shevchenko, um grupo de estudos na Universidade de Lviv cujo objetivo era compilar fontes e popularizar estudos sobre a Ucrânia.

Essa interconexão se estreita com os anos, e quando da publicação do primeiro volume de sua principal obra, *Istoriia Ukrainy-Rusy* ou “História da Ucrânia-Rus”⁵, Hrushevsky já era um referencial para o movimento nacional ucraniano, algo que posteriormente lhe renderá a posição de primeiro-ministro da República Popular da Ucrânia, um breve estado independente que existiu entre 1918 e 1919 na região. Tendo esses fatores em mente, é crucial ressaltar a intenção de Hrushevsky ao escrever sua História, com o próprio autor e seus biógrafos afirmando seu caráter de base intelectual para um movimento político (HRUSHEVSKY, 1997). No prefácio da tradução canadense do primeiro volume de *Istoriia Ukrainy-Rusy*, escrito por Frank Synsy, encontra-se a seguinte passagem:

O trabalho de Hrushevsky deve encontrar seu caminho para a estante de todos os ucranianos que desejam obter uma versão não distorcida da história de sua terra natal. Deve tornar-se um componente integral da base de pesquisa e um ponto de comparação cardinal para uma nova síntese da história ucraniana⁶.

5 Estamos utilizando aqui tradução crítica canadense do texto de Hrushevsky. Disponível em: <https://www.ciuspress.com/product/history-of-ukraine-rus-volume-1/?v19d3326f3137>

6 No original: “Hrushevsky’s work should find its way onto the bookshelf of every Ukrainian who wishes to obtain an undistorted version of the history of his homeland. It must become an integral component of the research base and a cardinal point of comparison for a new synthesis of Ukrainian history”. Tradução nossa. Disponível em: HRUSHEVSKY, Mykhailo. *History of the Ukrainian-Rus: From Prehistory to the Eleventh Century*. Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1997, p.54.

No texto, essa intencionalidade transparece em frases como “nossas tribos” ou ainda “nosso Estado”, relacionando os habitantes da Rus e o próprio reino em si a uma ideia de Ucrânia criada pelo movimento nacionalista (*Ibidem*, 1997, p. 280 e 296). Ademais, a língua de publicação da História de Hrushevsky, o ucraniano, é um indicativo desta função de base intelectual, já que o ucraniano era proibido como língua editorial na época, mas havia o desejo de que o livro circulasse por entre as massas recém alfabetizadas do país (PLOKHY, 2005; PRYMAK, 1987).

Assim, destacada a intenção da obra, iremos reconstruir o argumento de Hrushevsky sobre a origem autóctone da Rus Kievana, pontuando também como este é crucial para uma retórica nacionalista. De maneira breve, o autor rejeita a posição normanista atacando sua origem, a própria PVL, a começar pela sua autoria. Hrushevsky aponta que o texto muito provavelmente foi compilado durante anos por vários monges, e, ademais, seu conteúdo seria então uma combinação de várias teorias pessoais desses eclesiásticos com algumas lendas que circulavam no período, chegando até a afirmar que, excetuando-se a crônica, não haveria a persistência de lendas locais para corroborar a tese normanista (HRUSHEVSKY, 1997). Segundo o próprio autor:

E assim, ele apresentou outra teoria altamente inventada que traçava o nome Rus' e as origens do estado de Kiev e sua dinastia governante para os varegues. [...] Que a teoria era totalmente – ou em grande medida – o produto das próprias conjecturas do cronista, em vez de derivar de uma tradição popular existente sobre a origem varegue do estado de Kiev, é indicado pelo fato de que, além da Crônica, nenhuma outra obra escrita antiga, nem tradição oral, contém uma clara alusão a qualquer lenda sobre a origem varegue do nome Rus' e do estado Rus'⁷.

7 “And so, he put forward another, highly contrived theory that traced the Rus' name and the origins of the Kyivan state and its ruling dynasty to the Varangians [...] That the theory

Hrushevsky então afirma, através de relatos de saques e pela extensão do comércio de Kiev pelo Mar Negro datados do século VIII e IX, que a região já deveria possuir um rei forte ao redor de Kiev e que comandava um séquito igualmente poderosos, cujo domínio era exercido sobre as outras tribos da região e reconhecido por fontes gregas. Portanto, não haveria como a tese normanista de conquista varegue de Kiev ser verdadeira, já que não haveria um vácuo de poder que pudesse ser preenchido com uma classe guerreira estrangeira:

O estado Rus' deve ter começado a tomar forma muito antes, porque os relatos de campanhas no Mar Negro pelos rus' e seus príncipes datam do início do século IX, e um retórico grego da primeira metade do século IX fala dos Rus' como um povo notório por suas incursões selvagens⁸. [...]

Seu comércio de longo alcance é documentado por achados de moedas romanas, bizantinas e árabes em seu território. A partir do século IX, também possuímos registros escritos sobre suas amplas relações comerciais. O comércio e a riqueza sempre exigiram defesa [...] Tal cidade fronteiriça só poderia ter evoluído para um centro de comércio se sua segurança fosse garantida. O tipo de ampla rede de relações comerciais que sabemos que Kiev tinha no século IX teria sido impossível sem comitivas militares bem-organizadas e prontas para a batalha, e elas devem ter aparecido *aqui* muito cedo.⁹

was wholly—or to a very large extent—the product of the chronicler's own conjectures, rather than derived from an existing popular tradition regarding the Varangian origin of the Kyivan state, is indicated by the fact that, apart from the Chronicle, no other ancient written work, nor oral tradition, contains a clear allusion to any legend about the Varangian origin of the Rus' name and the Rus' state". Tradução nossa. *Ibidem*, p. 290.

8 "The Rus' state must have begun to take shape much earlier, because accounts of campaigns in the Black Sea by the Rus' and their princes date to as early as the beginning of the ninth century, and a Greek rhetorician of the first half of the ninth century speaks of the Rus' as a people notorious for their savage raids Tradução nossa. *Ibidem*, p.293; 294.

9 *Its far-reaching commerce is documented by finds of Roman, Byzantine, and Arab coins on its territory..Beginning with the ninth century, we also have written records about its wide-ranging trade relations. Trade and wealth always required defense [...]* Such a border town could have

Em sequência, o autor opõe as identificações do termo Rus como sinônimo de normando afirmando que o termo se referia exclusivamente à região ao redor de Kiev, e que os Rus teriam ganhado seu nome devido à região, não ao contrário:

Nosso estado é chamado de Rus' em fontes locais e estrangeiras. Esse é o nome pelo qual é conhecido na Crônica Primária (PVL), em fontes árabes dos séculos IX e X, e por autores bizantinos (Constantino Porfirogênatos). Essas fontes sabiam que Rus' era tanto o nome geral deste estado quanto o nome de seus principais habitantes, seu povo governante. O nome foi estendido para incluir o elemento que unia essa organização estatal, o estrato de séquito, de modo que o nome Rus' também foi aplicado aos varegues, que serviam a este estado. Quando eles seguiram em frente, eles continuaram a ter esse nome, mesmo que não fosse seu nome original. [...] o nome Rus' está ligado especificamente à terra dos Polianos e à região de Kiev: esta é a Rus', a terra Rus' por excelência, tão distinta de todas as outras, assim como um homem "Rus" (um Kievano) é distinto de pessoas de outras terras. [...], o nome Rus', qualquer que seja a sua origem, foi o nome particular aplicado à região de Kiev [...]¹⁰.

evolved into a center of trade only if its security were assured. The kind of broad network of commercial relations that we know Kyiv had by the ninth century would have been impossible without well-organized, battle-ready military retinues, and they must have appeared here very early on." Tradução e grifo nossos. *Ibidem*, p. 297.

10 "Our state is called Rus' in both local and foreign sources. That is the name by which it is known in the Primary Chronicle, in Arabic sources of the ninth and tenth centuries, and by Byzantine authors (Constantine Porphyrogenetos). These sources knew that Rus' was both the general name of this state and the name of its principal inhabitants, its ruling people. The name was extended to include the element that bound this state organization together, the retinue stratum, so that the name Rus' was also applied to the Varangians, who served this state. When they moved on, they continued to bear this name, even though it was not their original name [...] the name Rus' is linked specifically with the land of the Polianians and with the Kyivan region: this is Rus', the Rus' land par excellence, as distinct from all others, just as a 'Rus' man' (a Kyivan) is distinct from persons from other lands. [...] the name Rus', whatever its origin, was the particular name applied to the Kyivan region [...]" Tradução e grifo nossos. *Ibidem*, pág. 296

Devemos destacar que Hrushevsky não nega a presença varegue, mas sim seu papel de classe governante que estabeleceu a Rus, colocando-os como um fator secundário do processo principalmente pela sua atuação mercenária que auxilia a concentração de poder nas mãos dos reis de Kiev:

Mesmo que rejeitemos completamente a teoria da Crônica sobre as origens varegues do estado Rus' e sua dinastia principesca, devemos admitir um papel significativo, mesmo que secundário, para os bandos varegues no processo de construção desse estado nos séculos IX e X. Os varegues serviam como tenentes do príncipe entre os povos súditos; [...] Havia muitos varegues nas comitivas superiores e inferiores, no círculo mais íntimo do príncipe¹¹

Portanto, alguns aspectos chamam nossa atenção na reposta de Hrushevsky. Filosoficamente, as influências hegeliana e populista se mostram claras, aquela pela valorização da Rus como o início de um processo místico da Nação, e esta última pela valorização do popular como o centro da história, algo explícito pelo uso de lendas populares para referendar suas afirmações, embora aqui o conceito de 'Povo' seja invariavelmente preso ao conceito de 'Nação', um anacronismo que tendemos a enxergar como intencional. Segundo o próprio autor:

Se fôssemos aplicar a velha terminologia historiográfica, os dois períodos em que a vida política ucraniana floresceu —a antiga era principesca e a populista mais recente (Cossaca)—poderiam ser consideradas como a tese e a antítese, que atingem sua síntese no século do renascimento ucraniano.¹²

11 *“Even if we reject altogether the Chronicle’s theory about the Varangian origins of the Rus’ state and its princely dynasty, we must admit a significant, even if secondary, role to the Varangian bands in the process of building that state in the ninth and tenth centuries. Varangians served as the prince’s lieutenants among subject peoples; [...] There were many Varangians in the higher and lower retinues, in the prince’s most intimate circle”.* Tradução nossa. *Ibidem*, p. 304

12 *“If we were to apply the old historiosophic terminology, the two periods in which Ukrainian political life flourished—the ancient princely era and the more recent populist (Cossack) could be regarded as*

Aqui podemos avaliar que o autor realiza um duplo processo em sua solução para a controvérsia, pois ao mesmo tempo rejeita uma origem estrangeira em favor de uma nacional e, crucialmente, a atrela espacialmente e historicamente a um povo específico. Segundo Benedict Anderson em seu livro ‘Comunidades Imaginadas’, a Nação deve ser atemporal, horizontal, simultânea e finita, aqui nos sendo cruciais o primeiro e último adjetivo (ANDERSON, 2008). A origem autóctone defendida pelo historiador de Chelm representa justamente estes pontos por remover da Rus não só sua origem estrangeira, mas também a possibilidade de que outras nações eslavas possam reclamar o reino kievano, ao menos em seus primeiros anos, como seu mito fundador. A Rus, ou melhor, a Ucrânia-Rus é atemporal, sempre atrelada ao entorno de Kiev e seu legado seria manifestado na autonomia defendida pelos nacionalistas liderados por Hrushevsky.

Por fim, resta-nos caracterizar este movimento retórico como aquilo que entendemos por ‘medievalismo político’. O termo medievalismo em si é polissêmico e muito discutido na Academia, com uma origem semântica que o colocava como um adjetivo negativo relacionado ao medieval, e que, ao longo dos anos, foi ganhando camadas e mais camadas de significados que variam de autor para autor (DIEBOLD, 2012). Atualmente, um dos seus possíveis significados é o de recepção/construção do período medieval com os mais diversos fins, uma definição que nos servirá de base para uma nova síntese (TEMPONI & GUERRA, 2019).

Esta síntese é necessária para clarificar e especificar o tipo de criação retórica à qual a solução de Hrushevsky se adequa, pois ela tem algumas peculiaridades, como seu uso político e seu teor científico de texto historiográfico, algo não abarcado por definições mais abrangentes. Desta forma, pautando-nos em outros estudos sobre o tema e buscando captar as nuances

the thesis and the antithesis, which reach their synthesis in the century of Ukrainian rebirth.” O século aqui referido é a própria contemporaneidade de Hrushevsky. Tradução nossa. *Ibidem*, p. 16.

do texto de Hrushevsky, optamos por qualificá-lo através do termo ‘medievalismo político’, que aqui será entendido como uma apropriação/construção de um passado medieval que serve como alteridade retórica para um fim político no presente, podendo este ser positivo ou negativo, rechaçando o medievo ou o apropriando como um elemento de legitimidade organizadora de um grupo.¹³

Dada esta definição operacional, e levando em conta o que já explicitamos sobre a solução dada por Hrushevsky, fica patente seu caráter de medievalismo político. Toda a construção do historiador de Chelm se configura como uma tentativa de criar uma alteridade retórica com fins bem determinados, enquadrando a Rus Kievana, este reino medieval existente entre os séculos VIII e XII, no conjunto maior de uma nação subjugada tentando se reconstituir enquanto forma política independente. Sob esta égide, a Rus não poderia ser nada mais que ucraniana para angariar a legitimidade necessária ao projeto nacional pautado pela intelligentsia ucraniana radical. E secundarizar o papel varegue cumpre exatamente esta função.

CONCLUSÃO

Em suma, Mykhailo Hrushevsky se insere no debate central da historiografia sobre a Rus de maneira inovadora e peculiar. As condições propiciadas pela mudança radical do pensamento e da materialidade no Império Russo pós-1861 são o

¹³ Para os estudos que nos levaram a esta definição, ver: ELLIOT, Andrew B.R. *Medievalism, politics and mass media*. Cambridge: D.S Brewer, 2017; GUERRA, Luiz Felipe A. “Neomedievalismo Político no Brasil Contemporâneo”. In: BERTARELLI, Maria Eugênia; BIRRO, Renan Marques, PORTO JÚNIOR, João Batista da Silva (org.). *Medievalismos em olhares e construções narrativas* - volume 1. Ananindeua, PA: Editora Itacaiúnas, 2021, p. 47-64; TEMPONI, Eduarda M.; GUERRA, Luiz Felipe A. Medievalismo: uma breve introdução. *Temporalidades: Revista de História*, [s. l.], v. 11, n. 3, ed. 31, 2019; WOLLENBERG, Daniel. *Medieval Imagery in Today's Politics*. [S. l.]: ARC Humanites Press, 2018.

pré-requisito para um movimento nacionalista ucraniano passar a ver a história de seu país como separada e autônoma, algo que reflete seu objetivo político principal. Esse contexto maior é refratado e sintetizado em toda a obra de Hrushevsky, mas principalmente na sua atribuição de uma origem autóctone à Rus Kievana. Seu duplo processo cria uma alteridade retórica capaz de legitimar o movimento nacional em que ele era um ator tão destacado. Afinal, se já houve uma Ucrânia separada e autônoma, ela poderia retornar a este Estado.

Dito isso, gostaríamos de ressaltar que a obra de Hrushevsky também tem um valor histórico para além de ser um exemplo de medievalismo político e construção nacional. Por mais que atualmente a origem varegue da Rus seja quase um consenso entre a historiografia especializada – certamente o é no Brasil –, o trabalho sobre as origens da Rus empreendido pelo autor tem contribuições interessantes para os estudos sobre o período. Desde apontar falhas no modelo mais consolidado a trazer uma nova gama de fontes e interpretações possíveis para os estudos sobre os eslavos orientais, a obra de Hrushevsky se configura como um importante ponto de inflexão que deve ser lido e analisado pelos medievalistas que se debruçam sobre o tema.

Assim, esperamos que haja mais estudos sobre a Rus e sobre Hrushevsky no Brasil, um país apartado o suficiente das disputas políticas e históricas da região para que se elabore uma síntese e uma reavaliação das posições principais e suas contribuições, evitando as armadilhas do nacionalismo e avançando a controvérsia para além de seus termos polarizados.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. 2. ed. rev. atual. e aum. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

- BERLIN, Isaiah. *Os pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Portugal: Publicações Europa- América, 1983.
- ELLIOT, Andrew B. R. *Medievalism, politics and mass media*. Cambridge: D.S Brewer, 2017.
- GUERRA, Luiz Felipe A. “Neomedievalismo Político no Brasil Contemporâneo”. In: BERTARELLI, Maria Eugênia; BIRRO, Renan Marques, PORTO JÚNIOR, João Batista da Silva (org.). *Medievalismos em olhares e construções narrativas - volume 1*. Ananindeua, PA: Editora Itacaiúnas, 2021, p. 47-64.
- HRUSHEVSKY, Mykhailo. *History of the Ukrainian-Rus: From Prehistory to the Eleventh Century*. Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1997. 669 p. v. 1.
- LEATHERBARROW, William; OFFORD, Derek (ed.). *A History of Russian Thought*. [S. l.]: Cambridge University Press, 2010.
- MACKENZIE, David; CURRAN, Michael W. *A History of Russia and The Soviet Union*. Terceira Edição. ed. [S. l.]: Wadsworth publishing company, 1987?.
- MAZOUR, Anatole G. Modern Russian Historiography. *The Journal of Modern History*, [s. l.], v. Vol.9, n. No. 2, p. 169-202, 1937.
- MEDUSHEVSKY, Andrey N. “A abolição da servidão: A Grande Reforma e a Modernização da Rússia”. In: LIMA, Ivana Stolze, GRINBERG, Keila; REIS, Daniel Aarão. *Instituições nefandas: o fim da escravidão e da servidão no Brasil, nos Estados Unidos e na Rússia*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2018.
- MUCENIECKS, André Szczawlińska. *Austrvegr e Garðaríki – (Re) significações do Leste na Escandinávia Tardo-Medieval*. Tese (doutorado). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.
- PLOKHY, Serhii. *The Gates of Europe: A History of Ukraine*. Nova Iorque: Basic Books, 2015.
- PLOKHY, Serhii. *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2005.

- PRYMAK, Thomas M. *Mykhailo Hrushevsky: The Politics of National Culture*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1987.
- RAFFENSPERGER, Christian. Mykhailo Hrushevs'kyi and the Construction of the Medieval History of Rus'. *Harvard Ukrainian Studies*, [s. l.], n. 1-2, ed. 38, p. 71-86, 2021.
- ROGGER, Hans. *Russia in the Age of Modernisation and Revolution 1881 —1917*. Londres e Nova Iorque: Longman Group Limited, 1983.
- SAUNDERS, David. *Russia in the Age of Reaction and Reform, 1801 – 1881*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.
- SIMONE, Lucas Ricardo. *Recontar o tempo: Apresentação e tradução da Narrativa dos anos passados*. Orientador: Prof. Dr. Nóe Oliveira Policarpo Polli. 2019. Tese de Doutorado (Doutorado em Literatura e Cultura Russa) - Universidade de São Paulo, [S. l.], 2019.
- SIMONS, Jonh (ed.). *From Medieval to Medievalism*. Londres: Macmillan Press, 1992.
- TEMPONI, Eduarda M.; GUERRA, Luiz Felipe A. Medievalismo: uma breve introdução. *Temporalidades: Revista de História*, [s. l.], v. 11, n. 3, ed. 31, 2019.
- WOLLENBERG, Daniel. *Medieval Imagery in Today's Politics*. [S. l.]: ARC Humanites Press, 2018.

13. A SUPEREMINÊNCIA DA AUTORIDADE PONTIFÍCIA SOBRE O PODER DO IMPERADOR SEGUNDO FRANCISCO DE MEYRONNES (C. 1285 – C. 1327)

.....

Eduardo Leite Lisboa¹

INTRODUÇÃO

A biografia de Francisco de Meyronnes é lacunar e praticamente não apresenta divergências de trajetória nos materiais bibliográficos que conseguimos ter acesso (AZNAR, 2016, p. 305-310; SOUZA, 1995, p. 164; FIORENTINO, 2006, p. 9-12; LAMBERTINI, 2002, p. 256-257; LUSCOMBE, 1991, p. 225-226; LANGLOIS, 1927, p. 305-342). Convenciona-se dizer que ele nasceu em uma família baronial da região de Meyronnes, nos Alpes da Alta Provença, na proximidade do ano 1285. Provavelmente em 1300 ingressou na Ordem dos Frades Menores e, a fim de se tornar leitor sentenciário, seguiu para o *studium generale* dos franciscanos em Paris entre fins de 1304 e meados de 1307 (coincidindo com a segunda estada de João Duns Escoto na cidade, de quem foi discípulo). A década que vai de 1308 a 1318, acredita-se, foi integralmente dedicada à realização de *lectiones* em vários *studia* da Ordem. É documentada sua presença na Universidade de Paris durante o ano escolar de 1320-1321, momento da redação de seus

¹ Licenciado e Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Doutorando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, orientado pela Dra. Fátima Regina Fernandes. Bolsista do CNPq, projeto 403506/2022-0. E-mail para contato: eduardolisboa.his@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5428506342272992>.

comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo e de intensas disputas escolásticas. Em maio de 1323, o Doutor Iluminado – como ficara conhecido já nessa época – ainda estudava para se doutorar em Teologia quando a promoção do grau lhe foi outorgada, muito antes de completar o tempo exigido pelos estatutos universitários e sem a realização de qualquer exame (BARBU, 2005, p. 254). Tais concessões feitas pelo chanceler parisiense atendiam às solicitações do papa João XXII (1316–1334), a pedidos do rei de Nápoles, Roberto I de Anjou (1275–1343) (documento disponível em: DENIFLE, 1889, p. 272). Após isso, o então teólogo passará a residir junto de João XXII na nova cidade da Sé Apostólica, Avignon (transladada em 1309).

Frei Francisco participou de um dos principais conflitos em que o referido pontífice esteve envolvido: a disputa com o Sacro Império – primeiramente com os príncipes eleitos e depois com o futuro imperador. Após o breve reinado de Henrique VII de Luxemburgo (1275–1313), que colocou fim ao que ficou conhecido como “Grande Interregno” das coroações imperiais (1250–1312), não houve consenso na eleição do seu sucessor. Em 25 de novembro de 1314 os duques Frederico de Habsburgo (1289–1330) e Luís da Baviera (1282–1347) foram coroados reis da Germânia pelos seus respectivos partidários e, tão logo Jacques Duèse ascende ao sólio pontifício, em 1316, requisitaram o pronunciamento papal a favor de um ou de outro. A resposta veio em março de 1317 através da bula *Si fratrum*, na qual João XXII declara o Império vacante e reivindica para si a sua jurisdição (pois, como ele afirma, Deus confiou ao bem-aventurado Pedro os direitos do Império Terrestre e Celestial) (PAPA JOÃO XXII, 2004, p. 198–201). Luís da Baviera consegue vencer Frederico de Habsburgo em setembro de 1322 e se vê livre para direcionar seus exércitos à Península Itálica. Além do êxito militar, o Bávaro passa a abrigar os franciscanos dissidentes², confluência de eventos

2 Um outro assunto que marcou tal pontificado foi a querela acerca da absoluta pobreza evangélica, fundamento da Ordem dos Frades Menores. Por aqui não haver

que, somados à não confirmação papal, resultam na sua excomunhão, em outubro de 1323. No início de 1324, conjuntamente aos seus apoiadores peninsulares, Luís acusa o pontífice de promover discórdia ao não reconhecê-lo rei dos romanos e exorta a formação de um Concílio Geral para examiná-lo como herege devido à sua negação da absoluta pobreza evangélica (SOUZA, 2016, p. 264-266).

Graças às edições de Pierre de Lapparent (1940-2) e traduções de José Antônio de C. R. de Souza (1995; 2002), conhecemos hoje dois documentos em que o frade provençal aborda as relações de poder entre Império e Papado: a *Quaestio de subjectione* ou *Questão acerca da subordinação do imperador ao sumo pontífice* e o *Tractatus de principatu temporalis* ou *Tratado sobre o principado temporal*. Lapparent propõe que a *Quaestio* foi resultado de alguma discussão empreendida pelo menorita nos anos universitários de 1320-1321, ao passo que o *Tractatus* dataria de 1323-1324, quando ele já estava em Avignon e após o início da campanha de Luís da Baviera. Além disso, e essa é a tese do editor, este segundo opúsculo teria sido o primeiro a confrontar a *Monarchia* de Dante Alighieri (1265-1321). O tradutor concorda com a resposta ao florentino, mas, por outro lado, coloca a *Questão* como posterior ao *Tratado* pela sua forma mais bem elaborada, não sendo, portanto, tão circunstancial e panfletária (SOUZA, 1995, p. 165). De toda sorte, se a *Quaestio* datar de 1320-1321, poderíamos supor – e somente isso, por hora, devido à ausência de fontes conhecidas e discussão bibliográfica – que este tenha sido um dos motivos pelos quais Meyronnes caiu nas graças de João XXII, isto é, por ser alguém que já defendia a sua *plenitudo potestatis*

espaço para delongar sobre, recomendo a síntese do tópico feita por Armênia Maria de Souza (2016, p. 224-248).

antes mesmo da escalada da tensão com o rei germânico³. Nas páginas que seguem procuramos realizar uma apresentação mais ou menos sistemática do conteúdo das referidas obras.

A QUAESTIO DE SUBJECTIONE

A *Quaestio de Subjectione* inicia da seguinte forma: “se aquela pessoa que governa como monarca, possuindo uma jurisdição universal, por força do direito natural tem a obrigação de estar subordinada em tudo àquela pessoa designada por hierarquia, a qual governa graças à plenitude do poder” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 179). O autor de imediato se coloca nominalmente contra os “civilitas”, os quais define como aqueles que apregoam que o governante temporal por força da lei humana não estaria subordinado ou sequer vinculado ao governante espiritual, bem como contra os “canonistas”, que distinguem a esfera de atuação do imperador e do pontífice (ainda que tradicionalmente sustentassem uma dependência daquele sobre este). O texto é dividido em duas partes: a primeira ocupa-se em demonstrar a supereminência da autoridade espiritual sobre o poder temporal a partir de doze argumentos análogos às propriedades das doze pedras preciosas que, de acordo com o *Apocalipse de João 21: 18-21*, fundamentam a muralha da Igreja Triunfante⁴; a segunda traz

3 Para além da virtual proximidade do frade com o rei Roberto de Nápoles – que foi quem solicitou a sua elevação acadêmica, lembremos –, como pudemos resumidamente apresentar em outro trabalho (LISBOA, 2022, p. 50-51).

4 “O material de sua muralha é o jaspe, e a cidade é de ouro puro, transparente como vidro. A muralha da cidade é construída sobre alicerces ornamentados com doze pedras preciosas: o primeiro é de jaspe, o segundo de safira, o terceiro de calcidônio, o quarto de esmeralda, o quinto de sardônio, o sexto de cornalina, o sétimo de crisólito, o oitavo de berilo, o nono de topázio, o décimo de crisópraso, o décimo primeiro de jacinto, o décimo segundo de ametista”.

nove elogios ao principado imperial e seu dirigente a fim de ressaltar a prevalência deste governo secular face aos outros existentes na sociedade cristã.

Francisco alicerça sua reflexão no aristotelismo político (amplamente utilizado desde meados do século XIII) para discutir a melhor organização dos seres humanos e no neoplatonismo de Pseudo-Dionísio relativo à hierarquia e subordinação presente em todo o universo (cada vez mais presente no debate político do século XIV, como na bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII e nos opúsculos de Egídio Romano e Tiago de Viterbo), além de princípios do Direito Canônico e do Antigo e Velho Testamento. Convém sublinhar, ainda, que Meyronnes lança mão das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha e de alguns escritos de Santo Agostinho para justificar a correspondência das pedras preciosas com seus argumentos da primeira parte da *Questão*. Para fins de melhor exposição, abaixo procuramos trazer sinteticamente essa relação pedra-argumento-justificativa em formato de tabela.

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Jaspe	Assim como todos os seres do universo anseiam pela unidade, os homens estão melhor organizados quando reduzidos a apenas um comando. Este, no entanto, não poderia ser levado a cabo pelo governante secular, pois acarretaria que toda a realidade espiritual lhe estivesse subordinada. Desse modo, o supremo governante do mundo deve ser aquele que governa a esfera espiritual.	“Este fundamento relaciona-se com o jaspe, porque deriva da organização do universo, à semelhança dessa pedra, considerada universal, pois segundo consta, de certo modo contém as propriedades das outras” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 180).

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Safira	Sendo a unidade o grande desejo de todos os seres, a divisão precisa ser impedida. Devido os homens estarem subordinados tanto ao governante temporal quanto ao espiritual, no caso de haver conflito entre as leis civis e eclesiásticas, a última deve prevalecer.	“Este fundamento vincula-se à safira, a qual age mais poderosamente com o veneno, porque em nenhum conjunto pode haver pior veneno do que o da divisão” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 181).
Calcedônio	Todos os seres estão hierarquizados e cada comando está subalterno a um superior. Meyronnes demonstra isso de várias formas, como na hierarquia celeste, na qual o líder dos serafins é superior ao chefe dos querubins. Obedecendo a este princípio ordenador, as coisas temporais estão subordinadas às espirituais tal como os animais aos homens e os homens aos anjos, portanto o comandante da esfera temporal deve ser subordinado ao Sumo Pontífice.	“Este fundamento relaciona-se com o calcedônio, pois como esta pedra conserva as virtudes, assim também esta submissão que abarca o conjunto dos seres é a guardiã de tudo, de acordo com o que bem-aventurado Gregório ensina nas <i>Morais</i> ” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 182).

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Esmeralda	<p>A alma, de acordo com Santo Agostinho (<i>Sobre a Trindade</i>), estaria dividida em duas partes: a superior, direcionada às realidades eternas, e a inferior, subordinada a superior, voltada para as coisas terrenas. Em razão do governante da esfera espiritual controlar tudo o que se relaciona com a parte superior da alma e do príncipe temporal dirigir aquilo que diz respeito à inferior, este deve estar subordinado àquele tal como a relação da própria alma.</p>	<p>“Este fundamento se relaciona com a esmeralda, pois dado que esta pedra é verde e nela predomina a brancura [...], tanto na cor média, assim também a porção luminosa da nossa alma prevalece sobre a inferior que [...] é opaca” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 182).⁵</p>
Sardônio	<p>De acordo com Paulo (<i>Epístola aos Romanos 7</i>), o ser humano possui o homem interior, que se satisfaz com a Lei Divina, e o exterior, que se inclina para as coisas corruptíveis; e, segundo o apóstolo, o primeiro deve dominar o segundo. Devido o homem interior ser comandado pelo governante espiritual e o exterior relacionar-se com as coisas temporais, o governante secular deve ser dirigido pelo pontífice.</p>	<p>“Este fundamento relaciona-se com o sardônio, pois como o nome dessa pedra é composto pelas palavras sardo e ônico, conforme Isidoro ensina, assim também, o ser humano durante esta vida é composto pelos dois homens antes referidos” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 183).</p>

⁵ Os espaços com “[...]” da citação traduzida ocorrem devido a dois termos de difícil interpretação usados pelo autor.

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Sárdio	<p>“[...] o supremo dirigente na esfera espiritual governa de acordo com as virtudes teológicas, enquanto o supremo governante na esfera secular impera conforme as temporais, isto é, de conformidade com as virtudes políticas. Logo, como as primeiras governam, orientam e regulam as virtudes políticas, assim também o hierarca supremo governa, orienta e regula o supremo governante secular, de acordo com a ordem estabelecida para o universo” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 183-184).</p>	<p>“Este fundamento relaciona-se com o sárdio, pois, como esta pedra se torna vermelha, de acordo com o que ensina Isidoro, assim também as virtudes políticas se inflamam pela caridade que impera sobre elas, mediante a fé, que as dirige, e através da esperança que tudo as regula” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 184).</p>
Crisólito	<p>Por dirigir a esfera temporal, o governante secular lida com seres inferiores. A grandeza de seu governo, no entanto, não reside neste comando que exerce, mas em estar submisso ao governante que lida com realidades superiores, isto é, o espiritual. Graças a essa participação do imperador na esfera espiritual, seu superior governaria-o também na esfera temporal, pois “[...] quem governando é superior ao superior, o é igualmente no âmbito inferior” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1996, p. 184).</p>	<p>“Este fundamento relaciona-se com o crisólito, porque esta pedra é mais bela no princípio da manhã do que à tarde, assim como o supremo governante secular é mais digno porque do lado direito cuida das coisas espirituais e do lado esquerdo das seculares” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 184).</p>

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Berilo	<p>Se um ser qualquer tem seu fim em outro ser, compete àquele que governa no âmbito do fim também governar quem dirige as coisas em função do fim. Existindo as coisas temporais por conta das espirituais e estando o seu fim último também na esfera espiritual, compete ao governante das coisas temporais estar subordinado a quem governa no âmbito do fim, o papa.</p>	<p>“Este fundamento relaciona-se com o berilo, pois dado que esta pedra interfere no amor, assim também o fim atrai tudo para si como se fosse algo amado e desejado” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 186).</p>
Topázio	<p>Aquele que governa segundo a lei inspirada pela Revelação deve comandar aquele que domina segundo a lei estabelecida pela razão humana. Derivaria disso a prevalência do Direito Canônico sobre o Civil em casos de conflitos legais no âmbito secular.</p>	<p>“Este princípio se relaciona com o topázio, pois como essa pedra é brilhante e etérea, assim também este argumento examina a lei humana, à semelhança do éter que é iluminado e regulado pela lei divina” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 186).</p>

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Crisópraso	<p>O autor traz várias passagens do Antigo Testamento com vista a demonstrar que eram os profetas a instituírem os reis, os quais sempre estiveram subordinados não só na esfera espiritual, mas na secular. Ele conclui que “[...] Deus não age sobre os seres inferiores senão através dos intermediários, isto é, exerce sua autoridade sobre os monarcas mediante os hierarcas, e ainda, porque anuncia os preceitos divinos aos governantes seculares por meio dos governantes espirituais. Logo é evidente que os primeiros necessitam da orientação e, por conseguinte, do controle destes últimos” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 187). Este ordenamento evidenciaria a eternidade da razão divina e a necessidade dessa hierarquia nos tempos da Nova Aliança.</p>	<p>“Este fundamento relaciona-se com o crisópraso, pois como esta pedra brilha à noite, e durante o dia ora refulge ora fica opaca, assim também o Antigo Testamento, desde a era da graça, ficou oculto, mas brilhou durante a noite da Lei Escrita” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 187).</p>

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
<p>Jacinto</p>	<p>Evocando agora a autoridade do Novo Testamento é sustentada a sujeição do governante da esfera temporal mediante o vicariato de Cristo (quem possuiria ambas as jurisdições) instituído a Pedro. “Ora, aquele que é vigário de algum supremo governante deve comandar todos que estão subordinados àquele príncipe. Logo, dado que Cristo é o rei dos reis e o Senhor dos senhores, e príncipe dos reis da Terra, conforme está escrito no <i>Apocalipse</i>, todos devem estar subordinados ao seu vigário” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 188). Contra os que pudessem objetar dizendo que o vigário somente teria jurisdição no âmbito espiritual, ele lembra o poder das chaves dos céus e da Terra conferido a Pedro (<i>Evangelho de Mateus 16: 19</i>).</p>	<p>“Este fundamento se relaciona com o jacinto, pois dado que a cor desta pedra é totalmente celeste, assim também a perfeição do Novo Testamento o é também totalmente imune às influências terrenas” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 188)</p>

PEDRA	ARGUMENTO	JUSTIFICATIVA
Ametista	<p>“O décimo segundo fundamento é a <i>ametista</i>. Ele equivale ao argumento que se radica na autoridade da Igreja, porque ela confirma o que se diz a respeito do monarca e de sua eleição, e que o príncipe secular governa de direito, consentindo o sumo pontífice, e que é ele quem dá a autoridade para elegê-lo, e a retira transferindo de nação para nação, e que, de fato, ninguém questiona essa disposição desde que seja legitimamente feita. Estas medidas são sinais evidentes do poder e do controle que o hierarca da Igreja exerce sobre o governante secular” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 188). O autor apresenta e se posiciona contrário aos argumentos que afirmam que a confirmação da eleição do imperador pelo pontífice não significaria uma dependência na esfera secular. Para ele seria o Hierarca no ato confirmatório, não a eleição, que conferiria a jurisdição temporal ao Monarca, uma vez que a possui supereminentemente, do contrário não poderia cedê-la.⁶ E conclui: “Do que foi explanado, é evidente que, vago o império, o príncipe da Igreja não pode ser considerado como o seu vigário, mas na qualidade de bom senhor [<i>dominus</i>] governa zelando por ele, da mesma maneira que, agindo conforme a vontade de Deus, cuida das igrejas que lhe estão subordinadas, quando elas estão sem pastor” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 191).</p>	<p>Não é apresentada as propriedades desta pedra e os motivos pelos quais ela se relacionaria com o argumento. Isidoro de Sevilha escreveu o seguinte sobre ela: “Entre las gemas purpúreas la primacia la detenta la amatista (<i>ametistus</i>) índica. La amatista es de color púrpura mezclado con violeta, su brillo es como el de las rosas, y difunde suavemente unos pequeños destellos flamígeros. [...] Aducen como motivo de su nombre el hecho de hay algo en su púrpura que hace que que no tenga del todo el color del fuego, sino más bien el del vino” (ISIDORO DE SEVILHA, 2011, p. 108-110). A partir da definição não é possível inferir o eventual raciocínio do autor para justificar a sua argumentação.</p>

6 “[...] *sed princeps spiritualium dat in actu confirmandi totam jurisdictionem quam habet*

Na segunda parte da *Quaestio*, Meyronnes se coloca a exaltar a grandeza do Império subordinado à Igreja advogando que sua dignidade deve prevalecer sobre os demais governos seculares. Este enaltecimento feito através de nove elogios é uma resposta àqueles que desprezam a beleza da organização hierarquizada e consideram que o imperador apenas constrangidamente assume sua subordinação ao comandante da esfera espiritual, além de acharem que suporta uma humilhação perante os demais reinos por estar em situação de inferioridade. O primeiro deles baseia-se na lógica da hierarquia universal vastamente mobilizada pelo autor para dizer que, estando o Monarca imediatamente abaixo do papa – o mais superior dentre os poderes estabelecidos no mundo –, ele seria mais importante que os outros. Como exemplo dessa relação frei Francisco cita o caso da prevalência do arcanjo Miguel sobre Lúcifer, pois ainda que ambos estivessem naturalmente subordinados a Deus, apenas o segundo não reconheceu seu superior e por isso foi penalizado, ao contrário do primeiro, que prosperou (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 191). O segundo motivo de proeminência está assente no fato de que a dignidade temporal do Império adveio não do consenso dos homens, mas do “vigário de Deus”. Este potentado teria se originado do superior, portanto precederia os demais (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 191-192). A terceira razão para ser elevado reside no papel que desempenha como *Minister Ecclesiae*, tal como fora mais dignificada à época a tribo de Levi, escolhida para servir o Templo em matérias espirituais e temporais. Diferentemente dos outros reis, que estão distantes da autoridade papal, o imperador seria mais sublime por estar unido à hierarquia eclesiástica (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 192).

terrenus princeps, cum circumscripto temporali actu nullam haberet per istam viam ; enim declaramus causalitatem in naturalibus, igitur temporalem jurisdictionem oportet quod habeat princeps Ecclesie supereminenter, cum non sit formaliter talis qualis est princeps terrenus” (Grifo nosso. FRANCISCO DE MEYRONNES, 1940-1942, p. 86).

A quarta causa que confere maior prestígio ao Império é a tranquilidade assegurada por estar debaixo da Igreja. Segundo Francisco, a proteção da Santa Sé incumbida por Deus ao arcanjo Miguel (originalmente para a Sinagoga) também estende-se para tal principado, “[...] por esse motivo, ninguém pode se rebelar contra ele, pois estará se erguendo contra a própria Igreja. Daí, com justiça, os seus inimigos serem anatematizados, e os que o defendem, expondo suas vidas, serem amparados pelo direito eclesiástico” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 192). O quinto elemento de prevalência advém da inquestionabilidade daquele príncipe que foi disposto a governar, uma vez que compete ao pontífice confirmar sua eleição, quem, segundo o autor, sabidamente não pode cometer erros dada a iluminação recebida pelo Espírito Santo. De tal segurança não gozariam aqueles reinos cujo direito de comando é o da primogenitura, onde se verifica intensas dúvidas quanto à legitimidade do herdeiro e/ou disputas pelo trono (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 192-193). O sexto motivo de grandeza atribui-se à superioridade da lei e dos preceitos pelos quais o Monarca deve governar, isto é, em conformidade com o Direito Divino e Canônico. O autor explica e exemplifica este tópico da seguinte maneira:

Ora, atualmente os demais príncipes governam conforme a lei humana e política estabelecidas pelo direito de seu reino. Este principado [o Império], no entanto, deve imediatamente ser governado através do direito divino, como a Igreja, a quem está subordinado, dado que impera através de sua autoridade e orientação. Portanto, isso é uma honra para esse principado, do mesmo modo como o reino de Israel e Jerusalém de certa maneira foi o mais digno de todos, porque o primeiro tabernáculo da Aliança e o segundo templo estiveram maximamente unidos e comandados pela lei divina, conforme está escrito no *Deuteronomio*, capítulo XVII (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 193).

A sétima distinção deste principado trazida pelo menorita diz respeito a sua inclinação para as virtudes teológicas. Dada a natureza “*quasi ierarcbicus*” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1940, p. 90) ele difere e supera os outros potentados inspirados meramente por virtudes políticas, sejam eles cristãos ou infieis (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 193-194). O oitavo argumento a favor do principado estabelecido pela Igreja baseia-se na sua finalidade. Nada obstante àquela que deve ser a finalidade de todo poder político, o bem comum, o Império não existiria por si só, mas por causa da hierarquia eclesiástica, daí seu fim ser superior ao dos demais potentados. Ele introduz isso com quatro comparações: 1. filosofam melhor aqueles que estudam a filosofia não por si própria, mas em função da teologia, posto ser uma ciência maior; 2. a forma composta dos seres inanimados como a pedra, a madeira, etc., possuem sua última perfeição em si mesmo, ao passo que a forma composta de outros seres não existe por si só, mas por causa da alma intelectual, que é mais nobre; 3. a alma sensitiva está melhor nos seres humanos do que nos animais pois não existe por si mesma, haja vista estar subordinada à alma intelectual, que é mais nobre; 4. a alma intelectual em Cristo é ainda mais nobre que a humana por estar imediatamente unida pela graça a uma dignidade superior (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 194-195). O frade deixa para explicitar qual seria esta finalidade tão mais elevada no nono elogio: defender a Igreja, “[...] que é considerada como uma cidade preclara e amável, acerca da qual S. João no *Apocalipse*, capítulo X, à letra, diz que os soldados do Anticristo cercaram os acampamentos dos santos e a cidade dos eleitos” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 195). Esta cidade possuiria, como trazido na primeira parte, uma muralha espiritual; a fim de protegê-la, Meyronnes dirá que a Divina Providência estabeleceu um antemuro: os bens materiais da Igreja. Seria para defender este antemuro e, por consequência, o Hierarca, que o Império fora instituído.

O TRACTATUS DE PRINCIPATU TEMPORALI

Francisco de Meyronnes inicia com o seguinte questionamento: “Por acaso, no universo, conforme sua melhor organização política, deve haver um monarca que governe a todos na esfera temporal, e não esteja subordinado a ninguém neste âmbito?” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 473). Em seguida apresenta um argumento favorável e outro contrário sobre essa indagação, a saber, respectivamente: na época de Cristo apenas César reinava, logo, deve haver apenas um único príncipe temporal, já que o Filho de Deus esperou tal conformação política para encarnar; no Antigo Testamento Deus estabeleceu múltiplos reinos e ordenou que os mesmos estivessem submissos aos sacerdotes, como ilustra o caso do rei Saul perante o profeta Samuel, logo, não seria preciso que houvesse apenas um governante insubordinado na melhor organização do mundo. Depois disso o autor passa a precisar alguns vocábulos da questão enunciada, definindo o que se entende por “universo” (a Terra, portanto sem envolver os astros), “melhor organização” (para esta vida, sem relação com o estado de inocência e/ou após o Juízo Final), “monarca” (soberano do orbe terrestre) e “temporais” (mundo secular) (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 472–474). Antes de iniciar a discussão sobre a necessidade ou não do imperador ser temporalmente súdito de alguém, Meyronnes anuncia que é necessário examinar se tal governante deve ou não existir e apresenta quatro argumentos favoráveis, sem qualquer contestação.

O primeiro deriva do axioma político aristotélico segundo o qual deve haver apenas um dirigente para se alcançar o bem comum, algo que frei Francisco sustenta através de *Provérbios* 28: 2, em que se fala que a pluralidade de governantes é a causa dos pecados de uma nação (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 475). O segundo defende que quanto mais o poder secular se organizar à semelhança do poder espiritual, melhor, pois estará se identificando com algo superior.

A ordem sacerdotal, isto é, a unidade da Igreja, só existiria por possuir apenas o Hierarca à sua frente, daí a existência de somente um supremo governante temporal ser melhor para os homens (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 475). O terceiro diz que da mesma forma que para uma cidade viver em paz é necessário alguém que a lidere e promova justiça, para que várias cidades vivam em paz é necessário que os múltiplos dirigentes citadinos tenham um rei a garantir que nenhuma seja injusta com a outra; e o mesmo valeria para os diversos reis, portanto, seria necessário existir apenas um Monarca – “[...] que não possa entrar em conflito consigo próprio” – a governá-los (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 475). O quarto compara o poder temporal ao general que coordena os vários comandantes das várias partes de um exército, advogando que estes estão mais bem organizados se subordinados, ainda que sejam bons e estejam em harmonia entre si – exemplo esse que busca ilustrar a relação dos vários reinos existentes no mundo e sua melhor disposição (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 475-476). O frade defenderá em seguida que *idealmente* o Monarca deveria ser eleito, tal como naquela que ele chama de “sociedade perfeita”, ou seja, a espiritual (referindo-se à eleição do sumo pontífice e a *Ecclesia*). “Idealmente” pois, como ele coloca, ainda que houvessem maiores chances de se escolher o melhor, as divergências entre os príncipes fazem com que o modelo de sucessão hereditária fosse mais proveitoso (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 476). Interessante observar a mudança de opinião em relação ao quinto elogio da *Quaestio*.

O menorita retoma, então, o questionamento inicial, isto é, se o governante da esfera temporal deve ou não ser súdito de alguém neste mesmo âmbito, e apresenta mais quatro raciocínios sobre isso, sendo os três primeiros contrários à subordinação – os quais refuta. O primeiro é dos “civilitas”, que defendem que o governo temporal é distinto do espiritual de Direito e, assim sendo, não deve estar-lhe subordinado.

O autor confronta essa opinião através das quatro causas aristotélicas. Na causa eficiente Meyronnes sustenta com dois argumentos que, em razão do Hierarca ser superior ao Monarca, o pontífice lidera melhor na esfera temporal: 1. os reis durante os tempos da Antiga Aliança governavam através da autoridade espiritual, como ilustra o caso de Saul e Davi perante Samuel (discurso semelhante ao da pedra Crisópraso); 2. durante a Nova Aliança os governantes cristãos quiseram ser ungidos por aquele que transferiu o poder temporal de nação para nação, isto é, por aquele que detém virtual e supereminentemente o poder temporal, que do contrário não poderia conferi-lo a alguém (similar ao que foi argumentado na pedra Ametista) (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 476-477).⁷ Na causa material é defendida a sujeição do imperador ao papa a partir da relação daquele com a parte inferior da alma (coisas terrenas) e deste com a parte superior (coisas eternas) – tal como na pedra Esmeralda –, mediante quatro argumentos: 1. na “realidade sobrenatural” o Hierarca da hierarquia celeste deve estar subordinado ao Hierarca da hierarquia supraceleste; 2. se houvesse um rei dos animais na “realidade natural” ele deveria estar subordinado ao rei dos seres humanos; 3. o autor diz que o mesmo se verifica na “realidade monástica” sem explicar o motivo, todavia acreditamos que o sentido seja o mesmo daquele argumentado sobre a pedra Calcedônio ao se referir a hierarquia subceleste: “[...] o líder dos arcebispos também governa os bispos, que por sua vez comandam os padres” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 1995, p. 181); 4. na “realidade política” os militares subordinam-se a um comandante, que por sua vez se subordina ao comandante do exército (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 477-478).

⁷ *“sed auctoritas imperialis melius est in principe spiritualium, quia virtualiter et supereminenter, quam in principe temporalium, in quo est formaliter tantum”* (Grifo nosso. FRANCISCO DE MEYRONNES, 1940-1942, p. 63).

Na causa formal se justifica a necessidade de subordinação da lei civil à divina, haja vista esta segunda moldar a prudência política mediante a Fé e porque a justiça humana não seria reta senão quando observada a justiça celestial. As virtudes políticas que orientam o legislador temporal somente ganhariam melhor forma se subordinadas às que orientam o legislador espiritual, ou seja, às virtudes teológicas. “Enfim, todos esses argumentos são verdadeiros, porque no Deuteronomio, capítulo XVII, está escrito que o rei deve receber a Lei dos sacerdotes, a fim de que legislasse segundo a mesma” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 479). A discussão das virtudes se verifica na pedra Sárdio e o princípio da hierarquia das leis na Safira, no Sardônio e no Topázio, ainda que aqui na causa formal não haja a relação com o homem exterior e interior e nem se discuta a prevalência do Direito Canônico em caso conflito com o Civil – como argumentado nas duas últimas pedras referidas. Na causa final o autor preconiza que devido as realidades temporais existirem por causa das espirituais o seu fim também residiria no âmbito espiritual, portanto o supremo governante temporal deve estar sujeito ao supremo governante espiritual. Ele dá quatro exemplos para demonstrar essa subordinação de algo que tem seu fim em outro: 1. a fabricação de freios existe por causa da equitação, daí que o mais importante fabricante de freios deve estar subordinado ao mais importantes dos cavaleiros; 2. a cavalaria existe para o exército, por isso o comandante da cavalaria deve estar subordinado ao comandante do exército; 3. os corpos animados existem por causa das almas, logo, a cabeça, parte que comanda o corpo, deve estar subordinada a razão, que impera na alma; 4. a Igreja Militante tem como fim a Igreja Triunfante, de modo que o Hierarca daquela está subordinado ao desta (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 479). Os dois primeiros argumentos da causa final aparecem em sua totalidade na pedra Berilo, que aborda justamente sobre a sujeição imperial a quem governa no âmbito do seu fim, o papa.

O segundo dos três raciocínios contrários à subordinação apregoa que o regente temporal só deve estar subordinado ao regente espiritual na esfera espiritual, negando a causa final acima exposta. O frade dirá que essas pessoas pecam contra a Doutrina, uma vez que é ensinado pela fé católica que as coisas temporais são dadas por causa das espirituais, mediante as quais se alcançariam as eternas, interpolando o seguinte na passagem do *Evangelho de Mateus 6, 33*: “Buscai, em primeiro lugar, o reino de Deus’, que são as coisas espirituais, ‘e todas as coisas vos serão acrescentadas’, isto é, as temporais” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 480). O autor apresenta e refuta quatro argumentos dos adversários desse entendimento. O primeiro alega que teria sido inútil Constantino ter subordinado o Império e a si mesmo ao papa se já estivessem subordinados mediante o Direito natural, ao que ele responde que sim, o imperador e os bens temporais já estavam subordinados a Deus de Direito, todavia Constantino reconheceu essa condição. O segundo afirma que seria inútil a Igreja receber doações dos príncipes seculares se tais bens lhe fossem secularmente assegurados, ao que ele responde que os príncipes seculares também recebem doações dos subalternos, como quando um condado é reintegrado ao domínio real, portanto a Igreja receberia os bens temporais não como domínio útil, mas como se os tivesse tido sempre. O terceiro declara que o poder temporal já era absoluto antes de existir o espiritual, portanto não seria razoável que ele se subordinasse e viesse a sofrer prejuízos ulteriores por causa da fé, ao que ele responde que, nada obstante a verídica precedência, o poder temporal se subordinou ao poder espiritual e foi enobrecido da mesma forma como os animais precederam aos seres humanos, ficaram-lhes submissos e enobreceram por atingirem a sua finalidade. O quarto infere a partir da passagem “O meu reino não é deste mundo” (*Evangelho de João 18: 36*) que o Salvador não exerceu um poder sobre as coisas temporais, portanto seu vigário também não poderia gozar de tal jurisdição, ao que

ele responde que essa sentença referia-se ao reino dos céus, contrapondo com os trechos “[Ele] é Rei dos reis e Senhor dos senhores” (*Apocalipse de João 19: 16*) e “Toda autoridade me foi dada sobre o céu e a terra” (*Evangelho de Mateus 28: 18*), de modo que o vigário plenipotenciário e universal estabelecido por Cristo, Pedro, possuiria e exerceria a plenitude dos poderes em ambas as esferas, espiritual e temporal (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 480-481). Este último é análogo àquilo argumentado na pedra Jacinto.

O terceiro dos três raciocínios contrários à subordinação alega que o governante temporal é aviltado se estiver subordinado na esfera espiritual. Meyronnes confuta isso dizendo que a condição do mundo não foi aviltada por causa da fé cristã e o próprio poder temporal enobreceu maximamente ao submeter-se perante o supremo governante das coisas espirituais, afinal, o ser inferior estaria melhor quando unido ao seu superior como seu fim.⁸ O autor procura comprovar isso com quatro exemplos: 1. a alma sensitiva nos seres humanos é mais nobre do que nos animais pois existe em função da alma intelectual, que a governa e dirige, daí o príncipe secular estabelecido por iniciativa própria parecer de certo modo como a alma sensitiva nos animais, enquanto o subordinado ao príncipe espiritual ser como a alma sensitiva no humano – mesma premissa da quarta comparação presente no oitavo elogio da *Quaestio*; 2. as virtudes políticas estão melhores nos governantes cristãos uma vez que são reguladas por virtudes superiores, as teológicas, portanto não se poderia afirmar que as virtudes estavam melhores nos infieis, que as possuíam por mérito próprio – tal como trazido no sétimo elogio ao principado imperial; 3. os pagãos estudavam as ciências naturais por conta do seu valor intrínseco, sem qualquer finalidade outra, já os “santos doutores” e os “teólogos” as perscrutam

⁸ Francisco traz uma argumentação similar àquela da pedra Crisólito, afirmando que o governante secular estaria melhor quando unido ao seu superior do que pelo fato de estar à frente dos seus súditos.

como auxiliares da Teologia, por isso não se pode dizer que os antigos filósofos estudaram melhor do que os teólogos – exemplo presente na primeira comparação do oitavo elogio; 4. da mesma maneira que a natureza humana em Cristo está melhor do que nos outros seres humanos, pois existe subordinada à sua natureza divina, o poder temporal estará de modo melhor se submisso ao espiritual (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 482-483).⁹

O quarto raciocínio referente à questão colocada concorda que não deve haver no mundo um Monarca que governe temporalmente a todos sem estar subordinado a ninguém nesta esfera, designadamente ao Hierarca da esfera espiritual. Francisco de Meyronnes demonstra esse pensamento a partir de quatro analogias em muito tributárias das contra-argumentações desenvolvidas anteriormente: 1. da parte superior da razão com a parte superior da alma, que corresponderia às realidades espirituais, e da parte inferior da razão com a parte inferior da alma, que corresponderia às realidades temporais, para alegar que é melhor a subordinação das inferiores às superiores; 2. da alma sensitiva com o governo temporal e da alma intelectiva com o governo espiritual para demonstrar a melhor disposição quando aquelas estão sujeitas a estas; 3. do ser humano acordado, que submetem e controlam a fantasia e a imaginação através da razão (diferentemente de quando se está dormindo), com o governo das coisas espirituais, pois lidam com realidades inteligíveis; 4. do governo espiritual com a razão que comanda e ilumina a vontade/agir dos homens, potência volitiva que estaria para o governo temporal (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 485-486). O arremate do tratado faz referência ao primeiro argumento trazido no texto, sobre Cristo ter esperado a ascensão de César

⁹ Depois do terceiro raciocínio o autor abre um parêntese na discussão sobre o poder imperial para falar do reino de Nápoles/Sicília, assunto que optamos por omitir em razão do limite de páginas, mas que em nada prejudica a exposição do tratado relativo ao poder imperial e papal.

para nascer: frei Francisco defenderá que o mundo estava melhor organizado não no Advento, mas depois da Ressurreição, quando a Igreja foi confirmada e a natureza humana redimida, “a fim de que as coisas espirituais sejam preferidas às temporais” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 486).

REFERÊNCIAS

Fontes

- FRANCISCO DE MEYRONNES. Quaestio de subjectione. In: LAPPARENT, Pierre de. L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante. In: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, vol. 13, 1940-1942, p. 76-92.
- FRANCISCO DE MEYRONNES. Questão acerca da subordinação do imperador ao sumo pontífice. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. A hierocracia na Quaestio de subjectione de frei Francisco de Meyronnes, O.M.. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 179-196.
- FRANCISCO DE MEYRONNES. Tractatus de principatu temporali. In: LAPPARENT, Pierre de. L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante. In: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, vol. 13, 1940-1942, p. 58-74.
- FRANCISCO DE MEYRONNES. Tratado sobre o principado temporal. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, 2002, p. 473-486.

Bibliografia

- AZNAR, Bernardo Bayona O tratado Sobre o governo temporal, de Francisco de Mayronis O. Min. In: AZNAR, Bernardo Bayona; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.

- BARBU, Marie. La formation universitaire et l’univers culturel de François de Meyronnes. In: MATZ, Jean-Michel; DE CEVINS, Marie-Madeleine (orgs.). *Formation intellectuelle et culture du clergé dans les territoires angevins: milieu du XIIIe - fin du XVe siècle*. Roma: Collection de l’cole française de Rome, 2005, p. 253-263.
- DENIFLE, Heinrich Suso; CHATELAIN, Émile. *Chartularium Universitatis Parisiensis: Sub Auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium*. Paris: Delalain frères, vol. 2, 1889.
- FIORENTINO, Francesco. *Francesco di Meyronnes. Liberté e contingenza nel pensiero tardo-medievale*. Roma: Antonianum, 2006.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologas. Libro XVI. De las piedras y de los metales*. Introducción, edición crítica, traducción y notas por José Fens Landeira. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- LAMBERTINI, Roberto. Francis of Meyronnes. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy N. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Nova Jersey: Blackwell Publishing, 2002.
- LANGLOIS, Charles-Victor. François de Meyronnes, Frre Mineur. In: *Histoire Littéraire de la France*. Paris: Imprimerie nationale, vol. 36, 1927, p. 305-342.
- LISBOA, Eduardo Leite. 20 anos da tradução do “Tratado sobre o Principado Temporal”: apontamentos de uma pesquisa em andamento. In: Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva; Renata Cristina de Sousa Nascimento. (Org.). *Sacralidades Medievais: narrativas, memórias e representações*. Goiânia: Tempestiva, 2022, v. 1, p. 47-66.
- LUSCOMBE, David. François de Meyronnes and Hierarchy. In: *Studies in Church History Subsidia*, Cambridge, vol. 9, 1991, p. 225-231.
- PAPA JOÃO XXII. Si fratrum. In: CASSELL, Anthony Kimber. *The Monarchia Controversy: an historical study with accompanying translations of Dante Alighieri’s Monarchia, Guido Vernani’s Refutation of the “Monarchia” Composed by Dante, and Pope John XXII’s Bull Si fratrum*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004, p. 198-201.

- SOUZA, Armênia Maria de. O Pontificado de João XXII (1316-1334). In: AZNAR, Bernardo Bayona; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. A hierocracia na *Quaestio de subjectione* de frei Francisco de Meyronnes, O.M.. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto *Cunctos Populos* de deposição do papa João XXII. In: AZNAR, Bernardo Bayona; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.

14. AFONSO X VERSUS PERO DA PONTE?

REFLEXÕES SOBRE AS CANTIGAS “PERO DA PONT’Á FEITO GRAN PECADO” E “PERO DA PONTE, PARO-VOS SINAL”

.....

Risonete Batista de Souza¹

PALAVRAS INICIAIS

Neste trabalho propõe-se revisitar como a crítica filológica tem interpretado, ao longo do tempo, as cantigas satíricas atribuídas ao rei castelhano Afonso X, que fazem referência direta ao segrel galego Pero da Ponte, a saber, “Pero da Pont’á feito gran pecado” (B 485 V 68) e “Pero da Ponte, paro-vos sinal” (B 487 V 70), legadas pelos cancioneiros quinhentistas copiados na Itália sob a supervisão do humanista Angelo Colocci.

Inicialmente discutem-se os princípios que norteiam as conjecturas dos filólogos ao fazer a exegese dos textos, à luz dos princípios da crítica textual tradicional, na sequência, confrontam-se correntes contemporâneas que investigam os textos do passado buscando entendê-los como um produto da época em que foram produzidos, recepcionados e difundidos, tentando respeitar a materialidade do texto e suas funções em seu tempo.

Por fim, retorna-se aos textos para examiná-los mais de perto, do ponto de vista formal, temático e retórico, na tentativa de encontrar uma chave de leitura possível. Sabe-se que nossas possibilidades de aproximação do sentido de textos de

¹ Professora Titular de Filologia do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, atuante no Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (PPGLINC-UFBA). E-mail para contato: risonete@ufba.br.

períodos tão remotos são parciais e obliteradas pela nossa visão de mundo. Para mitigar tal embaraço, propõe-se examinar os textos à luz de outros exemplares coetâneos, com o intuito de, talvez, conseguirmos contextualizar e dimensionar melhor aspectos pouco inteligíveis da produção dos trovadores.

O AUTOR: O REI D. AFONSO X, O SÁBIO

Afonso X (Toledo 1221 – Sevilha 1284) reinou em Leão e Castela desde 1252, após a morte de seu pai Fernando III, até sua morte em 1284 (MONTROYA, 1988). Seu longo reinado foi repleto de problemas internos e externos, mas exitoso na área da cultura e das ciências. Importa aqui a produção literária e, mais precisamente, a lírica profana em galego-português, que floresceu em sua corte, na qual destacaram-se muitos trovadores de origem as mais diversas. Da produção poética profana em galego-português do rei trovador, conservam-se três cantigas de amor, trinta e cinco de escárnio e maldizer, quatro tenções e uma cantiga de amigo, cuja autoria é duvidosa (MONTROYA, 1988). Dentre as cantigas satíricas, escolheram-se aqui duas dirigidas ao segrel galego Pero da Ponte, conservadas nos dois cancioneiros copiados na Itália: “Pero da Pont’á feito gran pecado” (B485 V 68) e “Pero da Ponte, paro-vos sinal” (B 487 V 70), cuja interpretação tem dividido a crítica.

AS CANTIGAS

A cantiga “Pero da Pont’á feito gran pecado” (B 485, V 68) tem como tema a acusação de que ele se aproveitara de seu companheiro de ofício e amigo, Afonso Eanes do Coton, roubando seus cantares, tomando-lhe dinheiro emprestado, bebendo com ele e provocando sua morte. Esses crimes propiciaram ao segrel viver bem-vestido e prestigiado. Como veredito, o rei sentencia que Pero da Ponte deve ser enforcado por haver roubado os cantares de Coton e por se

recusar a contribuir com “um s[ol]do pera alma quitar”, ou seja, se eximir de contribuir com a compra de indulgências pós-morte para o amigo e bem feitor. Do ponto de vista formal, trata-se de uma cantiga de mestria, com quatro estrofes de rima uníssonas e uma finda, de versos decassílabos rima “a” grave e “b” aguda. O esquema métrico corresponde ao 79:4 (TAVANI, 1967). A cantiga possui, ainda, recursos formais como estrofes capcaudadas (I-IV), cobras retrogradadas (2 vv), cobras *capdenals* (3 I-III), 1 II-IV), rima derivada (3 I, 5 II – *lazerado/lazerar*; 2, 3 II – *trobar/trobado*; 1, 2 f – *retar/retado*), correlação paralela (2-3 I, 2-4 III). Portanto, se trata de uma composição bem elaborada do ponto de vista formal.

Na cantiga “Pero da Ponte, paro-vos en mal”, Pero da Ponte é acusado de haver composto uma cantiga de temática heterodoxa, em obediência ao “diaboo” e em desacordo com a estética provençal, o que o aproximaria do modelo poético seguido por Bernal de Bonaval, outro poeta galego de baixo extrato social. Note-se que o rei assume postura idêntica à cantiga anterior, ou seja, de denunciante dos supostos crimes e de juiz. Nesta cantiga, entretanto, a denúncia é feita não à justiça terrena, mas ao próprio demo, a quem o trovador seguiria. Formalmente, difere da anterior por ser uma cantiga de refrão, com três cobras de quatro versos decassílabos, rima uníssonas, rima “a” aguda e “b” grave, refrão de dois versos e uma finda também de dois versos. O esquema métrico a10 a10 a10 b10’ A10 B10’ corresponde ao 13:29 (TAVANI, 1967). Emprega, ainda, o recurso formal das cobras *capfinidas* de refrão (I-III). Portanto, embora mais simples estruturalmente do que a anterior, não se pode classificá-la como pouco elaborada.

A TRADIÇÃO CRÍTICA SOBRE AS CANTIGAS

Carolina Michaëlis de Vasconcellos, no segundo volume do Cancioneiro da Ajuda, ao tratar sobre Pero da Ponte (VASCONCELLOS, 1990, p. 450-464), comenta as

duas cantigas, fazendo uma leitura excessivamente literal. A eminente romanista entende que as duas cantigas endereçadas pelo rei castelhano a Pero da Ponte seriam indicativos de que o monarca não gostava daquele e, embora afirme que não nos é dado adivinhar os motivos (VASCONCELLOS, 1904, p. 456), na sequência, especula que a razão principal seria o fato de ele não o ter elogiado no pranto à morte de seu pai, o rei Fernando III, como é comum, neste gênero, a saudação do sucessor do monarca morto. (VASCONCELLOS, 1904, p. 457). Em relação à segunda, aventa a hipótese de que a causa da crítica de Afonso X a Pero da Ponte seria os “irreverentes exageros no pranto sobre Tell’Afonso ou heresias peores contidas em coplas perdidas:” (VASCONCELLOS, 1904, p. 458).

Os filólogos e críticos que a sucederam acrescentam hipóteses sobre as causas da suposta animosidade do rei contra o poeta, ou relativizaram as críticas, defendendo que seriam resultantes do jogo poético típico das cortes. Ramón Menendez Pidal (1957, p. 158) discorda da leitura literal, defendendo que se trata de brincadeira, própria da época, e que as cantigas provam, não um quadro de animosidade, mas justamente a familiaridade que havia entre o rei e seus “colegas” de poesia. Tal interpretação será seguida por Lapa (1965), Lopes (2011) e Ferreira (2018), só para citar a sequência de editores do *corpus* satírico galego-português.

Lanciani e Tavani (1995) analisam ambas as cantigas no conjunto de textos cujos temas são pertinentes à sátira literária. Defendem que as cantigas *não podem ser* interpretadas literalmente, embora, de certa maneira, expressem as competições entre classes de artistas, sobretudo, entre trovadores e jograis, ou trovadores de maior classe social e os mais modestos. Destacam que as cantigas em questão trazem como tema acusações de plágio, o que denota que já havia, na época, certa consciência da importância do reconhecimento da autoria.

Os autores destacam, inclusive, que na lírica galego-portuguesa não é muito raro a auto-nominatio do trovador (LANCIANI; TAVANI, 1995, p. 130).

Comentando a segunda cantiga, Lanciani e Tavani (1995) adotam a perspectiva de leitura de Pellegrini ([1961] 1977), ou seja, de que se trata de uma resposta burlesca do rei ao *partimen* de Pero da Ponte e Garcia Martins (B 1652 V1186), em que os trovadores discutem a questão do segredo de amor: Pero da Ponte defende a posição de que se deve calar, enquanto Martins crê que se deva revelar à amada, mesmo sob o risco de causar dano. No final, submetem a questão ao arbítrio do rei. Ou seja, a crítica se tem empenhado em especular sobre qual ou quais cantigas de Pero da Ponte teria(m) dado origem à suposta brincadeira. Embora o conhecimento do conjunto de cantigas da lírica profana galego-portuguesa permita se avançar em hipóteses de interpretação, é preciso ter em mente o fato de que estamos trabalhando sobre um conjunto bem limitado de textos, que lograram ser escolhidos dentre outros para compor as recolhas que chegaram até os nossos dias. Não conhecemos todo o conjunto do qual foram selecionados, nem os critérios de seleção, portanto, nosso acesso ao que foi produzido no largo período de cerca de um século e meio em que floresceu a lírica nas diversas cortes ibéricas é, necessariamente, parcial.

A SÁTIRA GALEGO-PORTUGUESA: PERSPECTIVAS DE ANÁLISE

As cantigas pertencentes ao gênero satírico da lírica galego-portuguesa foram as últimas a serem fixadas em texto crítico, no conjunto da produção profana. Somente em 1965, Manuel Rodrigues Lapa publicou sua primeira edição das cantigas de *escarnho* e maldizer². É perfeitamente compreen-

² Na primeira edição, vinda a público em 1965, Rodrigues Lapa apresentou 428 textos; à segunda edição, de 1970, foram acrescentadas três cantigas. As oscilações justificam-se, uma vez que alguns desses textos estão no limiar entre a sátira e um dos gêneros amorosos (cantigas de amor e de amigo). O número pode subir para cerca

sível que o interesse da crítica tenha sido direcionado, inicialmente, para os gêneros amorosos, pois a redescoberta da poesia medieval ibérica, ocorrida nos finais do século XIX e XX, se deu em um ambiente cultural em que predominava o *ethos* cristão, assentado em certo puritanismo. Mas o fato de cerca de um quinto das cantigas conservadas nos cancioneiros profanos da lírica galego-portuguesa pertencerem ao gênero satírico demonstra que não se está diante de um gênero marginal.

As primeiras análises de conjunto de cantigas satíricas não dão conta da riqueza desse *corpus*, nem do ponto de vista dos temas nem da forma. Rodrigues Lapa, o primeiro a tentar uma sistematização com base em alguns ciclos temáticos, oferece uma classificação bastante incompleta³. Seguindo essa mesma linha, Mário Martins (1986) distribui as cantigas de escárnio e de maldizer em dezoito temas, que, embora tenham a vantagem de serem menos específicos que os propostos por Lapa, o que permite abarcar maior número de cantigas, por outro lado reúne, em um mesmo grupo, peças bastante diversas. Manuel de Aguiar (1974), por sua vez, propõe que se olhe para o cancionero satírico galego-português como para uma galeria de retratos caricatos. A metáfora da galeria de caricaturas parece sugestiva, porém não dá conta da complexidade dos textos, que, não raras vezes, vão muito além da burla jocosa.

Para Scholberg (1975), as cantigas de escárnio e de maldizer galego-portuguesas são em sua maioria cômicas, burlescas, jocosas e visam quase unicamente a provocar o riso. Entretanto, observa

de 450 textos se juntarmos as composições acrescentadas por Graça Videira Lopes (2002) ao *corpus* editado por Lapa.

3 A princípio, Lapa elege seis fatos políticos, literários e sociais que motivaram a verve satírica dos trovadores: a entrega dos castelos ao Conde de Bolonha, a cruzada da Balteira, o escândalo das amas e tecedeiras, as impertinências do jogral Lourenço, a traição dos cavaleiros na guerra de Granada, a decadência dos infanções (LAPA, 1973 [1930], p. 179-198).

com bastante propriedade, que a sátira, na acepção clássica de crítica aos costumes e instituições, não está de todo ausente, mesmo nas cantigas compostas com intenções humorísticas.

Analisar as cantigas transmitidas pelos cancioneiros galego-portugueses com o rótulo de escárnio e maldizer sob a perspectiva do gênero satírico, portanto, torna-se o caminho preferencial dos críticos na atualidade. O primeiro aspecto a ser considerado, é o fato de que essas cantigas, embora possam fazer referência a fatos históricos de seu tempo, não têm, a princípio, tal objetivo em sua criação. A riqueza de designações em galego-português para nomear a práxis referente ao gênero satírico é indicativo do lugar de destaque deste na sociedade peninsular.

No século XIII, para o conceito de “dizer mal” ou “escarnecer” de alguém havia um leque de opções que ia desde os mais brandos *chufar*, *mofar*, *jogar / joguetar*, *escarnecer* e *escarnir* (com sentido “zombar”, “troçar”, “motejar”, “burlar”). Mas também termos e expressões mais incisivos como *deostar / doestar* (“ofender a honra”, “injuriar”), *posfaçar / profaçar* (“falar mal”, “ofender”, “afrontar”), *apoer mal prez* (“difamar”, “depreciar”) além da comum *dizer mal* (SOUZA, 2003).

A riqueza vocabular, aliada ao número de cantigas pertencentes ao gênero satírico conservadas aponta para uma inegável importância do gênero nas cortes peninsulares. Na atualidade, há certo consenso de que a maior parte dos embates verbais expressos nas cantigas de escárnio e maldizer são jogos de corte, meros exercícios poéticos, brincadeiras entre pares, embora não se possa negar que algumas cantigas tratavam de fatos do seu tempo, defendiam posições políticas e ideológicas de certos grupos (SOUZA, 2003)

Se lançarmos um olhar sobre a legislação da época, verificamos que ela é rigorosa em condenar a maledicência. Nas Partidas, de Alfonso X, afirma-se que os difamadores são piores que os ladrões – “peor cosa es ferir de palabra que furtar las cosas ajenas” (Primeira Partida, tit V, ley LXXVI).

Na *Segunda Partida*, ao tratar da ordenação jurídica do Palácio, há a referência a uma das atividades mais apreciadas pelo rei e seus vassallos reunidos em corte, o “jugar de palabra”, isto é, a burla por meio de palavras, mas adverte para que fossem observadas as seguintes regras na sua prática:

[...] deve catar que aquello que dixere, que sea apues-
tamente dicho, e non sobre aquella cosa que fuere en
aquel con quien jugaren, mas aviessas dello, como si
fuera covarde dizirle que es esforçado, e al esforçado
jugarle de covardía. E esto deve ser dicho de manera
quel con quien jugaren no se tenga por escarnido,
mas que aya de plazer, e ayan de reir dello, tambien
él como los otros que lo oyeren. E outrossi el que lo
dixere que lo sepa bien dezir, en el lugar que conviene,
ca de outra guisa non seria juego. E por esto dize el
proverbio antiguo que non es juego donde ome non ri”
(*Segunda Partida*, tit. IX, ley XXIX).

Considerando o trecho acima, é lícito inferir que era bastante apreciado o jogo escarninho, praticado entre pares e sem objetivo de diminuir a moral do visado. Aparentemente, um *número* considerável de cantigas galego-portuguesas foi composto com o objetivo de provocar o riso nas cortes régias e senhoriais, durante os banquetes ou mesmo nos intervalos das escaramuças guerreiras. Por outro lado, dentre esses textos escarninhos, é inegável a existência de cantigas que visavam ao ataque de grupos e partidos rivais, como as cantigas de Afonso X, que têm como tema a invectiva contra os vassallos que não atenderam ao chamamento do rei durante campanha da Andaluzia. Portanto, justamente na corte do compilador das Partidas, foram produzidas as mais virulentas peças de alcance político (SOUZA, 2003).

Nesta linha de análise, Sodré (2010) examina uma série de textos legislativos da época, com ênfase na *Segunda Partida*, na tentativa de entender melhor a “concepção poética, retórica e ética de gêneros” (SODRÉ, 2010, p. 26). A embaçada reflexão nos permite contemporizar as fortes acusações de

crimes e desvios morais de personagens da época, cuja rudeza impressiona os críticos das cantigas satíricas galego-portuguesas, Sodré conclui seu ensaio advertindo que sua análise não oferece uma chave de leitura única, uniformizante, pois a sátira galego-portuguesa é plural, e “cada percepção de sua produção e recepção é apenas uma possibilidade a tentar esclarecer o que, de algum modo, em se tratando de Medieval peninsular, está fadado ao nebuloso, ao incógnito” (SODRÉ, 2010, p. 155).

Embora tenhamos avançado significativamente nosso conhecimento sobre a cultura medieval, a exegese desses textos se constitui em um desafio, porque o que sabemos ainda é insuficiente para situar a obra com precisão no contexto de produção e de circulação. A análise do conjunto de textos conservados nos cancioneiros nos dá uma ideia de parte da produção poética da época. Falta-nos o todo, portanto, nossas conclusões, necessariamente, *são parciais*.

ESCARNIR E MALDIZER: DE VOLTA ÀS CANTIGAS

A crítica filológica contemporânea tem posto em xeque o rigor positivista do método lachmanniano, que busca a aproximação do texto original, optando por se debruçar sobre o texto possível ou, quiçá, o sobrevivente, no intuito de iluminar sua história, ou seja, “considerado em seu processo de produção e de recepção, e no contexto no qual se inscreve” (BORGES; SOUZA, 2012, p. 25), pois “o texto se constrói de diferentes elementos que afetam aos mesmos textos, a seus produtores, bem como a seus receptores” (BORGES; SOUZA, 2012, p. 25).

A partir deste aporte teórico, as cantigas em questão podem ser analisados sob as diferentes possibilidades que o contexto histórico e cultural permite: i) a princípio, podem ser lidas como discursos que objetivam, sobretudo, divertir, ou seja, obras em que se exercita o “jugar de palavras” de que falam as *Partidas*, trata-se, pois, de um jogo tão ao gosto da

época; ii) mas por se tratar do gênero satírico, não é raro que nesse jogo, usem-se as armas da retórica para atacar os rivais ou o que se considera condenável.

Nas duas cantigas, o rei castelhano, duplamente empoderado, pela sua condição de soberano e de trovador, ou seja, de poeta nobre, que pratica arte por diletantismo, dirige uma série de críticas ao segrel Pero da Ponte, autor de cinquenta e três cantigas, conservadas nos cancioneiros quinhentistas, pertencentes a diferentes gêneros: amor, amigos, prantos, cantigas encomiásticas, tenções e de escárnio e maldizer. Suas relações com a corte castelhana são por demais evidentes em seu cancioneiro. Dois dos seus quatro prantos *são dedicados à família real* de Castela, no primeiro, lamenta a morte de D. Beatriz, primeira esposa de Fernando III e mãe de Afonso X, falecida em 1235, e mais tarde, em 1252, pranteia a morte do rei Fernando III. Uma das duas cantigas de louvor, *é endereçada a Fernando III*, e celebra a conquista de Sevilha, importante acontecimento para o avanço da reconquista cristã, ocorrido em novembro de 1248. Além dos prantos sérios, Pero da Ponte é autor de um pranto burlesco, dirigido a um certo Martim Marcos, que supostamente, ao morrer, teria levado consigo a maioria dos defeitos humanos. A rubrica que explica o motivo da cantiga informa que o alvo principal era o infante D. Manuel, irmão mais novo de Afonso X, com quem entrou em conflito por razões de sucessão, por ter apoiado a pretensão do infante Sancho de suceder o pai no trono de Castela e Leão. Considerando que tal conflito ocorreu entre 1277 e 1282, fica evidente a presença de Pero da Ponte na corte dos reis castelhanos em um período de quase meio século. O fato de Pero da Ponte tomar o partido de Afonso X, no embate com o irmão e o filho, parece demonstrar que a ideia aventada pela crítica de que o rei Sábio *não gostava do segrel é pouco provável*.

Vicente Beltrán (1991), investigando cantigas que têm como assunto as questões políticas durante o reino do rei Sábio, arrola mais uma cantiga do segrel galego, aparentemente afinada com o partido do rei castelhano, trata-se do escárnio dirigido a uma certa Marinha Lopez, que se recolhera *à casa de um cavaleiro denominado D. Lopo, onde estaria sozinha entre mil cavaleiros*. Para além das insinuações de natureza sexual presentes na cantiga, Beltrán interpreta que ela também aludiria ao isolamento político de D. Lopo de Haro, que continuara a rebelião iniciada por seu pai contra Afonso X, embora tenha sido abandonado por seus aliados o infante D. Henrique, irmão de Afonso X, e o rei de Aragão, D. Jaime III, sogro do rei castelhano. Seria esta circunstância que, no entendimento de Beltrán, daria sentido ao paradoxo de Marinha estar solitária entre mil cavaleiros (BELTRÁN, 1991).

Se nossa aproximação aos sentidos dos discursos tecidos nas cantigas de escárnio e maldizer galego-portuguesas é obscurecido pela falta de chaves de leitura apropriadas, que eram *óbvias* no período em que estas obras foram criadas e circularam, haja vista a pouca incidência de rubricas esclarecedoras nas recolhas, um dos caminhos possíveis para se empreender a tentativa de exegese é focar nas características discursivas dos textos. Ou seja, reconstruir, a partir do conjunto textual, a arte poética que embasou a criação das obras líricas, ou seja, identificar os elementos temáticos, retóricos, lexicais, sintagmáticos, métricos, rítmicos e tópicos, que compõem a formulação dessas obras.

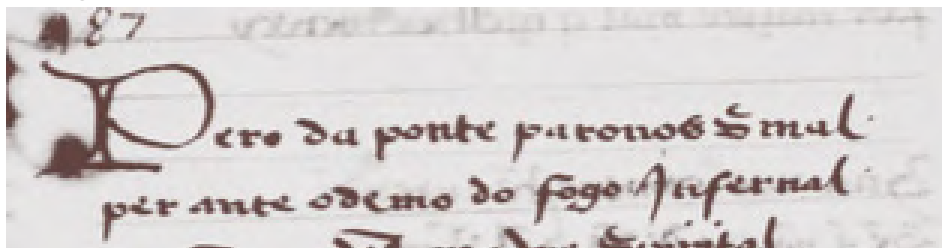
As cantigas em questão foram construídas em discurso jurídico, na primeira, o rei denuncia os supostos crimes de Pero da Ponte contra Afonso Eanes do Coton, isto é, ele o teria assassinado para roubar suas cantigas, e como consequência, estaria desfrutando de vida confortável e honrada. Observa-se a fina ironia no tratamento dispensado a Pero da Ponte, na segunda

estrofe, em que é referido como “Don Pedro”. Estamos diante de um discurso que Lanciani e Tavani (1995) propõem como resultante de distorção de valência, pois se afirma algo para significar seu oposto, recurso sabidamente recorrente no gênero. Sendo Pero da Ponte, aparentemente, um profissional da poesia, que granjeava a existência nas cortes régias e senhoriais, servindo à nobreza ibérica, divertindo-a e emprestando sua voz às suas causas políticas e ideológicas, não lhe caberia o título próprio dos nobres. O fato de seu prenome vir acompanhado de um sobrenome indicativo de origem “da Ponte”, em vez de um patronímico, comum entre os trovadores de origem nobre, é um forte indício de sua baixa condição social. Conforme ironiza Coton, na tenção em disputa com da Ponte, sequer lhe caberiam os títulos de escudeiro e de trovador: “em nossa terra, se Deus me perdom,/ a tod’o ’scudeiro que pede dom/ as mais das gentes lhe chamam segrel” (LOPES, 2011).

Na segunda cantiga analisada aqui, Afosno X também se utiliza do discurso jurídico para denunciar Pero da Ponte ao demônio por seu pecado, que supostamente consistia em haver escolhido um tema fora do comum, inadequado à poética de cariz provençalizante, em uma de suas composições.

O primeiro verso da cantiga oferece certa dificuldade de leitura, que tem gerado interpretações divergentes dos editores. Em B, lê-se “parouos S mal”:

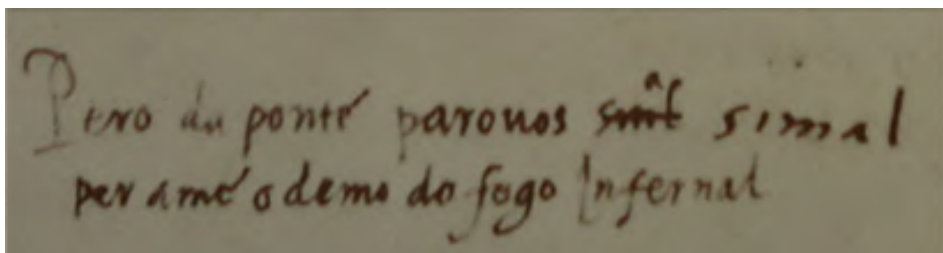
Figura 1 – Fl. 108v do cancionero da Biblioteca Nacional de Lisboa.



Fonte (LOPES, 2011).

Em V, lê-se “parouos ~~smal~~ simal”:

Figura 2 – Fl. 5r do cancionero da Vaticana.



Fonte (LOPES 2011).

Observe-se que “~~smal~~” foi riscado por Colocci, que escreveu a seguir “simal”, o que parece ser também um erro. Lapa (1970 [1965]) optou pela leitura “pare-vos em mal”, dando ao verso o sentido de ‘tomara que vos resulte mal das vossas relações com o demo’. Os editores posteriores preferiram a leitura “paro-vos sinal”, expressão proveniente do âmbito jurídico, que significa ‘notificar judicialmente’ (FERREIRO, 2018), e que parece corresponder mais fielmente à lição dos manuscritos.

Ademais, ela se coaduna com o propósito de acusação de que o trovador cometera um grave pecado, ao optar por um tema heterodoxo à poética trovadoresca, ou seja, cometera uma espécie de blasfêmia, cuja punição seria compatível com o fogo do inferno. A cantiga como um todo parece sugerir que Pero da Ponte seria inábil no domínio do modelo trovadoresco provençal, ideia expressa claramente nos versos “Vós non trobades come proençal,/ mais come Bernaldo de Bonaval;/ por ende non é trobar natural,/ pois que o del e do dem’aprendestes”.

A rigor, as duas cantigas apontam supostos crimes e pecados de natureza literária. A primeira, que se inicia com o uso do vocábulo “pecado” (“Pero da Pont’á feito gran pecado”), gira em torno da denúncia de que o segrel se apropriara dos cantares de Coton. Essa ideia é reiterada ao longo da cantiga, conforme se pode observar nos versos “de seus cantares, que el

foi furtar” (I, v. 2⁴); “pois Pero da Ponte erda seu trobar” (II, v. 2); “E con dereito seer enforcado/ deve Don Pedro porque foi filhar/ a Coton,” (III, v. 1-3; “bevendo con ele, o foi matar,/ todo po-los cantares del levar:” (IV, v. 4-5). Furtar, herdar, filhar, levar participam do campo semântico da apropriação indevida, mas não se percebe uma hierarquia de delito na sequência das estrofes. Modernamente, tais ações resultariam no crime de plágio. Entretanto, tal conceito inexistente na época, não se caracteriza como crime, de sorte que o rei precisa denunciar um delito mais grave, que justifique o castigo capital que evoca nos versos 1-2 da primeira estrofe: “E con dereito seer enforcado/ deve Don Pedro (...)”.

Observe-se que a acusação de que da Ponte seria responsável pela morte de Coton vai se tornando mais clara a cada estrofe. Nas duas primeiras estrofes, Coton é apresentado como “lazerado”, ou seja, que experimenta grande sofrimento, na terceira, ele é referido como “soterrado”, portanto, anuncia-se a sua morte, e destaca-se como agravante do delito, a recusa de Pero da Ponte em contribuir com a compra de indulgências para a alma do amigo; por fim, na quarta estrofe, revela-se que ele matou Coton enquanto bebiam, e reafirma que o objetivo era “levar” os cantares que hoje o envaidecem: “come é que oj’anda arrufado” (IV, v.6).

O engodo da denúncia reiterada nos versos da finda “E, pois non á quen no por én retar/ queira, seera oimais por min retado”, fica evidente, porque o acusador é nada menos que o soberano, ou seja, o juiz supremo do reino. *Não é razoável interpretar que se trata de uma denúncia real, pois, neste caso, não caberia ao rei denunciá-lo, mas aplicar a justiça. Parece evidente que a peça acusatória deve ser lida no viés do contra texto, do equívoco, em que se acusa o personagem visado de erros que, sabidamente, não lhes são imputáveis, perfeitamente de acordo com o que preconiza o título IX, ley XXIX, da Segunda Partida.*

4 O algarismo romano indica a estrofe e o indo-arábico o(s) verso(s).

A segunda cantiga denuncia mais um suposto crime poético do talentoso segrel, o desvio do modelo provençal, tão difundido na corte afonsina, e a aproximação com o modelo peninsular, representado pelo jogral Bernal de Bonaval (PELLEGRINI, 1977 [1961]). Esta citação rendeu muita discussão entre os críticos. Lopes sugere, inclusive, que seria uma insinuação à suposta homossexualidade de Bonaval, tema de várias cantigas, e conclui “talvez não seja descabido ver uma alusão, pelo menos em forma de equívoco, a esse universo, naquele “trobar que não é natural”, aludido nesta terceira estrofe” (LOPES, 2011). A lista de conjecturas é relativamente extensa, porque a cantiga é rica em sugestões e subentendidos.

Se na primeira cantiga a referência à boemia dos trovadores é feita na quarta estrofe, na segunda encontra-se na finda, que chamou a atenção da crítica pela menção a Vila Real, denominada assim pelo rei Sábio a partir de 1255. Esta referência é importante para a datação *a quo* da cantiga, mas o fato de esta região ser também produtora de vinho, pode indicar um reforço à ideia de que Pero da Ponte estava sob o efeito do álcool ao propor “tan louca razon”.

As muitas hipóteses de interpretação de qual seria a cantiga de da Ponte que ensejou o motejo do monarca nunca serão provadas, embora, possivelmente, tenha existido uma cantiga motivadora, facilmente identificável pela membros da corte, que se deliciaram com as acusações burlescas. Talvez sequer ela faça parte das recolhas que chegaram até nós.

Se direcionamos nossa atenção para a acusação, reiterada ao longo da cantiga, de que Pero da Ponte não “trobou” como provençal, mas como Bernal de Bonaval (“Vós non trobades come proençal,/ mais come Bernaldo de Bonaval”, III, v. 1-2), repetida no refrão (“E ben vej’ora que trobar vos fal,/ pois vós tan louca razon cometestes”), verificamos que o cerne do motejo recai sobre a suposta inabilidade do segrel galego de dominar a poética provençal, que se difundira nas cortes ibéricas durante o século XIII, sobretudo, na do rei sábio.

Curiosamente, nesta cantiga, Afonso X escolhe, justamente, a estrutura compositiva de refrão, que se sabe ser predominante no gênero cantiga de amigo, que é considerado autóctone, tipicamente peninsular. Tal eleição parece sugerir que o rei opta pelo modelo compositivo com o objetivo de enfatizar a ironia de sua crítica, isto é, dar ênfase ao modelo local, do qual Bonaval seria o melhor representante, na sua corte, empregando-o na cantiga em que reprova tal modelo. Afinal, não se trata de uma crítica séria, mas da burla jocosa, do jogo retórico e divertido.

O exame do conjunto de cantigas atribuídas a Pero da Ponte nos cancioneiros quinhentistas parecem provar justamente o contrário da apontada limitação do trovador. Ele cultivou todos os gêneros importantes da lírica galego-portuguesa, cantigas de amor (sete⁵), de amigo (sete⁶) e, sobretudo, cantigas de escárnio e maldizer (trinta e uma), mas também tenções (duas), prantos (quatro) e louvores (dois⁷). Estes dois últimos possuem raros exemplares nos cancioneiros profanos.

Pero da Ponte é um dos maiores maldizentes da escola trovadoresca galego-portuguesa, sendo superado apenas pelo rei Sábio. Trata-se de cantigas formalmente bem elaboradas, em que predominam a mestria (vinte e dois textos contra nove de refrão), algumas de considerável extensão: dez possuem

5 São predominantemente de refrão (seis), apresentam grande variação nos esquemas métricos, repetindo-se apenas em duas (aaab/AB). Uma cantiga apresenta intercalado na estrofe, entre o terceiro e o quarto versos. O poeta prefere versos mais longos: três são decassílabos, duas octossílabos e somente duas heptassílabos (SOUZA, 1997).

6 São todas de refrão, duas dialogadas e cinco monólogos. A mãe é a confidente preferencial (quatro cantigas), em duas é o amigo e em uma as amigas. Os versos são predominantemente octossílabos, em três cantigas, em duas são decassílabos e nas outras duas heptassílabos. Predominam ainda as cobras singulares (seis cantigas), sendo que apenas uma apresenta cobras uníssonas. Duas apresentam uma finda de três versos (SOUZA, 1997).

7 Ambas são de mestria. A dedicada a D. Jaime de Aragão é mais simples formalmente, composta por versos octossílabos com três estrofes e uma finda de três versos. A dedicada a D. Fernando III é composta por quatro estrofes de versos decassílabos e duas findas de três versos (SOUZA, 1997).

quatro estrofes, quinze têm três e somente cinco possuem duas, e uma, talvez incompleta, possui uma estrofe apenas. Os versos são predominantemente largos: quatorze cantigas são compostas em versos decassílabos, nove em octossílabos e somente sete em versos heptassílabos. O pranto burlesco apresenta versos de treze sílabas. Os esquemas rimáticos são variadíssimos, alguns originais, e empregam-se inúmeros recursos expressivos como o dobre, o *mordobre*, o *enjambement*, a palavra *perduda* e a palavra rima. A linguagem é bem cuidada e raramente chula (SOUZA, 1997).

Esta breve exposição sobre as características do cancionero de Pero da Ponte demonstra que se trata de uma produção bem elaborada, diversificada, que o destaca entre seus colegas de ofício. Carolina Michaëlis de Vasconcellos foi uma das primeiras a notar suas qualidades, embora lamentando sua propensão ao escárnio e maldizer: “Artista de grande talento, malleavel e acomodaticio, pode ser que, em outro meio, Pero da Ponte tivesse produzido só fructos saborosos, como são incontestavelmente os seus variadissimos versos de amor e as composições que dedicou a vultos históricos (VANCONCELLOS, 1990, p. 451)”.

Logo, não parece ser coerente interpretar a segunda cantiga como uma crítica efetivamente séria. Tal como a primeira, a parece evidente que se está diante de mais um exemplo do *jugar de palabra*, do *fablar en gasaiado*, de que trata a Segunda Partida. Ou como defende Sodr e, na esteira de Scholberg, na corte afon-sina, “os amigos tinham suas qualidades postas pelo avesso apenas para efeito de diversão e riso; somente os inimigos, normalmente políticos, eram censurados por meio da explicitação de seus vícios, sem avessos e burlas (...) (SODR E, 2010, p. 19)”

CONCLUSÃO

As cantigas pertencentes ao terceiro grande gênero recolhido nos cancioneros galego-portugueses se constituem um desafio para as tentativas de exegese dos filólogos e estudiosos

da literatura, por serem estruturadas, sobretudo, no equívoco e, muitas vezes, inspiradas em personagens e acontecimentos da sua época. O fato de não se ter acesso a um conjunto documental e textual de natureza variada do período, ou de parte destes textos não terem recebido o tratamento filológico adequado, dificulta sobremaneira nossa compreensão da produção literária da época.

Procurou-se demonstrar aqui que as primeiras tentativas de interpretação desse *corpus* satírico seguiram um viés excessivamente tendencioso, que via nestas cantigas um realismo excessivo, como se representassem verdadeiras crônicas dos acontecimentos da época, negando-lhes seu caráter ficcional, próprio das obras literárias, artísticas.

Longe de se pretender encontrar uma chave de leitura, a crítica literária e filológica deve abrir-se para a possibilidade de várias chaves possíveis e tangíveis, a serem buscadas no confronto com o máximo de textos coetâneos, cujo confronto e comparação nos permita penetrar, ainda que superficialmente, nos sentidos das cantigas.

REFERÊNCIAS

Fontes

- FERREIRO, Manuel; ARBOR ALDEA, Mariña; ARIAS FREIXEDO, Bieito; EIRÍN, Leticia (eds.) (2018-): *Universo Cantigas*. Edición crítica da poesía medieval galego-portuguesa. Universidade da Coruña. Disponível em: <http://universocantigas.gal>. Consulta: 20 ago. 2023.
- LAPA, Manuel Rodrigues (Ed.). *Cantigas de escarnho e maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. 2. ed. revista e acrescentada. Vigo: Galaxia, 1970 [1965].

- LAS SIETE PARTIDAS del Rey Don Alfonso el Sabio. Cotejada por vários códices antiguos por La Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta Real, 1807.
- LOPES, Graça Videira (Ed.). *Cantigas de escárnio e maldizer dos trovadores e jograis galego-portugueses*. Lisboa: Estampa, 2002.
- LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. (2011), *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* [base de dados online]. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt>. Consulta em: 20 ago. 2023.
- MONTOYA, Jesús (Ed.). *Alfonso X el Sabio: Cantigas*. Madrid: Catedra, 1988.
- PANUNZIO, Saverio (Ed.). *Pero da Ponte: poesie*. Bari: Adriatica, 1967.

Bibliografia

- AGUIAR, Manuel de. Cantigas de escárnio e maldizer: uma galeria de caricaturas. In: *Portugaliae Historica*, Lisboa, t. 2, p. 65-89, 1974.
- BELTÁN, Vicente. Pero da Ponte y la rebelión de Don Lope Díaz de Haro. In: *Estudos Portugueses*. Lisboa: DIFEL, 1991. p. 15-35.
- BORGES, Rosa; SOUZA, Arivaldo Sacramento de. Filologia e edição de texto. In: BORGES, Rosa; SOUZA, Arivaldo Sacramento de; MATOS, Eduardo Silva Dantas de; ALMEIDA, Isabela Santos de. (org.). *Edição de texto e crítica filológica*. Salvador: Quarteto, 2012, p. 15-59.
- LANCIANI, G; TAVANI, G. *As cantigas de escarnio*. Trad. Silvia Gaspar. Vigo: Xerais, 1995.
- LAPA, Manuel Rodrigues. *Lições de Literatura Portuguesa: época medieval*. 8. ed. Revista e acrescentada. Coimbra: Coimbra, 1973 [1934].
- MARTINS, Mário. *A sátira na literatura medieval portuguesa: séculos XIII e XIV*. 2. ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1986. p. 27-112.

- MENENDEZ PIDAL, Ramón. *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*. Problemas de historia literaria y cultural. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 150.
- SOUZA, Risonete Batista de. *Estudo descritivo do vocabulário de Pero da Ponte*. 1997. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística) – Instituto de Letras da UFBA, Salvador, 1997.
- SOUZA, Risonete Batista de. *Os fremosos cantares do trovador Martin Soares*. 2002. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.
- PAREDES, Juan. *El cancionero profano de Alfonso X el sabio*. Edición crítica con introducción, notas y glosario. Santiago de Compostela: Verba, 2010.
- PELLEGRINI, Silvio. Pero da Ponte e il provenzalismo di Alfonso X. In: *Varietà Romanze*. Bari, Adriatica, 1977 [1961], p. 30-43.
- SCHOLBERG, K. R. La sátira gallego-portuguesa en los siglos XIII y XIV. In: SCHOLBERG, K. R. *Sátira y invectiva en la España medieval*. Madrid: Gredos, 1975. p. 50-137.
- SODRÉ, Paulo Roberto. *O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego-portuguesa*. Vitória: EDUFES, 2010.
- TAVANI, Giuseppe. *Repertorio metrico della lirica Galego-Portuguese*. Roma: Ateneo, 1967.
- VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de (Ed.). *Cancioneiro da Ajuda*. Reimpressão da ed. de Halle, 1904. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990. v. 2.

15. ALJUBARROTA: UMA BATALHA DE NARRATIVAS

..... Larissa Israel Macedo de Oliveira

UMA BATALHA COM NOME, LUGAR E CONTEXTO

Um dos conceitos mais aceitos para nomenclatura de Aljubarrota seria advindo de um étimo árabe. Há documentos que se referem como Aljumarrota (*Aliuma Rupta* num texto de 1153), o que remete em árabe *al hamma*, ‘fonte de água morna’, com o sufixo -rota que aparece em vários outros topónimos. É também uma freguesia portuguesa no município de Alco-baça, onde ocorreu em suas redondezas uma das mais importantes batalhas que leva o mesmo nome, a batalha de Aljubarrota, ou a mãe de todas as batalhas, e que se presume ser um dos principais momentos da história do estado português, referenciada como marco de liberdade e independência. Não é incomum vermos principalmente no universo escolar apontamentos teleológicos à Aljubarrota como “garantiu o fim da crise” ou “consolidando a independência de Portugal em relação ao reino de Castela”.

Em seu contexto político tem-se o traumático momento para Portugal conhecido como ¹*interregno*. Na língua lusitana o conceito é de período entre dois reinados, em que não há rei hereditário ou eletivo; 2. período em que algo deixa de estar em vigor ou um cargo deixa de ser preenchido e 3. interrupção temporária; intervalo. É importante verificar mais a fundo se o termo interregno já fazia-se compreender pela sociedade como uma ausência representativa, ou manifesta-se de forma proposital na historiografia como um estado de

1 <https://www.dicio.com.br/interregno/>

abandono do Rei D. Fernando que falece sem deixar herdeiros do sexo masculino. D. Fernando, casado com D. Leonor Teles de Menezes, tiveram uma única filha, D. Beatriz, que casou-se com D. Juan, rei de Castela, após inúmeras tentativas do monarca português de invasão à Castela. Em 1383, D. Fernando assinou então o Tratado de Salvaterra de Magos para resolver a problemática dinástica. Trazemos neste momento um pouco da linguagem política mencionada por Pocock, por assim saber se os conceitos relacionados ao intervalo e ruptura, correlaciona-se à segurança e representação da figura do monarca estava sendo utilizado pelos cronistas com possíveis propósitos políticos.

A linguagem que um autor emprega já está em uso. Foi utilizada e está sendo utilizada para enunciar intenções outras que não as suas. Sob esse aspecto, um autor é tanto um expropriador, tomando a linguagem de outros e usando-a para seus próprios fins, quanto um inovador que atua sobre a linguagem de maneira a induzir momentâneas ou duradouras mudanças na forma como ela é usada (POCOCK, 2013a, p. 29).

Outra questão importante que se associa ao contexto político é a compreensão do “outro” na mentalidade portuguesa já introjetada pelos autores, principalmente Fernão Lopes. O de dentro e o de fora, mesmo com a complexidade de demarcar fronteiras no momento, haja vista diferente, mas não ausência de percepção do que já compreendemos como Estados Weberiano (território, povo e governo soberano). Nota-se principalmente ao que se refere à D. Leonor, a aleivosa (traidora, mentirosa), que era percebida como uma possível ameaça por suas relações familiares com Castela, e que acaba por assim fortalecendo o apoio à mais importante personagem deste artigo, o Mestre de Avis, de quem trataremos adiante. Koseleck afirma que “nem a conceituação linguística consegue dar conta daquilo que ocorre ou que de fato aconteceu, nem o acontecimento se dá sem que seja transformado por sua

elaboração linguística. Apenas o dia seguinte te diz o que estás fazendo e o que dizes se transforma em evento precisamente ao fugir o teu controle” (KOSELECK, p. 18).

Será nesse sentido que veremos o surgimento de D. João, monarca português, vencedor na batalha de Aljubarrota que é narrado como quem transforma o destino de Portugal, mas não sem a ajuda de atores políticos, que atualmente são remetidos à diplomatas, condestáveis e soldados, mas que neste artigo atribuirá persuasão e dom da escrita como outra possível forma de “poderosas armas”. Atores que passam despercebidos em campos de batalha, mas que batalham nos bastidores. Autores e seus textos atuando em seu palco de fala e/ ou atuando no político, usando de sua viabilização linguística para narrar a história. Seja ela passada ou possível.

A GÊNESE DE ALJUBARROTA

Para Pocock, “linguagens sobrevivem ao tempo de seus criadores e usuários, reaparecendo em outras épocas e sendo sempre modificadas por aqueles que reagem a elas, especialmente em sociedades que empregam complexas tradições literárias” (POCOCK, p. 17), como Portugal, local onde surge o gênero das crônicas, tendo Fernão Lopes como um de seus maiores expoentes. Aljubarrota seria para seus contemporâneos o que tornou-se pelas mãos de Lopes, ou Lopes seria parte de uma esquemática com propósitos futuros para Portugal? Retomando o contexto, falaremos sobre a legitimação jurídica para aclamação e entrada do Mestre de Avis, para em seguida compreendermos como as leis e os textos unem-se para fortalecer a assunção de um monarca ao trono, usando de discursos morais, jurídicos e divinos para não apenas assunção como permanência de toda futura dinastia de Avis, que contou com apoio da sociedade, para ações futuras como tomada de Ceuta e expansão marítima. Pelo entendimento do artigo,

todos faziam parte de uma estrutura política, não necessariamente compondo a aristocracia, mas como cita Hespanha, compondo um grande corpo político.

Após a abdicação obrigatória de D. Leonor ao trono, em favor de D. Juan e D. Beatriz, esta termina em exílio forçado em Tordesilhas. Inicia-se um embate político que ameaçava Portugal a ser possivelmente anexado à Castela, ou como um reino subordinado a um rei castelhano. Portugal encontrava-se cercada, com alguns locais, alguns mais e outros menos, perpassando por peste, fome e sede. No dia 2 de outubro de 1384, realizou-se uma reunião no Mosteiro de São Domingos, com o Mestre solicitando aos nobres e cidadãos, decisões, principalmente no que se referia à guerra contra Castela, algo que tornava-se cada vez mais inevitável. O Mestre a esta altura já era chamado de Governador de Portugal. O grupo que o apoiava, bem como Nuno Álvares avançou para a batalha, ainda política, que teve lugar em Coimbra, em março de 1385. Aqui se reuniram 16 Cortes (citação), com a presença de nobres, de aproximadamente quarenta cidades e vilas. Tal assembleia traduz bem o estado político e social do reino. Em tal momento somente o rei podia convocar as cortes o que pressionava ainda mais pela decisão e apresentava o sofrimento pela ausência de representatividade. “Não era convocada por um monarca, seria deliberativa pelos seus corpos sociais, decidiria em matéria totalmente nova, de direito sucessório da coroa” (COELHO, 2008, p. 79). A autora neste momento entende as cortes como revolucionárias. Adentrando agora o campo das leis na política do momento, o Mestre contou com suporte jurídico do Dr. João das Regras, o qual argumentou que mediante os possíveis candidatos, a problemática do Mestre de Avis ser um irmão bastardo, conceito utilizado comumente na época não seria a principal questão, haja vista que seu meio irmão, João I também estava cotado para o trono. Um adendo para o termo bastardo, que utilizado em determinados ambientes fortalecem o lugar de fala da personagem.

Eis que D. João, então mestre de Avis, é aclamado rei no dia 6 de abril, dando início à segunda dinastia portuguesa. João das Regras foi nomeado chanceler e Nuno Álvares Pereira foi escolhido para mordomo-mor e para condestável do reino. Sendo-lhe concedido pelos concelhos um empréstimo de 400 000 libras. Como cita Bourdieu, “a realeza se alia aos pleitos dos juristas cujo serviço-mor é a formulação de teorias legitimadoras segundo as quais o rei representa o interesse comum e deve segurança e justiça a todos” (BOURDIEU, p. 15).

Apresentando tais fatos, compreendo seguir o que Rosanvallon entende como a “originalidade da história filosófica do político” que reside em sua abordagem bem como conteúdo, sendo ao mesmo tempo interativa e compreensiva.” Vamos narrando os fatos e dados já anteriormente apresentados, analisando sob uma ótica que objetiva investigar quem são os “maquinistas do trem” que empurram Aljubarrota a trilhar no tempo, imponente e monumentalizada até dias atuais, cada vez mais fortalecida na ideia que foi um marco único para o futuro estado português.

A BATALHA NA HISTÓRIA POLÍTICA

Após triunfar no universo jurídico, o Mestre sempre soubera que, “mais tarde ou mais cedo, teria de passar pela ordália das armas” (DUARTE, p. 115), e legitimar-se então no importante campo militar. Não sem contar com suporte diplomático e militar, nesse caso, da Inglaterra. “O desafio colocado a toda interpretação de si ou do mundo, consiste em investigar e transmitir aquelas situações inconfundíveis que geram sua própria mudança e por trás das quais pode transparecer algo como um destino” (KOSELECK, p. 25). Em seguida narraremos os fatos narrados de Aljubarrota para em seguida analisarmos como a questão do “destino manifesto” torna-se permanente na narrativa de Fernão Lopes, apesar de

novos estudos como o de MONTEIRO, bem como análise de outros cronistas como Froissart e Ayalla não refletirem semanticamente nem numericamente a percepção Lopesiana.²

D. Juan tenta uma nova ofensiva em Portugal, em janeiro de 1385, desencadeando um ataque concêntrico, que consistia em bloqueios com meios navais do estuário do Tejo, impedindo reforços. Já tendo adentrado o território português, com alta carga de saque e elevada estafa física, em 29 de maio, sofrem uma emboscada e conseqüentemente uma derrota do exército português, na chamada Batalha de Trancoso, que é na historiografia um bálsamo animador, capaz de elevar a moral da tropa portuguesa nas futuras batalhas.

D. João instalou seu quartel-general na cidade de Abrantes, de onde poderia acompanhar a incursão de D. Juan pelo território português, e possivelmente rumo à Lisboa, que dificilmente resistiria a um novo cerco. Optou pela guerra guerreada (MATTOSO, 2003). A decisão do Condestável foi interceptar o exército castelhano, em uma batalha campal, num local ainda distante de Lisboa, mas com exército inimigo já internado no território português.

No dia 14 de agosto de 1385, o exército português “escolhe” o terreno para batalha campal, organizando-o com abatisses, covas de lobo e fossos. D. Juan encontrava-se enfermo viajando há dias em liteira, mas contava com exército bem equipado e com os melhores soldados da nobreza, além de soldados portugueses que eram contra a causa do Mestre. Portugal organizou sua defesa com homens mais leves por estarem desmontados, além de exímios atiradores ingleses. A historiografia militar aponta que boa parte dos homens que

² A narrativa da batalha de Aljubarrota é feita pelos seguintes cronistas: Pero López de Ayala (op. cit., *Crónica del Rey Don Juan Primero de Castilla e de León, Año Séptimo, 1385*, cap. XII, pp. 594-603); autor desconhecido da *Corónica do Condestabre* (CC, cap. LI, pp. 136-142); Fernão Lopes (CDJ, II, cap. XLII, pp. 94-99); e Jean Froissart (*Chroniques, Société de l'Histoire de France, ed. de Léon Mirot, Tome Douzième, 1356-1388, Livre Troisième, Paris, 1931*). Para estudos modernos sobre a batalha, veja-se Monteiro et al. 2001a, Monteiro 2003b, Duarte 2006 e Monteiro 2009.

seguiam o Condestável estavam temerosos, pois a armada castelhana era superior e vinha com senhores de grande fama bélica (MATTOSO, 2003). De fato, era tradicional no exército castelhano a participação da nobreza, mas é certo que na narrativa de Lopes tal fato também pesava mais no sentido de, mesmo com tantos nobres e em número maior Portugal venceu, comprovando a superioridade do Mestre, bem como sua predestinação divina para a causa. Rosanvallon nos explica que a História Política "consiste em analisar o modo pela qual uma cultura política, suas instituições e eventos interagem para estabelecer formas políticas mais ou menos estáveis. Isso é feito mapeando as sobreposições, divergências, distorções, convergências e lacunas que caracterizam a formação de modelos políticos e determina o que é equívoco ou ambíguo acerca deles ou ainda, em suas realizações" (ROSANVALLON, p. 48).

Iniciada a batalha e antes mesmo do embate armado, os castelhanos são atingidos por virotões e dardos, em meio aos gritos de "Por São Jorge, Portugal!" e "Por Santiago, Castela!". Muitas dúvidas ainda pairam sobre a batalha, e Fernão Lopes (1977) já comunica sobre as muitas versões, o que seria natural, haja vista as diferentes percepções envolvidas. Em sua crônica, é notória a permanente exaltação numérica da hoste castelhana, para que seja proporcional à exaltação da vitória portuguesa, no entanto, é perceptível certa incompatibilidade numérica e discursiva na historiografia castelhana, Fernão traz uma desproporção de castelhanos e portugueses de 5 para 1, entre lanças, besteiros, ginetes e homens de pé. No entanto, tais números podem ser confrontados num estudo recente feito por João Gouveia Monteiro, em Aljubarrota: novas interpretações. Aljubarrota ainda pode alcançar outras possibilidades presentes e futuras infundáveis interpretações, caso seja do interesse político português, haja vista interesse e material disponível inclusive pela e na própria e tangível Fundação Batalha de Aljubarrota – FBA. A bandeira de Castela então foi derrubada, e aqui já se observa a importância na historiografia

cronística de símbolos, visto que constrói valores nacionais. Outra percepção interessante que vemos nas crônicas portuguesas é a pouca importância dada a diplomacia militar, sendo uma das principais responsáveis pela vitória de Portugal a experiência de soldados ingleses recém-chegados da guerra dos cem anos, além do interesse da Inglaterra em apoderar-se do trono de Castela.

Aljubarrota é considerada um marco para Portugal afirmar-se como um reino forte e independente. A historiografia lopesiana traz o Mestre de Avis, segundo a vontade divina a vencer o cismático rei de Castela, e “conduziria a nação a uma nova era de conquista ultramarina e de mercantilismo burguês intrafronteiras” (MATTOSO, 2003) mas isso ocorreu de fato, ou foi um intento historiográfico para que Castela se sentisse demovida de suas ideias quando tentasse novas investidas sobre Portugal? Aljubarrota é um gatilho para um processo de fortalecimento e coesão nacional, ou era um intento de lugar de poder político, que usou de funções institucionais de cronistas?

CONCLUSÃO

As crônicas constroem um ambiente de conforto e segurança ao leitor. E trago o termo Segurança no sentido atual como sensação, bem-estar e pertencimento, necessário tanto a sociedade portuguesa do Século XIV como a da modernidade. A segurança como essencial e inerente ao povo, esteja ele localizado em qualquer tempo. No início da investigação foi percebido a importância dos cronistas somente como “soldados”, militantes, escritores da história, mas após rever tal pesquisa com enfoque da História política, observamos que eles ocupam outro local de importância nas mentalidades de uma nação. Ao construírem suas narrativas pautadas em valores morais, divinos, usando batalhas como destino manifesto, reis como salvadores e dinastias como encarnação do caminho verdadeiro, temos a função de apaziguadores capazes de atuar até

psicologicamente na sensação de um povo que se sentira seguro e que sua percepção de indefeso não se manifestará tão cedo, podendo produzir o controle de comportamentos com suas narrativas que tornam-se cartilhas dispostas a atuar não apenas no comportamento de um sociedade, mas na futura atuação dos principais personagens históricos como monarcas, diplomatas, condestáveis e futuros monarcas. São também capazes de provocar o oposto no “outro”. E daí também podem ser considerados grande dissuasores de empresas e guerras, com sua letra afasta e demove futuras ações. A confiança de um povo no se eles dizem é porque é parece ter tido resultados transformadores para o futuro da nação portuguesa. O patriotismo vitorioso e até ufanista que às vezes não encara seus fatos e números pode ter efeitos comportamentais dessa nação ao longo do tempo. Será Aljubarrota a Zaratustra, o Frankenstein ou Prometeu moderno de Lopes? Seguiremos investigando.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. Curso de 28 de janeiro de 1990; Curso de 25 de janeiro de 1990; Curso de 01 de fevereiro de 1990. In: *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- COELHO, Maria Helena da Cruz Coelho. *D. João I: o da boa memória*. In.: *História dos reis de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2010.
- HESPANHA, Antonio Manoel, SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num império oceânico. In: HESPANHA, Antonio Manoel (coord.). *Historias de Portugal* v. 4. Lisboa: Editoria Estampa, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. “Progresso e declínio”: um adendo à história de dois conceitos; Algumas questões sobre a história conceitual de “crise”; Patriotismo: fundamentos e limites de um conceito moderno; A revolução como conceito e metáfora:

- sobre a semântica de uma palavra outrora enfática. In: *Histórias de conceitos*. Estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- MONTEIRO, João Gouveia. A Batalha de Aljubarrota: novas interpretações. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Portugal, n. 6, p. 105-122, 2006.
- MONTEIRO, João Gouveia. *Fernão Lopes: texto e contexto*. Coimbra: Livraria e Editora Minerva, 1988.
- POCOCK, J. G. A.. Introdução: o estado da arte; O conceito de linguagem e o métier d'historien . In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003
- RÉMOND, René. Uma história presente; Do político. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre. Por uma história conceitual do político; Por uma história filosófica do político. In: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Cia das Letras, 1999.

16. ANTI-IMAGENS: A IDOLATRIA COMO UMA POSSÍVEL TRANSGRESSÃO AO BEM MORRER NO SÉCULO XV

.....

Patrícia Marques de Souza¹

*“Não vos volteis para os ídolos, e não façais para vós
deuses de metal fundido”
(Levítico 19,4)*

*“Se a forma mais dramática do poder da imagem
na cultura visual é a idolatria, ela também é uma
força consideravelmente ambivalente e ambígua.”
(MITCHELL, 2015, p. 172)*

A palavra “idolatria” tem origem em duas palavras gregas: *eidolon*, que significa imagem e *latreia*, que significa adoração, isto é, o significado etimológico da palavra designa a expressão “adoração de imagens” (CAMILLE, 1991, p. 25). No Antigo Testamento, a idolatria era considerada como uma prática condenável, pois ela era uma transgressão aos ensinamentos deixados pela lei de Moisés, após este receber os dez mandamentos e condenar o culto aos ídolos pagãos. Deste modo, de acordo com o texto bíblico, o ato de adorar imagens seria condenável na medida em que os homens colocariam a sua confiança, fé, sentimentos e desejos em um objeto que não é Deus. Ou que pensavam adorar a Deus enquanto adoravam uma imagem.

A construção da identidade do povo israelita e, conseqüentemente da sua alteridade, passava, primeiramente, por caracterizar o culto praticado pelos pagãos, pelos “outros” (CAMILLE, 1991, p. 25). Estes precisaram ser inferiorizados

¹ É doutoranda em História e Artes pela Universidade de Granada (na Espanha) e é bolsista pela Organização dos Estados Ibero-Americanos (OEI). E-mail: marques-desouzap@gmail.com

na tentativa de se criar uma unidade, seja ela social ou religiosa, entre os judeus no seio da religião monoteísta que, aos poucos, se formava. A preocupação com os limites da representação pictórica e do culto às imagens também passou a ser uma inquietação presente na segunda religião abraâmica que temos notícia: o cristianismo. Era preciso diferenciar, pois, as práticas em relação às imagens que eram aceitas e àquelas que eram condenadas dentro da tradição judaico-cristã.

O combate à idolatria foi uma preocupação constante entre os primeiros séculos da era cristã, como é possível observar nos textos bíblicos, assim como nos tratados teológicos que circularam ao longo do medievo e que destacavam as tentativas de manipulação do sobrenatural por meio do oferecimento de oferendas e preces às imagens que simulavam o poder de Deus. Assim, os ídolos seriam apenas a morada provisória de falsos deuses e de demônios que se escondiam nas esculturas para confundir os homens e afastá-los dos ensinamentos do deus cristão.

A condenação da idolatria demonstra como a sociedade judaico-cristã percebia o outro e a si mesma através da duplicidade e do perigo associados aos ídolos sendo estes considerados como elementos disformes que fingiam ser Deus e que recebiam a adoração em seu lugar: “Não terás outros deuses diante da minha face. Não farás para ti escultura, nem figura alguma do que está em cima, nos céus, ou embaixo, na terra. Não te prostrarás culto. (...)” (Êxodo 20, 3-5); “Assim, pois, quando ao comer das carnes imoladas aos ídolos, sabemos que não existem realmente ídolos no mundo e que não há outro Deus, senão um só.” (I Coríntios 8, 4).

Já no período medieval, a definição da idolatria como um caminho para a condenação da alma também foi um dos primeiros artifícios de persuasão utilizados na narrativa da *Arte de Bien Morir*. Neste manual de preparação para a morte que foi impresso, em c. 1480, na cidade de Saragoça (reino de Aragão) - e que será nossa principal fonte de análise -, o cristão

era convidado a refletir sobre a sua própria existência enquanto deveria fortalecer a sua fé e se preparar para conquistar uma boa morte. Contudo, a narrativa criada no século XV nos apresentou um cenário de dúvidas associado à tentação da fé, nos últimos minutos de vida, por meio da idolatria de ídolos ou dos falsos deuses pagãos, mesmo o cristianismo já tendo se tornado, há muito, uma religião dominante.

Neste sentido, o presente texto tem três objetivos. O primeiro deles é refletir sobre a construção do conceito de idolatria e sobre as ferramentas utilizadas para caracterizar os ídolos pagãos como anti-imagens (CAMILLE, 1991, p. 72), ou seja, como objetos pictóricos não autorizados e não legitimados pela ortodoxia cristã na Baixa Idade Média. O segundo objetivo é analisar como a adoração aos ídolos foi associada à condenação da alma tanto na narrativa textual quanto na visual presente na *Arte de Bien Morir*. E, por último, identificar os personagens representados visualmente na gravura da tentação da fé, impressa por Pablo Hurus em 1480, e compará-la com outras imagens produzidas no mesmo período. Deste modo, em um primeiro momento, faremos um breve panorama sobre as disputas em relação à representação pictórica no seio do cristianismo (desde as suas origens e até a legitimação do culto às imagens no Ocidente) para posteriormente adentrarmos na análise da condenação da idolatria como um das recomendações importantes trazidas pela pedagogia do bem morrer no século XV.

A QUESTÃO DAS IMAGENS E OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO

A representação pictórica do divino é um problema teológico, político e social de primeira grandeza para as três religiões monoteístas. No início do judaísmo, por exemplo, a construção da identidade do povo de Israel passou, em primeiro lugar, pelo conflito de conviver tanto com as diferentes expressões do paganismo como pela adoração aos deuses que era realizada pelos outros povos. Posteriormente, a batalha tornou-se

interna, ou seja, a proibição da confecção e da adoração aos ídolos acarretou em uma mudança profunda tanto na forma de manipulação e de contato com o divino quanto nas práticas sociais judaicas.

Seguindo os preceitos do judaísmo ainda durante o Império Romano, o cristianismo incorporou o combate à idolatria como um dos pilares de sua doutrina, chegando a questionar a divindade dos imperadores. De acordo com o historiador da arte medieval Michael Camille (1991), a fixação pela utilização e eficácia das imagens religiosas foi crucial durante para o desenvolvimento e a consolidação do cristianismo na Idade Média porque este foi um período em que a salvação dependia de um sistema de signos icônicos que começava pelos Sacramentos e ia até às “Últimas Coisas” que assinalavam o dia do Juízo Final.

Para a sociedade cristã medieval, as representações visuais forneciam uma ilusão de coerência em um mundo tão disforme. Era, portanto, essencial que as suas produções e recepções fossem reguladas e que fossem traçadas linhas entre as formas lícitas e ilícitas de representação. Como Camille nos lembra, a condenação da adoração aos ídolos indicava o impacto das imagens na cultura judaico-cristã e a grande importância dada ao mundo invisível que tinha tanto – ou mais poder – do que o visível:

*As anti-imagens, idols provided self-definition for a culture in which the visible was still tied to the supernatural and consequently far more powerful than it even in today's image-saturated culture*² (CAMILLE, 1991, p. 72)

Sendo anti-imagens, os ídolos eram entendidos como símbolos não autorizados do mundo divino e invisível. Desta maneira, a sua existência era motivo de abominação por

2 Tradução nossa: “Como anti-imagens, os ídolos proporcionavam a autodefinição de uma cultura em que o visível ainda estava ligado ao sobrenatural e, consequentemente, muito mais poderoso do que ele, mesmo na cultura atual saturada de imagens.”

parte dos cristãos que desejavam regular os limites da representação e da manifestação de Deus no mundo terreno que só seria possível por intermédio de atuação da Igreja. Sendo assim, convém refletir sobre o poder e os possíveis significados pictóricos associados à representação imagética na cultura cristã, com destaque para as imagens de culto que são motivos de censura e proibição.

Os estudos publicados nos últimos anos por David Freedberg (1992), Hans Belting (2010), Jean-Claude Schmitt (2006; 2007), Jérôme Baschet (1996; 2006; 2008) e Alejandro García Avilés (2021) demonstram a importância de estudar o impacto das imagens tanto na construção e consolidação do cristianismo – e na sua diferenciação entre as demais religiões – como nas religiosidades presentes em diferentes contextos, línguas e estamentos sociais ao longo do milênio medieval. Deste modo, esses autores privilegiaram a análise da relação entre as imagens e as práticas devocionais e sociais, ou seja, pensaram a imagem medieval a partir da sua associação com o tempo, com o espaço e com o espectador. Nas palavras de Schmitt:

A imagem medieval ‘presentifica’, sob as aparências do antropomorfo e do familiar, o invisível no visível, Deus no homem, o ausente no presente, o passado ou o futuro no atual. Ela reitera assim, à sua maneira, o mistério da Encarnação, pois dá presença, identidade, matéria e corpo àquilo que é transcendente e inacessível (SCHMITT, 2007, p. 595).

Reflexões interessantes também foram trazidas por intelectuais preocupados em estudar a própria natureza da imagem e os seus possíveis e diferentes significados e significantes sociais, como foi realizado por Georges Didi-Huberman (1998, 1990, 2000) e por W. J. Mitchell (2017). Neste sentido, a característica comum entre todos os autores citados é a necessidade de pensar cada imagem como um objeto único e que possui uma lógica própria. Sendo assim, pensar a imagem na Idade Média não é uma tarefa fácil para os historiadores de

hoje, assim como também não foi simples estabelecer os limites que permitiram a confecção dos objetos pictóricos, sobretudo, das estátuas no medievo.

W. J. Mitchell, por exemplo, destaca que a subjetivação das imagens foi uma característica comum entre diferentes sociedades ao longo do tempo e que este processo poderia ocorrer por meio da idolatria, do fetichismo, do totemismo e do animismo (2017, p. 166). Neste artigo, nos interessa entender, especialmente, como a repulsa pela adoração de imagens ajudou a caracterizar – e a definir – a cultura cristã e, especialmente, a construir e a definir a pedagogia do bem morrer no século XV como veremos a seguir.

A IDOLATRIA E A TENTAÇÃO DA FÉ: O CASO DA ARTE DE BIEN MORIR

É interessante destacar a escolha do autor anônimo da versão original da *Ars Moriendi* em evocar as práticas de combate à idolatria no século XV e estabelecer uma conexão com a tradição bíblica, isto é, o culto que se prestava aos ídolos seria uma das tentações utilizadas pelo Diabo para afastar o fiel do caminho da salvação.

Devemos considerar o momento de produção do gênero literário conhecido como *Ars Moriendi*: o texto da versão longa foi escrito, provavelmente, durante o Concílio de Constança (1414-1418)³. Não por acaso, o primeiro capítulo deste gênero literário se dedicou a exortar os cristãos sobre os perigos causados pelos que discordavam dos ensinamentos da ortodoxia e pelos que se afastaram da uniformidade criada pela instituição eclesiástica. Assim como as heresias, a idolatria também era entendida

³ O Concílio de Constança (1414-1418) teve o objetivo de pôr fim ao cisma papal e restabelecer a unidade da Igreja Católica.

como um mal que precisava ser combatido, inclusive, dentro da própria Igreja. Por isso, era preciso estabelecer limites entre a homenagem⁴, a veneração⁵ e a idolatria⁶.

Através da análise iconográfica da gravura da tentação da fé presente na primeira edição castelhana conhecida da *Arte de Bien Morir*, é possível sustentar que o casal de reis idólatras que é mencionado tanto no texto quanto na imagem faz alusão ao rei Salomão e a uma de suas esposas estrangeiras, figuras importantes do Antigo Testamento e que possuíam grande significado pedagógico na Idade Média (figura 1). A opção por ilustrar um ídolo sendo venerado é interessante, pois esta cena apresenta uma prática social – que era condenada – sendo representada visualmente dentro de outra representação voltada à fixação da doutrina e à preparação espiritual da comunidade cristã.

O rei Salomão (972-933 a. C), assim como o rei Davi – que é considerado o autor dos Salmos –, era o modelo de rei cristão por excelência no medievo, ainda mais que o seu pai. Na sociedade cristã medieval, Salomão era considerado como um exemplo de glória, de sabedoria e de magnificência. De acordo com Louis Réau, três textos bíblicos são atribuídos ao rei Salomão: o Cântico dos Cânticos, os Provérbios e o Eclesiastes (RÉAU, 2007, p. 335).

A narrativa bíblica do livro de Reis, que será resumida a seguir, procurou mostrar e enfatizar que os idólatras eram os outros, ou seja, todos aqueles que não foram capazes de negar o culto aos deuses e que permaneciam adorando imagens de diversas deidades e desobedecendo à lei de Moisés.

4 A homenagem pode ser definida como o ato de mostrar admiração e respeito por alguém ou por algo.

5 A veneração pode ser entendida como uma forma de respeito, admiração, consideração e reverência que pode ser inspirado pela dignidade, talento e poder de alguém ou algo.

6 A idolatria significa o ato de adorar às imagens e, no contexto cristão, à adoração indevida aos ídolos pagãos, aos demônios e aos falsos deuses.

Segundo o livro de Reis, durante sua velhice, o rei Salomão foi rodeado por numerosas esposas e concubinas estrangeiras que o persuadiram a fazer sacrifícios a diversas deidades (I Reis 11, 5). Sob a influência destas mulheres, ele começou a construir altares e a oferecer sacrifícios a deuses pagãos como Astarte, a deusa dos sidônios, e Milcom, deus dos amonitas, apesar da idolatria ser condenada pelas leis de Moisés. Por conta disso, segundo a narrativa bíblica, a idolatria voltou a se infiltrar no reino de Jerusalém e o próprio soberano foi afetado. Por causa dessa transgressão, Deus condenou o reino de Salomão a ser dividido em dois após sua morte.

Figura 1 – Reis idólatras. Detalhe. f. 3v. Arte de Bien Morir. c. 1480. Em castelhano.



Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço
Escorial, Espanha.

A narrativa bíblica do livro de Reis, que será resumida a seguir, procurou mostrar e enfatizar que os idólatras eram os outros, ou seja, todos aqueles que não foram capazes de negar o culto aos deuses e que permaneciam adorando imagens de diversas deidades e desobedecendo à lei de Moisés. Segundo o livro de Reis, durante sua velhice, o rei Salomão foi rodeado por numerosas esposas e concubinas estrangeiras que o persuadiram a fazer sacrifícios a diversas deidades (I Reis 11, 5). Sob a influência destas mulheres, ele começou a construir altares e a oferecer sacrifícios a deuses pagãos como Astarte, a deusa dos sidônios, e Milcom, deus dos amonitas, apesar da idolatria ser condenada pelas leis de Moisés. Por conta disso, segundo a narrativa bíblica, a idolatria voltou a se infiltrar no reino de Jerusalém e o próprio soberano foi afetado. Por causa dessa transgressão, Deus condenou o reino de Salomão a ser dividido em dois após sua morte.

Figura 2 – Hans Vintler. O rei Salomão e uma rainha veneram um ídolo. f. 6r.

Die Blumen der Tugend. 1411. 215 fols. Codex 13567.



Biblioteca Nacional da Áustria.

Após a breve exposição da passagem do Livro de Reis é necessário pontuar o papel desempenhado pelas mulheres, sobretudo, as estrangeiras como motivo para a responsabilização do ato idólatra de Salomão. É interessante notar que o contato com as mulheres e com as culturas estrangeiras justificariam a transgressão do monarca bíblico durante a sua velhice, de acordo com o Antigo Testamento. Assim, percebemos a tentativa de culpabilização da mulher e do estrangeiro em relação às atitudes consideradas desviantes da doutrina (assim como também poderia acontecer com o personagem enfermo na *Arte de Bien Morir*).

O episódio de adoração às imagens praticado pelo rei Salomão também destaca a punição divina perante a idolatria e a transgressão das regras: as consequências não foram apenas pessoais, mas também políticas, já que o reino de Salomão teria sido dividido por este motivo. Deste modo, esta mensagem seria um claro alerta aos monarcas cristãos que tivessem contato com governos estrangeiros durante o medievo. Assim, de acordo com a perspectiva que também foi adotada pela Igreja, seria necessário ter cuidado com as parcerias e as trocas comerciais realizadas entre as diferentes culturas e religiões seja no Mediterrâneo ou no Oriente, por exemplo.

A difusão do tema iconográfico da idolatria de Salomão foi generalizada a partir do final do século XV, sobretudo, no norte da Europa (CAPO, 2003, p. 246). Assim como acontecia com os homens do medievo, era preciso mostrar que até o grande rei Salomão tinha fraquezas e que, apesar da sua grande inteligência, ele acabou contrariando os ensinamentos divinos na sua velhice, principalmente, quando ele estava em companhia de pagãos, ou seja, o texto bíblico enfatizava que os idólatras eram os outros, mas que este tipo de transgressão às normas também poderia atingir os cristãos.

Figura 3. Mestre de Hausbuch. Idolatria do rei Salomão. c. 1480. Gravura. 145 mm.



Museu Britânico, Londres.

Figura 4. Mestre MZ. Idolatria de Salomão. 1501. Gravura. 181 x 155 mm



Museu Britânico, Londres.

A difusão do tema iconográfico da idolatria de Salomão foi generalizada a partir do final do século XV, sobretudo, no norte da Europa (CAPO, 2003, p. 246). Assim como acontecia com os homens do medievo, era preciso mostrar que até o grande rei Salomão tinha fraquezas e que, apesar da sua grande inteligência, ele acabou contrariando os ensinamentos divinos na sua velhice, principalmente, quando ele estava em companhia de pagãos, ou seja, o texto bíblico enfatizava que os idólatras eram os *outros*, mas que este tipo de transgressão às normas também poderia atingir os cristãos.

A mesma lógica de associação entre a idolatria e os pagãos se repetiu no texto do século XV da *Arte de Bien Morir*, como foi explicitado pela fala do Diabo: “[...] *o adore a los ídolos, assí como fazen los reyes infieles e grandes ombres con grandes campañas de paganos [...]*”⁷. Assim, a narrativa foi construída para ressaltar a mensagem de que, no final da vida, o homem ficava mais suscetível às tentações e aos desvios da doutrina (como a idolatria) e acabava desobedecendo aos preceitos da Igreja, o que poderia custar a condenação da sua alma ou outras graves consequências como as que aconteceram com Salomão.

Na Idade Média, o tema iconográfico de Salomão adorando ídolos era mais simplificado: geralmente era representado, apenas, o rei e uma mulher que poderia usar um turbante perante um ídolo (figuras 2 a 6), de acordo com Louis Réau (RÉAU, 2007, p. 346). A partir do final do século XVI, o mais usual era representar Salomão em sua corte enquanto este adorava um ídolo sobre uma coluna e era cercado por um harém. Ele geralmente estava ajoelhado e poderia oferecer um incenso em honra e homenagem a uma deidade pagã (figuras 7 e 8).

⁷ Tradução nossa: “[...] o adore aos ídolos, assim como fazem os reis infieis e grandes homens em companhia de pagãos.”

XV EIEM & V Mundos Ibéricos

Figura 5. Lucas van Leyden. Idolatria do Rei Salomão sobre o altar. 1514. Gravura.
168 x 27 mm.



Museu Britânico, Londres.

Figura 6. Hans Thoman. Idolatria do rei Salomão e da sua esposa. 1525-30.
Esculpido em madeira. 37 x 35,5 cm.



Germanisches Nationalmuseum, Nuremberg.

Figura 7. Sébastien Bourdon (1616-1671). A idolatria do rei Salomão. Óleo sobre tela.



Museu do Louvre, Paris.

Figura 8. Sebastiano Conca (1680-1764). A idolatria do rei Salomão. 1735. Óleo sobre tela. 54 x 71 cm.



Museu do Prado, Madri.

Apesar de não ser possível ter certeza sobre a identidade do ídolo que aparece na gravura da *Arte de Bien Morir* (figura 1), é provável que este seja uma representação de um dos dois deuses que são citados no Livro de Reis e que se referem ao episódio da idolatria praticado pelo rei Salomão: o deus Malcom ou Maloc e a deusa Astarte. Alguns atributos do ídolo se repetem nas gravuras das diversas edições da *Ars Moriendi*. Seguem três exemplos: nas estampas, o ídolo está coroadado, seminu, segurando uma lança e em pé em cima de uma fina coluna (figuras 9 a 11). Contudo, somente na gravura de Saragoça (figura 10), o ídolo apresenta barba, enquanto nas outras duas gravuras, este possui traços mais femininos e pequenos seios. Desta forma, é provável que na imagem gravada pelo Mestre E.S. (figura 9) – a primeira conhecida – a intenção foi retratar a deusa Astarte e esta opção foi mantida por outros gravadores (figura 11).

Já na estampa de Saragoça (figura 10), Pablo Hurus não seguiu a convenção e acabou por realizar pequenas modificações na caracterização do personagem – uma barba foi acrescentada e a figura não possuía um cabelo longo e solto – o que acabou por afetar o seu significado. Neste caso, a deidade deveria ser identificada como Malcom. De qualquer modo, a narrativa visual e a mensagem se mantiveram: um casal de monarcas adora um falso deus contrariando, assim, os ensinamentos cristãos.

Após a análise das imagens podemos nos perguntar: o que seria possível extrair da história lembrada pela fala do Diabo no texto e representada visualmente na gravura da *Arte de Bien Morir*? Esta poderia servir de alerta e de ensino para o leitor/espectador do códice? Assim como o poderoso rei Salomão, o fiel também era passível de ceder às tentações mundanas e esquecer seus valores religiosos? Seria este o motivo para que outros textos bíblicos, citados na *Arte de Bien Morir*, lembrassem a oferta do Diabo: a sua idolatria em troca de todos os reinos do mundo, como aconteceu na narrativa da tentação de Jesus Cristo no deserto presente nos Evangelhos (Mateus 4, 1-11; Marcos 1, 12-13 e Lucas 4, 1-13)?

Da esquerda para a direita: Figura 9. *Ars Moriendi*. 1450. /
Figura 10. *Arte de Bien Morir*. 1480. / Figura 11. *L'art de bien mourir*. 1496.



Como vimos, na Baixa Idade Média, as imagens cristãs já não eram alvos de ataques iconoclastas, mas, ao contrário, eram estimuladas como fontes de grande devoção, comoção e identificação. Segundo Alejandro Avilés, a Igreja esforçava-se para defender a utilização das imagens como ferramentas de conexão entre o humano e o sagrado sendo, assim, a imagem entendida como um mecanismo de *transitus* entre a figura representada e o seu protótipo:

Los fieles solo podían suplicar a las imágenes para así solicitar el favor de los seres sagrados a los que representan. La imagen no se debe adorar en tanto que materia,

*sino que transfere a su modelo del honor de la adoración, según la vieja teoría del transitus enunciada por Basilio de Cesarea*⁸ (AVILÉS, 2021, p. 16).

Não podemos esquecer que o significado das imagens cristãs medievais – assim como dos demais objetos – foi produzido *a partir e com* a experiência humana, o que poderia lhe conferir a ideia de representatividade, personalidade, estigma, admiração, poderes, funções e usos por meio tanto de sua materialidade quanto de seus locais de recepção. Sobre a capacidade de impacto das imagens e de “tomar vida” a partir do olhar e da interação com o espectador, W. J. Mitchell disse:

As imagens são marcadas por todos os estigmas próprios à animação e à personalidade: exibem corpos físicos e virtuais: falam conosco, às vezes literalmente, às vezes figurativamente, ou silenciosamente nos devolvem o olhar através de um abismo não conectado pela linguagem. Elas apresentam não apenas uma superfície, mas uma *face* que encara o espectador (MITCHELL, 2015, p. 167).

A *face* do ídolo (para usar o termo proposto por Mitchell) deveria ser decifrado como uma transgressão? Como uma burla às regras? Como a materialização da desobediência e do pecado expressos tanto no Antigo Testamento como na *Arte de Bien Morir* poderiam ser utilizados como veículos de afirmação da doutrina cristã? Quais os limites da representação pictórica e do culto prestado às imagens? Seriam elas fontes de devoção e piedade ou armadilhas utilizadas para lubridiar? O contato com a imagem poderia, de fato, ser mediado pela Igreja? Como a contemplação de gravuras poderia estimular a conversão e o arrependimento dos pecados em um contexto de contato diário com a morte?

8 Tradução nossa: “Os fiéis só podiam suplicar às imagens para pedir o favor dos seres sagrados que elas representam. A imagem não deve ser adorada como matéria, mas transfere para o seu modelo a honra do culto, segundo a antiga teoria do *transitus* enunciada por Basílio de Cesareia.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A associação da idolatria como um símbolo da desobediência e da perdição aos mandamentos divinos foi iniciada com a formação da religiosidade judaica e se estendeu às demais religiões abraâmicas. Assim, o estigma da diferenciação passou a servir como forma discernir - e exaltar - as qualidades que seriam inerentes ao monoteísmo perante à diversidade de crenças, rituais e representações dos deuses e deusas do paganismo.

Os limites da representação e o poder das imagens no cristianismo foram motivos de preocupação e de disputas ao longo da Idade Média. Vimos que como anti-imagens, os ídolos foram entendidos como a materialização das representações não autorizadas, não reconhecidas e não validadas do divino pela Igreja. Em contraponto aos ídolos, as imagens cristãs foram interpretadas como objetos dignos de devoção e de piedade que, dentro de um contexto específico e respeitando certos limites, poderiam ajudar o fiel na conquista por uma boa morte e pela salvação da alma, como era o objetivo principal da *Arte de Bien Morir* no século XV.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ANÔNIMO. *Ars Moriendi*. Editio Princeps. Circa 1450: A Reproduction of the Copy in the British Museum. Em latim. Original impresso em Colônia. Com onze xilografuras. Edição fac-símile editada por William Harry Rylands e George Bullen. Manchester: Holbein Society, 1881.
- ANÔNIMO. *Ars Moriendi*. Em latim. Impresso em 1470. 24f. XYLO-19. Reserva de livros raros, Biblioteca Nacional da França, Paris. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040402g.r=.%20XYLO-19?rk=21459;2> (Acesso em 20 de agosto de 2023).

- ANÔNIMO. *Arte de Bien Morir y breve confesionário*. Em castelhano. Incunábulo impresso por Pablo Hurus em Saragoça. c. 1480-1484. Com onze gravuras. Biblioteca do Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.
- BÍBLIA SAGRADA*. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulinas, 1990.
- JOVER, Francisco Gago (Ed.) *Arte de Bien Morir y breve confesionário*. Edição fac-símile com estudo introdutório e imagens. Barcelona: Edicions UIB - Universitat de les Illes Balears, 1999.

Bibliografia

- AVILÉS, Alejandro Garcia. *Imágenes encantadas. Los poderes de la imagen en la Edad Media*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones, 2021.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do Ano mil à Colonização da América*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- BASCHET, Jérôme. *L'Iconographie Médiévale*. Paris: Éditeur Gallimard, 2008.
- BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean-Claude (Org). *L'image. Fonctions et Usages des Images dans l'Occident Médiéval*. Paris: Éditions Le Léopard d'Or, 1996.
- BELL, Julian. *Uma Nova História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BELTING, Hans. *Semelhança e Presença: A História da Imagem antes da Era da Arte*. [s.n.]. Rio de Janeiro, 2010.
- BOUREAU, Alain. Fé. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006.
- CAMILLE, Michel. *Image on the Edge: The Margins of Mediev*. Londres: Reaktion books, 2006.
- CAMILLE, Michel. *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*. 1ª edição. Cambridge University Press, 1991.
- CAPOA, Chiara. *Old Testament Figures in Art*. Edição por Stefano Zuffi e tradução por Thomas Michael Hartman. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2003.

- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Vol 2. São Paulo. EDUSC. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge. Paris: Aubier, 2003.*
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Bauru: EDUSC, 2003. 2 v.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Lés Editions de Minuit. 2000.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant l'image Questions posées aux fins d'une histoire de l'art*. Lés Editions de Minuit. 1990.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. 1 ed. Lisboa: Editora Presença, 1989. ECO, Umberto. *Historia de la Fealdad*. 5ª reimpressão. Barcelona: Editora de Bolsillo, 2016.
- FERNIE, Eric. *Art History and Its Methods: A Critical Anthology*. London: Phaidon, 1996.
- FREEDBERG, David. *El Poder de Las Imágenes. Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Respuesta*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid. 1992.
- LOUIS, Réau. *Iconografía del arte Cristiano. Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento*. Tomo 1 Volume 1. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2007.
- MANCHADO, Ana Isabel Carrasco; OBRADÓ, María del Pilar Rábade (Coords). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex Ediciones, 2008.
- MITCHELL, W. J. T. O que as imagens realmente querem? *In: ALLOA, E. (Org.) Pensar a Imagem*. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 165 -189.
- PASTOUREAU, Michel. Símbolo. *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Vol 2. São Paulo. EDUSC, 2006.*
- PASTOUREAU, Michel.. *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*. Tradução de Julia Bucci. Madrid: Katz Editores, 2013.

- SCHMITT, Jean-Claude; TEODORO, Leandro Alves; PRIETO, Pablo Martín. *Cativar as almas: diretrizes para a instrução espiritual (séculos XII-XV)*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2022.
- SCHMITT, Jean-Claude. Imagens. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. São Paulo: Editora EDUSC, 2007.
- SEKULES, Veronica. *Medieval Arts, Oxford History of Art*. Oxford University Press, 2001.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Zahar. 1995.

17. AS FESTAS COMO ELEMENTO DE UMA “DINÂMICA DE CORTE”: UM ESTUDO DA COROA DE CASTELA DO SÉCULO XV

.....

Lucas Werlang Girardi¹

O texto a seguir apresenta uma síntese de algumas das considerações e reflexões que pude desenvolver nos últimos anos, ao elaborar minha tese de doutorado. Tendo como recorte o reino castelhano do século XV, e preocupando-se com temáticas como as articulações políticas da aristocracia, a centralização monárquica e as práticas festivas, a pesquisa encaminhou-se no sentido de propor a existência de uma “dinâmica de corte” e sua relação com a elaboração de festividades atreladas à alta aristocracia, em suas estratégias e disputas perante o reino. Nesse sentido, busco, aqui, apresentar o percurso realizado para se chegar à problemática, os debates historiográficos atrelados a ela e o que a análise documental permitiu observar sobre a realidade estudada.

Como ponto de partida, destaco como o fenômeno dos jogos e festas na Idade Média me chamou a atenção ao aproximar-me do período por leitura da historiografia e documentação da época. Em especial, tendi a estas práticas associadas ao grupo aristocrático, seus interesses e movimentações. Ao entrar em contato com as fontes do século XV, destacando-se as crônicas, assim como a bibliografia especializada no tema para

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e graduado em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Professor substituto no Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Membro do *Translatio Studii* (UFF) e do LEHAM (UESB). Contato: lucaswgerardi@hotmail.com.

a Baixa Idade Média, é possível notar que há um aumento dos registros dessas festividades no período, algo que suscita questões para pesquisadores e pesquisadoras da área, e, da mesma forma, me provocou questionamentos sobre os porquês de elas aparecerem cada vez mais e quais os seus significados para aquelas sociedades. Na historiografia que trata do tema, há divergências sobre se há, de fato, um aumento quantitativo quanto às festas no período, ou se trata apenas de uma mudança nos critérios dos registros das fontes. O primeiro grupo parece ser mais numeroso, sendo composto por estudos como de Rosana de Andrés Díaz (1986), Miguel Ángel Ladero Quesada (2024) e José Manuel Nieto Soria (2009). Mas a provocação trazida por Rita Costa Gomes (1994, p. 135), representativa da segunda perspectiva, é interessante por enfatizar como essas práticas e cerimônias já estavam presentes anteriormente na sociedade medieval, mas sem deixar de ressaltar que, na Baixa Idade Média, elas passaram a ser enfatizadas nas fontes. Ainda assim, em ambos os casos se tem o entendimento de que as festas e jogos tornam-se um elemento de relevo nas relações, uma alteração que precisa ser considerada, pois não é possível pensar em uma mudança de parâmetros sem que essa esteja acompanhada de certas transformações sociais.

Quanto a isso, não é preciso esforçar-se muito para chegar ainda a outro tema, constantemente acessado para os séculos da Baixa Idade Média, o da centralização política. Isso porque as festas realizadas pela aristocracia – que eu viria a chamar de festas de corte – tendem a ser explicadas como parte desse processo. Os debates sobre a centralização são extensos, mas pode-se sumarizar a proposição: tratar-se-ia de um processo de construção de uma soberania absoluta do rei sobre a sociedade, que se tornaria submissa ao seu poder político. É certo que há divergência quanto ao caráter desse absolutismo, ao considerar-se autores como Henri Pirenne (1937; 2010), Norbert Elias (2011; 1993), Perry Anderson (2016), para dar alguns exemplos. Todos, porém, mantêm a característica

apontada, de um poder centralizado na figura régia. Uma posição similar é observada nos autores que desenvolveram suas reflexões para pensar na gênese do Estado moderno, como Bernard Guenée (1981) e Jean-Philippe Genet (1997; 2017). Neste esquema, a aristocracia costuma ser entendida como submissa a monarcas cada vez mais fortes, ainda que permaneça como um grupo privilegiado, mas agora em uma posição dependente do poder centralizado do rei. Ter-se-ia, com isso, a paulatina perda de relevância política da aristocracia, cada vez mais dependente e domesticada. Nesse sentido, costuma-se argumentar como esse processo seria acompanhado de resistência aristocrática, o que levaria a diversas situações de disputa e conflito entre este grupo e a monarquia ao longo dos séculos XIV e XV. Com isso, tais tensões seriam lidas na chave de uma oposição de projetos e lógicas sociais distintas. É o que se encontra, por exemplo, na proposta de Luis Suárez Fernández (2005), assim como em José Angel García de Cortázar (1988), quando se aborda uma aristocracia dividida entre o partido “autoritário”, favorável à soberania régia, e “contratualista”, que se posicionaria para limitar o poder do monarca. O resultado, porém, seria o mesmo, e por mais que a nobreza por vezes alcançasse o domínio sobre determinados “reis fracos”, ao fim, ela seria vencida por “reis fortes” e se tornaria domesticada.

A consequência disso para pensar as festas da aristocracia nos séculos XIV e XV é que elas seriam explicadas por esse duplo movimento: a exibição cerimonial de reis com pretensões cada vez mais absolutas, e as tentativas da aristocracia em disfarçar sua evidente decadência social. Quanto ao primeiro caso, as festas e cerimônias seriam parte do projeto político da monarquia, enquanto peças de propaganda para demonstrar o poder real, legitimando dinastias e reafirmando hierarquias (ANDRÉS DÍAZ, 1986; LADERO QUESADA, 2004; NIETO SORIA, 1992; 2019). Elas também seriam vistas como uma forma de controle sobre a aristocracia, principalmente no que se refere à sua expressão cavaleiresca, pois ao manipular as

festas de cavalaria, os reis estariam demonstrando seu controle, também, sobre seus integrantes (HEERS, 1971). Quanto ao segundo ponto, pode-se recordar como a perspectiva é colocada desde J. Huizinga, ao tratar da cavalaria no Outono da Idade Média, quando afirma que: “As glórias cavaleirescas, seu estilo e cerimônias, não passam de vã ilusão, de um teatro esplêndido e insincero! (...) era um verniz antigo que já começava a descascar” (HUIZINGA, 2013, p. 151). Dessa interpretação surgem as perspectivas de como a aristocracia necessitaria das festas para indicar uma diferenciação social quanto a grupos em ascensão, o que só demonstraria ainda mais sua decadência.

Até então não me preocupei em informar o recorte de minha pesquisa, pois a problemática é, em partes, extensiva a diversos espaços da cristandade, mas cabe, nesse momento, indicar como minha aproximação ao tema se deu por meio da crônica castelhana do século XV, inicialmente por um breve relato de uma festa de cavalaria – o Paso Honroso de Suero de Quiñones –, e depois pela observação das diversas crônicas produzidas no período de reinado de Juan II, que se trata, grosso modo, da primeira metade daquele século. Com um olhar crítico às explicações até então mencionadas, mas ainda necessitando de uma fundamentação teórica e empírica, me propus a, na pesquisa de doutorado, desenvolver uma história política do reinado de Juan II de Castela, partindo das crônicas da época. O principal objetivo seria entender as articulações da aristocracia castelhana no recorte, considerando sua relação com a monarquia, e como elas se expressam por meio da realização de festividades.

Ao observar as crônicas, entendi que ali estaria demonstrada uma realidade sensivelmente distinta às explicações anteriormente expostas. Encontra-se ali uma aristocracia, que se organiza a fim de angariar rendas, tomar senhorios, exercer pressão sobre o rei e outros aristocratas e, além disso, organiza e participa de grandes festividades no reino. Entretanto, é certo que meu estudo não inaugura os questionamentos à

historiografia do absolutismo e da centralização política, que parte de autores como António Manuel Hespanha (1986) e Maria Filomena Coelho (2011) para o contexto português, assim como José María Monsalvo Antón (1986; 2016; 2017) para o reino castelhano, e cujas formulações tiveram grande influência sobre a pesquisa. Nestes escritos, demonstrou-se, em situações distintas, como pode-se pensar em um poder político que se mantém descentralizado no reino, compondo um sistema de diversas jurisdições, que se sobreporiam e conflitariam constantemente.

Destaca-se como, neste percurso historiográfico, acompanhou-se grande parte dos apontamentos da vasta produção de Monsalvo Antón. Como ele, entende-se que apesar das críticas estabelecidas à historiografia da centralização política, não se pode rejeitar a totalidade de suas contribuições. Isso porque o século XIII é notável por algumas características, e que de fato tiveram efeitos sobre a organização das monarquias e reinos. É nesse momento que há desenvolvimentos na administração régia a partir da presença de letrados, do contato com o direito romano, com os discursos de autoridade e soberania, assim como a promoção de uma comunicação entre o rei e o reino. Este processo seria denominado pelo autor espanhol como uma centralização política formal, à diferença de uma centralização política estrutural, que estaria atrelada a mudanças nas relações de produção (MONSALVO ANTÓN, 2017, p. 211). Em diálogo com essa proposta, considerei que uma centralização política formal não seria o suficiente para um processo de centralização, como defende parte da historiografia, uma vez que se trata de uma sociedade que, sistemicamente, se reproduz sob lógicas descentralizadas. Partindo disso e da proposta de Monsalvo Antón, e em diálogo com a historiografia, propôs-se outra perspectiva sobre o processo histórico.

Reconhecendo no século XIII um momento importante para a consolidação das conquistas cristãs na península, e com o estabelecimento do território castelhano como se manteria

pelos próximos séculos, a partir desse momento o rei, a alta aristocracia e os concelhos voltar-se-iam com maior interesse para questões internas ao reino. Uma comunicação entre o rei e o reino se constituiria a partir daí, com um contato maior entre suas unidades. Esse movimento pode ser observado pela intensificação da relação entre a domesticidade régia e os concelhos, com a consolidação das Cortes, assim como as iniciativas de elaborar normatizações para todo o reino. Com as dificuldades do século seguinte, dentre elas, as limitações da aristocracia em ampliar suas posses e a capacidade de extrair rendas camponesas, ela passaria a reconhecer nesta comunicação com o reino um grande potencial para ampliar sua influência sobre ele, podendo se traduzir na garantia de senhorios e rendas renovadas, inclusive sobre localidades que até então não teriam sido alcançadas. Por esse motivo, propus que a monarquia dos séculos da Baixa Idade Média foi uma construção da própria aristocracia, que fortaleceria e comporia, ela própria, as instituições administrativas no entorno do rei, assim como dando corpo aos discursos de legitimidade régia, que seriam utilizados a seu favor. Dessa forma, a monarquia do período não é entendida como um rei fortalecido e cercado de burocratas, mas como um complexo institucional, em que há, de fato, o reconhecimento de uma referência no rei, mas que é composto pela alta aristocracia. Assim, entendeu-se ser possível afirmar por uma centralização monárquica, ainda que divergindo do significado que parte da historiografia abordada confere ao termo. Aqui, argumenta-se que o que se centraliza são as articulações da aristocracia, no entorno de um centro de referência do reino, o rei e sua corte, mas sem que isso significasse uma submissão, pois o poder político ainda seria empregado pelos senhores em nível local, de forma descentralizada, o que caracteriza teoricamente essas relações como feudais.

Compreendendo a importância da monarquia nesse contexto, coube aprofundar-se de suas consequências sobre as articulações da aristocracia. De certo, a composição das

instituições monárquicas não poderia incorporar toda a aristocracia, principalmente ao considerar-se a lógica expansiva do feudalismo. Por isso, suas instituições seriam disputadas pelo grupo, que se dividiria em facções, dentro daquilo que Monsalvo Antón (2016) chamou de “faccionalismo”, que buscariam alcançar influência sobre o rei e a monarquia, em detrimento de seus concorrentes. Da mesma forma, identificou-se que tais movimentações se vinculavam principalmente à corte régia. Entendida como um espaço socialmente construído (LEFEBVRE, 1991), a corte era uma extensão da casa do rei, acompanhando-o em suas viagens pelo reino. E por ser este o representante público da monarquia, aproximar-se de seu entorno, isto é, da corte régia, seria uma lógica norteadora da aristocracia, como objetivo fundamental para alcançar participação nas instituições monárquicas.

Na análise das crônicas produzidas no século XV, assim como com a consulta a fontes adicionais, acredito ter sido possível perceber algumas relações próprias dessa lógica de aproximação ao rei, o que passei a denominar por “dinâmica de corte”, pensada como um conjunto de movimentos sistemáticos da aristocracia como forma de atingir seus objetivos senhoriais. A pesquisa preocupou-se em entender o fenômeno especificamente para o reinado de Juan II em Castela, ainda que não se descarte a possível existência do mesmo mecanismo para outros momentos e lugares. Ao tentar desdobrar a referida dinâmica, distingi aquilo que entendi ser seus principais componentes, remetendo: à importância do rei como centro da monarquia, à busca por acumulação senhorial, às variadas estratégias da aristocracia ao organizar-se em facções e a posição de privança régia. Na sequência, buscarei esboçar algumas considerações sobre o que acredito ter encontrado.

Quanto ao rei, este foi entendido como centro gravitacional da monarquia, pois a presença no entorno dele seria indispensável para participar da monarquia. Certamente que, apesar de não se ratificar a noção de absolutismo, também

não se pode compreender este sujeito como títere das facções da alta aristocracia. O rei, que também é parte da aristocracia, se filia a grupos de sua preferência, mobiliza apoios por meio de concessões e com a convocação de juramentos, e exerce pressão sobre seus rivais, utilizando-se do que lhe torna especial entre os demais, a legitimidade pública como soberano do reino, em favor de seus interesses faccionais. Mas como se buscou explicitar, o mesmo discurso que passou a fortalecer a noção de continuidade da Coroa, assim como da garantia do bem comum, também distinguiu entre o sujeito que veste a coroa e o bom governo do reino. Assim, um rei poderia ser considerado incapaz da manutenção da harmonia e da ordem, e de acordo com o crescimento de um discurso contra sua legitimidade, assim como dos apoios a outro candidato passíveis de legitimação, seria possível retirá-lo de sua posição. É evidente, porém, que essa situação limite dependeria da conjuntura de cada reino, e enquanto em alguns momentos as facções conseguiriam se organizar no entorno de candidatos em potencial, em outros, como em boa parte do reinado de Juan II, haveria apenas um rei com legitimidade o suficiente para ocupar o trono. Da mesma forma, como se observa no recorte estudado, a preferência do rei por determinados sujeitos ou facções não impediria que opositores participassem da monarquia, o diferencial estaria apenas nas estratégias utilizadas para alcançar este objetivo.

No que se refere às rendas, trata-se de uma característica própria do feudalismo, fator mobilizador das ações aristocráticas e, conseqüentemente, da dinâmica em questão. Por meio de um levantamento das crônicas, foi possível observar a existência de diversos tipos de atitudes da monarquia quanto às rendas, categorizados como concessões, destituições, confiscos e espoliações. Em ordem, os dois primeiros tratam de conferir ou retirar nominalmente, por meio de determinação régia, um senhorio ou renda específica, o terceiro seria a destituição temporária de uma posse senhorial, enquanto o último se caracterizaria pela tomada, pela ameaça ou uso da violência,

de um senhorio. Ao longo do tópico, buscou-se realçar como a relação de transferências senhoriais sempre estaria vinculada a tensionamentos deste tipo, uma vez que a apropriação do poder político em determinada localidade não poderia ser retirada por mera deliberação formal, uma vez que se associa à perda da soberania de um senhor em nível local. Isto posto, também foi possível observar um padrão entre períodos que se alternariam entre de consenso e de conflito, este manifestando-se por conflitos abertos ou tensionamentos subjacentes, e aquele marcado por pactuações gerais, geralmente sucedendo conflitos de amplas proporções. Destacou-se como não se pode pensar sobre uma estabilidade, pois a dinâmica se movimenta pela contínua alternância entre estes momentos, como foi possível observar no decorrer dos eventos do recorte estudado. Além disso, outro levantamento indicou como as concessões também variariam de acordo com cada um desses momentos. Expôs-se como em períodos em que não houvesse conflitos abertos, e, por isso, aqueles em que certa facção e sujeitos específicos reforçariam cada vez mais sua posição de proximidade do rei, as rendas tenderiam a ser concedidas a partir da posse régia, assim como de cargos atrelados à corte e monarquia. Por outro lado, no decorrer de conflitos abertos entre facções ou na sua sequência imediata, existiria maior possibilidade de a monarquia legitimar a retirada de senhorios e rendas dos aristocratas derrotadas, para serem redistribuídos, posteriormente, àqueles que compunham a monarquia. A partir dessa busca e transferências de rendas pode-se perceber como é a própria necessidade da aristocracia em garantir sua reprodução material que gera tensões e conflitos, movimentando a dinâmica de corte.

Outro componente tratou-se das estratégias aristocráticas na organização faccional, como forma de aproximar-se do rei e compor a monarquia. Nesse sentido, foi necessário estabelecer distinções, uma vez que as estratégias poderiam variar de acordo com a posição dos aristocratas em cada momento.

Inicialmente, recordou-se como as facções frequentemente se organizariam em dois grupos, encabeçados por um monarca ou grande aristocrata. Da mesma forma, apontou-se como os matrimônios e as confederações tratava-se das formas mais frequentes de consolidar alianças e compor facções. Mas partindo da noção de faccionalismo, também se indicou estas organizações como flexíveis, em que acordos e juramentos poderiam ser revistos a considerar os interesses de cada sujeito ou família, apesar de existirem limitações, uma vez que os aristocratas se comprometiam de forma mais estável em algumas ocasiões, principalmente por meio da união entre famílias pelo casamento. Mas para além destes elementos comuns à aristocracia, foi possível observar como as facções se comportariam de formas diferentes a considerar sua posição em relação à monarquia e ao rei. Recordando que as facções se encontrariam ou próximas ou distantes do monarca, assim como alguma delas poderia contar com o favor régio, isso permitiu estipular diferentes situações, como se examinou e expôs. Entendendo que em todos os casos o objetivo seria de garantir rendas, percebeu-se como as facções próximas da monarquia tenderiam a angariar senhorios e cargos, em um primeiro momento, em detrimento dos aristocratas afastados da monarquia, mas logo também se geraria tensões entre os membros de uma própria facção, levando a rupturas e descontentamentos. Dessa forma, observou-se como um mecanismo para afastar aristocratas até então próximos seria o do aprisionamento, sob a justificativa de estarem conspirando contra o rei. Da mesma forma, utilizar-se-ia dos exílios, isto é, da expulsão de certos aristocratas com o favor régio do convívio na corte, e por vezes do próprio reino. Para aqueles que estavam afastados do rei, a estratégia consistiria em fortalecer sua facção, aproveitando das tensões entre aristocratas da facção que influenciaria a monarquia, mas também provocando tensões no reino, para opor-se à facção adversária e tomar-lhe o lugar. No caso dos aristocratas sem o favor régio, a participação na

monarquia estaria condicionada aos apoderamentos do rei, o que, por si só, necessitaria de amplo apoio no reino. Em todos os casos, observa-se como há a utilização de discursos, que circulam o reino com uma retórica recorrente, e é explícita nas crônicas. Seja para acusações de tirania e ou defesas da legitimidade régia, os discursos são sempre mobilizados como forma de angariar apoios ou suscitar contendas e transformar o cenário político.

O último componente trata-se da privança, cuja manifestação é desafiadora de ser estudada, uma vez que não se trata de um cargo formal na monarquia, apesar de ser uma posição reconhecida no espaço cortesão e, no caso em foco, com protagonismo na corte régia. Por esse motivo, a forma de se conhecer a privança é por meio dos discursos sobre ela, elaborados ora de maneira pejorativa, ora para o enaltecimento de certos sujeitos. Apresentaram-se perspectivas historiográficas distintas sobre a privança, mas a reflexão proposta permitiu compreender que se trata de uma posição simbólica ao se pensar na dinâmica de corte, uma vez que é o ápice – ou, a culminância – da lógica de aproximação ao rei. É possível notar que há uma ambição da alta aristocracia em aproximar-se do rei como seu privado, ainda que a posição também significasse uma ameaça ao sujeito que ocupasse, pois a visibilidade também lhe traria opositores que tencionariam sucedê-lo. Também interessou observar como, apesar do favor régio ter fundamento em nas preferências subjetivas do monarca – que também poderia se modificar –, há uma condição material que acompanha o privado, geralmente sendo possuidor de rendas e frequente na corte régia, apesar das narrativas que buscam construir alguns destes sujeitos como homens que ascenderam até o posto. Porém, é certo que, apesar disso, a privança também seria uma condição que garantiria um acúmulo senhorial ainda mais abundante, motivo pelo qual seria almejado e combatido com tanta veemência pela alta aristocracia.

Apresentados estes componentes, penso ter sido possível estabelecer as principais relações que permitem compreender a dinâmica em questão. Com isso, acredito ter demonstrado a participação política ativa da aristocracia em sua relação com o rei e com a monarquia, afastando as interpretações sobre um grupo submisso e que teria perdido suas características. O entendimento da aristocracia no período ainda perpassa por sua necessidade de garantir rendas e o exercício do poder político em nível local, afastando-se de perspectivas de um Estado moderno ou absolutista. A dinâmica de corte indicada se movimenta por meio das contradições causadas por articulações no espaço cortesão, assim como a participação nas instituições monárquicas, em que as estratégias para alcançar a proximidade do rei, a fim de garantir rendas, proporcionam momentos que alternam entre o conflito e o consenso, que conduzem o ciclo de ascensão e declínio de facções e sujeitos aristocráticos.

Neste ponto, retorno às festividades. Afinal, se foi possível encontrar movimentos sistemáticos de uma aristocracia ativa politicamente, diferente das propostas de um rei forte e absoluto, como isso se relaciona às explicações dantes mencionadas quanto à importância das festas no período? E como elas se relacionam à dinâmica de corte indicada?

Para lidar com essa questão, empreendi um levantamento nos registros de festividades nas crônicas, enfatizando suas manifestações na corte – o que denominei como “festas de corte”. A partir disso, foi possível notar como essas festas ocorreriam ao longo de todo o recorte estudado, mas também se percebeu como havia variações em sua frequência, sendo mais constantes em determinados contextos. Em períodos de guerra e conflito aberto entre a aristocracia, por exemplo, não seriam encontrados registros de festividades, mas estariam presentes em momentos de pactuação ou de tensionamento sem conflitos, levando ao entendimento de que o fenômeno teria significados distintos. Duas tendências puderam ser observadas: em uma primeira, percebeu-se a realização de grandes

eventos festivos na corte marcando ocasiões de mudanças na configuração cortesã; e quanto à outra, notou-se uma prática constante de festividades em momentos de estabilidade de uma facção no entorno régio. Em ambos os casos, concluiu-se como a realização de festas estaria atrelada à necessidade da aristocracia em, ao articular suas disputas pelo entorno régio, expor e legitimar sua movimentação por meio desses eventos, como forma de serem reconhecidos pelo reino. Isto é, ao promover-se grandes mudanças na corte, a aristocracia se mobilizaria para manifestá-las, assim como as festas reiteradas teriam o objetivo de reforçar uma composição já admitida da monarquia. Assim, os movimentos da alta aristocracia estariam sempre acompanhados, publicamente, de sua expressão simbólica, o que demonstra a relevância dada à comunicação com o reino, por parte desse grupo, nessas articulações.

Portanto, as festas de corte seriam importantes como forma de demonstrar e consolidar as configurações aristocráticas na monarquia, e a considerar um ambiente em que as mudanças eram constantes, as festividades deveriam acompanhar esse ritmo, tornando-se mais frequentes e, dada sua importância para afirmar posições, mais registradas nas crônicas da época. Ora, tem-se, portanto, que as festas de corte, como uma prática cultural da alta aristocracia, seria, também, um elemento da dinâmica indicada e proposta. Tratar-se-ia de um reforço à legitimidade das composições aristocráticas na monarquia para o reino, e sem a qual tornaria sua manutenção, possivelmente, inviável. Em adição a isso, o estudo das festas nas crônicas também permitiu notar como o ideal de cavalaria apresentava-se constantemente na realização das festividades, ora tratando-se de um componente de cerimônias maiores, ora sendo o próprio cerne das celebrações. Argumentou-se que as práticas e discursos de cavalaria, que também aparecem em certa historiografia dentro da perspectiva do declínio aristocrático, permaneceriam relevantes para este grupo como um todo, desde um ideal mobilizado para construir a imagem de

sujeitos da alta aristocracia, até a função de alçar jovens aristocratas a uma maior notabilidade entre seus pares, por meio da prática de festividades atreladas à cavalaria.

Com tais apontamentos, acredito ter sido possível estabelecer um entendimento acerca das articulações da aristocracia castelhana no reinado de Juan II a partir das crônicas da época, tendo demonstrado uma perspectiva sensivelmente distinta de teses correntes, que demarcam uma aristocracia enfraquecida na Baixa Idade Média, como resultado de um processo de centralização política. Entretanto, não se rejeitou a existência de uma centralização monárquica, mas seu significado se afasta da tomada do poder político pelo rei, passando a remeter ao que se torna o principal espaço de articulação da aristocracia, a corte régia, e seu principal objetivo, a participação na monarquia. Tais movimentos, por sua vez, não estariam alheios ao reino, uma vez que reverberariam por meio de discursos e práticas simbólicas. Entre estas, destacou-se o papel das festas de corte, expressões do espaço cortesão e de suas transformações, organizadas e realizadas pela própria aristocracia. Propus como a corte se projeta no reino por meio dessas festas, para mostrar aqueles que compõe a monarquia, reproduzindo, conseqüentemente, as tensões ali existentes. Dessa forma, defendo existir uma aristocracia protagonista no reino de Castela, que, como forma de se adaptar às dificuldades sistêmicas, procurou articular-se por meio das instituições monárquicas, e, com isso, manteve-se ativa politicamente, enquanto o grupo que domina socialmente.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. *Linhagens do Estado absolutista* [Trad.: Renato Prelorentzou]. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- ANDRÉS DÍAZ, R. Las fiestas de caballería en la Castilla de los Trastámara. *En la España Medieval*, v. 8, p. 81-107, 1986.
- COELHO, M. F. Revisitando o problema da centralização do

- poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: ANPUH-SP, p. 1-6, 2011.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*, volume 2: Formação do Estado e Civilização [Trad.: Ruy Jungmann]. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*, volume 1: uma história dos costumes [Trad.: Ruy Jungmann]. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. *Historia de España*. La época medieval. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- GENET, J.-P. La genèse de l'État Moderne. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 118, p. 3-18, jun. 1997.
- GENET, J.-P. Estado [Trad.: Daniel Valle Ribeiro]. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário analítico do Ocidente medieval*: volume I [Coord. da trad.: Hilário Franco Júnior]. São Paulo: Editora Unesp, 2017a. p. 444-458.
- GUENÉE, B. *O Ocidente nos séculos XIV e XV*: os Estados [Trad.: Luíza Maria F. Rodrigues]. São Paulo: Pioneira; Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- HESPANHA, A. M. *As vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político. Portugal. Séc. XVII. Lisboa: Pedro Ferreira – Artes Gráficas, 1986.
- HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. Estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos [Trad.: Francis Petra Janssen]. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- LADERO QUESADA, M. Á. *Las fiestas en la cultura medieval*. Espanha: A&M Grafica S. L, 2004.
- LEFEBVRE, H. *The Production of Space* [Trad.: Donald Nicholson-Smith]. Oxford; Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. Poder político y aparatos de estado en la Castilla bajomedieval. Consideraciones sobre su problemática. *Studia histórica*. Historia medieval, n. 4, p. 101-167, 1986.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. Relaciones entre nobleza y monarquía en el siglo XV: faccionalismo y acción política de los Álvarez de Toledo (Casa de Alba). *Studia Historica*: Historia

- medieval, n. 34, p. 149-185, 2016.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. El conflicto ‘nobleza frente a monarquía’ en el contexto de las transformaciones del estado en la Castilla Trastmara. Reflexiones críticas. In: JARA FUENTES, J. A. (coord.). *Discurso político y relaciones de poder: Ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media*. Madrid: Editorial Dykinson, 2017. p. 89-290.
- NIETO SORIA, J. M. Del rey oculto al rey exhibido: un síntoma de las transformaciones políticas en la Castilla bajomedieval. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, n. 2, p. 5-27, 1992.
- NIETO SORIA, J. M. Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastmara. Madrid: Editorial Nerea, 1993. Resenha de COSTA GOMES, R. Cerimnias da realeza nos fins da Idade Média. A propósito de um livro recente. *Penélope: revista de história e cincias sociais*, n. 14, p. 129-136, 1994.
- NIETO SORIA, J. M. Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastmara de Castilla. *Cuadernos del CEMyR*, 17, p. 51-72, 2009.
- PIRENNE, H. *Economic and Social History of Medieval Europe* [Trad.: I. E. Clegg]. New York: Harcourt, Brace and Company, 1937.
- PIRENNE, H. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islã sobre a civilizan europeia* [Trad.: Regina Schpke e Mauro Baladi]. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Nobleza y Monarquía: Entendimiento y rivalidad*. Proceso de la construcción de la Corona espaola. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.

18. AS MULHERES COROADAS NAS TAYMOUTH HOURS: UM ESTUDO SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DA RAINHA EM UM MANUSCRITO INGLÊS DO SÉCULO XIV

.....

Beatriz Cristine Honrado ¹

Apesar de ser um manuscrito muito conhecido e estudado, o Taymouth Hours é chamado, em um trabalho monográfico feito por Kathryn Smith, de “enigmático”, por causa das dificuldades na identificação dos leigos representados em suas páginas (SMITH, 2012, p. 20). Este artigo não possui a pretensão de colocar um ponto final neste amplo debate historiográfico, mas, ao contrário, apresentá-lo e propor uma análise das imagens da proprietária relacionando-as com os ideais propostos para uma mulher da realeza inglesa do século XIV.

O manuscrito objeto desta pesquisa está conservado desde o século XX na British Library, sob a cota Yates Thompson 13; porém seu nome mais popular é Taymouth Hours, em decorrência da inscrição no fólio 1r, que informa que ele esteve conservado anteriormente na biblioteca do castelo de Taymouth. Em 1897 ele foi vendido para Henry Yates Thompson, proprietário de um jornal britânico e muito conhecido por sua coleção de manuscritos iluminados. Em 1917 ele o deu de presente de aniversário para sua esposa, por estar se desfazendo do restante de sua coleção que contava com mais de 100 manuscritos iluminados. E foi então Elizabeth Thompson quem o doou para a Biblioteca Britânica, em 1941. No manuscrito a posse de Yates Thompson é indicada por meio da dedicatória à sua esposa, mas há outras

¹ Graduanda em história pela Universidade de São Paulo. E-mail: beatriz.honrado@usp.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0207559050016154>

identificações mais antigas. Como por exemplo, as marcas de propriedade dos condes de Breadalbane e Ashburnham do castelo de Taymouth; duas marcas do século XVI em escocês “ane leife” no fólho 60r e “tua leife” no 89r; e, por fim, uma terceira marca de propriedade, mais antiga, que é um brasão heráldico da família Neville no fólho 151r que foi pintado por cima de um brasão com a cruz de São Jorge que eram em geral associado à família real inglesa, provavelmente ainda no século XIV ou do século XV.

Em relação à sua procedência, Kathryn Smith defende que ele teria sido feito em Londres em função da presença, no calendário, das datas festivas dos santos Ethelburga e Botolph, que eram venerados em paróquias londrinas ou próximas a Londres. De forma mais específica, a autora aponta que ele teria sido feito no ateliê de Ricardo de Oxford (SMITH, 2012, p. 13), que nesta época fazia parte do mercado livreiro londrino e contava com dois iluminadores que trabalharam no Taymouth Hours, a autora avança esta hipótese por conta do cruzamento de dados presentes no registro da casa real de Phillipa de Hainault, uma possível comitente do livro, que mostram uma encomenda feita ao artista de um livro com características semelhantes às do Taymouth em 1331.

Como o nome pelo qual é conhecido já indica, o Taymouth Hours é um livro de horas. Segundo Roger Wieck, os livros de horas foram do século XIII ao XVI considerados os *best-sellers* medievais, sendo mais comissionados, inclusive, que a Bíblia (WIECK, 1997, p. 9). Eles eram suportes para devoção laica além de indícios de riqueza e sofisticação, já que apenas uma pequena elite poderia adquiri-los. Os livros de devoção privada, como um todo, tinham a função de ajudar na busca pelo consolo e edificação espiritual, ademais de instruir, distrair e encantar (BELL, 1982, p. 754). Além disso, funções mais seculares eram atribuídas a estes objetos: eles poderiam ser parte dos presentes dados para a noiva em ocasião do casamento (SLATER, 2012, p.211) e também eram, muitas vezes, utilizados

por mulheres para aprender a ler ou para ensinar seus filhos e filhas (HAMEL, 1995, p. 176); muitos manuscritos também eram passados de mãe para filha (HOLLADAY, 2006, p. 86).

Ainda conforme Wieck, o conteúdo principal do livro eram as horas da Virgem (WIECK, 1997, p. 9), mas podemos ver em estudos mais recentes, como os de Maria Izabel Duarte de Souza, que havia muitas possibilidades para a iconografia dos livros de horas (SOUZA, 2023, p. 71). Em relação ao conteúdo, o *Taymouth Hours* possui orações em anglo-normando; o ofício do Espírito Santo em latim; o ofício da Trindade em latim; as horas da Virgem em latim; o ofício da Cruz em latim; os salmos penitenciais em latim; a litania dos santos com alguns fólhos faltantes em latim; uma prosa sobre um mercador pescador que foi visitado por Cristo, também com fólhos faltantes, em anglo-normando; o ofício dos mortos em latim e alguns eventos numerados sobre a vida do Cristo no último fólho. Considerando as línguas presentes no *Taymouth Hours*, esse manuscrito comprova a observação de Wieck de que o latim era a língua mais utilizada nos livros devocionais, mas a partir do século XIV há um maior uso das línguas vernáculas nesses tipos de livros (WIECK, 1997, p. 10).

O manuscrito possui 195 fólhos medindo 170 x 115 milímetros, com o texto em uma coluna. Com relação ao conteúdo iconográfico, ele contém 24 imagens em forma de medalhão no calendário e 24 miniaturas de meia página; além disso, todas as páginas têm bordas com folhagens e imagens no *bas-de-page*. No calendário as imagens seguem as usuais para livros de horas e figuram os signos zodiacais e os trabalhos dos meses. Nas orações em anglo-normando estão imagens das histórias cavaleirescas de Bevis de Hampton e Guy de Warwick. No ofício do Espírito Santo, nos *bas-de-page*, está figurado o ciclo da criação e cenas do Antigo Testamento, indo de Caim até o profeta Aminadabe. No ofício da Trindade estão figuradas, nos *bas-de-page*, cenas do Antigo Testamento indo do profeta Aminadab até a Apresentação da Virgem no templo.

As Horas da Virgem possuem em suas imagens nos *bas-de-page* o ciclo de Eneias e de mulheres caçadoras – o ciclo se encerra com outras imagens de santos como São Thomas Becket, São Nicolau, Santa Catarina etc e, em seguida, as imagens nos *bas-de-page* passam a figurar momentos da vida da Virgem até Cristo rezando nos Jardins de Getsêmani. O ofício da Cruz possui imagens da Paixão em seus *bas-de-page*. Os salmos penitenciais figuram desde o momento da ressurreição até as almas abençoadas sendo recebidas no paraíso. Nos salmos graduais há a iconografia do diabo punindo as almas, nos *bas-de-page*. Nos *bas-de-page* da litania dos santos as imagens continuam sendo da punição das almas por diabo. No ofício dos mortos estão figurados os milagres da Virgem; alegorias para os mortos e alguns santos. A partir desse levantamento imagético do Taymouth Hours podemos perceber que há uma mistura de temas bíblicos com temas seculares muito presentes na cultura oral (BRANTLEY, 2003, p.84). Podemos perceber, neste caso, que há uma quebra nos ciclos iconográficos tradicionais dos livros de horas, para a inserção de ciclos iconográficos presentes em narrativas seculares.

Dentre essas 427 imagens, considerando *bas-de-page* e miniaturas, em 25% encontramos representação de mulheres. Neste texto iremos discutir as miniaturas dos fólhos 7r, 18r e 139r e a imagem no *bas-de-page* do fólho 118v: as únicas em que há a figura de uma mulher coroada, provavelmente a primeira proprietária do manuscrito, ou para quem ele teria sido feito.

Por não possuir nenhuma indicação explícita, como inscrição com o nome ou alguma evidência heráldica, não é possível afirmar com precisão quem era essa rainha presente nas imagens. E esse segue sendo um debate muito atual na historiografia sobre esse manuscrito

Kathryn Smith sugere que ela seria Eleanor de Woodstock, filha mais velha de Isabella da França e Eduardo II, também a provável dona do manuscrito, por conta do período de produção da obra e, principalmente, pela imagem do

fólio 18v (figura 4) onde a coroa da proprietária reforçaria os laços de Eleanor com sua origem nobre e o homem sem o adereço seria seu noivo Reinald, duque de Gueldres, pois a coroa reforçaria os laços reais de Eleanor enquanto o duque foi representado sem o adereço por não possuir tais ligações (SMITH, 2012, p. 25). Porém, devido à presença de registros de pagamentos de um livro de horas de um estilo semelhante nas contas da rainha, quem teria comissionado o livro para dar de presente para sua cunhada Eleanor teria sido Phillipa de Hainault. Seguindo a hipótese da autora de que a propriedade era de Eleanor e a comissão de Phillipa, a rainha estaria representada junto com Eduardo III, irmão de Eleanor, na margem do fólio 118v (figura 5), sendo eles o homem e a mulher coroados. (SMITH, 2012, p. 14).

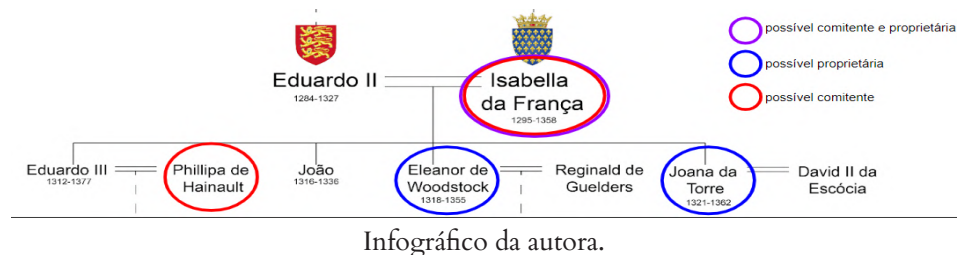
John Harthan (HARTHAM, 1977, p. 48-49) formulou a hipótese de que o livro foi levado para a Escócia por Joana, filha mais nova de Isabella e Eduardo II, que se casou com o rei David II da Escócia, e que ele teria sido um presente de casamento de sua mãe. O autor elabora esta hipótese por conta dos registros de presença do manuscrito na Escócia entre os séculos XV e XVI.

As historiadoras Anne Rudloff Stanton (STANTON, 2003, p. 243), Suzanne Lewis (LEWIS, 1990, p. 234) e Laura Slater (SLATER, 2012, p. 214) sugerem que Isabella foi a comitente do manuscrito para seu próprio uso. As autoras baseiam a hipótese no inventário de Isabella, no qual haveria a descrição de um manuscrito que se assemelha muito ao Taymouth Hours, por ser um pequeno livro de horas ricamente iluminado, e na ênfase dada às ordens, principalmente dominicana e franciscana, nas imagens finais do manuscrito, o que corresponderia às relações importantes que teria Isabella com elas.

Tendo em vista que há muitas mulheres no âmbito da realeza inglesa entre 1325 e 1335, podemos considerar todas as hipóteses listadas anteriormente como válidas e consistentes. Porém, para a análise daquelas imagens em específico, e sobre

a relação entre as mulheres da alta nobreza e seus livros, assim como sobre estas imagens representarem expectativas sobre o papel de uma rainha consorte, não é necessário bater o martelo sobre a posse e comissão. Afinal, aquelas imagens poderiam servir de modelo para todas as rainhas e princesas presentes na corte Plantageneta no período indicado.

Figura 1. Possíveis proprietárias e comitentes do Taymouth Hours e suas relações com a família real.



O conceito de modelo é, portanto, fundamental para nossa análise, partindo da afirmação de Alexa Sand (SAND, 2014, p. 85), reforçada por Kathryn Smith (SMITH, 2012, p. 66), de que algumas imagens podem ter como uma de suas funções estimular a emulação ou imitação de seu comportamento pelo leitor ou leitora, ou seja, servir como um exemplo, e que isso era essencial para a identidade medieval.

Passando, agora, para a análise das imagens, a primeira miniatura do manuscrito (figura 2) é a abertura das orações em anglo-normando e mostra uma rainha no interior de uma espécie de tenda, diante de um padre celebrando a missa. Ela está vestida de forma suntuosa, como podemos ver pelos detalhes de arminho em suas vestes, característica dos mantos reais (SOUZA, 2023, p. 256). À sua frente há um genuflexório com um livro nele apoiado – provavelmente uma representação do próprio livro de horas como forma de aproximar a leitora da imagem (YAMAMOTO, 2022, p. 85). Essa portabilidade era uma característica importante dos livros de devoção privada, como o Taymouth Hours, que possui um formato que

se ajusta bem às mãos e pode ser transportado com facilidade até uma capela. Podemos entender esta imagem como tendo a intenção de servir como modelo de devoção para a proprietária na hora da missa, ao mostrar o manuscrito, mesmo que fechado, sendo transportado para uma capela e em uso.

Figura 2. Proprietária do manuscrito figurada na missa. Taymouth Hours, século XIV.



Londres: British Library (BL Ms. Yates Thompson 13, fólio 7r).

Jessica Brantley reforça a importância que é dada para a piedade feminina no manuscrito observando o paralelo entre a posição e os gestos feitos pela rainha no fólio 7v com os de Josiane, personagem da história de Bevis de Hampton no fólio 11v (BRANTLEY, 2003, p. 95). A construção desse paralelo se dá a partir da tese de que os livros de horas funcionam não só como mediadores da devoção privada, como também fornecem imagens dessa devoção em prática (BRANTLEY, 2003, p. 89). Essa imagem de Josiane no ciclo de Bevis de Hampton mostra a ajuda espiritual que a mulher oferece ao herói por meio de sua intercessão junto ao divino e é colocada contraposta aos feitos heróicos de Bevis. Há nela portanto o reforço da ideia da intercessão feminina como um paralelo comparável aos feitos de um cavaleiro.

No fólio 139r (figura 3) a rainha está figurada como única laica. Essa miniatura abre os salmos graduais e nela podemos ver que a rainha está figurada menor do que a Virgem e o Cristo, e que a Virgem toca suas costas ao apresentá-la ao Cristo, indicando proximidade entre essas duas personagens. Há também um paralelo entre essa miniatura e o *bas-de-page*: a miniatura seria o paraíso com a Virgem intercedendo pela alma da rainha e abaixo seria o inferno com o arcanjo Miguel enviando as almas para o tormento.

É importante notar que a rainha aqui não veste manto, véu, nem, principalmente, capa de arminho, indicando, portanto, sua humildade e conseqüentemente sua virtude. Segundo Theresa Earenfight, neste período entre 1100 e 1350, as rainhas não eram vistas como possíveis santas, como foi no período anterior analisado por ela (entre 700 e 1100), mas a ligação com a Virgem Maria e seus atributos maternos permaneceu como uma associação fundamental da figura da rainha.

Já o fólio 18r abre as horas do Espírito Santo, e aqui vemos a rainha figurada junto a um homem adulto laico que não usa coroa (figura 4).

Figura 3. Rainha sendo apresentada pela Virgem ao Cristo coroado, século XIV.



Londres: British Library (BL Ms. Yates Thompson 13, fólio 139r).

Figura 4. Proprietária do manuscrito figurada ao lado de um laico sem coroa na cena do pentecostes, século XIV.



Londres: British Library (BL Ms. Yates Thompson 13, fólio 18r).

Há muitas hipóteses sobre quem seria esse homem: Roger Mortimer, amante de Isabella (LEWIS, 1990, p. 234 e SLATER, 2012, p.214); ou John de Elthan, filho mais novo de Isabella (STANTON, 2003, p.243); ou ainda Reginald de Guelders,

esposo de Eleanor de Woodstock (SMITH, 2012, p. 25). Essas três hipóteses puderam ser levantadas pois nenhum desses homens era monarca. Porém, a presença desse laico também pode indicar que pode ter sido um homem que encomendou o manuscrito como presente para uma mulher da realeza.

Ambos os laicos, neste caso, estão sendo abençoados pelo Espírito Santo, o que denota mais do que uma união política, filial ou carnal entre os personagens: uma união sacramental. É importante ressaltar que na iconografia tradicional de Pentecostes, como é dito no livro de Atos dos Apóstolos (At 2: 1-4, p. 1902), estão representados os doze apóstolos e Maria presenciando a descida do Espírito Santo (SOUZA, 2023, p. 225); no caso do Taimouth Hours estas figuras são substituídas pelos leigos, o que reforça uma proximidade deles com o sagrado.

Por fim, a imagem do fólio 118v (*figura 5*), que abre as horas da Cruz, mostra a rainha figurada ao lado de um laico coroado no *bas-de-page*. É importante ressaltar que mesmo ambos estando coroados, apenas a rainha veste o manto de arminho característico da realeza.

Também há muitas hipóteses sobre quem seria esse homem. Como vimos, Smith aponta para uma representação de Eduardo III e sua esposa, a rainha Phillipa de Hainault (SMITH, 2012, p. 27), mas também existe a hipótese de ele ser Eduardo II, marido de Isabella da França, estando representado junto a ela (SLATER, 2012, p. 215) como é levantado, principalmente, pelas autoras que apontam que o livro foi comissionado por Isabella para seu próprio uso.

Podemos notar nesta imagem um paralelismo entre os personagens do *bas-de-page* com o Cristo, sendo uma tentativa de *imitatio christi*, ou seja uma emulação do comportamento de Jesus, principalmente com relação às suas situações de sofrimento, a fim de atingir uma maior identificação com a compaixão de Cristo.

Figura 5. Proprietária do manuscrito figurada ao lado de um laico com coroa na margem, século XIV.



Londres: British Library (BL Ms. Yates Thompson 13, fólio 118v).

A partir da análise das imagens e das leituras apresentadas podemos levantar duas hipóteses sobre a relação deste homem com as Taymouth Hours. A primeira se dá como uma reafirmação da historiografia já mencionada e vê na presença do homem nas imagens como a representação de alguém importante para a rainha. A segunda hipótese é de que, além de

ser uma pessoa próxima a ela, ele pode ter encomendado o manuscrito como um presente para a mulher, provavelmente como presente de casamento para ela, já que, como dito acima, não era incomum presentear as noivas de famílias nobres com livros de horas na ocasião de seu casamento.

A partir da análise dessas imagens, podemos perceber que houve uma priorização da representação da rainha em situações que evidenciam certos atributos sociais e de gênero que reforçam o que era esperado dela, seja por meio de suas roupas ou gestos. Por exemplo nos gestos que explicitam a devoção, como por exemplo no fólho 7r onde a rainha imita os gestos do padre ao levantar a hóstia; e no uso de roupas suntuosas quando está representada com outros laicos, mas o uso de roupas mais humildes junto ao Cristo e à Virgem.

A relação dessas imagens com o que era esperado para uma rainha consorte fica muito evidente no fólho 139r, que mostra uma ligação entre o papel da rainha com o da Virgem já que de ambas é esperada a maternidade e a intercessão. Segundo Theresa Earenfight, era esperado um papel intercessor da rainha junto ao rei em um ambiente público ou privado (EARENFIGHT, 2013, p.129) e um exemplo dessa prática se deu na narrativa de Froissart que coloca Phillipa de Hainault grávida, ajoelhada e pedindo ao seu marido misericórdia aos burgueses durante o cerco inglês em Calais, exercendo uma agência através da sua subserviência e servindo como dispositivo para a mudança de planos do monarca (JOHN, 2012, p. 53-54).

Uma evocação dos atributos sociais e de gênero ocorre de forma semelhante nas esculturas funerárias, como mostra Joan Holladay. Mesmo sem a semelhança física com a pessoa representada, essas esculturas trazem insígnias que lembram seus modelos reais e a partir disso são evocados os atributos (HOLLADAY Apud DOYLE, 2015, p. 13). Esse fenômeno também pode ser observado no Taymouth Hours, pois em todas as imagens a proprietária do manuscrito aparece

coroada e em três das quatro imagens com o manto dupla-face vermelho e com o arminho, reforçando seu papel como membro da realeza.

Sem termos uma identificação precisa, como por exemplo um símbolo heráldico, que aponte para uma proprietária e/ou comitente do manuscrito específica, e sabendo da circulação dos manuscritos entre as mulheres da nobreza, podemos inferir que a identidade da figura feminina da proprietária coroada é menos relevante do que o papel social que ela desempenha e as expectativas que estão contidas nele. Segundo Lisa Benz St. John,

Estas imagens dão para os estudiosos não apenas indicações sobre o que os contemporâneos medievais esperavam de suas rainhas, mas também eles podem sugerir a forma com que essas rainhas se viam. As rainhas poderiam ter alguma voz sobre como eram representadas, particularmente em esculturas tumulares, selos, manuscritos comissionados pela realeza e pintura mural² (JOHN, 2012, p. 23).

Essas imagens abrem caminhos para o entendimento de como essa rainha (ou qualquer rainha ideal) se via, ou como era vista por membros de sua família, já que as imagens poderiam servir tanto de modelos para as mulheres, quanto as próprias mulheres poderiam ser tidas como exemplos para a composição das imagens.

A partir desta análise dessas imagens e como nelas há a representação de uma rainha modelar, olhando para as quatro como um conjunto e ponderando o local onde elas se encontram no livro, podemos considerar a hipótese de que elas teriam um sentido narrativo que indica, a partir dos atos de piedade, como essa rainha poderia ascender aos céus. Iniciando no fôlio 7v com sua devoção na hora da missa, passando pelo

² “Not only do these images give scholars some indication of what medieval contemporaries expected from their queens, but they may also suggest how these queens viewed themselves. Queens may have had some input into how they were depicted, particularly with tombs, seals, royally commissioned manuscripts, and wall paintings.”

18v com a bênção do espírito santo e pelo 118v com seus atos de *imitatio christi*, até chegar no 139v, onde a Virgem a apresenta ao Cristo e ela ascende aos céus.

Para encerrar, podemos chegar a algumas conclusões sobre a imagem da rainha no Taymouth Hours. Em primeiro lugar, uma bibliografia muito focada na descoberta das identidades não dá conta, sozinha, de um entendimento mais amplo dessa figura. Muitos estudos sobre livros devocionais, como os de Maria Izabel de Souza (SOUZA, 2023) e de Anne Stanton (STANTON, 2012), dizem que o conteúdo, principalmente imagético, dos livros de horas no geral, poderia ser modificado de acordo com a audiência esperada. A partir da análise das imagens do Taymouth Hours, podemos entender que esta adaptação dos temas iconográficos para um maior diálogo com a proprietária também ocorreu.

Portanto, alguns destaques dados pelas imagens, como por exemplo para a união sacramental, ou seja, o casamento diante de Deus, a maternidade, a devoção e a intercessão são ideais primordiais para o papel esperado de uma rainha. Como mostra Theresa Earenfight, os momentos cruciais onde o papel e a agência da rainha se colocam como fundamentais para a legitimação de uma dinastia, neste período, são o casamento, a coroação, a maternidade e a construção de memoriais para os antepassados (EARENFIGHT, 2013, p. 130). Nas imagens do Taymouth podemos perceber o reforço de alguns desses momentos, mas acrescido do realce dos momentos de devoção.

Em segundo lugar, podemos concluir que embora cada uma das possíveis proprietárias e comitentes possua uma trajetória individual, a partir das imagens do Taymouth Hours é possível perceber que há, em uma esfera mais ampla, ideais sociais e de gênero que permeiam a vida de todas. E tais ideais se encontram, necessariamente, representados na rainha das imagens do Taymouth Hours.

REFERÊNCIAS

Fonte

TAYMOUTH HOURS. Londres, British Library, *Yates Thompson Ms. 13*. Segundo quarto do século XIV [entre 1325 e 1335], 195 ff., enc., pergaminho, il., 170 x 115 mm Disponível em: https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=yates_thompson_ms_13_fs001r.

Bibliografia

- BASCHET, Jérôme. “Introdução: a imagem-objeto”. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p.7-26.
- BELL, Susan Groag. *Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture*. Chicago Journals, Chicago, v. 7, n. 4, p.742-768, jul. 1982.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.
- BRANTLEY, Jessica. Images of the Vernacular in the Taymouth Hours. In: EDWARDS, A.s.G. (ed.). *English Manuscript Studies - 1100 - 1700. Volume 10: decoration and illustration in medieval english manuscripts*. Londres: The British Library, 2003. p. 83-113.
- EARENFIGHT, Theresa. *Queenship and Power*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.
- HAMEL, Christopher de. *A History of Illuminated Manuscripts*. Londres: Phaidon Press, 1995.
- HARTHAN, John. *Books of Hours and Their Owners*. Londres: Thames & Hudson, 1977
- HOLLADAY, Joan A. Portrait Elements in Tomb Sculpture: Identification and Iconography. In: *Europäische Kunst um 1300*, editado por Gerhard Schmidt e Elisabeth Liskar, 1983, p.218 Apud: DOYLE, Maeve. *The Portrait Potential: gender, identity and devotion in manuscript owner portraits, 1230-1320*. 2015.

- 224 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Filosofia, Departamento de História da Arte, Faculty Of Bryn Mawr College, Pensilvânia, 2015, p.13.
- JOHN, Lisa Benz St. *Three Medieval Queens: Queenship and the Crown in Fourteenth-Century England*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2012.
- KAUFFMANN, C.M. *Biblical Imagery in Medieval England: 700–1550*. Londres: Harvey Miller, 2003.
- LEWIS, Suzanne. The Apocalypse of Isabella of France: Paris, Bibl. Nat. Ms Fr. 13096. *The Art Bulletin*, [s.l.], v. 72, n. 2, p. 224–260, jun. 1990.
- MORGAN, Nigel; THOMSON, Rodney M. (Ed.). *The Cambridge History of Book in Britain: v.2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PARSONS, John Carmi. Mothers, Daughters, Marriage, Power: Some Plantagenet Evidence (1150–1500). In: PARSONS, John Carmi (ed.). *Medieval Queenship*. Nova York: St. Martin'S Press, 1998. p. 63–79.
- SAND, Alexa. *Vision, Devotion, and Self-Representation in Late Medieval Art*. Nova York: Cambridge University Press, 2014.
- SLATER, Laura. Queen Isabella of France and the Politics of the Taymouth Hours. *Viator*, [S.L.], v. 43, n. 2, p. 209–245, Brepols Publishers, jul. 2012.
- SMITH, Kathryn A. *The Taymouth Hours: Stories and the Construction of Self in Late Medieval England*. Toronto: University Of Toronto Press, 2012.
- SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte de. As Mulheres e os Livros de Horas. In: PEREIRA, Maria Cristina Correia L. (Org.). *Encontros com as Imagens Medievais*. Macapá: Unifap, 2017. p. 112–132.
- SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte de. *O livro de horas 50,1,016 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Paris, c. 1460)*. 2022. 525 f. Tese (Doutorado) – Curso de História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023
- STANTON, Anne Rudloff. *The Psalter of Isabelle, Queen of England 1308–1330: Isabelle as the Audience*. Word & Image: A Journal

Of Verbal/visual Enquiry, [s. l.], v. 4, n. 18, p. 1-27, abr. 2012.

STANTON, Anne Rudloff. Isabelle of France and Her Manuscripts, 1308-58. In: NOLAN, Kathleen (ed.). *Capetian women*. Nova York: Palgrave, 2003. p. 225-253.

WIECK, Roger S. *Painted Prayers: The Book of Hours in Medieval and Renaissance Art*. Nova York: George Braziller, 1997.

19. AS REPRESENTAÇÕES DE MARIA NOS ESTAMENTOS MEDIEVAIS: UMA INTERPRETAÇÃO COMPARATIVA NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE D. AFONSO X, O SÁBIO

.....

Alex Rogério Silva¹

Neste texto, realizaremos uma breve análise de como Maria foi representada na obra *Cantigas de Santa Maria*², de Afonso X, o Sábio, especificamente nas cantigas em que intercede em favor de mulheres dos três estamentos medievais (religiosas, nobres e plebeias), levando em consideração o conceito de *Representação*, proposto pelo historiador Roger Chartier, buscando refletir acerca dos pontos que buscam uma relação de aproximação ou de afastamento entre os textos.

Para o historiador, as representações dizem respeito ao modo como em diferentes tempos e lugares a realidade social é construída por meio de classificações, divisões, hierarquias e delimitações. Tais figuras dotam o presente de sentido, pois são historicamente construídas, de forma intencional e determinadas pelas relações de poder e pelos conflitos de interesses

1 Graduado em História e Letras (UNESP), Mestre em História (UNESP-Franca) e Doutor em Estudos de Literatura (UFSCar). Orientador Educacional na Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). E-mail para contato: alex465@gmail.com.

2 Sobre as *Cantigas de Santa Maria*, ver: SILVA, Alex Rogério. Cantigas de Santa Maria de D. Alfonso X, o Sábio: a construção de um monumento da Cultura Medieval Ibérica. In.: SILVA, Alex Rogério; SAMPAIO, Thiago Henrique. *Diálogos possíveis: História e Literatura em perspectiva*. Vol.1. São Carlos: UFSCar/CPOI, 2021, p. 39-81. Disponível em: <https://www.sibi.ufscar.br/arquivos/cpoi/dialogos-possiveis-historia-e-literatura-em-perspectiva-volume-1.pdf>. Acesso em 12/04/2023.

de grupos sociais, em que, por meio dos discursos³, que nunca são neutros ou isentos, dão a ver e pensar o real, bem como ordenar as relações e práticas sociais, que resultam na construção de um mundo social e de uma identidade. Dessa forma, Chartier não julga as representações como um simples retrato da realidade, mas sim o resultado de um processo social, pois elas “[...] descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.”⁴

Percebemos que Maria, nas cantigas em que se narram milagres em prol de religiosas⁵, tem uma atuação constante, manifestando-se para as personagens, seja através de sonhos, visões ou até mesmo “fisicamente”, como na cantiga n° 94, em que Maria toma o lugar de uma das freiras, que optou por deixar o convento para viver com o amante. Essa atuação é facilmente evidenciada no tanto texto literário como na iconografia mariana afonsina.

Nessas cantigas, temos uma imagem de Maria que transmite características e virtudes que as religiosas, no plano ideal, deveriam possuir, devido a sua condição, de acordo com os códigos canônicos que versam sobre a clausura feminina, como a paciência (Cantiga n° 71, que apresenta Maria, ensinando, com calma, à religiosa como rezar corretamente), a castidade (Cantiga n° 58, que apresenta Maria mostrando a uma religiosa como seria o futuro dela, caso deixasse o convento

3 Pierre Bourdieu, pesquisando acerca da estrutura dos discursos, indica que em muitos casos eles se tornam ordenativos, estabelecendo normas ou impondo restrições, pois “[...] os discursos não são apenas, a não ser excepcionalmente, signos a serem compreendidos, decifrados; são também signos de riqueza a serem avaliados, apreciados e signos de autoridade a serem acreditados e obedecidos.” BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 53.

4 CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990, p. 58.

5 No universo das *Cantigas de Santa Maria*, das 427 cantigas que compõem a obra, treze delas versam sobre milagres em prol de monjas ou abadessas, a saber: 07, 55, 58, 59, 71, 94, 122, 222, 251, 285, 295, 303, 361. Todavia, para a investigação em questão, selecionamos cinco delas, a saber: 07, 55, 58, 71, 94.

e, conseqüentemente, incorresse no pecado da luxúria), a tolerância (Cantiga nº 94, em que Maria toma o lugar da freira, que deixa o mosteiro para viver com o amante), etc. Nesse sentido, podemos associá-la a um *modelo de espelho para as religiosas*, de forma direta, mas também a um modelo para as mulheres como um todo, ou seja, um *modelo do que fazer e de como se comportar*. Dessa forma, Maria é considerada, como mencionado na Cantiga nº 280⁶, a padroeira das virgens, “das virgões ar é padrõa”, por ser o exemplo vital de virgindade, conforme descrito nos dogmas marianos.

No texto literário, evidenciamos a assistência permanente de Maria às religiosas, manifestando-se a tais personagens – em sonhos ou visões – ou tomando, em alguns casos, o papel de protagonista nos eventos, que, assim, adquirem uma dimensão sobrenatural de milagre.

Essa mesma assistência permanente às religiosas que lemos nas cantigas está presente nas iluminuras que compõem o códice afonsino mariano, as quais mostram Maria enquanto personagem da história narrada, agindo diretamente para a ocorrência do milagre, como se notam nas cantigas e nas iluminuras destacadas a seguir:

a) Cantigas nº 07 e nº 55: Maria atua enquanto personagem que contribui no parto dos filhos das religiosas e delibera para onde as crianças deveriam ser encaminhadas.

Mas a dona em tardar
a Madre de Deus rogar
foi; e, come quen sonna,
Santa Maria tirar
Ile fez o fill' e criar
lo mandou em Sanssonna.
(Cantiga nº 07)

⁶ AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição crítica de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis/Atlântida, 1959-1972, vol. 3, Cantiga 280, p. 74.

Quand' ela est' houve dito, | chegou a Santa Reya
e ena coita da dona | pos logo em meezinna,
e a em angeo disse: | “Tira-ll' aquel fill' aginna
do corp' e criar-llo manda | de pan, mais non de borõa.”
(Cantiga n° 55)

Cantiga n° 07



Cantiga n° 55



Figuras 1 e 2: Partes das Vinhetas das Cantigas n° 07 e 55, respectivamente, do Manuscrito T.I.1 – Códice Rico das Cantigas de Santa Maria, guardados hoje na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.

b) **Cantiga nº 58:** Maria se manifesta em sonho para a freira e mostra a ela quais seriam os desdobramentos destinados à religiosa, caso optasse por deixar o convento para viver com o amante;

c) **Cantiga nº 71:** Maria se manifesta numa visão para a religiosa, como personagem da cantiga, e a ensina como rezar corretamente.

Esto dit', un diaboo a puxou
dentro no poç'; e ela braadou
por Santa Maria, que a sacou
del, a Reynna nobre spiritual.
(Cantiga nº 58)

Dentro no dormidoiro | em seu leit' u jazia
por dormir mui cansada, | e pero non durmia.
Enton a Virgen Santa | ali ll' aparecia,
Madre de Jhesu-Cristo, | aquel em que cremos.
Quando a viu a monja, | espantou-se em quanto,
mais a Virgen lle disse: | "Sol non prendas espanto,
ca eu soon aquela | que as chamada tanto;
e sey ora mui leda, | e em pouco falemos."
(Cantiga nº 71)

Cantiga nº 58



Cantiga nº 71



Figuras 3 e 4: Partes das Vinhetas das Cantigas nº 58 e 71, respectivamente, do Manuscrito T.I.1 – Códice Rico das Cantigas de Santa Maria, guardados hoje na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.

d) **Cantiga nº 94:** Maria toma o lugar da religiosa que havia deixado o mosteiro para viver com o amante, executando as atividades da freira no ambiente conventual de modo a evitar que notassem sua ausência.

Mais enquant' ela andou
em mal em, quanto leixou
aa Virgen comendado
ela mui em o guardou,
ca em seu logar entrou
e deu a todo recado
de quant' ouv' a recadar,
que ren non falia,
segundo no semellar
de quena viia.
(Cantiga nº 94)

Cantiga n° 94



Figura 5: Parte da Vinheta da Cantiga n° 94 do Manuscrito T.I.1 – Códice Rico das Cantigas de Santa Maria, guardados hoje na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.

Ao compararmos as cantigas afonsinas marianas em favor de religiosas com as cantigas em que Santa Maria age em benefício da nobreza⁷, notamos que Maria intercede pelas mulheres nobres que solicitam seu apoio, mas, diferentemente do que ocorre com as religiosas, a atuação da santa é restrita à intervenção miraculosa, ou seja, a Virgem não se apresenta às nobres, não intervém diretamente nos acontecimentos que envolvem suas devotas como observamos nas cantigas dedicadas às religiosas.

No caso da cantiga n° 05, que conta o milagre em favor da imperatriz Beatriz de Roma, é perceptível a manifestação de Maria no momento em que uma voz do céu exclama ao marinheiro que não faça mal à rainha, se quer continuar vivo; Maria também se manifesta em sonho para Beatriz, quando a

⁷ Cantigas selecionadas para análise: 05, 122, 256.

mulher está na penha, em meio ao mar, e a santa a alimenta e lhe explica como utilizar a erva que curaria diversas pessoas da lepra. O momento também está registrado na iconografia e mostra bem o papel protetor da Virgem com relação à imperatriz:

Enton veo voz de ceo, que lle disse: “Tol
tas mãos dela, se non, farey-te perecer.”
(Cantiga nº 05)

mas en dormindo a Madre de Deus direi-vos que lle fez:
tolleu-ll’ a fam’ e déu-ll’ hũa erva de tal prez,
con que podesse os gaffos todos guarecer.
(Cantiga nº 05)



Figura 6: Parte da Vinheta da Cantiga nº 05 do Manuscrito T.I.1 – Códice Rico das Cantigas de Santa Maria, guardados hoje na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.

Todavia, acreditamos que tais manifestações de Maria, como voz e visão, ocorram nesta cantiga por se tratar de uma narrativa conhecida no período, uma adaptação da *História da Imperatriz Porcina*.⁸ Dessa maneira, não poderia o *scriptorium*

⁸ Segundo António Bárbolo Alves, “[...] O tema da ‘Imperatriz Porcina’, as suas

do Rei Sábio descaracterizar tanto a narrativa, retirando os elementos sobrenaturais, sem perder a essência moralizante da história. Além disso, é evidente a intenção por parte do rei de evidenciar os feitos e virtudes da rainha, a quem, conscientemente, atribuiu o nome de Beatriz, mesmo nome de sua mãe, a rainha Beatriz da Suábia.

Nas cantigas *autobiográficas* afonsinas (Cantigas n° 122 e 256), ainda pertencentes ao rol de milagres em proveito da nobreza, Maria ouve as súplicas das devotas e intercede para a ocorrência dos milagres, mas não se manifesta em sonhos ou visões, nem como personagem da narrativa. Na iconografia, Maria somente aparece retratada na imagem sacra presente na capela do palácio Alcácer (Cantiga n° 122) e na imagem de metal entregue à Rainha Beatriz da Suábia, em Cuenca (Cantiga n° 256).

A partir do exposto, nas três cantigas (Cantigas n° 05, 122 e 256), Maria é representada como aquela que protege as nobres das adversidades da vida, para que possam bem conduzir o reino. Além disso, podemos refletir acerca da perspectiva do Rei Sábio em evidenciar, com grande intensidade, as personagens da nobreza, notadamente as rainhas Beatriz de Roma e Beatriz da Suábia, deixando Santa Maria em um segundo plano, de modo a propor uma representação de modelos de virtudes direcionada aos governantes, marcada principalmente pela fortaleza das rainhas diante das adversidades, com a finalidade de legitimação do poder régio. Nesse sentido, a obra ganha traços políticos para afirmar o poder do monarca castelhano e de seus antepassados.

origens e difusão pela Europa, foi estudado por Axel Wallenskold, no trabalho 'Le conte populaire de la femme chaste convoitée par son beau-frère', de 1907. A origem do motivo da "mulher honesta" perseguida pelo cunhado tem, segundo ele, procedência do Oriente, possivelmente na Índia. O motivo da castidade heroica e a sua salvação por intervenção divina é amplamente conhecido em outras narrativas europeias." ALVES, António Bárbolo. *A vida de Santa Imperatriz Porcina*. Disponível em: https://www.memoriamedia.net/bd_docs/teatro/Miranda_do_Douro/ImperatrizPorcina_Interpretativa.pdf. Acesso em: 12/04/2023.



Figura 7: Parte da Vinheta da Cantiga nº 122 do Manuscrito T.I.1 – *Códice Rico das Cantigas de Santa Maria*, guardados hoje na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.



Figura 8: Parte da Vinheta da Cantiga nº 256 do Manuscrito F – *Códice Rico de Florencia das Cantigas de Santa Maria*, guardados hoje na Biblioteca Nazionale de Firenze, Itália. Online. Disponível em: <https://archive.org/details/b.-r.-20/page/49/mode/2up>. Acesso em: 12/04/2023.

Ao analisarmos as cantigas afonsinas marianas em que Santa Maria age em benefício das plebeias (ou mulheres do povo)⁹, notamos que Maria intercede pelas personagens que solicitam seu apoio, mas, no mesmo molde das cantigas que tratam das mulheres nobres, a atuação da santa está restrita à intervenção miraculosa.

As cantigas n^o 179, n^o 346, n^o 357 e n^o 368, apresentam histórias de mulheres do povo que foram curadas de diversas enfermidades a partir da ação de Maria. Somente em uma dessas cantigas, a de n^o 368, é mencionada a manifestação da Virgem à devota, em sonho. A Santa solicita à mulher que se dirija à cidade de Cádiz, para obtenção da cura de sua doença. Um ponto interessante neste milagre é a aparição em sonho de São Domingos de Silos a essa mesma mulher, santo local que também tenta ajudar a devota. Entretanto, o santo e a Virgem não estão em um mesmo *status* de igualdade santoral, pois o papel atribuído a São Domingos de Silos não é o de um santo milagroso, mas, sim, de conselheiro.

Por sua vez, as demais cantigas desse grupo (n^o 179, n^o 346, n^o 357) não inserem Maria na narrativa enquanto personagem que se manifesta às devotas, diferentemente do que acontece nas cantigas protagonizadas por religiosas. Nesse caso, especificamente, Maria é tratada como intermediária para a ocorrência dos milagres e é representada como aquela que intercede pelas pessoas comuns e que está vigilante às necessidades particulares de cada qual.

Ademais, podemos pensar na perspectiva do Rei Sábio em destacar nessas cantigas os santuários dedicados à Maria na península Ibérica, como uma forma de afirmação do reino de Castela e Leão. Dessa forma, ao explicitar locais de ocorrências de supostos milagres empreendidos por Maria, as cantigas poderiam indicar a intenção do rei de atrair, por meio da fé e dos milagres, novos contingentes populacionais cristãos

⁹ Cantigas selecionadas para análise: 179, 346, 357, 368.

para residirem nas localidades dos santuários marianos ou em seus arredores. Com isso, poderia facilitar a política de repovoamento dessas regiões, colaborando para o fortalecimento das defesas do reino e favorecendo o desenvolvimento das regiões fronteiriças. Nessa leitura, a obra *Cantigas de Santa Maria*, ganha traços políticos, para afirmar o poder de Castela como reino protegido por Maria.



Figura 9: Parte da Vinheta da Cantiga nº 256 do Manuscrito T.I.1 – Códice Rico das Cantigas de Santa Maria, guardados hoje na Biblioteca do Mosteiro do Escorial, Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.

Por sua vez, ao confrontarmos as cantigas afonsinas marianas em favor das nobres (Imperatriz Beatriz de Roma e a Rainha Beatriz da Suábia) com as cantigas em que Santa Maria age em benefício das plebeias, notamos algumas similaridades: na maioria das cantigas dos dois grupos, a ação intercessora de Maria em favor das personagens que solicitam seu apoio, se restringe à intervenção miraculosa, sem maiores desdobramentos ou manifestações da Santa às personagens devotas.

As exceções são as cantigas de nº 05 e 368, uma cantiga de cada grupo da nobreza e povo, respectivamente, em que podemos observar a manifestação de Maria em sonho, orientando a forma como as personagens devotas deveriam proceder diante das situações. Outro ponto de aproximação é a intencionalidade política implícita nas cantigas desses grupos, posto que Afonso X se propõe a evidenciar, a divulgar, tanto a nobreza e suas virtudes, principalmente a *fortaleza*, característica dessa classe aristocrática, como também as localidades de seu reino que teriam sido palco de atos miraculosos da Virgem, de forma a enaltecer tanto a casa real, como o reino de Castela e Leão.

Uma convergência nas cantigas referentes aos três grupos analisados são os qualificativos direcionados à Maria, os quais retomam os dogmas da maternidade e da virgindade perpétua, já instituídos naquele período pela Igreja (*Madre do Rei, Madre boa, Madre de gran piedade, Virgen Santa, Virgen Santa de gran prez, Virgen beeita, etc*), bem como termos que a relacionam a uma hierarquia nobiliária, seguindo os moldes terrenos, na qual Ela ocupa um lugar de destaque, como Rainha do Céu e da Terra (*Emperadriz dos ceos, Reynn'e Emperadriz, Reynna de Parayso, Emperadriz a que é Sennor do mundo, Groriosa Sennor, etc*).

Por outro lado, um ponto de divergência entre os textos dos três grupos, como foi exposto, reside no fato de Maria ser extremamente proativa e atuante nas cantigas de tratam das demandas das religiosas, manifestando-se a tais personagens com uma grande frequência, enquanto, com relação aos demais estamentos (mulheres nobres e do povo), Maria se restringe ao papel de mediadora para a ocorrência do milagre. Podemos propor uma hipótese de que essa proatividade e manifestações de Maria para com as religiosas se devem ao fato de essas personagens manifestarem uma relação direta com a espiritualidade, mesmo diante da ocorrência dos desvios sexuais, para proteger as personagens e, indiretamente, a Igreja da vergonha social decorrente de tais práticas.

Além disso, percebemos, através da análise conjunta das cantigas, que cada grupo de cantigas, vinculado a um estamento medieval, apesar das exceções, veiculam uma perspectiva específica de assuntos a serem abordados:

- **Religiosas:** as cantigas abordam, em grande medida, a questão da sexualidade, o abandono dos conventos para o gozo da vida conjugal, o que demonstra que mesmo com as diretrizes canônicas direcionadas às personagens religiosas, os casos de fuga às normas seriam recorrentes;
- **Nobres:** as cantigas tratam de questões que envolvem a questão da honra dos indivíduos e da vida e de morte de personagens, o que pode remeter ao medo da morte dos membros da família real e à continuidade da linhagem dinástica para governar o reino, bem como da honra dos indivíduos diante a comunidade;
- **Plebeias:** as cantigas evidenciam a questão das doenças, o que nos incita a refletir acerca da saúde dessas pessoas, como também nos mecanismos para uma possível obtenção ou agradecimento pela cura dos males, o que, no período, poderia ocorrer através das peregrinações.

Em suma, num contexto geral, inferimos que Maria, na obra literária, possui um papel atuante diante de um estamento específico, o das religiosas, o qual demonstra um grau de relação direta com a espiritualidade, mesmo com a ocorrência dos desvios das personagens com relação à sexualidade. Percebemos também que o monarca se utilizou da obra para fins políticos nos demais estamentos, trazendo luz ao contexto da época com relação aos modelos de virtudes reais e aos locais de peregrinação/devoção em seus domínios, colocando Maria em um segundo plano, como mediadora da intervenção divina.

Essa disparidade das representações de Maria diante dos estamentos medievais pode estar relacionada ao fato de *sua persona* ser mais acessível a ser moldada por diversas projeções

com referência a virtudes e valores, pois a história de Maria é pouco elucidada com dados comprovados, e, com isso, torna-se uma figura de fácil adaptação a qualquer situação. Dessa forma, o *scriptorium Alfonsí* conseguiu elaborar, através do texto literário e de todos os seus artifícios estéticos, várias “faces” de Maria, modelando-a de maneira a se adequar às diversas demandas daquele momento, sejam demandas religiosas, como a intensificação do culto mariano na Europa e a necessidade, vista pela Igreja, de moldar as condutas das pessoas, como também as demandas sociais e políticas, que se traduziam nas questões da “Reconquista¹⁰” Ibérica, na perspectiva da ascensão de Afonso X ao trono do Sacro Império Romano Germânico, bem como nas relações para a organização e manutenção dos territórios do reino de Castela e Leão.

10 Conceito de difícil caracterização, o termo *Reconquista* tem sido reiteradamente discutido por uma historiografia que tem procurado não somente determinar uma terminologia que abarque com mais precisão as características do período em questão. A despeito de todas as querelas, compreendemos a Reconquista como “[...] a un proceso clave en la Edad Media peninsular, como fue la expansión militar a costa del Islam occidental, que estuvo revestido e impulsado por una ideología militante basada en los principios de guerra santa y de guerra justa y que además tuvo una incidencia decisiva en la conformación de unas sociedades de frontera.” In.: GARCÍA FITZ, Francisco. *La Reconquista: un estado de la cuestión*. *Clio & Crimen*, Revista del Centro de História del Crimen de Durango, n.6, 2009, p.142-215, p. 201. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158663>. Acesso em: 12/04/2023. Além disso, A. H. de Oliveira Marques explica que “Sob o ponto de vista estritamente político, todos os reis espanhóis se consideravam herdeiros legítimos e descendentes dos antigos monarcas visigóticos. Consequentemente, haviam por toda sua a terra que pudessem ganhar ao infiel. Assim, surgiu a palavra *Reconquista*, plena de significado. A guerra permanente tinha-se por justa, até que fosse alcançado o seu objetivo último. Mais que um conflito religioso, a “Reconquista” surgia a todos, na Europa cristã, como uma questão de herança.” MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Palas, 1977, vol. 1, p. 113. Um trabalho que traz luz sobre a historiografia sobre o tema da *Reconquista* é a dissertação de mestrado de Éderson José de Vasconcelos, intitulada *A Reconquista: pesquisa e ensino da história medieval ibérica por meio de objeto educacional*, defendida no ano de 2020 pelo Programa de Pós-Graduação em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG) e orientada pelo Prof. Dr. Adailson José Rui. Disponível em: <https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/handle/tede/1719>. Acesso em: 12/04/2023.

REFERÊNCIAS

Fontes

- AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria*. Edição crítica de Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis/Atlântida, 1959-1972.
- AFONSO X. *Códice Rico das Cantigas de Santa Maria*. Biblioteca do Mosteiro do Escorial. Espanha. Edição Facsimilar. Madri: Edilán, 1979.
- AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria – Codex Florencia Ms Banco Rari 20*. Disponível em: <https://archive.org/details/b.-r.-20/page/n13/mode/2up>.

Bibliografia

- ALVES, António Bárbolo. *A vida de Santa Imperatriz Porcina*. Disponível em: https://www.memoriamedia.net/bd_docs/teatro/Miranda_do_Douro/ImperatrizPorcina_Interpretativa.pdf.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 1990.
- GARCÍA FITZ, Francisco. La Reconquista: un estado de la cuestión. *Clio & Crimen*, Revista del Centro de História del Crimen de Durango, n.6, 2009, p. 142-215. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158663>.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Lisboa: Palas, 1977, vol. 1.
- SILVA, Alex Rogério. Cantigas de Santa Maria de D. Alfonso X, o Sábio: a construção de um monumento da Cultura Medieval Ibérica. In.: SILVA, Alex Rogério; SAMPAIO, Thiago Henrique. *Diálogos possíveis: História e Literatura em perspectiva*. Vol.1. São Carlos: UFSCar/CPOI, 2021, p. 39-81. Disponível em: <https://www.sibi.ufscar.br/arquivos/cpoi/dialogos-possiveis-historia-e-literatura-em-perspectiva-volume-1.pdf>.

20. AS VÁRIAS ESCRITAS DE UM SCRIPTORIUM: USO ORNAMENTAL DE LETRAS EM MANUSCRITOS DA ABADIA DE CORBIE NO SÉCULO XII

..... Pedro de Oliveira e Silva¹

A Abadia de Corbie, comunidade beneditina fundada no século VII pela realeza merovíngia, foi um importante polo de produção escrita² monástica durante a Idade Média, particularmente durante o período carolíngio. Seu *scriptorium*, ao longo de ao menos sete séculos, foi responsável pela cópia de inúmeros manuscritos. Destes, centenas chegaram aos dias de hoje, compondo atualmente acervos de diferentes instituições e bibliotecas no mundo. O destaque de tal *scriptorium* seria tal que Gerard Ooghe defende que teria sido o mosteiro corbiense do século VIII, sob o abaciado de Maurdramme, o centro criador do protótipo da minúscula carolíngia (OOGHE, 1963).

1 Aluno de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGHIS/FFLCH/USP), sob a orientação da Profa. Dra. Maria Cristina Correia Leandro Pereira. A pesquisa conta com fomento da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Membro do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais (LATHIMM/USP). Este artigo é resultado do projeto de pesquisa “Operações ornamentais em escritas e imagens em manuscritos da Abadia de Corbie (século XII)”, desenvolvido no âmbito do Projeto Temático da FAPESP “Uma História Conectada da Idade Média. Comunicação e Circulação a partir do Mediterrâneo” (2021/02912-3).

2 O termo escrita será aqui utilizado para, por um lado, referir-se à coisa escrita e à sua produção e, por outro, os sistemas de sinais gráficos / formas visuais que a informam. Se outras línguas diferenciam essas duas dimensões da palavra (no francês, por exemplo, *écrit* / *écriture*), o mesmo não necessariamente ocorre em português. Para uma proposta interessante de aparato terminológico para o estudo morfológico de escritas, cf. AUBERT, 2021.

O interesse de Ooghe não foi inédito. O autor se insere em uma longa tradição de acadêmicos, particularmente paleógrafos, que se debruçaram sobre os manuscritos produzidos em Corbie. Exemplo revelador disso é Jean Mabillon, monge maurista tradicionalmente considerado como pai da diplomática, que também se dedicou a investigar o tesouro medieval da biblioteca da abadia. No século XIX, a formalização acadêmica dos estudos paleográficos, nova ciência cujo objeto privilegiado eram os manuscritos medievais, permitiu a multiplicação de trabalhos sobre a produção do *scriptorium* de Corbie até o final do período carolíngio: a Mabillon se seguiram Léopold Delisle (1981), Leon Levillain (1903), Leslie Webber Jones (1947), o já citado Ooghe, e, mais recentemente, Christian de Mérindol (1975), David Ganz (1990) e Laurent Morelle (1982). Com exceção destes dois últimos, é importante ressaltar que a maioria dos trabalhos tiveram como objetivo central (re)censurar os manuscritos que teriam sido produzidos na Corbie medieval, utilizando-se do aparato investigativo paleográfico e codicológico para tal. São poucos os trabalhos de cunho historiográfico que examinaram o *scriptorium* corbiense, sendo particularmente raros os estudos que examinaram sua atividade em períodos posteriores ao carolíngio.

O presente trabalho examina quais operações sobre a escrita (MAGNANI, 2022), ou ainda através dela³, eram executadas pelos copistas corbienses no século XII. Nossa proposta entende que os tipos de escritas e imagens devem ser estudados conjuntamente, partindo da hipótese que formam um conjunto coeso e conexo de visualidade (PEREIRA, 2011), unidos por suas características ornamentais. Tais escolhas decorativas⁴ seriam, então, não apenas espaço de exploração

3 Em francês, *sur l'écrit, à travers l'écriture*.

4 O adjetivo decorativo aqui é usado também segundo a interpretação de Bonne, que recupera sua origem na palavra latina *decor*, “que quer dizer ‘belo’ (e não ‘decoração’ no sentido como é entendida habitualmente), sendo da mesma família que *decet* (‘aquilo que convém’). O decorativo é então uma certa conveniência (*convenance*) entre uma

da inventividade artística dos monges, mas também aparato fundamental para que os escribas honrassem seu trabalho e a comunidade à qual pertenciam.

O objeto de estudo escolhido para investigação neste artigo é um códice produzido pelo *scriptorium* monástico de Corbie que reúne diferentes obras copiadas entre os séculos XII e XIII, hoje arquivado na Biblioteca Nacional da França sob a cota latino 17767, das quais três se destacam: do fólio 11r ao fólio 134v, um martirologio-obituário de uso corbiense, que mescla uma cópia da obra de Ado de Viena com registros de mortes de indivíduos que participavam da *ecclesia* corbiense; do fólio 134v ao fólio 166r, uma cópia da Regra de São Bento; e finalmente um segundo obituário corbiense, do fólio 167v ao fólio 184v. Segundo Christian de Mérindol, os dois primeiros textos teriam sido copiados pelo monge Nevelo e seu assistente Enguerrand entre 1102 e 1123, enquanto o último texto teria sido produzido por diferentes mãos entre 1126 e 1153. Além deles, ainda segundo a catalogação de Mérindol, encontram-se no códice fragmentos de correspondência eclesiástica um curto trecho copiado atribuído a Santo Agostinho, uma *Epistola et evangelia per totum annum* e, por fim, uma versão reduzida do Martirologio de Jerônimo, essa última também copiada pela mão de Nevelo (MÉRINDOL, 1987).

Segundo o catálogo de Coyecque, o acervo parisiense de manuscritos corbienses é majoritariamente formado por duas remessas, ambas ocasionadas pela Revolução Francesa: uma maior, a partir de exemplares retirados do tesouro de Corbie em 1638 e enviados à abadia de Saint-Germain-des-Prés, que, com seu fechamento em 1790, foram enviados ao acervo da Biblioteca Nacional da França; a outra, menor, enviada diretamente de Amiens à Biblioteca Nacional da França por causa da Revolução.

ornamentação estética ou sensível e um objeto ou uma imagem (em razão de sua dignidade, de seu sentido, de sua função, de seu lugar...) (BONNE, 2015, p. 200).

O manuscrito 17767 faz parte dessa segunda coleção, predominante formada por documentos relativos à história administrativa e eclesiástica da Abadia de Corbie (COYECQUE, 1893).

Como muitos dos manuscritos de Corbie, o 17767 é habitado por diversas imagens. Entre elas, encontram-se apenas duas miniaturas de meia página: uma no fólho 11v, onde figura a doação do manuscrito a São Pedro, patrono da Abadia, pelas mãos de Nevelo; e outra, no fólho 134v, com Nevelo aos pés de São Bento, antes do início da cópia da obra do último pela mão do primeiro (figura 1). Analisamos essas duas imagens em outro momento (SILVA, 2022). Para o que concerne este artigo, basta ressaltar a conexão clara que há entre decoração aplicada a elementos das miniaturas, como as roupas de São Pedro ou a estrutura arquitetônica que o cerca, com a ornamentação aplicada a outras partes do códice, o que inclui outras imagens, letras iniciais e, o que mais nos interessa, escritas ornamentadas.

Segundo Jean-Claude Bonne, medievalista francês que dedicou diversos trabalhos à análise crítica de imagens ornamentais, rompendo com a postura limitadora da História da Arte em separar em absoluto “ornamento” de “representação”, o ornamento possuía uma posição de destaque do mundo medieval. “Ele não evoca a ideia moderna de acréscimo supérfluo, mas sobretudo uma de completude necessária ao bom funcionamento de uma operação ou de uma instituição.” (BONNE, 2015, p. 208).⁵ A ornamentalidade, conceito criado pelo autor, seria assim um *modus operandi* que permeia toda imagem, ou todo objeto ornamentado, ajudando a construir tal objeto e seus discursos (BONNE, 1996). No caso aqui estudado, a cor vermelha, pintada ou aplicada sobre o que deve ser valorizado, cria o ambiente ornamental-discursivo da obra de Nevelo, em um jogo de semelhanças e diferenças, de aproximação e distância, entre os santos do martirologio

⁵ Todas as traduções são nossas, exceto quando atribuídas a outrem.

e os monges de Corbie. O manuscrito 17767, assim, cria um discurso que conecta a memória da Abadia e sua comunidade a diferentes mártires, seus modelos de vida.

Figura 1: À esquerda, doação de Nevelo a São Pedro (11v); à direita, Nevelo aos pés de São Bento, no prólogo da Regra atribuída ao santo. VSCUTA O FILI PRECEPTA MAGISTRI (f. 134v). Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 11v e 134v.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>.

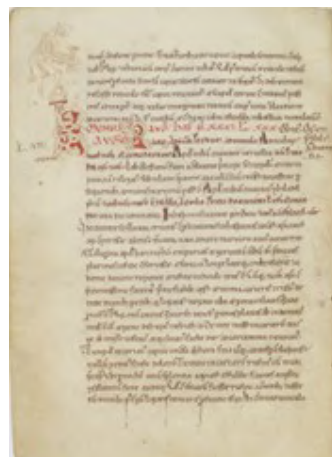
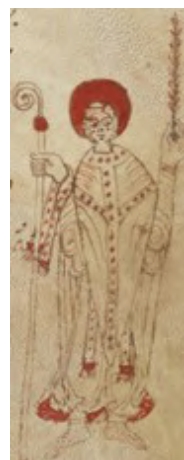
Acesso em 30 de setembro de 2023.

As outras imagens do manuscrito estão localizadas em suas margens. Pintadas também com vermelho, podem mostrar os trabalhos dos meses ou os mártires cujas vidas são descritas no texto que acompanham (figura 2). Ocupam apenas a parte dedicada ao martirologio-obituário, ao longo do qual se encontram 13 delas.

Outra opção para figurar personagens relacionadas ao conteúdo do texto era dispô-las nas iniciais, criando iniciais historiadas. Contam-se 46 delas ao longo do texto. Como acontece com as imagens nas margens, as figuras nas iniciais

historiadas são os mártires cujas vidas são tratadas pelo trecho ao lado, no caso do martirológio-obituário (figura 3). Já na Regra de São Bento, ocorrem com menos frequência, apresentando personagens aparentemente genéricas do mundo monástico, como monge e abades não identificados. Todas iniciais historiadas são letras I, e ao longo do manuscrito, há a experimentação com sua forma: o santo pode estar na letra ou ainda ser a letra.

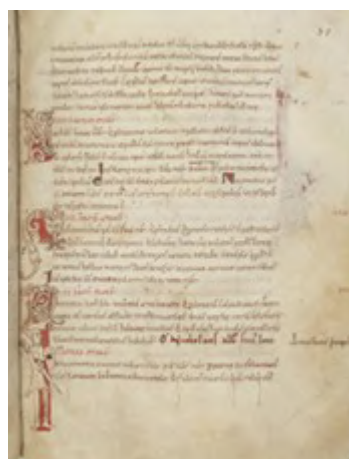
Figura 2: As duas primeiras, imagem marginal de São Telésforo (f. 15r) (direita); as duas de baixo, imagem marginal da colheita do trigo, referente ao mês de maio (f. 76v). Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 15r e 76v..



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>.
Acesso em 30 de setembro de 2023.

As iniciais historiadas são minoria entre as iniciais do manuscrito. Predominam, no início de cada data do martirologio, iniciais ornamentadas com motivos fito, zoo e/ou antropomórficos (figura 4); e, no corpo do texto, iniciais feitas com a mesma tinta marrom escuro do texto e com a vermelha. Já na Regra de São Bento, enquanto as iniciais fito-zoo-antropomórficas ainda são utilizadas, as iniciais ao longo do texto em preto e vermelho perdem sua hegemonia para letras feitas somente com tinta vermelha.

Figura 3: Primeiro, inicial I com Santa Eulália (f. 26v); segundo, inicial I com São Felicitatus (f. 30r). Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 26v e f.30r.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>.
Acesso em 30 de setembro de 2023.

Figura 4: Iniciais A e N (f. 26r). Paris, BnF, ms. latin 17767, f. 26r



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>.

Acesso em 30 de setembro de 2023.

É importante ressaltar que Mérimod indica que existem dois intervalos de fólhos cujas imagens teriam sido feitas somente por Enguerrand, assistente de Nevelo: do fólho 35v a 50r, no martirologio-obituário, e do fólho 143 ao 166, na Regra de São Bento (MÉRINDOL, 1987) (figura 5). São letras iniciais que, em sua maioria, não foram coloridas, e que apresentam um maior nível de experimentação: por exemplo, as iniciais “O” formadas por cabeças monstruosas que aparecem nos fólhos 156r e 157v.

A experimentação não está limitada às iniciais, mas também acontece na ornamentação de palavras no corpo do texto, como no caso nomes dos mártires citados. Do fólho 11v ao fólho 34v, essa ornamentação é feita de maneira pouco coerente para as palavras que acompanham tais nomes: por vezes pinta-se a palavra “santo/santa”, por vezes ornamenta-se a palavra “aniversário”, por vezes decora-se a palavra “mártir” (figura 6).

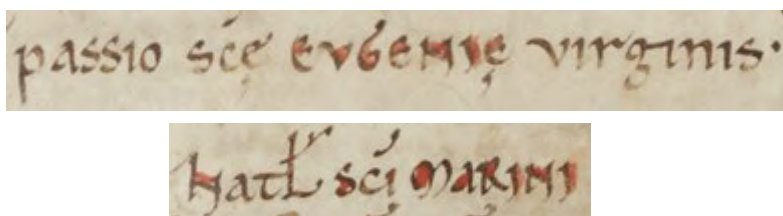
Figura 5: Acima, Iniciais I e O (f. 45v); abaixo, inicial O (f. 157v).

Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 45v e f.157v.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

Figura 6: Fragmentos de texto ornamentados. passio s[an]c[t]a EUGENIE virgininis / Nat[a][em] s[an]c[t]i MARINI (f. 12)⁶.

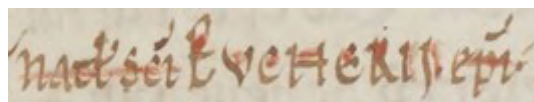
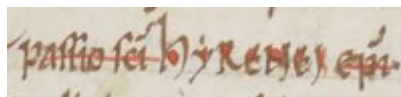


Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

⁶ Ao transcrever, mantemos a diferenciação entre escrita maiúsculas e minúsculas. As palavras escritas nestas últimas foram transcritas capitalizadas.

A partir do trecho atribuído a Enguerrand, tal decoração no texto ganha maior exatidão: a ornamentação dos nomes seguiria a anterior, na qual certos *ductus* são feitos primeiro em tinta ferrogálica e depois reforçados em vermelho; porém, as palavras regidas pelo nome do/da mártir aparecem agora sempre destacadas com uma linha em tinta vermelha (figura 7).

Figura 7: Fragmentos de texto ornamentados. À esquerda, passio s[an]c[t]i HYRENEI epi[scopi] (f. 65v); no centro, nat[al]l[em] s[an]c[t]i PIATONIS (f. 108r); à direita, nat[al]l[em] s[an]c[t]i EUCHERII (f. 120r). Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 26v e f.30r.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

A maior coesão na aplicação do vermelho significou também maior coesão nas formas das letras. As letras que escrevem os nomes dos mártires são maiores, a diferenciação de sua forma é marcada de modo mais expressivo: há recorrentemente um alongamento vertical para que ganhem tamanho, facilitando a aplicação do vermelho.

Outras escritas são empregadas ao longo do manuscrito desde seu início. É o caso do texto que acompanha a doação do livro de Nevelo, por exemplo, identificando São Pedro, bem como da escrita utilizada em vermelho marcando cada data (figura 8). Ainda que, nesses casos, sejam sempre letras ou pintadas ou escritas em cor diferente, o que teoricamente já as torna ornamentadas, a escolha pelo uso de outras escritas é comum, ou mesmo obrigatório, na maioria dos casos.

Exceto no caso das palavras riscadas pela cor vermelha, pintar uma letra significa necessariamente que ela deverá possuir outra forma que não aquela utilizada no texto corrente.

Figura 8: Fragmentos de texto ornamentados. À esquerda, S[AN]C[TU]S PETRUS (f. 11v); à direita, MENSIS FEBROAR[IUS] (f. 23v). Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 11v e f. 23v.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

Em um texto resultado de uma comunicação em um congresso na década de 70, Bonne examina brevemente o funcionamento de letras ornamentadas. Segundo o autor

Não existe nem tópica nem economia que possam prescrever *a priori* um lugar e um funcionamento puramente domésticos para cada uma [pintura e escrita], um lugar e um funcionamento próprios que as resguardem contra as intromissões e os movimentos recíprocos. [...]. Sua diferença é portanto apenas um simples hiato (*écart*): ambas são espécies do traço desobstruído (*frayée*) pela mão, aquilo por que seus corpos podem se articular um ao outro como a todos os outros no texto geral. É porque falta um simples hiato entre elas que cada uma pode se dividir para consigo mesma a ponto de esposar o corpo da outra; a bem dizer, cada uma existe apenas em tensão com a outra, reciprocamente forçosa e forçada (BONNE, 1976, p. 182).⁷

⁷ Tradução de Eduardo Henrik Aubert, no prelo.

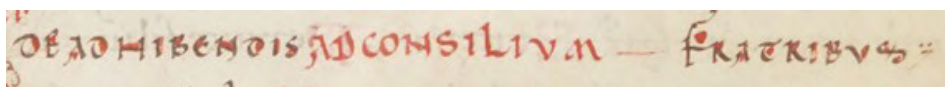
Essa tensão se dá na oposição entre legibilidade da letra e visibilidade do seu corpo. Em seu estudo dedicado às iniciais ornamentais de manuscritos medievais, Maria Cristina Pereira recuperou tal oposição para construir uma escala de classificação entre dois polos: as letras apenas maiores que as outras, que conservam toda sua “letridade”; e outro formado por letras cujo corpo é totalmente formado por elementos externos ao mundo gráfico. Aqui, destaca-se o termo letridade, que descreve as características mínimas de uma letra, ou seja, o que faz, por exemplo, um A ser um A (PEREIRA, 2019).

Nas tensões postas a trabalhar para a formatação da economia visual (ou das economias visuais) que compõem a dinâmica de cada fólio de um manuscrito, a alteração das características mínimas do que faz um A ser um A é também uma operação ornamental. Afinal, a informação dos elementos básicos de composição de uma dada letra é mediada pela escrita utilizada, que define parcial ou integralmente a visibilidade do corpo da letra. Nesse sentido, o estabelecimento de uma escrita ornamental, feita somente na e pela relação com uma escrita tida como corrente, não é dada somente pela aplicação de cor, por sua composição com figuras ou motivos decorativos ou mesmo por seu tamanho, mas também por sua letridade. Dito de outra forma, o emprego de dois ou mais tipos de escrita cria necessariamente uma relação ornamental.

Na cópia da Regra de São Bento do 17767, tal relação já se modifica, uma vez que as intenções discursivas são outras. Aqui, a ocorrência de escritas ornamentais marca os *incipit* dos capítulos. Assim, dentro da mesma escrita ornamental, alteram-se os elementos externos a ela aplicados: a criação de alternância e variedade faz com que palavras se revezem entre aquelas que têm traços vermelhos aplicados com tinta ferrogálica e outras escritas totalmente em vermelho. Tal esquema permite inclusive observar que, mesmo nos *incipit*, a ordem

de aplicação era clara: escrevia-se primeiro a parte escura, deixando espaço para as palavras que faltavam; e posteriormente escrevia-se a parte em vermelho (figura 9).

Figura 9: Fragmento de texto ornamentado. Incipit do terceiro capítulo da Regra de São Bento. DE ADHIBENDIS AD CONSILIUM FRATRIBUS (f. 139v). Paris, BnF, ms. latin 17767, f. 139v.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

A necessária adequação da forma da letra à ornamentação aplicada sobre ela não é algo exclusivo do manuscrito de Nevelo e Enguerrand, nem do *scriptorium* da Abadia de Corbie. A presença de outras escritas que não a corrente nos *incipit/explicit* e nas iniciais é geralmente entendida como banal, a ponto de sua classificação ser recorrentemente ignorada. A única escrita identificada na catalogação de Mérindol, por exemplo, é a utilizada no corpo do texto (MÉRINDOL, 1975). Entender tal uso de diferenciação de escritas enquanto operação ornamental, recuperando a natureza eminentemente visual das letras, permite a transformação da Paleografia em aparato não só caro a tentativas de datação, catalogação e transcrição de manuscritos medievais, mas também enquanto instrumental necessário a trabalhos preocupados com seus aspectos históricos e artísticos.

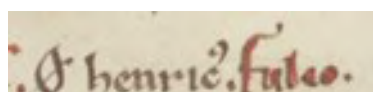
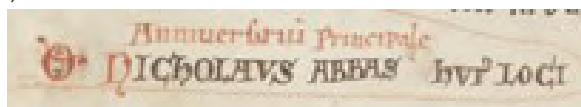
No caso aqui estudado, o ajuste do tipo de escrita a necessidades ornamentais recorre, por vezes, a versões da capital epigráfica romana e, em outros casos, a letras unciais. Tal caráter composto permitia que o escriba criasse variações em sua escrita, reforçando suas características ornamentais. A preservação de escritas anteriores à minúscula carolíngia em manuscritos medievais pode ser um dos caminhos para examinar a relação dos medievais com seu passado: como valorizavam tal passado e como se apropriavam dele.

O emprego da diferenciação de escrita como operação ornamental leva à escolha de formas privilegiadas, o que pode explicar como as escritas provenientes da Antiguidade sobreviveram ao longo dos séculos, mesmo com a evolução das escritas utilizadas no corpo dos textos.

O próximo passo da pesquisa será mapear a ocorrência de outras escritas com função ornamental nos manuscritos da Abadia de Corbie ao longo do século XII. O século XII não só foi um momento de particular dinamização da apropriação de formas antigas pelo medievais, mas também foi, segundo Delisle, o último século de intensa atividade no *scriptorium* corbiense.

Nesse sentido, o manuscrito 17767 é um objeto privilegiado. A partir do fólio 167v, encontra-se o segundo obituário, no qual as mortes de diferentes personagens envolvidas com a abadia foram registradas. A única escrita ornamentada constante aparece, novamente, ao início de cada data. Contudo, em três casos, os nomes de 3 personagens, dois deles abades de Corbie, foram escritos de forma particular, a partir do mesmo procedimento encontrado no martirologio-obituário (figura 10). Cabe ressaltar que tal seção do códice não teria sido escrita por Nevelo.

Figura 10: Fragmentos de texto ornamentados. À esquerda, O[bitus] NICHOLAUS ABBAS HUI LOCI (f. 177v); no centro, O[bitus] Ioh(anni) s bone memorie abbas hui loci (178r); à direita, O[bitus] henric[us] fulco (f. 178v). Paris, BnF, ms. latin 17767, fs. 177v, 178r e 178v.



Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

Ou seja, têm-se aí indicadores de que a experimentação ornamental de Nevelo e Enguerrand foi copiada posteriormente. Retomando Maria Cristina Pereira, “a ornamentação desempenha um papel fundamental: muito mais que ordenar o texto pelo destaque dado a certas letras, estas se tornam um lugar de reflexão, de experimentação, de entrelaçamento múltiplo entre texto e imagem” (PEREIRA, 2019). Esta experimentação afeta também práticas de escrita, imitadas ou (re) criadas pelos escribas a partir das morfologias que até eles chegaram, sendo parte integrante de uma retórica visual que celebrava não só os mártires da Igreja, mas também a própria comunidade monástica de Corbie.

REFERÊNCIAS

Fontes

PARIS, BNF, MS. LATIN 17767. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8562410b>. Acesso em 30 de setembro de 2023.

Bibliografia

AUBERT, Eduardo H. A morfologia da letra manuscrita: considerações terminológicas voltadas à descrição da minúscula caligráfica. In: *Revista LaborHistórico*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, 2021, p. 29-57.

Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/44420>. Acesso em 25 de setembro de 2023.

BISCHOFF, Bernhard. *Latin Palaeography: Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- BASCHE, Jérôme. Corpus d'images et analyse sérielle. In: BASCHET, Jérôme; DITTMAR, Pierre-Olivier (org.). *Les images dans l'Occident Médiéval*. Turnhout: Brepols, 2015. p. 319-332.
- BASCHE, Jérôme. Introduction: l'image-objet. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 7-26.
- BASCHE, Jérôme. Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie. *Annales*, v. 51, n. 1, 1996, p. 93-133.
- BONNE, Jean-Claude. Quelques remarques sur la letter peinte dans la miniature romane. In: FERRIER, Jean-Louis (ed.). *La sociologie de l'art et sa vocation interdisciplinaire: l'oeuvre et l'influence de Pierre Francastel*. Paris: Denoël/Gonthier, 1976, p. 181-190.
- BONNE, Jean-Claude. Ornementation et représentation. In: BASCHET, Jérôme; DITTMAR, Pierre-Olivier (org.). *Les images dans l'Occident médiéval*. Turnhout: Brepols, 2015. p. 199-212.
- BONNE, Jean-Claude. De l'ornemental dans l'art medieval (VIIe-XIIe siècle). Le modèle insulaire. In: BASCHET, Jérôme et SCHMITT, Jean-Claude (org). *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Léopard d'Or, 1996, pp. 201- 249.
- COYECQUE, E. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Tomo 19. Paris: Plon, Nourrit & Cie, 1983.
- COULSON, Frank T. & BABCOCK, Robert G. (eds.). *The Oxford Handbook of Latin Palaeography*. New York: Oxford University Press, 2020.
- DELISLE, Léopold. Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie. In: *Mémoires de l'Institut National de France*, tome 24, 1e partie, p. 266-342, 1861.
- DEROLEZ, Albert. *The Palaeography of gothic manuscript books*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- DUBAR, Luc. *Recherches sur les Offices du Monastère de Corbie jusqu'à la fin du XIIIe siècle*. Paris: Editions A et. J. Picard, 1951.
- ELKINS, James. Art History and Images That Are Not Art. *The Art Bulletin*, New York, v.77, n.4, 1195, p. 553-571.
- GANZ, David. *Corbie in the Carolingian renaissance*. Sigmaringen: Thorbecke, 1990.
- HÉLIOT, Pierre. *L'Abbaye de Corbie, ses églises et ses bâtiments*. Louvain: Publication Universitaires de Louvain, 1957.
- JONES, Leslie Webber. The Scriptorium at Corbie: I. The Library. In: *Speculum*, Vol. 22, No. 2, abril/1947, p. 191-204.
- LEVILLAIN, Leon. *Exames critique des charte mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*. Paris: Picard et fils, 1903
- MAGNANI, Eliana. Avant-propos: opérations sur l'écrit. In: MAGNANI, Eliana (dir.). *Production et pratiques sociales de l'écrit médiéval en Bourgogne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 9-12.
- MALLON, Jean. *Paléographie romaine*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Antonio de Nebrija de Filología, 1952.
- MITCHELL, W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representantion*. Chicago: UCP, 1994.
- MÈRINDOL, Christian de. *La production des livres peints à l'abbaye de Corbie au XIIème siècle: étude historique et archéologique*. 1975. Tese de doutorado. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Université Lille III, Lille, 1975. 3 v.
- MÈRINDOL, Christian de. Le recueil de Névelon pour l'abbaye de Corbie et son modèle: quelques sources de l'art roman. In: *Cahiers Archéologiques: fin de l'antiquité et moyen âge*, n. 35, 1987, p. 81-112.
- MORELLE, Laurent. *Les chartes de l'abbaye Saint-Pierre de Corbie (988-1196)*. 1988. Tese de doutorado. Université Paris 4, Paris, 1988.
- PEREIRA, Maria Cristina. As letras e as imagens. *As iniciais ornamentadas em manuscritos do Ocidente medieval*. São Paulo: Intermeios, 2019.

- PEREIRA, Maria Cristina. Exposition des ymages des figures qui sunt: discursos sobre imagens no Ocidente medieval. *Antíteses* (Londrina) 9, 2016, p. 30-54.
- PEREIRA, Maria Cristina. Da conexidade entre texto e imagem no Ocidente medieval. In: OLIVEIRA, Terezinha; VISALLI, Angelita (Org.). *Leituras e imagens da Idade Média*. Maringá: Eduem, 2011, p. 131-148.
- PEREIRA, Maria Cristina. Uma arqueologia da história das imagens. In: GOLINO, William (org.) *A importância da teoria para a produção artística e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006. (versão digital). Disponível em: <http://www.tempodecritica.com/link020122.htm#7b>. Acesso em 28 de setembro de 2023.
- OOGHE, Gérard. L'écriture de Corbie. In: CORBIE, *Abbaye Royale*. Vol. du XIIIe Centenaire. Lille: Facultés Catholiques de Lille, 1963, p. 263-282.
- SANTOS, Aline B. Ornamentalidade e função simbólica nas esculturas do claustro de Sant Benet de Bages. In: PEREIRA, Maria Cristina C. L. (Org.). *Encontros com as Imagens Medievais*. Macapá: UNIFAP, 2017, p. 181-198.
- SANTOS, Aline B. *A ornamentalidade dos capitéis do claustro de Sant Benet de Bages: as funções do decor na arte românica*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- SILVA, Pedro de Oliveira e. A doação do monge Nevelo. Ornamento, memória e o trabalho de escrita no manuscrito BnF lat. 17767 (Corbie, século XII). In: PEREIRA, Maria Cristina; PELEGRINELLI, André (org.). *Laboratório de Imagens: estudos sobre imagens medievais*. São Paulo: FFLCH/USP, 2022, p. 188-203.
- ZOLLER-DEVROEY, Chantal. Le domaine de l'abbaye Saint-Pierre de Corbie en Basse-Lotharingie et en Flandre au Moyen Âge. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 54, fasc. 2, 1976, p. 427-457.

21. AS VIAGENS DIPLOMÁTICAS EM FINAIS DA IDADE MÉDIA

.....

Douglas Mota Xavier de Lima¹

INTRODUÇÃO

A intensificação das relações diplomáticas na Europa em finais da Idade Média tornou a diplomacia mais complexa, impulsionando a multiplicação das embaixadas e dos embaixadores e aprimorando os instrumentos de negociação, representação e coleta de informações.² Como ponto de partida, convidamos o leitor a deslocar o estudo acerca da diplomacia das tramas da negociação, dos embaixadores de grande relevo, dos objetivos das tratativas e dos desfechos positivos das missões, questões de suma importância e que tradicionalmente concentram a atenção dos investigadores, mas que não esgotam as dimensões da diplomacia medieval. Noutra direção, nosso convite é para enveredarmos por uma via alternativa e

1 Professor adjunto de História Antiga e Medieval da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Doutor em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do Legatio: Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão em História Medieval e Ensino de história. Vice-líder do Sigillum: Estudos sobre Diplomacia na Época moderna. A pesquisa apresentada é resultado do estágio de pós-doutorado (2021-2023) realizado na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP-Franca), sob a coordenação da Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França, projeto intitulado “Na rota dos relatos de embaixadas (Europa, século XV)”. Agradeço à Universidade Federal do Oeste do Pará e ao Instituto de Ciências da Educação (ICED) pelo financiamento para participar do Encontro Internacional de Estudos Medievais.

2 Uma abordagem abrangente acerca da diplomacia medieval, que trata das relações diplomáticas, dos atores, das práticas e da documentação, pode ser acessada em: MOEGLIN, 2017.

pouco usual, considerando as embaixadas como uma modalidade particular de viagem e os embaixadores e os demais membros das comitivas diplomáticas como viajantes, convite ressaltado por Stéphane Péquignot (2017a) ao tratar dos relatos produzidos pelas embaixadas e das viagens diplomáticas. Esse será o eixo de abordagem escolhido, que compreende a embaixada como um tipo de viagem, compartilhando elementos com outras viagens realizadas no período e, em particular, com as viagens nobres. O objetivo do presente capítulo é analisar as viagens diplomáticas em finais da Idade Média, considerando os preparativos das embaixadas e as rotas seguidas pelos embaixadores, a fim de demonstrar diferentes fatores que afetavam a dinâmica das embaixadas. Procura-se, desta maneira, oferecer um material introdutório acerca das viagens diplomáticas com o intuito de reduzir as lacunas na temática.

OS PREPARATIVOS

Com exceção de algumas experiências de representação permanente iniciadas na Península Itálica quatrocentista, as embaixadas dos séculos XV e XVI seguiram o padrão de missões *ad hoc*, ou seja, comitivas formadas por tempo determinado, cobrindo a nomeação dos membros – por vezes com funções e estatutos sociais diversos –, a partida dos enviados diplomáticos, a negociação e o desfecho da missão diplomática. Terminada a missão, finalizava-se, conseqüentemente, a condição oficial de agentes da diplomacia.

Como se pode perceber, evitamos tratar de “embaixadores” nessa primeira tentativa de síntese, uma vez que, em finais da Idade Média, tal ofício ainda não estava definido na Europa cristã, sendo as distinções entre embaixadores e mensageiros, por exemplo, frequentemente imprecisa e oscilante nas diferentes tipologias documentais acerca da diplomacia, especialmente nas crônicas, relatos e diários que tratam das embaixadas. De todo modo, como discutido em estudos anteriores (LIMA,

2016), uma vez que se compreenda que os embaixadores tardo-medievais não se restringiam aos homens com plenos poderes de negociação, é possível utilizar o termo como expressão genérica dos agentes da diplomacia do período.

Destarte, uma das primeiras etapas da preparação das embaixadas após o estabelecimento dos objetivos da missão era a orientação dada aos viajantes diplomáticos. Nesse caso, os embaixadores da Europa cristã, definidos circunstancialmente conforme os interesses do emissor da embaixada e recrutados em diferentes grupos sociais, recebiam instrução oral e/ou escrita para a negociação, informando os objetivos da missão e orientando a condução da embaixada. Alguns membros da comitiva também tendiam a receber procurações ou cartas de poder, documentos responsáveis por determinar os poderes dos embaixadores e, conseqüentemente, os seus limites de negociação. (CHAPLAIS, 2003; PÉQUIGNOT, 2017a; LAZZARINI, 2017) Contudo, os preparativos da viagem diplomática não findavam com a expedição de tais documentos.

Como assinalado anteriormente, a embaixada consistia numa viagem, uma jornada tipicamente realizada por nobres – grupo social que representava o maior número de embaixadores no período³ – e, como tal, implicava em um deslocamento assistido, por vezes envolvendo uma numerosa comitiva aparelhada e ornada com distinção, em especial nos casos de missões solenes e cerimoniais, como as embaixadas de obediência ao papa e de celebração de casamento. Ressalta-se que a condição representativa dos embaixadores, que atuavam como uma espécie de duplo da autoridade representada, assumindo atributos e a personalidade do

3 Trata-se de uma constatação possibilitada especialmente por estudos prosopográficos acerca dos embaixadores do período, como Péquignot (2009), Spitzbarth (2013), Lima (2016), Villarroel González (2018) e Faria (2021), por exemplo. Em síntese publicada em Lima (2019), ressaltamos que, em Portugal, durante o reinado de D. Afonso V, o maior contingente de enviados diplomáticos fazia parte da nobreza, especificamente da chamada “nobreza nova”, estrato da nobreza cortesã de recente nobilitação e inserção na burocracia régia.

emissor da embaixada, acentuava as preocupações com as vestimentas, com os presentes e com o aparato faustoso das viagens diplomáticas (CURRIN, 1993; MOEGLIN, 2010).

Esses aspectos cerimoniais e a preocupação com a exibição da honra podem ser notados, por exemplo, na obra quatrocentista de Sir John Fortescue, que ao tratar das finanças do reino inglês, estabelece que “o rei muitas vezes enviará para fora desta terra seus embaixadores (...) [que] precisarão ser honrosamente acompanhados, e bem servidos, também para a admiração fora do reino” (FORTESCUE, 1885, capítulo VII)⁴; e no *Diário do embaixador alemão Nicolau Lanckman de Valckenstein*, ao descrever que em virtude do assalto sofrido no percurso os embaixadores necessitaram encomendar “vestes e outras coisas necessárias à sua dignidade” antes de se apresentarem para a audiência (NASCIMENTO, 1992, p. 27), demonstrando que, mesmo diante de uma situação adversa e do conseqüente atraso da comitiva, os embaixadores precisavam se apresentar adequadamente tendo em vista que representavam a autoridade imperial.

A dignidade e a honra das embaixadas demandavam, desta maneira, uma organização prévia da burocracia emissora da missão a fim de garantir o financiamento da viagem diplomática. Elementos como a duração da viagem, as distâncias percorridas, o estatuto social dos enviados e a importância dos objetivos da missão, interferiam nos custos das embaixadas, podendo alcançar valores exorbitantes, como os 100.000 francos pagos ao duque de Berry pelo monarca francês, em 1383. Tais circunstâncias, associadas às tensões entre as exigências da honra e do cerimonial em torno das embaixadas frente aos ditames cada vez mais complexos das finanças públicas, tornaram-se uma questão

4 “Ffirst þe kyng shall often tymes sende owt off this lande his ambassatours, as well to the pope, as to diuerse kynges, prynces, and nacions; and oþer while he shall sende his procuratours and messengers to the counselles generalles. Wich ambassatours, procuratours, and messengers shall nede to be honerably accompanied, and well be sene, alsowell ffor the worshippe off þe reaume”.

imperativa para as autoridades políticas, que gradativamente tomaram medidas no intuito de controlar os gastos das embaixadas (PÉQUIGNOT, 2017a, p. 425-427).

Um documento singular acerca do financiamento das embaixadas de finais da Idade Média é o diário de contas redigido pelo dominicano Foulque de Sisteron, enviado da sede papal em Avignon à Veneza e ao ducado de Espoleto, entre 1321 e 1324. O documento informa que, na partida da missão, a comitiva recebeu 40 florins para garantir as despesas até Veneza e, posteriormente e de forma gradual, mediante a demonstração das despesas que variam pelos anos da duração da missão e pelos locais de atuação, os embaixadores receberam, por meio de intermediários, novas somas que se aproximam de um custo total de 1.000 florins (PARENT, 2011).

O financiamento das embaixadas comumente obrigava os enviados a empenharem recursos próprios, por vezes somas importantes, na realização da viagem, sendo ainda frequente o emprego de servidores pessoais dos embaixadores no assessoramento das missões. Essas exigências práticas das viagens diplomáticas ocorriam na expectativa de reembolsos das autoridades emissoras, processos eventualmente prolongados que geravam desafios adicionais aos embaixadores (PÉQUIGNOT, 2017a, p. 429). Um recurso que se acentuou na Baixa Idade Média a fim de reduzir as implicações do financiamento das missões, em especial em torno dos imprevistos comuns que ocorriam durante as viagens demandando novas somas, foi o uso de letras de câmbio e o acesso à rede de bancos distribuída pelas cidades europeias, permitindo aos viajantes acessarem recursos em diferentes pontos do trajeto, como os citados embaixadores alemães que, após o referido assalto, na igreja de Santiago de Compostela “tiveram câmbio na banca do Senhor Cosme de Médicis, de Florença” (NASCIMENTO, 1992, p. 25).

Para além dos aspectos relacionados aos fundamentos jurídicos e financeiros das embaixadas, as missões exigiam uma preparação logística, com a definição do trajeto da comitiva,

dos meios de transporte a serem utilizados e dos locais de parada a serem acionados. Sendo uma viagem condicionada pelo motivo da missão diplomática, por vezes a preparação das embaixadas não podia escolher o período do ano mais adequado para a partida, assumindo riscos relativos às intempéries da natureza. Por uma série de condicionantes, o período entre a decisão do envio da embaixada e a partida da comitiva podia demorar semanas e mesmo após a saída era comum certos atrasos, por vezes oriundos das condições climáticas e da limitação de transporte. Em geral, a rota a ser seguida pelas embaixadas era determinada pela autoridade que enviava seu representante ao estrangeiro ou pelos embaixadores em diálogo com essas autoridades (SENATORE, 2000; PÉQUIGNOT, 2017a). De todo modo, os elementos que condicionavam a viagem e as informações e os agentes que eram efetivamente acionados a fim de definir o percurso da missão restam imprecisos, sendo possível apenas estabelecer conjecturas, graças ao caráter informativo dos relatos textuais sobre viagens.

A REALIZAÇÃO DA VIAGEM

Como ponto de partida, alguns exemplos podem ser úteis para elucidar a importância do impacto das condições climáticas e da limitação de transporte para a condução da diplomacia tardo-medieval. O primeiro exemplo é a embaixada enviada pelo rei de Castela a Timur, em 1403, conhecida pela narrativa *Embajada a Tamorlán*. A comitiva chegou ao porto de Santa María, na segunda-feira dia 21 de maio, e, no dia seguinte, zarpuou em direção ao porto de las Muelas, próximo de Cádiz, onde a carraca na qual viajaria estava estacionada. Em virtude do bom tempo, a embarcação partiu no dia 23 e aportou dois dias depois em Málaga, ficando os embaixadores na cidade até o dia 29, aguardando o capitão da embarcação descarregar jarras de azeite e outras mercadorias. Após a partida de Málaga, a

comitiva enfrentou ventos contrários próximos à Ibiza e novamente o retardo da viagem em virtude das atividades comerciais do capitão, partindo da ilha hispânica apenas no dia 13 de junho, ainda que sob condições climáticas desfavoráveis (GONZÁLEZ DE CLAVIJO, 2006, p. 9-10). As sucessivas delongas relacionadas aos ventos, tanto a força contrária quanto a calmaria, igualmente prejudiciais para o prosseguimento da navegação, somadas às condicionantes do barco mercantil no qual viajavam os embaixadores, foram fatores importantes para o atraso da embaixada e, conseqüentemente, para uma série de problemas enfrentados pelos viajantes e narrados no relato de viagem, como o longo período que estiveram em Pera, nas proximidades de Constantinopla, impedidos de prosseguir à Trebisonda devido ao perigo de se navegar na região no inverno (GONZÁLEZ DE CLAVIJO, 2006, p. 58).

Outro exemplo é o relato borguinhão de 1428 que narra a comitiva dos embaixadores de Felipe, o Bom. No texto, registra-se que a embaixada saiu de Flandres no dia 19 de outubro, chegou a Inglaterra no dia seguinte, mas necessitou aguardar até o dia 13 de novembro para zarpar em galeras de Veneza que estavam estacionadas no porto de Sandwich. Tal como a narrativa castelhana, a partida da embaixada inglesa também foi afetada pelos ventos contrários, obrigando a comitiva a constantes paradas nos portos da região, com a plena saída da Inglaterra alcançada apenas no dia 02 de dezembro. (LÓPEZ DE CORSELAS, 2016, p. 169-170)

As condições adversas de navegação no canal da Mancha e no Golfo da Biscaia são tema recorrente nos relatos de embaixadas quatrocentistas. Em outro texto, informa-se que, em junho de 1442, a embaixada capitaneada por Thomas Beckington, clérigo e secretário régio, partiu da Inglaterra com o intuito de negociar o casamento entre Henrique VI e uma das filhas do conde de Armagnac, tendo a comitiva enfrentado diferentes ordens de problemas no trajeto de ida, como a calmaria do mar, que retardou a navegação pelo golfo da

Biscaia; o ataque de um tubarão à embarcação, descrito como monstro marinho, que gerou temor dos tripulantes e demandou o arpão do mestre contra o animal e orações à Virgem, preces conduzidas pelo próprio Beckington (NICOLAS, 1828, p. 10-11). Décadas depois, a embaixada inglesa que negociou o casamento de Artur, príncipe de Gales, com Catarina, filha dos Reis Católicos, saiu de Southampton, em 19 de janeiro de 1489, mas em virtude das condições inadequadas de viagem no inverno foi obrigada a retornar e se abrigar no porto de Plymouth. Após novos problemas marítimos, apenas em 12 de fevereiro a embaixada pôde finalmente zarpar em direção à Castela. (BELLO LEÓN, 2003, p. 182-183)

Os exemplos citados evidenciam condicionantes naturais e logísticas que interferiam sobremaneira nas viagens medievais, gerando complicações adicionais nas viagens diplomáticas, tipo de deslocamento que, por vezes, demanda celeridade nas negociações e na troca de informações. Não obstante, outros desafios também se impunham à condução dos assuntos diplomáticos, como a orientação em terras estrangeiras e as barreiras linguísticas.

O relato quatrocentista que trata da missão de Ambrose Contarini ao rei da Pérsia, em 1473, oferece indícios desses desafios. Nas primeiras passagens do relato, o embaixador narra os percalços vivenciados entre a partida de Veneza e a chegada a Nuremberg, em razão da dificuldade em conseguir um guia que o acompanhasse e conhecesse o caminho.

Deixei Veneza no dia 23 de fevereiro de 1473, acompanhado pelo venerável padre Stephen Testa, que atuou como meu capelão e secretário, e por Demetrius de Seze, meu intérprete, juntamente com dois criados, Maffei de Bergamo, e John Ungaretti, todos nós disfarçados em vestidos alemães comuns, nosso dinheiro escondido nas roupas de Stephen Testa. Fomos pela água em primeiro lugar à igreja de São Miguel em Murano [...] e chegamos a Treviso no mesmo dia. Eu desejava ansiosamente ter conseguido

alguém para nos acompanhar na jornada que conhecesse a estrada, mas não consegui encontrar ninguém, nem mesmo consegui um guia para alugar. Saindo de Treviso no dia 24 [...]; Felizmente alcançamos um alemão, chamado Sebastian, que disse me conhecer e ao objeto de minha viagem, e se ofereceu para nos fazer companhia em Nuremberg. Aceitei de bom grado essa pessoa como companheira de viagem, agradecendo interiormente a Deus por ter nos dado um guia. Continuamos nossa viagem até as fronteiras da Alemanha [...]. Não muito longe daquele lugar (Augsburgo), nosso companheiro alemão, Sebastian, nos deixou, tomando o caminho de Francfort. Nos despedimos dele com muitos abraços. Tendo adquirido um novo guia, chegamos a Nuremberg no dia 10 de março. (CONTARINI, 1824, p. 118-119)⁵

A descrição de Contarini chama atenção para dois aspectos: por um lado, a dificuldade no estabelecimento do trajeto correto e seguro das viagens, ainda que realizada num espaço conhecido e próximo, como o norte da Itália e a Baviera, regiões entrecortadas por importantes vias comerciais

⁵ *"I left Venice on the 23d of February, in the year 1473, accompanied by the venerable priest Stephen Testa, who acted as my chaplain and secretary, and by Demetrius de Seze, my interpreter, together with two servants, Maffei de Bergamo, and John Ungaretti, all of us disguised in ordinary German dresses, our money being concealed in the clothes of Stephen Testa. We went by water in the first place to the church of St Michael in Murano (...), and reached Treviso the same day. I anxiously wished to have procured some person to accompany us on the journey who knew the road, but could not meet with any, nor could I even procure a guide for hire. Leaving Treviso on the 24th, we arrived that day at Coggiensi, now called Cornegliano; and knowing the dangers and difficulties we must experience during our long journey, we here confessed, and partook of the holy sacrament of the eucharist, after which we resumed our journey. We fortunately overtook a German, named Sebastian, who said he knew me and the object of my journey, and offered to keep us company to Nuremburgh. I gladly accepted of this person as a companion of our journey, inwardly thanking God for affording us a guide. We continued our journey to the frontiers of Germany, passing through several cities and castles belonging to different princes and bishops, vassals of the empire, among which the city of Augsburg seemed one of the most beautiful. Not far from that place our German companion, Sebastian, left us, taking the road for Francfort. We parted from him with many embraces, giving him thanks for his numerous attentions, and mutually wishing each other a good journey. Having procured a new guide, we arrived at Nuremberg on the 10th of March."*

desde a Antiguidade; por outro lado, a importância acentuada dos guias para a condução das viagens, uma vez que eram eles, seja localmente ou em escalas maiores, os verdadeiros conhecedores das rotas possíveis para deslocamentos, por vezes com informações acerca de trechos alagados, atoleiros ou em iminente perigo.

O relato da embaixada alemã de Nicolau de Valckenstein reforça a relevância dos guias para a condução das viagens diplomáticas. No caso, após realizarem peregrinação à Santiago de Compostela e pela insegurança na travessia das terras ibéricas, os viajantes “contrataram um guia, com o qual os embaixadores caminharam, como se fossem peregrinos, por muitos sítios ínvios e temerosos, e, com grande receio e sofrimento, chegaram a um grande rio, que divide a Galiza e Portugal e despediram-se do guia” (NASCIMENTO, 1992, p. 25).

Ambos os casos abordam embaixadas realizadas na Cristandade latina, com viagens de média (Veneza-Nuremberg) e de longa distância (Neustadt-Lisboa), mas que demandaram igualmente a contratação de guias para a orientação espacial dos embaixadores. Partindo dos exemplos dos relatos italiano e alemão, pode-se deduzir que os viajantes diplomáticos dispunham e/ou mobilizavam um conhecimento prático acerca da experiência de viajar. Assim, a realização das embaixadas, especialmente no que se refere à rota a ser seguida, era, em grande medida, condicionada pela experiência pregressa, como dos guias acionados localmente ou contratados para acompanhar a missão; dos navegadores que circulavam pelos mares e oceanos e estabeleciam os locais de parada das embarcações à revelia dos designios dos embaixadores; e dos oficiais de armas, membros da corte especializados no ofício heráldico que, nos séculos XIV e XV, tiveram uma maior participação na diplomacia (SPITZBARTH, 2006).

Tendo em vista que em diferentes relatos de embaixadas quatrocentistas a presença desses oficiais encontra-se diretamente relacionada à condução da missão e à existência do relato de viagem, cabe uma maior atenção acerca do papel

desses homens na diplomacia do período. Presentes ao menos desde os séculos XII e XIII no universo cavaleiresco, os oficiais de armas, como arautos, passavantes e reis de armas, gradativamente ampliaram suas atribuições e passaram a estar cada vez mais presentes nas cerimônias cortesãs e, principalmente, empenhados na transmissão de informações, sendo geralmente responsáveis pelo transporte e recepção de correspondências. Um dos atributos mais importantes dos arautos era transmitir mensagens e, por esse motivo, viajar e conhecer diferentes línguas, costumes e a topografia dos lugares percorridos tornou-se um imperativo para esses oficiais de armas dos finais do medievo. A presença dos arautos nas embaixadas remonta ao menos até o século XIV e acentua-se nos séculos XV e XVI, com os oficiais de armas sendo responsáveis por missões espinhosas e por trocas de mensagens secretas, chegando a ultrapassar a figura de mensageiros e tornando-se, pontualmente, plenos embaixadores (SPITZBARTH, 2006). Sobreviveram, inclusive, alguns registros indicativos de que os arautos consultavam com regularidade os livros da biblioteca real e das bibliotecas particulares, quiçá a fim de levantar informações acerca das terras estrangeiras (STEVENSON, 2009). Pelos elementos expostos, pode-se afirmar que os oficiais de armas combinavam saber prático e livresco acumulado sobre viagens, sendo potencialmente os principais responsáveis pela preparação e condução das missões no que se refere à logística e às rotas das embaixadas.

Exemplo elucidativo desse protagonismo do oficial de armas é o *Diário de Roger Machado*. A narrativa constrói-se em torno das ações e memórias do oficial inglês, acrescentando informações de acordo com as escolhas deste rei de Armas. O texto dá pouca ênfase aos embaixadores, descritos em terceira pessoa; ao passo que centra a descrição nas atividades de Machado, em particular na sua conduta para a resolução dos percalços que surgiram durante a viagem, como na chegada em Laredo.

Ali os embaixadores desembarcaram com grande alvoroço e foram levados à casa de um comerciante da referida cidade, para ali ficarem. Mas quando chegaram à casa, o anfitrião disse que não poderia acomodá-los porque estava cheio de outros hóspedes. Este anfitrião se chamava Juan González de Escalante. Então o Rei das Armas de Richmond fez com que ficassem lá e saiu em busca de outro alojamento para os embaixadores. E graças à ajuda de algumas pessoas ricas que conheceu, ele foi levado para a casa de um rico comerciante, onde por acaso Richmond encontrou os servos do comerciante que já havia estado na Inglaterra como feitor na cidade de Southampton, e lá Richmond o encontrou, ele havia recebido, o que informou ao seu patrão, pelo que o senhor ficou muito feliz e recebeu os embaixadores na casa com a melhor (hospitalidade) que poderia oferecer. E os embaixadores foram alojados nesta mansão, e seus servos em outras residências e albergues da cidade. Este comerciante que alojou os embaixadores chamava-se Fernando García del Hoyo. E Richmond ficou na casa do filho do homem, cujo nome era Fernando del Hoyo, ele e seus senhores. E foram muito bem tratados em troca do seu dinheiro. (BELLO LEÓN, 2003, p. 184-185)⁶

Paralelamente aos desafios espaciais, cabe ainda mencionar os impasses linguísticos das viagens diplomáticas, os quais se acentuavam em tratativas que mobilizavam as relações entre

6 “Alli desembarcaron los embajadores con grande algazarra, y fueron conducidos a casa de un mercader de dicha villa, para albergarse allí. Pero cuando llegaron a la casa, el anfitrión de la misma dijo que no podía alojarlos pues la tenía llena de otros invitados. Este anfitrión se llamaba Juan González de Escalante. Entonces el rey de armas Richmond, los hizo permanecer allí, y salió a buscar otro alojamiento para los embajadores. Y gracias a la ayuda de alguna gente rica que encontró, fue llevado a la casa de un acaudalado mercader, donde por casualidade Richmon dio con los sirvientes del comerciante que antes había estado en Inglaterra como factor em la ciudade de Southampton, y allí Richmond lo había agasajado, de lo cual aquél informo a su patrón, por lo cual el señor se mostro muy contento y recibió a los embajadores en la casa con la mejor (hospitalidad) que fue posible ofrecer. Y los embajadores fueron albergados en nesta mansión, y sus sirvientes en otras residencias y hostales de la villa. Este mercader que había alojado a los embajadores se llamaba Fernando García del Hoyo. Y Richmond se alojó en la casa del hijo del hombre, cuyo nombre era Fernando del Hoyo, él y sus señores. Y fueron muy bien tratados a cambio de su dinheiro”.

a Europa cristã e os governantes fora da Cristandade latina, como bizantinos, mongóis, muçulmanos, entre outros. Esse cenário faz sobressair a participação de tradutores, intérpretes e outros intermediários linguísticos que exerciam papel-chave na diplomacia de finais da Idade Média, uma vez que eles eram os responsáveis por traduzir de uma língua para outra as observações feitas durante discursos, audiências e entrevistas diplomáticas, assim como eram responsáveis, por vezes, pela mediação cultural, auxiliando os embaixadores no exercício das missões (PÉQUIGNOT, 2017b, p. 120-122; SALICRÚ LLUCH, 2009).

Um caso emblemático é a missão de Felice Brancacci, de Florença ao Cairo, em 1422, que expressa, por um lado, a existência de um corpo de intérpretes do sultanato mameluco responsável por orientar o deslocamento e a audiência dos viajantes estrangeiros; e, por outro, o incômodo do embaixador diante da acentuada dependência dos intérpretes, os quais eram agentes fundamentais para a comunicação e, inclusive, para a segurança da comitiva,⁷ mas, por vezes, representavam o risco de traição e desonestidade. Em determinada passagem do diário, por exemplo, o embaixador registra em tons fortes

7 Num trecho marcante do diário, relata-se a contribuição dos intérpretes na proteção dos viajantes frente às agressões sofridas da parte da população local: “*On the 5th, in the morning, we mounted our horses, and went to visit the Dindar of the Sultan. And presenting him our letter, we spoke to him, according to our mandate, and appealed for his support. He received us gladly, with the proper respect, with good manners and exquisite regard. Upon leaving him, we visited the Chatibisser, that is, the Chancellor; and going through a very crowded street, someone who is considered there a holy man came towards us with a stick in hand, and started to hit Messer Carlo, and struck him as hard as he could four times with his stick. He then turned to me, and I ducked, so he could not hit me more than once. Then he hit our Chancellor and our young men who were on horse, saying the following words, which various interpreters who were with us translated for us later: “Our prophet demands that we should kill these Western dogs. Look what has become of the Muslim faith: Westerners travel on horse, and we on foot.” With these words a huge crowd chased after us, and they dragged our Young men from the horses. I do not mean to be long-winded, but even our interpreters struggled to get back home together with our young men and our servants. After we returned we learned that we had just escaped great danger, as one is not permitted to touch their holy men; yet one of the Sultan’s interpreters had beaten the religious man who had attacked us, and had tied him up to take him to the authorities, but he was later freed by the crowd”.* YOUSEFZADEH, 2018, p. 65-66

o estorvo causado pelos intérpretes e a dependência desses homens para conseguir documentos necessários para a viagem: “Tudo dependia dos intérpretes, porque eles queriam muito mais dinheiro do que estávamos dispostos a oferecer-lhes.” (YOUSEFZADEH, 2018, p. 79).⁸

O registro de Brancacci evidencia os impasses da comunicação diplomática, mas, de certo modo, também demonstra os contornos de um sistema internacional em formação que estabelecia procedimentos compartilhados pelas autoridades de um vasto espaço político que articulava o Mediterrâneo medieval a fim de minimizar as barreiras interculturais e linguísticas. Tais medidas passavam diretamente pela importância crescente de intérpretes nas embaixadas e de um corpo de tradutores nas cortes, responsáveis por auxiliar a recepção e a audiência das missões diplomáticas, assim como as chancelarias na expedição de documentos em diferentes línguas. Não obstante, tais contornos de referência, que serviam como norteadores das condutas dos embaixadores, tendiam a se desfazer nas experiências de maior alteridade, como nas viagens portuguesas à costa atlântica africana subsaariana. Nesse caso, onde diplomacia e guerra se imbricavam e onde a negociação não passava pelos trâmites delineados nas relações entre os reinos europeus e as principais cortes interconfessionais do Mediterrâneo, se fazer entender e interpretar o que era dito pelas populações locais mostrou-se um dos principais desafios de comunicação enfrentados pelos viajantes quatrocentistas (FRANÇA, 2019).

Acompanhar o périplo português na costa africana durante o século XV, marcado pela constante descoberta de que a diversidade das línguas era maior do que o universo conhecido até então no norte da África, permite perceber a gradativa estruturação de técnicas de comunicação que foram essenciais para a empresa expansionista e colonial, mas não menos para a diplomacia portuguesa. Destarte, as viagens promovidas à

⁸ “Everything depended on the interpreters, because they would have wanted much more money than we were willing to offer them”.

costa africana tiveram como um de seus objetivos a obtenção de intérpretes, em grande medida escravizados, que viabilizassem a presença portuguesa na região (PINHEIRO, 2008, p. 33).

Diogo Gomes, viajante e explorador português da década de 1450, descreve que ao tomar o caminho de Cabo Verde em busca de informações sobre as rotas do ouro, ancorou no rio Gambia e encontrou “muitas almadias tripuladas, que assim que nos viram fugiram, porque eram os que assassinaram os supraditos christãos com o seu capitão”. Porém, no contexto de perigo, no dia seguinte conseguiu fazer as pazes com gentes que estavam além da cabeça do rio, sendo o senhor deles “sobrinho de Farisangul, grande príncipe dos pretos”. Esse líder local estabeleceu relações comerciais com os portugueses, mas também é ressaltado na narrativa por ter “um preto chamado Buckcer, que conhecia toda a terra dos negros”, homem que Diogo Gomes rogou que o acompanhasse à cidade de Cantor (possivelmente Kuntaur, na atual Gâmbia), oferecendo-lhe presentes. Após conseguir a incorporação desse intérprete local à comitiva lusitana, a viagem prosseguiu até Cantor, onde o texto informa que:

E eu mandei sair o preto, que levámos comnosco, para que manifestasse aos homens d’aquella terra o modo e fra porque ali viera para tratar commercio. E assim em grande multidão os pretos se approximaram. Feita a paz com elles logo soou a fama por todo o paiz que esta-vam os christãos em Cantor, e correram de toda a parte para ali (...). (GOMES, 1899, p. 15)

A estratégia usada por Diogo Gomes em meados do século XV foi efetiva e, mesmo em dinâmicas distantes das práticas diplomáticas reguladas das cortes europeias e ainda não sistematizadas para as viagens atlânticas, conseguiu pacificar as relações entre os portugueses e as lideranças locais. Experiências como as de Gomes e de inúmeros outros viajantes foram fundamentais para que ao longo do século a monarquia portuguesa desenvolvesse um verdadeiro modelo de atuação

na África. Tal modelo, pautado em torno dos intérpretes, mostra-se estabelecido em 1485, na famosa embaixada enviada ao Congo, devidamente provida de homens conhecedores das línguas locais (PINA, 1792, 144-145), e, principalmente, na viagem de Vasco da Gama, que teve entre seus tripulantes dezessete especialistas em línguas, sendo “quatro africanos peritos em idiomas da costa ocidental africana, três portugueses falantes de línguas Banto e árabe, e outros dez degredados, usados como intérpretes” (PINHEIRO, 2008, p. 29-30).

Por fim, ressalta-se que os problemas de comunicação não eram exclusivos dos contatos diplomáticos interconfessionais, aparecendo igualmente, ainda que em contornos distintos, entre os cristãos do Ocidente que, em linhas gerais, compartilhavam os mesmos códigos culturais. Por exemplo, Jorge de Ehingen, irmão do imperador Frederico III, ao relatar sobre a estadia na corte portuguesa informa que:

Pocos días después nos avisó el rey que nos presentásemos en la corte, enviando algunos señores y nobles para acompañarnos. Cuando llegamos a su palácio lo encontramos en un salón magnífico, rodeado de príncipes y marqueses, y de muchos señores y caballeros, y nos habló muy afablemente, y como nosotros no conocíamos la lengua portuguesa, le manifestamos con gestos nuestra sumisión y reverencia, cual convenia; y la presentamos las cartas de recomendación, las cuales, escritas en latín, fueron leídas por su orden; y después, por conducto de un intérprete, que se expresaba en el idioma que se usa en el Brabante, en los Países Bajos, conversó con nosotros mucho tiempo sobre diversos asuntos.⁹ (EHINGEN, 1999, p. 231).

9 “Pocos días después nos avisó el rey que nos presentásemos en la corte, enviando algunos señores y nobles para acompañarnos. Cuando llegamos a su palácio lo encontramos en un salón magnífico, rodeado de príncipes y marqueses, y de muchos señores y caballeros, y nos habló muy afablemente, y como nosotros no conocíamos la lengua portuguesa, le manifestamos con gestos nuestra sumisión y reverencia, cual convenia; y la presentamos las cartas de recomendación, las cuales, escritas en latín, fueron leídas por su orden; y después, por conducto de un intérprete, que se expresaba en el idioma que se usa en el Brabante, en los Países Bajos, conversó con nosotros mucho tiempo sobre diversos asuntos.”

Uma série de outros fatores intervinha na realização das viagens diplomáticas, em especial no percurso das comitivas, como as experiências prévias e os interesses dos embaixadores, as circunstâncias sanitárias, assaltos, ataques de piratas, prisões e a própria ausência de informações sobre o paradeiro do destinatário da embaixada. Tais elementos, somados aos discutidos anteriormente reafirmam as complexas vias de realização da diplomacia em finais da Idade Média.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em que pese o caráter abrangente da temática e da documentação explorada, o presente texto teve como proposta apresentar um estudo introdutório que contribuísse, ao menos, com duas dimensões acerca das viagens diplomáticas medievais: por um lado, ressaltar algumas especificidades dessa modalidade de viagem, por vezes dispersa em estudos acerca das viagens medievais em geral, particularidades que envolviam tanto a preparação como a realização das embaixadas; por outro, redirecionar o olhar do leitor para aspectos da diplomacia geralmente desconsiderados, como o deslocamento das comitivas, as rotas percorridas e os desafios de diferentes ordens enfrentados, assim como as estratégias e recursos mobilizados a fim de superar tais barreiras, com a contratação de guias e intérpretes. Espera-se que o presente capítulo possa ter alcançado seus objetivos, suscitando nos leitores novos olhares sobre a diplomacia de finais da Idade Média, especialmente no que se refere às viagens e aos viajantes diplomáticos.

REFERÊNCIAS

Fontes

BELLO LEÓN, Juan Manuel; PÉREZ, Beatriz Hernadéz. Una embajada a la corte de los Reyes Católicos y su descripción en el

- «Diario» de Roger Machado. Año 1489. *En la España Medieval*, 26, 2003, p. 182-202.
- CONTARINI, Ambroise. Journey of Ambrose Contarini, Ambassador from the Republic of Venice, to Uzun-Hassan King of Persia, in the Years 1473, 4, 5, and 6. In: KEER, Robert. *A General History and Collection of Voyages and Travels*. Vol. II. London: William Blackwood, 1828, p. 117-170.
- EHINGEN, Jorge de. Viaje. In: GARCÍA MERCADAL, J. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal. Junta de Castilla y León*. Salamanca: Consejería de Educación y Cultura, 1999, p. 223-236.
- FORTESCUE, John. *The governance of England: otherwise called The difference between an absolute and a limited monarchy*. A rev. text edited with introd., notes, and appendices by Charles Plummer. Oxford: Clarendon Press, 1885.
- GOMES, Diogo. *As relações do descobrimento da Guiné e das ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*. Versão do latim por Gabriel Pereira. [S.l.:Sn], 1899.
- GONZÁLEZ DE CLAVIJO, Ruy. Embajada a Tamorlán. In: *Viajes Medievales II. Embajada a Tamorlán, Andanças e viajes de Pero Tafur, Diarios de Colón*. Edición y prólogo de Miguel Ángel Pérez Priego. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2006, 1-210.
- LÓPEZ DE CORSELAS, Manuel Parada. *El viaje de Jan van Eyck de Flandres a Granada (1428-1429)*. Madrid: La Érgastula, 2016, p. 169-182.
- NASCIMENTO, Aires A. *Leonor de Portugal, Imperatriz da Alemanha*. Diário de viagem do embaixador alemão Nicolau Lanckman de Valckenstein. Edição do texto latino e tradução de Aires A. Nascimento. Colaboração de Maria João Branco e Maria de Lurdes Rosa. Lisboa: Edições Cosmos, 1992.
- NICOLAS, Nicolas Harris. *A Journal by One of the Suite of Thomas Becketon, afterwards Bishop of Bath and Wells, during an Embassy to Negotiate a Marriage between Henry VI and a Daughter of the Count of Armagnac A.D. MCCCXLII*. Notes and Illustrations by Nicholas Harris Nicolas. Londres: William Pickering, 1828.
- PINA, Rui de. Chronica de El-Rey D. João II. In: *Collecção de Livros Ineditos de História Portugueza dos reinados de D. João I, D. Duarte*,

- D. Afonso V e D. João II*. Publicados por José Corrêa da Serra. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, Tomo II, 1792.
- YOUSEFZADEH, Mahnaz. *Florence's Embassy to the Sultan of Egypt*. An English Translation of Felice Brancacci's Diary. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.

Bibliografia

- CHAPLAIS, Pierre. *English diplomatic practice in the Middle Ages*. London: Hambledon and London, 2003.
- CURRIN, John M. 'Pro Expensis Ambassadorum': Diplomacy and Financial Administration in the Reign of Henry VII. *The English Historical Review*, vol. 108, no. 428, 1993, pp. 589–609.
- FARIA, Diogo. *A diplomacia dos reis de Portugal no final da Idade Média (1433-1495)*. Tese de doutorado em História, Universidade do Porto, vol. I, 2021.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Precauções e improvisos nas expedições quatrocentistas de reconhecimento. In: MENDONÇA, Manuela; REIS, Maria de Fátima (coord.) *Raízes medievais do Brasil Moderno*. Guerra e Diplomacia. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2019, p. 197–223.
- LAZZARINI, Isabella. The preparatory work: from choice to instructions. In: In: AZZOLINI, Monica; LAZZARINI, Isabella (Ed.). *Italian Renaissance Diplomacy*. A sourcebook. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2017, p. 11–13.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. *A diplomacia portuguesa no reinado de D. Afonso V (1448-1481)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Tese de Doutorado, 2016.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. Os enviados diplomáticos no reinado de D. Afonso V. In: MENDONÇA, Manuela; REIS, Maria de Fátima (coord.). *Raízes medievais do Brasil moderno*. Guerra e Diplomacia. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2019, p. 257–276.
- MOEGLIN, Jean-Marie (dir.). *Diplomatie et "relations internationales" au Moyen Âge (IXe-XVe siècle)*. Paris: PUF, 2017.

- MOEGLIN, Jean-Marie. La place des messagers et des ambassadeurs dans la diplomatie princiere à la fin du Moyen Age. *tudes de lettres*, 3, 2010.
- PARENT, Sylvain. Pratiques diplomatiques et écritures comptables. Notes sur le livre d’un nonce apostolique: le dominicain Foulque de Sisteron (Italie, 1321-1324). In: *Les relations diplomatiques au Moyen ge*. Formes et enjeux. Paris: Publications de la Sorbonne, 2011, p. 111-118.
- PÉQUIGNOT, Stéphane. *Au nom du Roi*. Pratique diplomatique et pouvoir durant le règne de Jacques II d’Aragon (1291-1327). Madrid: Casa de Velázquez, 2009.
- PÉQUIGNOT, Stéphane. Ambassades et ambassadeurs. In: MOEGLIN, Jean-Marie (dir.). *Diplomatie et «Relations internationales» au Moyen ge (IXe-XVe siècle)*. Paris: PUF, 2017a, p. 345-493.
- PÉQUIGNOT, Stéphane. Les cadres des échanges. In: MOEGLIN, Jean-Marie (dir.). *Diplomatie et «Relations internationales» au Moyen ge (IXe-XVe siècle)*. Paris: PUF, 2017b, p. 97-146.
- PINHEIRO, Claudio Costa. Língua e conquista: formao de intérpretes e políticas imperiais portuguesas de comunicao em sia nos alvares da modernidade. In: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Lauro do (org.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Edies Casa de Rui Barbosa, 2008, p. 29-64.
- SALICR LLUCH, Roser. *Translators, interpreters and cultural mediators in late medieval Eastern Iberia and western islamic diplomatic relationships*. Contributed to the “Tenth Mediterranean Research Meeting”, Florence & Montecatini Terme, Mar 24-27, 2009.
- SENATORE, Francesco. I diplomatici e gli ambasciatori. In: *Viaggiare nel Medioevo*. Roma: Ministero per i beni e le attiv culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici. Pacini, 2000, p. 267-285.
- SPITZBARTH, Anne-Brigitte. *Ambassades et ambassadeurs de Philippe le Bon, troisième duc Valois de Bourgogne, 1419-1467*. Turnhout: Brepols, 2013.
- SPITZBARTH, Anne-Brigitte. La fonction diplomatique des hérauts: l’exemple de la cour de bourgogne au temps de Philippe

- le Bon (1419-1467). *Revue du Nord*, n.366-367, 2006.
- STEVENSON, Katie. Jurisdiction, Authority and Professionalisation: The Officers of Arms of Late Medieval Scotland: In: STEVENSON, Katie (ed). *The Herald in Late Medieval Europe*. Woodbridge, UK: Boydell Press, 2009.
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Óscar. La formación de los diplomáticos en la Castilla bajomedieval. *Studia Historica. Historia Medieval*, 36(2), 2018, p.117-146.

22. ASSENHOREAR-SE DO MORRER:

A MORTE DO REI D. JOÃO II DE PORTUGAL NAS NARRATIVAS DE RUI DE PINA E DE GARCIA DE RESENDE¹

.....

Hugo Rincon Azevedo²

INTRODUÇÃO

A construção de narrativas e de memórias sobre a morte dos reis nos finais da Idade Média consistiu em um importante mecanismo de propaganda e de afirmação dinástica, capaz de fabricar histórias que legitimavam o poder e o direito ao trono da realeza. Os cronistas da Casa de Avis entre os séculos XV e XVI enfatizaram os momentos finais dos reis para além da descrição do cumprimento dos ritos funerários para a boa morte cristã, ressaltando o comportamento dos monarcas diante do morrer como um espelho das suas ações em vida e de seus reinados. Nesse contexto, propomos analisar a construção discursiva da memória funerária do rei D. João II (1481-1495), com ênfase os registros realizados pelos cronistas Rui

1 Este texto é baseado em discussões realizadas anteriormente em nossa Tese de Doutorado. Ver Azevedo (2021).

2 Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás. Professor e coordenador do curso de História EAD da PUC Goiás. E-mail: hugorincon@pucgoias.edu.br.

de Pina³ na sua *Crónica de D. João II*, e Garcia de Resende⁴ na obra *Chronica de El Rei D. João II e Miscelânea, problematizando o ideal do Príncipe Perfeito reproduzido e evocado nas atitudes do rei D. João II (1481-1495) diante de seu passamento como um instrumento de propaganda da dinastia de Avis*.

As duas narrativas mais antigas sobre a morte do rei D. João II trouxeram um diferencial em relação aos reis anteriores⁵: foram registradas por cronistas contemporâneos ao monarca que conviveram na sua corte, Rui de Pina e Garcia de Resende. Pina se tornou o cronista-mor do reino a mando de D. Manuel I, mas ainda no reinado de seu antecessor, por volta de 1490, tornou-se responsável pela escrita das crônicas de diversos reis de Portugal. Por volta de 1533, Garcia de Resende teria redigido a sua narrativa sobre a morte de D. João II, mesmo sendo mais jovem, teria presenciado de perto muitos dos eventos narrados (FONSECA, 2011). Em ambos os textos, a morte do soberano em 1495, aos 40 anos de idade, teria sido motivada pelo “mal físico” que o acometia, diagnosticado pelos médicos como a hidropisia (retenção de fluidos nos tecidos internos), junto aos “males emocionais”. Estes teriam sido causados pelas crises vividas durante o seu reinado, como os conflitos internos com a nobreza lusitana e os membros da própria Casa Real de Avis, os conflitos externos

3 Rui de Pina (1440 - 1522/23) foi um cronista e diplomata português. Pina ocupou importantes funções nas cortes dos reis portugueses no final do século XV e início do XVI. Prestou serviços ao reinado de D. João II (1481 - 1495) e D. Manuel I (1495 - 1521), e, por ordenação do segundo, escreveu as crônicas de vários reis portugueses, como as de D. Duarte (1433 - 1438), de D. Afonso V (1433 - 1481) e de D. João II. Utilizamos neste texto as edições críticas das crônicas de Rui de Pina revisadas por M. Lopes de Almeida (1977).

4 Garcia de Resende (1470 - 1536) foi um fidalgo e cronista português. Filho de um fidalgo da corte de D. Afonso V, serviu na corte de seus sucessores, D. João II e D. Manuel I. Por questão de disponibilidade, utilizamos a edição da *Chronica de El Rei D. João II e Miscelânea* publicada em Portugal no ano de 1902.

5 Referimo-nos aos reis de Avis D. João I (1385 - 1433), D. Duarte (1433 - 1438) e D. Afonso V (1438 - 1481). Sobre essa questão, ver Sousa (1984), Coelho (2008), Duarte (2005) e Azevedo (2021).

com Castela e, principalmente, pela morte prematura de seu herdeiro, o infante D. Afonso (1475 - 1491), no ano de 1491, que teria deixado o monarca abatido.

Apesar das narrativas se respaldarem na ideia do “abatimento”, próxima aos discursos sobre as mortes de D. Duarte e de D. Afonso V, um ponto crucial nos relatos do passamento de D. João II era o autocontrole do morrer. De acordo com os cronistas, especialmente Garcia de Resende, o *Príncipe Perfeito* manteria a sua “perfeição” inclusive diante da morte, conservando o seu controle: do pressentimento da morte aos processos ritualísticos, das ordenações aos médicos e clérigos à definição do momento exato que deixaria este mundo. Entendemos assim que o perfil construído do rei nos seus instantes finais se assemelhava a personalidade que lhe fora atribuída pelos registros históricos: o rei de pulso forte, que enfrentou a nobreza senhorial de seu reino (muitos eram membros de ramos da Casa de Avis, como as casas de Bragança e Viseu) mantinha a postura diante da ameaça da morte.

O autocontrole do morrer de D. João II, traduzido nas narrativas dos cronistas por meio de relatos de palavras, gestos e atitudes, indicava a serenidade do rei diante da morte. De acordo com José Mattoso (2001, p. 130), o poder que a morte régia manifestava em emoções de grande intensidade, mas sem perder o equilíbrio, a lucidez e a intensa presença de espírito; encarado como algo sobre-humano, era um poder que não se desvinculava da sua própria pessoa, não sendo, portanto, transmissível, como acontecesse com o trono e o reino, o que o tornava exemplar e digno de imitação. Essa concepção evocada do *Príncipe Perfeito* na imagem do monarca era repetidamente manifestada por seus biógrafos, especialmente Resende e Pina, e como não se poderia deixar de fazer, também nas narrativas da sua morte, de modo que D. João II “[...] soube prestigiar em si e por si o Poder Soberano que nele encarnou”, acrescentou Armindo de Sousa (1984, 446).

Os elogios atribuídos ao monarca, como sua aparência física e sua personalidade, nos perfis traçados pelos cronistas, seriam também associados ao seu comportamento diante da morte. Conforme Rui de Pina, D. João II foi no seu tempo o príncipe “[...] mais privado de privados e [...] que [...] com quebra de sua honra, estima, e Estado se governasse e regesse; porque como mui perfeito Rey, assi ordenou sua vida [...]” (PINA, 1977, p. 1031). O monarca empenhava-se na promoção da imagem do rei, pois “[...] sempre se prezou d’andar bem, e ricamente vestido; porque foy Rey [...] tam excelente, que nom soamente as cousas de sua Real pessoa, mas todalas outras que fossem pera seu serviço, e tevessem nome de suas, quis que parecessem Reaes, e sobre todas tevessem perfeiçam, e deferença” (PINA, 1977, p. 1031). Conforme Pina, a afirmação do poder monárquico era uma questão primordial para D. João II, que era um “[...] Princepe muy cerimonial; pola qual as cousas de sua honra, e Estado, quis que em todos los tempos sempre a elle fossem fectas” (PINA, 1977, p. 1031), assim, a instituição do Estado representado em sua pessoa, reproduziria o corpo místico do rei (KANTOROWICZ, 1998), pois “[...] em todas parecia sempre lhe esquecer que era homem, e nunca lhe leixava de lembrar que era Rey, e grande Senhor” (PINA, 1977, p. 1031).

NARRATIVAS SOBRE A MORTE DE D. JOÃO II

No verão de 1495, o estado de saúde do rei se agravou, enfraquecido “[...] e debilitada ja muito, com total perdiçam de gosto, e apetito pera comer e era tam malemconizado, que avorrecia lhe ver gente, e sempre procurava estar soo” (PINA, 1977, p. 1021). Preocupado com a sua sucessão, o monarca tentou tornar seu filho natural, D. Jorge de Lencastre (1481 - 1550), o seu sucessor. Porém, devido às pressões internas e externas, como a política de apaziguamento com a nobreza,

após a execução do duque de Bragança; a pressão da rainha D. Leonor (1458 – 1525); além dos tratados de aliança com Castela, que demandava por um sucessor “legítimo” em Portugal, para a aliança-matrimonial entre os reinos; levaram D. João II a desistir de sua vontade, nomeando seu primo e cunhado, D. Manuel, como herdeiro e sucessor em um testamento datado de setembro do mesmo ano de 1495.

De acordo com Garcia de Resende, em outubro de 1495, o monarca já demonstrava conhecimento de que a morte se aproximava: uma sexta-feira à tarde, D. João II começou a se sentir mal, e no “[...] sabbado se achou já muito pior, e se lhe dobrou o fruxo, com que lhe vieram desmaios e mortais accidentes, pelos quaes El Rei conheceo a morte” (RESENDE, 1902, p. 71). Semelhante ao discurso construído por Rui de Pina sobre a morte de D. João I, seu bisneto e homônimo, o *Príncipe Perfeito*, também era agraciado com uma revelação, que, no imaginário da boa morte, era recebida por meios naturais ou sobrenaturais, constituindo um sinal de maravilha, uma espécie de mercê concedida por Deus e, portanto, sinal de bem-aventurança (SOUSA, 1984, p. 425). Ao passo que seu estado de saúde se deteriorava, o rei ordenou que os físicos lhe dissessem a verdade sobre sua condição médica para que pudesse realizar os preparativos para a salvação da sua alma. Os médicos solicitaram ao Bispo de Tânger e ao Prior do Crato que lhe transmitissem a notícia: o estado do monarca era crítico e, conforme Resende, caberia apenas um milagre de Deus para salvá-lo. Seguiu o cronista que o soberano, bem consciente, seguro e como príncipe valente que era, respondeu que a notícia recebida era “bem triste e de muita desconsolação para o corpo, mas com ella dou muitas graças a Deos, e pois elle d’isso é servido, sei que para salvação de minha alma é mui necessária” e lhe “fez tanta mercê que me deu conhecimento de minha morte, espero da sua misericordia que pelos merecimentos de sua santa morte e paixão, e não pelo eu merecer se lembrará de minha alma” (RESENDE, 1902, pp. 71 – 72).

No dia seguinte, um domingo, depois de ouvir missa, recebeu os últimos sacramentos, e depois por escrito, pediu perdão à esposa, D. Leonor de Avis (1458 - 1525), à sogra, D. Beatriz de Portugal (1430 - 1506), duquesa de Viseu, aos cavaleiros e aos povos de Portugal pelos erros cometidos em vida. Além de conceder mercês e benefícios, assinados de sua mão mesmo “tendo já a alma na boca” (RESENDE, 1902, p. 74), recomendando ao duque D. Manuel, seu primo e sucessor, que cumprisse com tais ordenamentos. Chama atenção nas atitudes do monarca nos seus momentos finais, conforme as narrativas, a relação entre as concepções de boa morte (ARIÈS, 2014) e a morte bem administrada (KELLEHEAR, 2016).⁶ D. João II demonstrou conhecimento de que o seu fim se aproximava, tomou para si a responsabilidade de fazer os preparativos finais, assim como as garantias de salvação de sua alma. Nos seus instantes finais, enquanto o Bispo de Tânger lia-lhe a Bíblia, entre orações e reclamações, ainda teria previsto a hora da morte, perguntando “em que ponto estava a maré [...] disse: - D’aqui a duas horas me finirei”, e assim teria ocorrido, acrescentou Garcia de Resende (1902, p. 76). O autocontrole da morte era expresso nas palavras que teriam sido ditas pelo monarca, D. João, temendo ser surpreendido pela morte no sono, pedia a todos que acordassem e não o deixassem morrer como besta (RESENDE, 1902, p. 69). Isso significa que o *Príncipe Perfeito* deixava-se morrer em posse da razão e assim

6 As concepções de morte durante a Idade Média passaram por um processo de transição entre a evocação da *boa morte* e da *morte bem administrada* que, conforme o sociólogo Allan Kellehear (2016), seria a tentativa de controle do morrer, na cooperação entre o morrente e o seu meio social. Analisamos a concepção de “boa morte” dentro de uma história de longa duração (Le Goff, 2011), entendendo se tratar de um processo que se inicia durante a sedentarização do homem e se desenvolve em diferentes ritmos na Antiguidade, consolidando-se no medievo em uma “morte cristianizada”. Essa era institucionalmente administrada pelo Clero, mas nas suas práticas e representações apresentava rupturas e continuidades com as concepções antigas, dialogando com a tese de “morte domada” defendida pelo medievalista francês Philippe Ariès (2014).

ir ao encontro do “Supremo Juiz na posse da sua consciência vígil, em obediência à recomendação de Cristo e da Igreja: *vigiai e orai*” (SOUSA, 1984, p. 441).

No leito de morte, D. João II reclamou de um amargor na boca que lhe causava sofrimento e então o Bispo lhe recordou do vinagre azedo que deram a Cristo para beber na cruz, o que lhe confortou. Pouco depois, um silêncio teria tomado conta do ambiente e o semblante do rei indicava o seu falecimento, quando o Bispo se aproximou para fechar os seus olhos e a sua boca, o monarca reagiu e teria dito “Bispo ainda não vem a hora” (RESENDE, 1902, p. 69). Recitando “palavras santas” e pedindo a todos que não chorassem, D. João instantes depois faleceu em 25 de outubro de 1495, “ao pôr do sol. Ainda que rodeado de poucos fiéis, morre só. Depois do arrependimento que domina a agonia, a solidão é a tónica do fim” (FONSECA, 2011, p. 240). Para o cronista, o *Príncipe Perfeito* partiu deste mundo solitário, sem pais, sem filhos, fora de Portugal, no Algarve, num lugar muito simples e pequeno para o passamento do rei.

Garcia de Resende narrou que no final de setembro, menos de um mês antes do seu falecimento, D. João II recebeu a graça divina de pressentir a morte, assim Deus “lhe deu graça para que antes que morresse fizesse todas as cousas que cumpriam a salvação de sua alma, como fez inteiramente como catholico Princepe que era” (RESENDE, 1902, p. 64). O monarca resolveu redigir seu testamento, escrito em Alcáçovas no dia 29 de setembro de 1495. No documento, assim como seus antecessores, D. João afirmava a importância do panteão régio da dinastia, ordenou que após a sua morte fosse sepultado no Mosteiro da Batalha e deixou recomendações de missas a serem realizadas pela sua alma, como podemos observar neste trecho do testamento:

Este he o testamento que eu Dom Johão o segundo per graça de Deos Rey de Portugal e dos Algarves daquem e dalem Mar em Africa Senhor de Guine, temendo o meu Senhor Deos e seu grande juizo faço

com todo meu juizo e entendimento por salvação de minha alma e bem destes meus regnos e senhorios e sua governança e regimento e defensão delles a que tenho muita obrigação e singular affeição e amor. [...] Item minha sepultura quero que seja em o Mosteiro de Santa Maria da Victoria no lugar e per a maneira que mais conveniente parecer a meu testamento e as cousas do descargo de minha Alma lhe encomendo que se fação como el e eu mando e as outras como lhe bem parecer. Item loguo como for meu falecimento mando que se digam por minha Alma três mil Missas. scilicet. mill em honrra da Sancta Tryndade e mill em honrra e louvor de Nossa Senhora (GOMES, 2002, II, p. 402).

O saimento de D. João II, conforme a narrativa de Garcia de Resende, iniciou por volta da meia noite de um domingo, 25 de outubro de 1495, poucas horas após o falecimento do monarca. Escoltada por seu sucessor, D. Manuel, pela alta nobreza e pela clerezia do reino, a sua tumba foi carregada até a Sé de Silves, no Algarve, onde foi rapidamente sepultado na Igreja-mor da Sé. Mais tarde, em 1499, D. Manuel, para se cumprir as vontades testamentárias do seu antecessor, ordenou sua transladação para o Mosteiro da Batalha, com “muita infinda honra e acatamento e solemnidade, onde ora jaz seu corpo” (RESENDE, 1902, p. 79). Apenas no início do século XX (1900 - 1901), como aconteceu com os restos mortais de seu pai, D. Afonso V, anteriormente sepultado na sala do capítulo, D. João II recebeu um túmulo nas laterais da Capela do Fundador, onde permanece até os dias de hoje. Saul Gomes (2009, p. 254) afirma que a “visão do poder político português novecentista não se interessou pela compreensão desse fenómeno histórico, dessa atitude de micro-distanciação entre túmulos régios tão cuidadosamente respeitada no passado medieval”. Dessa forma, interessaria aos governantes portugueses do período a promoção política de uma imagem de unidade, reforçada por meio da resignificação, da reconstrução e da evocação de um “passado glorioso”, simbolizada

pelos soberanos da *Era dos Descobrimentos* reunidos após a morte na Capela do Fundador. Tratava-se, portanto, do uso da história, do passado, representado num monumento nacional que justificava e promovia a política imperialista lusitana em África na primeira década do século XX.

Como ocorreu com o novo monumento funerário do *Africano*, o sepulcro do *Príncipe Perfeito* não corresponde ao original, que se encontrava na Capela de Nossa Senhora da Piedade no Mosteiro da Batalha. Seguindo o mesmo padrão estético dos túmulos laterais dos infantes de Avis na capela, a obra foi concebida sem jacente, apresentando na parte frontal a heráldica e as divisas de D. João II. Esculpiu-se sua empresa “*Pela Ley, Pela Grei*”, ressaltando 3 brasões, em destaque no meio o da Coroa Portuguesa, com as armas pessoais do rei dos lados esquerdo e direito. A heráldica inserida no monumento fúnebre do rei exaltava seus emblemas pessoais, reforçados pela balança da justiça a direita, e a representação do Pelicano à esquerda, que objetivavam exaltar o sacrifício do monarca em prol do seu povo, do reino e da lei.⁷

A cerimônia de transladação do corpo de D. João II para o Panteão da Batalha foi detalhadamente narrada por Garcia de Resende. Em outubro de 1499, a mando do rei D. Manuel I (1495 – 1521), clérigos abriram o túmulo do monarca, e então ficaram maravilhados, pois estava “o corpo do glorioso Rei são e inteiro, com um cheiro singular, com suas barbas e cabellos na cabeça e nos peitos e pernas, e braços, e o estomago testo como se fôra vivo, e d’ali com grande acatamento, como corpo santo que era” (RESENDE, 1902, pp. 84 – 85), colocaram-no em um ataúde, realizando os preparativos finais para o cerimonial fúnebre. Posteriormente, os clérigos, Arcebispos, Bispos

⁷ A partir de 1485, D. João II aplicou uma série de reformas na heráldica régia, nas armas do reino, nos selos reais, nas chancelarias, na cunhagem de moedas etc. Assim, o monarca personalizava seu reinado por meio desses recursos imagéticos, na plenitude do exercício do poder, apropriava-se da heráldica como um princípio jurídico e simbólico da autoridade régia. Sobre essa questão, ver Gomes, Portugal e Silva-Araújo (2018) e Seixas (2010).

e frades, o rei D. Manuel e os grandes senhores do reino, acompanharam o cortejo em direção ao convento dominicano, e no trajeto, o “corpo santo” do rei era recebido como se fosse uma procissão por seus súditos de vilarejos e de cidades. O mosteiro foi preparado para a cerimônia do traslado real, decorado de modo que exigia a chegada dos despojos reais, e “fizeram-se as mais solemnes obsequias que até ali foram feitas” (RESENDE, 1902, p. 87). Seguiram-se dias de celebração do sepultamento do monarca no panteão batallino, em que se abriram o ataúde, tratando o corpo conservado do monarca como se fosse uma “santa relíquia”, até fecharem o túmulo e darem por encerrado o cerimonial.

Figura 1. Túmulo do rei D. João II na Capela do Fundador no Mosteiro da Batalha.



Arquivo Pessoal (Foto do autor).

De acordo com o cronista, ainda na Sé de Silves no Algarve, mas principalmente depois do sepultamento na Batalha, os restos mortais do monarca atraíram pessoas que visitavam seu túmulo para tocar nas suas ossadas que “tem feitos muitos milagres, e em seu corpo por uma buraca que tem na sepultura se tocam muitas cousas e se levam por reliquias de santo” (RESENDE, 1902, p. 87). A “santidade” do rei era novamente reforçada por Resende: “e disse mais como era santo, em caso que por a igreja o não ter canonizado o não podesse dizer, e porém que bem podíamos dizer santo, pois fôra Rei tão catholico e penitente, e que estava inteiro seu santo corpo” (RESENDE, 1902, p. 88), pois permanecia como se estivesse vivo, com cabelos na cabeça, no rosto e pelos pelo corpo, e principalmente porque parte do seu ataúde e dos tecidos que ficavam em volta e por baixo de seu corpo havia sido decomposta, ao contrário do corpo do soberano, que permaneceria intacto, o que afirmava sua santidade.

A pluralidade de relatos contemporâneos ao evento mencionado nos leva a crer que, após a sua morte, o corpo do rei tenha sido embalsamado. Conforme Philippe Ariès, desde o século XIV, o corpo dos membros da realeza foi tratado objetivando permitir o seu transporte para lugares mais afastados do local da morte, para facilitar também a realização de longos cerimoniais fúnebres. A partir de quatrocentos, essas práticas foram substituídas pelo embalsamamento visando à conservação do cadáver. Para o historiador,

Essa prática se disseminou junto das pompas fúnebres das exéquias reais, grandes cerimônias de exaltação do sentimento monárquico e de fidelidade dinástica. O rei não morre. Imediatamente depois de seu último suspiro, era exposto como um vivo, num quarto onde um banquete era preparado, com todos os atributos de seu poder quando vivo. A conservação da aparência de vida era necessária para a verossimilhança dessa ficção, assim como o impedimento da decomposição era fisicamente imposto pela demora das cerimônias (ARIÈS, 2014, p. 479).

Como observamos na narrativa de Garcia de Resende, D. João II teria falecido durante o pôr do sol, que ocorreria por volta das seis horas da tarde em Portugal no mês de outubro. Assim como Resende, Rui de Pina também afirmou na sua crônica que seguido o falecimento do monarca, por volta da meia noite, seguiram com sua tumba para a Sé de Silves. Manuela Mendonça (1995, p. 469) defende que esse intervalo de seis horas entre o momento da morte de D. João e a saída da procissão em direção ao templo teria sido o momento de preparo do corpo, do seu embalsamamento. Em uma fonte do século XVII, D. Agostinho Manuel de Vasconcelos (1584 - 1641)⁸ afirmara que os criados do rei “*lavarón el cuerpo com aguas de oleos preciosas*” (VASCONCELOS, 1639, p. 342), uma das fases do processo de embalsamamento. A partir de Ernst Kantorowicz (1998), Mendonça sugere que a aplicação dessa técnica poderia ter partido da vontade do soberano, que a preservação do seu corpo póstumo representaria que D. João II manter-se-ia vivo em um dos seus corpos, o político, de modo que “o que consagra os ‘dois corpos do rei’ não era o rei morto que era santo, mas sim o rei vivo, consubstanciado no corpo da sua atuação política” (MENDONÇA, 1995, p. 469).

O culto ao “corpo santo” de D. João II e a transformação do seu sepulcro em relicário teriam perdurado nos séculos seguintes, como podemos observar nos relatos de frei Luís de Sousa⁹. De acordo com Sousa, durante o sepultamento do rei na Sé de Silves, “começou a correr fama que a terra de

8 Natural de Évora, Agostinho Vasconcelos foi um aristocrata português partidário da Casa de Bragança durante a guerra da restauração ao final do período da União Ibérica. Em agosto de 1641, condenado a morte, faleceu degolado na Praça do Rossio em Lisboa, acusado de ser um conspirador contra o governo do rei D. João IV (1640 - 1656). Escreveu diversas obras, em sua maioria na língua castelhana, como o texto biográfico sobre o rei D. João II referenciado. Ver Vasconcelos (1639).

9 Frei Luís de Sousa (1555 - 1632) foi um frade dominicano português, responsável pela escrita da obra “História de São Domingos”. Em um dos livros que compõe o compêndio, dedicou-se a narrar a História do Mosteiro da Batalha. Neste texto utilizamos a edição publicada em 1767 em Lisboa.

“sua sepultura era remédio contra doenças de febres” (SOUSA, 1767, p. 681), atraindo vários fiéis ao local em busca de milagres taumatúrgicos. Assim, os milagres realizados pela sepultura do monarca fizeram com que o Bispo do Algarve e os clérigos locais realizassem uma inquirição para comprová-los, o que teria sido realizado no ano de 1497 a partir de “testemunhos confiáveis” (SOUSA, 1767, p. 682).

Recorrendo à *Crónica do Rei D. Manuel I* escrita por Damião de Góis¹⁰, Sousa apresentou o relato da abertura do caixão do soberano para a trasladação ao Mosteiro da Batalha, evento em que teriam encontrado o corpo de D. João II em estado incorrupto, reforçando que na altura em que redigiu seu texto, 1621, assim teria permanecido os restos mortais do rei: “confirma hoje a vista de olhos, sendo compridos no anno de 1621, que isto vamos escrevendo, cento e vinte e finco que foi enterrado” (SOUSA, 1767, p. 682). O corpo estaria com a mesma conservação de quando D. João faleceu, “sem lhe faltar mais que a ponta do nariz: e em tudo o mais se mostra tão longe de corrupção que huma colcha, e lençol em que fou envolto na tresladação conferva hoje sua primeira vista, força, e alvura, como se estiverão guardados em bons cofres” (SOUSA, 1767, p. 682).

Conforme Sousa, o milagroso estado do “corpo santo” de D. João II atrairia visitas e peregrinações ao panteão batalhino, como membros da realeza que se dirigiam ao cenóbio para ver o milagre com “os próprios olhos”. Assim, o frade narrou a estada do rei D. Sebastião I (1557 - 1578) no mosteiro, e que o soberano teria dito ao duque de Aveiro palavras que expressavam referências ao antepassado, pois D. João II era “o melhor official que ouve de nosso officio”, seu modelo de rei exemplar, que

10 Damião de Góis (1502 - 1574) foi um humanista, diplomata, cronista, escritor e funcionário régio português, servindo nos reinados de D. Manuel I (1494 - 1521) e D. João III (1521 - 1557). Utilizamos em nosso texto a edição da *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel* publicada em Coimbra no ano de 1926, com direção de J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes.

buscaria “imitar na prudencia, como o quiz paffar na valentia” (SOUSA, 1767, p. 682). Diante do sepulcro, D. Sebastião “fez lhe reverencia como a Santo”, beijando a sua mão e ordenando ao duque que também o fizesse. Se considerarmos a verossimilhança da narrativa de Luís de Sousa, podemos supor que a partir do reinado de D. Manuel I, seus sucessores utilizaram a memória funerária de D. João II como um mecanismo de propaganda dinástica, reforçando assim a santidade da Casa de Avis, que detinham no convento da Batalha dois príncipes considerados santos sepultados, esse rei e o infante D. Fernando. Os gestos e as atitudes de D. Sebastião perante o túmulo do antepassado parecem reforçar essa questão.

O clérigo de São Domingos encerrou a sua narrativa atribuindo a intercessão do “santo” D. João II, uma espécie de um “novo milagre da cera”, a exemplo do evento “milagroso” desencadeado nas comemorações do aniversário da morte dos reis D. João I e D. Filipa de Lencastre em vésperas da partida da armada portuguesa à Tânger em 1437¹¹. A narrativa sobre esse evento encontrava-se especialmente na *Certidão do Milagre da Cera*, um documento público e oficial, que passou por avaliação régia e do Arcebispo de Lisboa, atestando a “veracidade” do acontecimento (GOMES, 2002, I, pp. 206 – 208). O documento objetivava legitimar o milagre que teria ocorrido nos dias 13 e 14 de agosto de 1437. De acordo com a narrativa, no quarto ano do aniversário da morte de D. João I, a cera dos círios e das tochas que queimavam nas cerimônias comemorativas do evento não foi consumida, pelo contrário, teria

11 O desastre de Tânger foi um evento que marcou profundamente o período duartino. A tentativa do monarca de manter as conquistas em África, dando prosseguimento a tomada de Ceuta, foi um fracasso, e mais que isso, levou um infante, D. Fernando, a morrer em cativeiro nas mãos dos “inimigos da verdadeira Fé” (conforme o cronista Rui de Pina), fato que trouxe sérios problemas internos e externos para D. Duarte e o reino português em meados do século XV, ainda mais levando em consideração a importante política da construção da imagem do reino perante a Cristandade e ao contexto europeu da época. Sobre essa questão, ver Duarte (2015).

crescido. E isso teria sido interpretado como um milagre e a comprovação de que o rei falecido se encontrava entre os eleitos no paraíso. O que o acontecimento desse fenômeno poderia representar para os seus contemporâneos? Obviamente causaria um alvoroço entre as pessoas, e relacione-se isso ao fato de que toda Lisboa comemorava também o aniversário da vitória em Aljubarrota. Assim, passava-se a imagem de que esse rei e herói era também um santo, pelo menos era o que garantiria a Igreja ao soar os sinos. O relato desse suposto milagre, ao imaginário do povo, e obviamente reforçado por aqueles que tinham o monopólio do sagrado (o clero), só poderia significar que D. João I, que se encontrava ao lado do criador, continuava a proteger Portugal. E é essa concepção que poderia ter sido utilizada por D. Duarte para legitimar a partida para Tânger em 1437 (DUARTE, 2005, pp. 242 – 244). O monarca ainda associaria a expedição como um dos últimos desejos do seu pai, assim, o acontecimento desse fenômeno também seria uma manifestação do falecido, reivindicando do outro mundo que se cumprisse sua vontade final (SOUSA, 1984, p. 463). A Certidão do Milagre da Cera retoma a evocação a data 14 de agosto, e mais, oficializava que D. João estava no céu, e por ele, seu filho lançaria empresa em Ceuta.

O milagre atribuído ao evento comemorativo da morte de D. João I repetir-se-ia com seu bisneto: durante uma missa proferida pela alma do *Príncipe Perfeito* no ano de 1570, no final da solenidade encontraram a cera das velas intactas e isso teria sido concebido como mais um milagre realizado pelo monarca (SOUSA, 1767, p. 683). Nos séculos seguintes, os clérigos dominicanos da Batalha manteriam o culto à D. João II e ao infante D. Fernando no cenóbio batalhino, venerados como santos, pelo menos até meados do século XVIII, quando pela ausência da canonização foram proibidos pela Igreja (GOMES; REDOL, 2015, p. 87).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomos ao longo deste texto apresentar alguns aspectos da construção cronística, discursiva e iconográfica da memória funerária sobre o rei D. João II. Considerando que o cronista Rui de Pina, em suas crônicas, foi o autor das principais narrativas sobre as mortes dos reis de Avis no século XV - D. João I, D. Duarte, D. Afonso V e D. João II - refletimos como o comportamento diante do morrer e mesmo o de ideal de rei associado ao *Príncipe Perfeito* teria influenciado na construção discursiva, na idealização e na forma como o cronista interpretou o passamento dos monarcas portugueses quatrocentistas. Armindo de Souza (1984) considera que Pina narrou a morte de D. João I a partir do exemplo do comportamento em leito de morte do bisneto do fundador da dinastia. Partindo dessa premissa, consideramos que essa perspectiva aparece também nos relatos nos sobre D. Duarte e D. Afonso V: a morte de D. João II foi o modelo utilizado por Pina. Da mesma forma, os cronistas que escreveram a posteriori, como Garcia de Resende, seguiram esse *topos*, de modo a exaltar as características dos governos dos reis em associação ao seu processo do morrer. Assim, ao assenhorear-se da própria morte, no autocontrole do morrer, D. João II reproduziria aquilo que registrara acerca da sua personalidade e da sua atuação como monarca: o “rei centralizador”, que governara com “pulso firme”, representava-se assim também diante da morte.

Para Michel Lauwers (2017), a pluralidade da construção de narrativas engrandecedoras sobre a morte dos reis nos finais da Idade Média foi um dos fatores primordiais no processo de centralização do poder monárquico, discursos que fabricaram história capazes de legitimar reis, dinastias e reinados. Nesse contexto, é importante ressaltar que o período de produção das narrativas sobre a morte dos reis de Avis, centradas no reinado

de D. Manuel I, demonstra que os cronistas Rui de Pina e Garcia de Resende se atentaram minuciosamente na edificação de uma memória gloriosa acerca dos passamentos dos antepassados do monarca a quem serviam. Todo esse processo, se insere em um contexto de construção de legitimidade de uma dinastia que se estabelecera com D. João I em Aljubarrota no ano de 1385, mas que se via mais de um século depois em uma nova disputa com o reino castelhano, não mais pelo trono português como fora com o Mestre de Avis, mas pelo domínio do Atlântico e dos territórios nele a serem conquistados, o que justificativa em grande parte propagandear o poder da Casa Real da qual D. Manuel descendia, especialmente daquele a quem sucedera no trono, o rei D. João II.

REFERÊNCIAS

Fontes

- GÓIS, Damião de. *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*. Direção de J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926.
- GOMES, Saul Antônio (org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002. (Volumes I - IV).
- PINA, Rui de. *Crónicas*. Introdução e Revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: LELLO & IRMÃO, 1977.
- RESENDE, Garcia de. *Chronica de El Rei D. João II e Miscelânea*. Lisboa: Escriptorio, 1902.
- SOUSA, Fr. Luís de. *História de São Domingos*. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. 4 vols.
- VASCONCELOS, D. Agostinho Manuel de. *Vida y Acciones del Rey don Iuan el Segundo Decimotercio de Portugal*. Madrid: en la Imprenta de Maria de Quiñones, 1639.

Bibliografia

- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- AZEVEDO, H. R. *Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV)*. 2021. 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.
- DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: réquiem para um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.
- FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2011.
- GOMES, Saul António. *D. Afonso V, o africano*. Lisboa: Temas e Debates, 2009.
- GOMES, Saul António.; REDOL, Pedro (Coord.). *Lugares de Oração no Mosteiro da Batalha*. Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural, 2015.
- GOMES, Saul António. PORTUGAL, João António; SILVA-ARAÚJO, António. Uma matriz sigilar real portuguesa de ouro do século XV. In: *Revista do CITCEM*, nº 9, p. 367 - 386, 2018.
- GOMES, Saul António. *Vésperas Batalhinhas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno, 1997.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELLEHEAR, Allan. *Uma história social do morrer*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- LAUWERS, Michel. Morte e mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: Ed. Unesp, 2017. v. 2. p. 276 - 296.
- LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

- LEGOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MATTOSO, José. *Poderes Invisíveis: o imaginário medieval*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.
- MENDOÇA, Manuela. *D. João II: um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*. Lisboa: Estampa, 1991.
- PORTUGAL, João António; SEIXAS, Miguel Metelo de. À sombra dos príncipes. A heráldica dos Sousas no mosteiro de Santa Maria da Vitória da Batalha. In: GOMES, Saul António; REDOL, Pedro. *A Capela dos Sousas*. Batalha: Município da Batalha, 2012.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. As armas e a empresa do Rei D. João II. Subsídios metodológicos para o estudo da heráldica e da emblemática nas artes decorativas portuguesas. In: MENDONÇA, Isabel Mayer Godinho; CORREIA, Ana Paula (Eds.). *As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa. Imaginário e Viagem*. Lisboa: Fundação Ricardo Espírito Santo; Centro Cultura e Científico de Macau; Escola Superior de Artes Decorativas, 2010. p. 46 - 82.
- SOUSA, Armindo de. *A morte de D. João I* (um tema de propaganda dinástica). Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984.

23. ATOS, DECISÕES E RESULTADOS IMPREVISTOS: INFORTÚNIOS NOBILIÁRQUICOS NO PORTUGAL QUATROCENTISTA¹

.....

Paloma Caroline Catelan²

INTRODUÇÃO

No Portugal do século XV, a produção de escritos concernentes ao passado tornou-se regular, impulsionada no âmbito da corte, com o propósito de enaltecer os notáveis feitos nobiliárquicos daquele tempo e de épocas prévias e, de certa forma, recompensá-los. A narrativa histórica, outrora restrita à produção monástica, estendeu-se, nesse mesmo contexto, ao terreno das casas régias, sendo elaborada por homens que desempenhavam, conjuntamente, as funções de guarda-mor da Torre do Tombo e cronista do reino. Em suas crônicas, apesar de exaltarem os homens de elevada posição social, esses cronistas não se esquivaram de retratar as circunstâncias em que a prática de ações e escolhas condenáveis, ou mesmo os resultados delas imprevistos, teriam levado a sofrimentos e infortúnios.

1 O presente capítulo é um desdobramento da minha atual pesquisa de mestrado, intitulada “Escolhas indevidas e infortúnios no Portugal Quatrocentista”, sob fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), (Processo: 2023/01302-2) e orientação da Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França.

2 Mestranda em História e Cultura Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Franca. Bolsista FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) sob orientação da Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França e membro dos grupos “Escritos sobre os Novos Mundos: uma história da construção de valores morais em língua portuguesa” e do grupo luso-brasileiro “Raízes medievais do Brasil Moderno”. Email: paloma.catelan@unesp.br.

Paralelamente, a produção de tratados de cunho normativo moralizantes, que versavam sobre temas voltados a edificar o espírito e o corpo, foi levada a cabo por eruditos seculares do reino, envolvendo até mesmo os próprios membros da realeza, empenhados no encaminhamento em direção à moderação, ao comedimento e à busca pelas virtudes, tão caras aos nobres e, por extensão, ao povo. Associando, pois, virtudes e bem-estar, essas obras destacavam as adversidades que determinadas ações e escolhas viciosas poderiam acarretar, oferecendo caminhos para se desviar dos erros, bem como modelos a serem espelhados para a formação de bons cristãos.

O objetivo deste capítulo reside não apenas em analisar as circunstâncias que conduziram tais nobres ao infortúnio, mas também em investigar em que medida essas circunstâncias eram recordadas na tentativa de desencorajar comportamentos não recomendáveis. Além disso, busca-se avaliar até que ponto tais situações eram consideradas como sendo de responsabilidade individual ou tidas como eventos fortuitos.

Lançando mão das crônicas, que trazem momentos decisivos de entristecimento de nobres quatrocentistas, em conjunto com os tratados normativos e pedagógicos, que a respeito dessa tristeza propõem condutas e remédios para evitá-la ou conduzir os homens a tomar escolhas para dela desviarem, o capítulo procurará conferir atenção aos códigos morais vigentes, bem como aos possíveis atores, circunstâncias e ações desencadeadoras do entristecimento, visando compreender como eram descritos os que sucumbiam à tristeza e o que se prescrevia para evitá-la. Interessa as idiosincrasias desses homens e os pactos morais vigentes daquele tempo e espaço específicos da Cristandade. Embora não se possa desvincular moral e religião no período e não se possa esquecer as sugestões bíblicas do que fez com que a tristeza fosse parte da existência humana, não se trata aqui de reiterar tais fundamentos religiosos das emoções, mas de interrogar as combinações cotidianas que são identificadas

como indícios ou desencadeadoras de tristeza, em conjunto com as ordenações tratadísticas, que, de alguma maneira, podiam implicar em fenômenos muito mais amplos.

AÇÕES E CIRCUNSTÂNCIAS: FORMAS DE ENTRISTECIMENTO E INFORTÚNIO E COMO SUPERÁ-LAS

Nas crônicas portuguesas quatrocentistas escritas com apoio régio, em especial aquelas dedicadas a registrar os reinados mais próximos, respectivos à dinastia de Avis, são correntes as referências a situações de entristecimento envolvendo os nobres. Nesse mesmo contexto, além das narrativas do passado, foram elaborados, no âmbito da corte, tratados normativos destinados a orientar a nobreza³ e, por extensão, os homens de menor estatura social. Nestes eram propostas condutas aceitáveis e reprováveis (FRANÇA, 2006, p. 71), já que, em última instância, a vida terrena deveria inclinar-se à busca pelo galardão eterno, o fim último mais almejado, da ordem da ascese cristã. Entre seus regramentos, que visavam forjar um modelo ético que corrigisse os homens de seus vícios e indicassem caminhos para alcançarem a beatitude, surgem igualmente aqueles respectivos às ações que deveriam ser evitadas por serem consideradas corrompíveis e resultarem em situações desafortunadas. Examinar tais circunstâncias que envolveram esses homens e mulheres de elevado lugar social é o alvo deste capítulo, que busca perceber as nuances do que, naquele momento histórico específico, gerava desconforto e quais as implicações deste em relação aos valores correntes na sociedade do período (ROSENWEIN, 2001).

O tempo a ser abordado circunscreve-se àquele em que a dinastia de Avis encontra-se consolidada, o século XV, pois é nesse momento que se assiste a um grande impulso da

³ Apesar de apresentarem características diversas, tanto os tratados quanto as crônicas portuguesas produzidas no período tinham um mesmo ponto em comum: a preocupação voltada à imagem dos governantes e dos defensores. Ver: (FRANÇA, 2006, p. 92).

produção escrita e a uma relativa difusão de saberes (BUESCU, 2007, pp. 143-144); um movimento que vem sendo identificado como decorrente da estratégia dinástica e de supremacia régia (FONSECA, 1986), em busca de sua autoafirmação e da ordenação social por meio dos modelos virtuosos, um *exemplum* moral a ser emulado, de forma que a própria casa de Avis associava-se, quase liturgicamente, à Sagrada Família (COELHO, 2008, p. 363). Buscou-se, pois, nessa altura, a consolidação da memória dos feitos portugueses e a valorização da história de Portugal, por intermédio dessas narrativas (FRANÇA, 2006, p. 11), que contemplavam o registro histórico como instrumento de afirmação e estruturação da soberania régia (MATTOSO, 1993, pp. 527-528), ao mesmo tempo que versavam sobre temas que edificassem o espírito e o corpo (MONGELLI, 2001, pp. 11-26). As crônicas expressam, nas diversas situações descritas, sutilezas das sensações vividas em situações ordinárias ou excepcionais, que deixam ver tanto infortúnios individuais quanto aspectos de uma moral então pactuada (FRANÇA, 2019, p. 142).

Assim, sendo considerado o corpo um instrumento indispensável das ações humanas ou como sede dos atos morais (MATTOSO, 2011), um *templum Christi* que leva à salvação até mesmo por meio dos sentidos, como uma ponte entre a alma e o Senhor (CASAGRANDE; VECCHIO, 2000), a preocupação com o bom governo de si mesmo fez com que os tratadistas do período voltassem seus olhares a essa temática, indicando preceitos e comportamentos para uma vida mais virtuosa. Esse modelo ético recomendava, muitas vezes, que os homens se mantivessem firmes — em especial os reis, visto que a recordação dos seus grandes feitos serviriam de estímulo aos porvindouros por intermédio da manutenção do conhecimento de suas condutas — (SERRÃO, 1989, p. 61) perante as adversidades e se afastassem dos vícios, como a tristeza,⁴ conforme é

4 A tristeza pode ser caracterizada como um sentimento ambivalente, podendo ser virtuosa ou viciosa, proveniente do pecado ou da virtude, a depender do seu im-

visto, por exemplo, na *Tragedia de la Insigne Reina Dona Isabel* (VASCONCELLOS, 1922), tratado de filosofia moral escrito pelo Condestável D. Pedro de Portugal (1429-1466), após seu exílio em Castela, a morte prematura da irmã, Rainha D. Isabel de Coimbra (1432-1455), bem como a queda de toda a sua Casa, recomendando, em sua auto-consolatória, “aparta de ti os vãos e triste pensamentos, recolhe as lágrimas, foge das dolorosas recordações” (VASCONCELLOS, 1922), p. 111). Apesar de ser, desde muito cedo, um dos homens de maior prestígio no reino (FONSECA, 1982, p. 34), o referido nobre teve sua trajetória marcada pelo infortúnio, que é muito citado e lamentado em suas obras. O Condestável D. Pedro teve retirados seus títulos, posses e bens, por meio de uma Carta Régia emitida por seu primo e soberano, D. Afonso V, devido ao seu envolvimento nas dissidências que acarretaram na Batalha de Alfarrobeira, o que obrigou o nobre e seus partidários a se refugiarem em Castela (FONSECA, 2019, p. 84). Após a morte de seu pai no conflito supracitado, toda a sua família foi forçada a deixar o reino, exceto sua irmã, a rainha D. Isabel.

Da mesma forma, D. Duarte (1391-1438), o monarca português que fora acometido pelo humor melancólico, orienta, em seus tratados, a paciência, a esperança e o bom atrevimento frente às coisas temerosas e contrárias (DUARTE, 1998, cap. VI, p. 33). Além disso, o rei-filósofo prescreve contra a tristeza, além da boa esperança, que para ele seria a sua cura (DUARTE, 1998, cap XIX, p. 77), também a leitura de bons livros com virtuosos ensinamentos (DUARTE, 1988, cap. XX, p. 80), fossem os tratados de filosofia moral, visando o aperfeiçoamento humano por intermédio do ensino dos “bons costumes e o seguimento das virtudes”, fossem os voltados ao ensino das artes militares ou às crônicas, muito

pacto nas ações espirituais. Assim, classificada como acídia, o sétimo pecado capital, aquele que origina outros vícios, agrava o coração do homem de tal maneira que lhe impede a capacidade de fazer coisa alguma. Ver: (DUARTE, 1998, Cap. XX, p. 80); (SANCHEZ, 2010, p. 88).

apropriadas a senhores, cavaleiros e seus filhos, para que pudessem tirar grandes exemplos e sabedorias nos tempos da necessidade (DUARTE, 1986, cap. XV, pp. 120-121). O nobre, que recomendara aos homens que, dentre as principais coisas direcionadoras para a graça de Deus, nesta e na outra vida, seria ter boa fortaleza de corpo e de coração para suportar as coisas contrárias (DUARTE, 1986, cap. XV, pp. 7-8), trabalhara arduamente no regimento do reino desde muito cedo e teria terminado seus dias em sinais de grande contrição (PINA, 1977, cap. I, p. 587), segundo se diz dele, pois, dentre vários motivos que poderiam tê-lo levado ao decesso, em 1428, destacavam-se a peste ou o deslocamento de um braço que se agravara (PINA, 1977, cap. XLIII, p. 573).

Rui de Pina (1440-1522), cronista-mor do reino, no entanto, destaca como principal causa o remorso e desigual tristeza frente ao desastre do cerco de Tanger, — desastre esse que teria, segundo Frei João Alvares, abreviado sua morte (ÁLVAREZ, 1911). Por ter sido levado pelas orientações dos Infantes seus irmãos e pelos pedidos da rainha, carregou, segundo o narrador da sua história, a culpa pela traição a si mesmo e às suas convicções baseadas nas recomendações dos espelhos de príncipes (FRANÇA, 2019, p. 145). Pior ainda, contrariou seu próprio Conselho (PINA, 1977, cap. XLIII, p. 573) e descumpriu seu dever real.⁵ Além disso, o monarca tivera que escolher entre “dois extremos mortais”, entregar a cidade de Ceuta aos mouros, tão valiosa à Coroa, ou deixar morrer cativo e desamparado o irmão, D. Fernando (1402-1443), optando por manter a área conquistada (PINA, 1977, cap. XLIII, p. 574), pois representava não apenas o interesse de um território português no além-mar, mas também simbolizava prestígio do reino, perante a Cristandade, assegurar a posse de um sítio cristão em meio aos infiéis (VENTURA, 2013, p. 191). Não conseguindo superar

⁵ Dos reis, era esperado que governassem com justiça, sabedoria e prudência, pois, imbuídos desse legado divino, eram responsáveis por conduzir o povo mantendo-o protegido e seguro. Ver: (VENTURA, 1997, pp. 75-78).

a melancolia que o acompanhara toda vida e que se agravara perante tais empecilhos, a tristeza da alma levou D. Duarte, aos quarenta e seis anos de idade, levando ainda à comoção e choro de todos, em especial seu irmão, o Infante D. Pedro (1392-1449) (PINA, 1977, cap. XLIV, p. 574).

Por sua vez, o cronista Zurara também traz um rico labor histórico dos acontecimentos ultramarinos e das façanhas nobiliárquicas no além-mar, exaltando os feitos heroicos na memória e nos ensinamentos de outros (SERRÃO, 1989, p. 32). Muitas foram as intempéries que se apresentaram a esses homens, de forma que o letrado não as deixa de mencionar. Em sua *Crónica da Tomada de Ceuta por el-rei D. João I*, concluída em 1450, trata dos preparativos e conquistas da referida praça. Logo de início menciona a tentativa de paz do rei D. João com Castela, rei que, segundo Zurara, em todos os feitos a fortuna sempre respondera melhor do que esperava, e ressalta nele um virtude, que considera a mais excelente nos príncipes, a de se manter forte perante as adversidades, mostrando cultivar a virtude da fortaleza (ZURARA, 1915, cap. IV, p. 14). Quando trata da tomada de Ceuta, o cronista narra as pelepas enfrentadas pelos portugueses, pois muitos foram os que morreram em combate, sofrendo o Infante D. Henrique grandes abalos, e, em uma batalha em que perdera muitos homens, ao término, sentindo-se vingados pelo sangue cristão derramado, puderam abrandar sua tristeza (ZURARA, 1915, cap. LXXIX, pp. 217-218).

Já em sua *Crónica de Guiné*, composta entre 1452-1453, Zurara, acerca dos infortúnios na África, traz ilustrativos exemplos da tristeza sentida e partilhada pelas perdas, a exemplo de quando o Infante D. Henrique recebeu as notícias das agruras enfrentados por seus enviados à antiga Etiópia, Guiné, perdendo, atingidos por flechas peçonhentas, combatentes, escudeiros, como André Dias e Alvaro da Costa, homens de menor título nobiliárquico, e, principalmente, seu nobre cavaleiro Nuno Tristão, descrito como valente guerreiro, além

de muitos outros mortos e feridos criados pelo Infante e por ele benquistos (ZURARA, 1973, cap. LXXXVI , p. 361). A morte de Nuno Tristão gerou muito choro entre os homens, desamparados e atribulados tiveram que lançar o corpo ao mar, “sepultando suas carnes no ventre dos peixes”, sem sepultura digna e cristã. D. Henrique mostrou “grande desprazer” por não poder “escusar tristeza daquela humanidade que ante a sua presença por espaço de tantos anos fora criada” (ZURARA, 1973, cap. LXXXVI , p. 364).

O cronista também não deixa de mencionar aqueles que tiveram boa fortuna e retornaram vivos ao reino, como o cavaleiro da Ordem de Cristo, Fernandafonso (ZURARA, 1973, cap. LXXXVI , p. 364). Ainda na *Crónica do conde D. Pedro de Meneses*, concluída por volta de 1463, e destinada ao nobre que governou Ceuta entre 1415 e 1437, Zurara relata a tristeza e o choro dos homens que se despediam dos que voltavam para suas casas, sentindo-se abandonados e desterrados em solo africano, sendo, pois, repreendidos pelo Conde de Meneses (1379-1437), que diz sentir grande desprazer em ver suas caras tristes e rostos molhados, “como gente temerosa e desesperada em que não há virtude nem fortaleza” (ZURARA, 1907, cap. XII, p. 216), frente aos reveses da tomada de Ceuta, considerando, pois, tais expressões indignas de nobres combatentes, de forma que reitera a necessidade da fortaleza perante a tristeza e as adversidades.

Em se tratando de escritos de conteúdo mais técnico, mas que não deixam de lado o aperfeiçoamento do corpo e das virtudes, não menos importantes foram os tratados *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda a Sela*, de D. Duarte, redigido entre 1433 e 1438, e *Livro da Montaria*, de D. João I, datado de 1415 a 1433, uma vez que os conselhos deixados visavam a instrução da corte e serviam como ferramentas para a formação nobiliárquica, de forma que os jovens nobres fossem iniciados nos valores cortesãos; pois, pela prática das atividades indicadas, manifestariam as virtudes necessárias à montaria, provando seu valor moral em relação ao governo

de si. A montaria, considerada uma atividade completa para a formação dos nobres, além de estimular a “recrear o entender”, mantinha-os prontos para que o uso das armas não se perdesse durante a paz prolongada. Tais obras serviram como reguladoras da salvação, de forma que esses homens que as escreveram podiam ser considerados os grandes portadores e divulgadores da verdade (GEREMEK, p. 153-179), prescrevendo as virtudes necessárias para a montaria, regulando e ordenando condutas e modelos para que esses homens pudessem se afastar dos vícios. A partir dessas obras, percebe-se que, mesmo os manuais mais práticos, propunham recomendações correntes e se relacionavam, servindo, pois, como condutoras para que a nobiliarquia pudesse guiar suas ações e decisões de forma a evitar resultados fortuitos.

OUTRAS FORMAS DE MANIFESTAÇÃO DE TRISTEZA E INFORTÚNIO E SUAS ASSOCIAÇÕES

Dessa forma, a associação do entristecimento (LANGUM, 2016, p. 5) a vícios e a pecados,⁶ ou até mesmo à culpa, era uma das mais correntes para justificar a importância de se ser virtuoso (CASAGRANDE; VECCHIO, 2003, pp. 8-10). À vista disso, as mais diversas manifestações de entristecimento deveriam ser moderadas,⁷ uma vez que as ações humanas poderiam influir não somente sua vida terrena, mas, principalmente, sua vida espiritual (AGOSTINHO, 1963), não havendo, pois,

6 Conforme propunha o teólogo Álvaro Pais que “o pecado é triste por essência”, ou Santo Agostinho, que considerava o pecado a própria causa da tristeza. Ver: (PAIS, 1955, p. 29); (AGOSTINHO, 1997, p. 3, 42, 418).

7 A tristeza deveria ser evitada pois afastava o homem do fim último, a felicidade superior. Dessa forma, caso o indivíduo não conceba um desígnio transcendental, a obtenção da felicidade se mostra inatingível. Portanto, a medida da felicidade se erige como o propósito supremo, o ápice, de onde emana a proliferação de outros valores, porém, esses não se erigem como a finalidade preeminente. É, indubitavelmente, esse propósito último que deve orientar a conduta dos seres humanos, suas deliberações e suas ações. Ver: (DAVIES, 1993, p. 228).

necessidade de entregar-se à tristeza (DIAS, 2016, p. 35), arranhando os rostos e exibindo gestos de dor (MUÑOZ FERNÁNDEZ, 2009, 113). Antes, dever-se-ia sempre buscar superá-la, seguindo os regramentos tratadísticos e evitando as más escolhas e condutas que manifestassem resultados indesejados para que, dessa forma, os homens alcançassem o paraíso por intermédio da virtude.

Esse *topos*, a associação que se faz da tristeza, bem como das emoções (LANGUM, 2016, p. 5), em relação à vicissitude e ao pecado, ou até mesmo à culpa (CASAGRANDE; VECCHIO, 2003, pp. 8-10), fora, por isso mesmo, muito discutido, conforme anteriormente mencionado pelo teólogo franciscano Álvaro Pais (1280-1352) que “o pecado é triste por essência” (PAIS, 1955, p. 29), ou por Tomás de Aquino (1225-1274), pensador que exerceu força e foi muito retomado nos escritos do período, que considera que o pecado seria a própria causa da tristeza (AGOSTINHO, 1997, p. 418). Assim, a melancolia era tida como tão danosa para alma pois, caracterizada como uma tristeza de acentuado poder destrutivo, fazia escapar o passado, inutilizava o presente e dissolvia as perspectivas de futuro (FRANCO JÚNIOR, 2017, p. 153). À vista disso, sendo um pecado, havia ainda a preocupação da melancolia em relação a enfermidades, visto que apresentava-se não só como um sofrimento, ou dor moral (BOQUET; NAGY, 2015, p. 11), emocional, mas também físico, pois, assim como a heresia se alinharia à lepra, o descontrole do equilíbrio humoral podia levar a enfermidades e desequilíbrios espirituais (LANGUM, 2016, p. 39). Assim, distante do Paraíso e da bem-aventurança em decorrência do Pecado Original, as grandes doenças que acometeram humanidade teriam sido a fome, a sede, a doença, o frio, a angústia e a pobreza, e, por isso mesmo, precisava-se combatê-las pois, para rejeitar a impureza do pecado, dever-se-ia viver em consonância com a virtude e a honestidade (LANGUM, 2016, p. 42).

Muito corrente nas crônicas do período, também o temor da adversa fortuna⁸ se mostrava inquietante, em especial nos momentos de turbulência (LE GOFF, 1983, p. 206), e foi um tema corrente desde os antigos até os letrados quatrocentistas, estando presente durante todo o medievo como legado de Boécio (480-524) (LE GOFF, 1983, p. 206). Algumas vezes atribuída à vontade divina, outras vezes ao acaso ou até mesmo à configuração dos astros⁹ — conforme Rui de Pina enfatiza o eclipse solar quando da morte de D. Duarte — (PINA, 1977, cap. XLIII, p. 573), questionava-se se a fortuna e a predestinação humana seriam contrárias à própria Providência (ALMEIDA, 2015, p. 93). Para outros, termos como ventura, fortuna e destino utilizados de maneira distinta, mas que, em si, anunciavam a própria Providência (MENDOZA NEGRILLO, 1973, p. 122).

Porém, diferentemente da tristeza, a fortuna era tomada como independente da conduta humana¹⁰ e, por isso mesmo, o medo¹¹ que ela transmitia a essas pessoas estimulou inúmeras reflexões nos escritos do período em busca de compreendê-la, mas, especialmente, de buscar tirar lições, por isso a importância de se buscar as tão expressas virtudes morais,¹² um

8 A fortuna foi um termo caro aos poetas e tratadistas, porém abrangia diversas realidades. Considerada como destino ou o resultado de práticas antigas de adivinhação; para os eclesiásticos quatrocentistas toma outro sentido, como a concorrência acidental de duas causas que resultaria em um efeito que, em si, não estão dispostas a produzir, porém, para eles, esta força oculta não fugia à providência divina. Ver: (MENDOZA NEGRILLO, 1973, pp. 23-49).

9 “No céu há fortuna e infortuna e nos signos também há fortunas e infortunas”. Ver: (ALY ABEN RAGEL, 1954, p. 17).

10 A exemplo do próprio D. Duarte que entristecera diante de acontecimentos resultantes de suas próprias decisões, mesmo que o resultado de tais decisões não fosse o esperado. Ver: (PINA, 1977, cap. XLIV, p. 574).

11 Jean Delumeau apontou que o medo esteve presente ao longo dos processos históricos, sendo, pois, um propulsor dos movimentos sociais, um pano de fundo emocional da própria História. Ver: (DELUMEAU, 2009, p. 13).

12 Tomás de Aquino considera que as virtudes morais tratam não apenas dos costumes, mas, sobretudo, da inclinação natural do homem. Ver: (AQUINO, Vol. IV; p. 129).

meio para que se alcançasse a graça e enfrentasse o pecado (FRANÇA, 2018, p. 82), em especial a virtude cardeal da fortaleza,¹³ visando, segundo D. Duarte, “suportar os contrários e nos prover em tudo com a graça de Nosso Senhor dos mais proveitosos remédios” (DUARTE, 1998, cap. XX, p. 82). Em suma, apesar de a fortuna ser à revelia da vontade humana, os homens que emulassem os antigos modelos de bons cristãos e vivessem uma vida em consonância com a virtude poderiam, ocasionalmente, tomar decisões assertivas, que resultassem em prósperos efeitos, melhor ainda, aqueles que fossem virtuosos e seguissem os espelhos de príncipes e os tratados do período estariam aptos a fazer escolhas decisivas para enfrentar essa força oculta. Assim, sabendo os homens que estariam sujeitos a ela, deveriam estar munidos de bons ensinamentos, intenções e decisões para evitarem resultados fortuitos.

A fortaleza muitas vezes foi entendida como valentia (FRANÇA, 2018, p. 82), de forma que se reprimisse os temores e tivesse ousadia ante o perigo, mantendo-se sempre forte perante as coisas contrárias (ROMANO, 2005, cap. XIII, p. 123), agindo “sem nenhuma torvação” (ZURARA, 1915, p. 485), conforme relata o Condestável D. Pedro que o homem forte é aquele que tem fortaleza contra as coisas graves (VASCONCELLOS, 1922, p. 99), ao mesmo tempo em que, ao lamentar sua adversa fortuna, ele mesmo entristecido questiona-se se teria perdido a fortaleza, a justiça, ou cada uma das virtudes morais (VASCONCELLOS, 1922, p. 101), visto que eram consideradas um elemento comum aos homens que buscavam desviar-se dessa “cega dona”.

Também é muito regular, nessas narrativas, a influência dos astros ligada ao destino e à fortuna desses homens, de forma que, muitas vezes, as descrições desses fenômenos astrológicos são seguidas, a depender do evento, de boa ou má fortuna. Quando a má fortuna aparecia, muitas vezes era seguida de

13 A fortaleza é a virtude que dá firmeza interior contra qualquer paixão, bem como dá forças contra os perigos de morte. Ver: (AQUINO, Vol. IV; p. 165).

acontecimentos que poderiam conduzir, por isso mesmo, a boas ou más decisões para se escapar a ela. A seu respeito, o Infante D. Pedro — nobre que teve triste e desonroso fim e sobre quem muito se escreveu —¹⁴ propôs, no primeiro tratado de educação de príncipes em português, que os varões fossem virtuosos quando postos em forçosas desventuras e que, perante a adversa fortuna, estivessem prontos para provar sua força (PEDRO, 1981, p. 570). Assim, a relação do infortúnio com o entristecimento e a desvirtude era frequente nos relatos e tratados, pois, mesmo que os indivíduos levassem uma vida em consonância com a virtude, tinham de estar preparados para enfrentar essa força essa roda que os elevaria até o cume para que de lá caíssem novamente, de forma que, diante dessa incerteza, entristeciam por isso que lhes escapava, razão pela qual os regramentos diversos serviriam como guia para que esses homens, perante tais adversidades, soubessem se conduzir. Dessa forma, quando o infortúnio se apresentava, com quedas, mortes, dores e em suas diversas manifestações, caso o homem não se mantivesse firme, em consonância com a virtude e as recomendações tratadísticas, sucumbiria à tristeza, conforme se vê em Gomes Eanes de Zurara (1410 – 1474), cronista-mor do reino:

Ó poderosa fortuna, que andas e desandas com tuas rodas, compassando as cousas do mundo como te praz!
E sequer põe ante os olhos daquesta gente miserável
algum conhecimento das cousas postumeiras, por que
possam receber alguma consolação em meio de sua
grande tristeza! (ZURARA, 1973, cap. XXV, p. 123).

14 O condestável D. Pedro de Portugal culpa a fortuna pela morte do pai, em consonância com o cronista Rui de Pina, que considera que a fortuna foi tão adversa ao Infante que a sua morte teria sido uma mercê, e o galardão eterno, sua recompensa pela ingratidão que o mundo lhe ofereceu. Por sua vez, a memória dos feitos do Infante foi praticamente apagada pelo cronista Zurara, que escreve uma história conveniente aos vitoriosos em Alfarrobeira, em especial a D. Afonso V. Ver: (PINA, cap. CXXV, p. 753-754); (ALESSANDRINI; DUARTE, 2019, p. 45).

Para além dessas associações, as formas de enfrentar e superar a tristeza merecem ser contempladas também a partir do perfil dos agentes, em que as diferenças começam já na distinção dos sexos. Dessa forma, as mulheres de elevado lugar social, as nobres, dada a sua condição de filhas da primeira mãe, que deixou o Paraíso para peregrinar na terra de miséria, estavam igualmente sujeitas aos males provocados pelo Pecado Original e nem mesmo elas seriam imunes ao entristecimento. Nesse sentido, sendo a busca pelas virtudes um meio para a aproximação à plenitude divina (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 23), o sofrimento humano, muitas vezes, foi considerado necessário, uma vez que, assemelhando-se ao de Cristo, compreendia uma dimensão salvífica e uma forma de expurgo dos pecados humanos rumo à virtude e, por conseguinte, à salvação (HOLMES, 2013, p. 20). Assim, há exemplos de tristes rainhas, como D. Leonor de Aragão (1403-1445), que após a morte do marido, D. Duarte, sofreu grande aflição em razão da contestação de sua regência e dos alvoroços do povo (RODRIGUES, 2012, p. 188), entretanto, as articulações entre a rainha e os infantes de Aragão no sentido de interferir em decisões papais (PINA, 1977, cap. LXXIII, p. 674), segundo Rui de Pina, e o enfrentamento ao Infante D. Pedro, quando esteve na regência do reino, foram decisões que, ao ver do cronista, levaram-na a um comovido fim.

Igualmente, a rainha D. Isabel de Coimbra (1432-1455), piedosa, protetora da Igreja, dos desvalidos e necessitados (RODRIGUES, 2012, pp. 321-325), muito sofrera diante do antagonismo entre o pai, o Infante D. Pedro, e o marido, D. Afonso V (1432-1481). Tentando fazer-se mediadora entre esses dissidentes, ao ver as hostes se aproximarem para enfrentar os homens do pai, ajoelhou-se perante o marido em perseveradas lágrimas, suplicando que recordasse os bons feitos e boa educação que o Infante tivera para com o rei (PINA, 1977, cap. II, p. 589), porém o desenrolar desses acontecimentos mostrariam que seu rogo fora em vão. A morte

súbita e prematura (RODRIGUES, 2012, p. 351) da dama fora amplamente lamentada pelo irmão, o Condestável D. Pedro, e por ele imputada à fortuna, de forma que recebe consolo de um sábio em sua *Tragedia*, que lhe diz ser a morte da nobre um caminho para a perpétua e gloriosa vida eterna (VASCONCELLOS, 1922, p. 77).

Dessa forma, o luto, um dos campos correntes do sofrimento, esteve presente na vida dessas pessoas, e, por isso, a preocupação em administrá-lo para que não se deixasse cair em pecado, pois o mau direcionamento do luto poderia levar ao vício. Assim, o referido sábio recomenda, na *Tragedia* do Condestável, a virtude cardeal da temperança,¹⁵ indo ao encontro do que aconselha D. Duarte, em seu Leal Conselheiro, para que, diante das adversidades, por elas os homens não fossem guerreados (DUARTE, 1998, cap. XX, p. 82). Porém, mesmo em face de tantas admoestações, foi inevitável ao rei D. João II (1455–1495) e à rainha Leonor de Avis (1458–1525) não se abaterem profundamente quando, da desastrosa queda de um cavalo à beira do rio Tejo, contando com menos de vinte anos, morrera o filho, Afonso, e com tantas lágrimas e dor no coração, tiveram muita esperança de uma intervenção divina, segundo o cronista Rui de Pina, de modo que o monarca rogara a Deus que lhes socorresse, sem obter resposta, e quando da despedida do príncipe, houve pranto, desespero e manifestações de dor (PINA, 1977, cap. L, pp. 984–985).

Entretanto, mesmo diante de tamanho sofrimento, sofrimento esse que já fora experimentado quando morrera o pai, D. Afonso V, no paço de Sintra (SERRÃO, 1998, p. 127), em que teria se encerrado D. João II por três dias “com tantas lágrimas, e tanta tristeza” (PINA, 1977, cap. II, p. 589), o Príncipe Perfeito não se rendeu à contrição, já que dele fora destacado em crônicas ser conhecido por sua temperança (PINA,

15 A temperança é considerada, para Santo Agostinho, alimento da alma e elemento mais importante da virtude. Ver: (AGOSTINHO, 1998, p. 127).

1977, cap. II, p. 918), antes manteve a plena harmonia de corpo e alma que lhe era característica (RESENDE, 1973, p. 6, e o duro golpe não o destruiu, de forma que seguiu firme em seu projeto de reinado, retomando rapidamente o leme e conduzindo o reino que tinha a salvar (MENDONÇA, 1991, p. 453).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de as obras produzidas nesse tempo descreverem grandes homens e suas respectivas grandes ações, lançando luz sobre as virtudes que possuíam visando apresentá-los como modelos do bem agir (FRANÇA, 2018, pp. 168-172), as tristezas sentidas, escondidas ou não ditas, e o infortúnio também tiveram espaço nessas produções. À vista de todos esses elementos, um ponto comum para o entristecimento e infortúnio desses homens teriam sido as ações ou decisões desmedidas, por isso mesmo as indicações moralizantes aparecem associadas às situações que descrevem e que lhes servem para prescrever normas e condutas para a correção dos vícios humanos.

Se as crônicas apresentavam situações específicas de nobres entristecidos e suas escolhas indevidas, por sua vez, os tratados propunham prescrições e interpretações de um modelo ético a ser seguido para que, afinados por um mesmo diapasão, os homens pudessem evitar a desgraça. Dessa forma, fazendo uso desses tratados normativos associados às narrativas cronísticas, por meio da análise das referências às ditas más condutas, que, de igual modo, demandaram reflexões com ímpeto moralizador, entendemos que muitas foram as prescrições nesse contexto para que esses nobres tomassem escolhas salutares buscando um fim último que os levasse não apenas à felicidade mas que os aproximasse da Graça.

Viciosos, covardes, afeminados, muitos foram os qualificativos dados àqueles que sucumbiram frente às adversidades, de forma que aquilo que se pensava sobre essas pessoas traduz

muitos dos valores correntes na época. Em contrapartida, ganharam espaço nos textos aqueles que se mantiveram firmes, fizeram escolhas salutares e seguiram as recomendações tratadísticas do período para enfrentar o infortúnio. São as ações de todos esses agentes e os resultados que delas decorreram e levaram ao entristecimento ou à sua superação que importa ter em vista, sem perder de vista a combinação entre as ações humanas e os fatores que eram alheios a essas, mas que, de igual modo, deveriam ser superados.

REFERÊNCIAS

Fontes

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. São Paulo: Edameris, 1964.
- AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos salmos (Enarrationes in psalmos)*. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.
- ÁLVAREZ, Frei João. *Chronica do Infante Santo D. Fernando*. Edição crítica por Mendes dos Remédios. Coimbra: Amado, 1911.
- ALY ABEN RAGEL. *El Libro Complido en Los Iudizios de las Estrellas*. Introducción y edición Gerold Hilty, Madrid: Real Academia Española, 1954.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Volume IV. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- DUARTE, D. *Leal Conselheiro*. Ed. crítica, introd. e notas de M^a Helena L. de Castro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.
- DUARTE, D. *Livro da Enseñança de Bem Cavalgar Toda Sela*. Ed. crítica de Joseph M. Piel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
- JOÃO I, D. *Livro da Montaria*. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

- PAIS, Álvaro, fr. *Espelho dos Reis*. Estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, Vol. I. Lisboa: Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia, 1955.
- PEDRO, Infante D. *Livro da virtuosa benfeitoria*. In: Obras dos príncipes de Avis. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão — Editores, 1981.
- PINA, Rui de. *Chronica d'ElRei Dom João II*. In: Crónicas de Rui de Pina, edição de M. Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1977.
- PINA, Rui de. *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*. In: Crónicas de Rui de Pina, edição de M. Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1977.
- PINA, Rui de. *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*. In: Crónicas de Rui de Pina. Ed. M. Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1977.
- RESENDE, Garcia de. *Crónica de D. João II; e Miscelânea*. Imprensa Nacional-Casa de Moeda, 1973.
- ROMANO, Egídio. *Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano (1344)*. Edição, estudo preliminar e notas de Juan Beneyto Perez. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- SANCHEZ, Clemente. *Sacramental*. Tradução de José Barbosa Machado. S/L: Vercial, 2010.
- VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. (Ed.). *Condestável D. Pedro de Portugal. Tragedia de la insigne reina doña Isabel*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922.
- ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por el-rei D. João I*. Edição de Francisco Maria Esteves Pereira. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1915.
- ZURARA, Gomes Eanes d. *Crónica de D. Duarte de Meneses*. Edições Vercial, 2014.
- ZURARA, Gomes Eanes d. *Crónica de Guiné*. Porto: Livraria Civilização, 1973.
- ZURARA, Gomes Eanes d. *Crónica do conde D. Pedro de Meneses*. Edição e estudo de Maria Teresa Brocardo. Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

Bibliografia

- ALESSANDRINI, Nunziatella; DUARTE, Luís Miguel. Porquê os Pessagno? novos dados para o conhecimento desta família genovesa. In: MAIA, José dos Santos (coord.). *O Mar como futuro de Portugal (c. 1223 – c. 1448): a propósito da contratação de Manuel Pessanha como Almirante por D. Dinis*. Lisboa, Academia da Marinha, 2019.
- ALMEIDA, Simone Ferreira Gomes de. *Influxos do céu na existência dos homens. Os escritos astrológicos na Península Ibérica (séculos XIII, XIV e XV)*. Tese de doutorado - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2015.
- BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Sensible moyen âge: une histoire des émotions dans l'occident médiéval*. Paris: Seuil, 2015.
- BUESCU, Ana Isabel. *Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI*. eHumanista: Journal of Iberian Studies, v. 8, 2007.
- CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péches capitaux au moyen âge*. Paris: Aubier, 2003.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*. Turín: Einaudi, 2000.
- COELHO, Maria Helena. *D. João I*. Mem Martins: Temas e Debates, 2008.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lucia Machado; tradução de notas de Heloisa Jahh. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DIAS, Marta Miriam Ramos. *Representações de luto e lamentação em fontes medievais peninsulares da Idade Média e início da Idade Moderna*. Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso, v. 23, p. 33-45, 2016.
- FONSECA, Luís Adão da. *O condestável D. Pedro de Portugal*.

- Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade de Porto, 1982.
- FONSECA, Luís Adão da. *Uma carta do Condestável Dom Pedro sobre a política marroquina de D. Afonso V.* História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 1, 2019.
- FONSECA, Luís Adão da. *Una elegia inedita sobre la familia de Avis: un aspecto de la propaganda politica en la Peninsula Iberica a mediados del siglo XV.* Anuario de Estudios Medievales, n. 16, pp. 449-463, 1986.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Investidas moralizantes na história da expansão portuguesa.* In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros; FRANÇA, Susani Silveira Lemos. A escrita da história de um lado a outro do Atlântico. São Paulo: Editora Cultura Acadêmica, 2018, pp. 168-172.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais (século XV).* Annablume, 2006.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Palavras capitais na história dos reis, dos infantes e dos navegadores.* Topoi (Rio de Janeiro), v. 19, 2018.
- FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Tristezas sentidas e tristezas exibidas nas crônicas portuguesas.* In: FRANÇA, Susani Silveira Lemos França, VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho (orgs). Cuidar do espírito e do corpo entre o velho e os novos mundos (séculos XIII-XVIII). São Carlos: EdUFSCar, 2019.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *“Saudade”, memória do paraíso.* Romania, París, v. 135, 2017.
- GEREMEK, Bronislaw. *L'exemplum et la circulation de l aculture au Moyen Age.* Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age, Temps Moderns, Vol. 92, n. I, 1980, p. 153-179.
- HOLMES, Emily. *Flesh made word: Medieval women mystics, writing, and the incarnation.* Baylor University Press, 2013.
- LANGUM, Virginia. *Medicine and the seven deadly sins in late medieval literature and culture.* New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval.* Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- MATTOSO, José (dir.). *História da vida privada em Portugal.* Volume 1. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2011.
- MATTOSO, José. *História de Portugal: a monarquia feudal (1096-*

- 1480). Volume 2. Lisboa: Estampa, 1993.
- MENDONÇA, Manuela. *D. João II: um percurso humano e político nas origens da modernidade em Portugal*. Editorial Estampa, 1991.
- MENDOZA NEGRILLO, Juan de Dios. *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*. Madrid: Real Academia Española, 1973.
- MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros (coor.). *A literatura doutrinária na Corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. *Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)*. Cuadernos de historia de España, v. 83, p. 107-139, 2009.
- REDDY, William. *The Navigation of Feelling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RODRIGUES, Ana Maria Seabra de Almeida. *As tristes rainhas: Leonor de Aragão, Isabel de Coimbra*. Círculo de Leitores, 2012.
- ROSENWEIN, Barbara Herstein. *História das Emoções. Problemas e Métodos*. São Paulo: Editora Letra e Voz, 2011.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa: Instituto da Cultura e da Língua Portuguesa, 1989.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Itinerários de El-Rei D. João II (1481-1495)*. Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1993.
- VENTURA, Margarida Garcez. *A Corte de D. Duarte: política, cultura e afectos*. Lisboa: Verso da História, 2013.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Igreja e poder no século XV: dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*. Lisboa: Colibri, 1997.

24. CIRCULAÇÕES E TRANSFERÊNCIAS: A POPULARIZAÇÃO DE ARTIGOS ZOOMÓRFICOS METÁLICOS NO MEDITERRÂNEO MEDIEVAL

.....

Camila Palaio Martorelli¹

A comunicação pensada no “XV Encontro Internacional da Associação Brasileira de Estudos Medievais: Discursos e Conflitos & V Seminário Internacional Mundos Ibéricos” (UEG / UFG / PUC GOIÁS), se configura como parte dos resultados obtidos pela pesquisa de Iniciação Científica, realizada durante a graduação, e parte da pesquisa, ainda em andamento, que será realizada durante o Mestrado. Foi, através da pesquisa de Iniciação Científica intitulada *O Grifo, a Flores-de-Lis e as Cruzes Gregas: relações transculturais em um painel sepulcral do século XIII*, realizada durante a graduação em História da Arte (EFLCH/UNIFESP) e sob o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)², que se pode inicialmente compreender as conexões e os compartilhamentos entre as distintas comunidades medievais a partir de um painel sepulcral bizantino do século XIII, que contava com a presença de um Grifo, Flores-de-Lis e Cruzes gregas, pertencente ao The Metropolitan Museum of Art, Nova York (Inv.2000.8d1). Direcionada para a figura do grifo, o processo de iniciação científica procurou demonstrar

1 Bacharel em História da Arte e, atualmente, mestranda em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo/ Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (UNIFESP/EFLCH).

2 A bolsa de Iniciação Científica foi concedida durante os meses de junho de 2021 a junho de 2022, sob o número de processo 2021/03007-2.

como este ser híbrido se configurou como um agente das circulações e transferências de motivos ao longo da história da arte, sobretudo no século XIII.

O grifo desfrutou de ampla utilização em impérios como o Sassânida e da Babilônia. Na Antiguidade Clássica e no medievo fez parte de descrições de importantes pensadores, como Heródoto³, Plínio, o velho, Ctésia de Cnidus⁴ e Isidoro de Sevilha⁵. Na mitologia grega, a fera apareceu puxando a carruagem de dois deuses: a de Apolo, deus do Sol, tendo o grifo associado à luz e à proteção contra o mal; e a de Nêmesis, deusa vingadora, em que sua presença não se mostrava auspiciosa. Durante o período greco-romano, o grifo foi considerado um animal apotropaico eficaz, protegendo lugares e objetos, além de ser retratado em túmulos, tornando-se protetor dos mortos⁶. Ele adquiriu um papel funerário proeminente, guiando as almas dos virtuosos e preservando-as dos perigos da passagem para a vida após a morte. Sendo assim, era também responsável por acompanhar as almas dos imperadores em sua apoteose⁷. Mais adiante, foi absorvido

3 Considerava-o como um ser de orelhas pontiagudas e bico em formato de gancho, guardião do ouro no norte da Europa, protegendo essa pedra preciosa dos Arimaspos (povos de um só olho). Ver HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução: Pierre Henri Larcher. [S. l.]: eBooks Brasil, 2006.

4 Filósofo e médico grego. Por volta dos séculos IV e V a.C. encara o animal como um pássaro de quatro patas, cujo tamanho se assemelha ao de um lobo e suas pernas e garras às de um leão, o animal também possui penas vermelhas no peito e pretas no resto do corpo. Ver NICHOLS, Andrew. *The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus: Translation and Commentary with an Introduction*. Florida: University of Florida, 2008.

5 Descreve o grifo como um animal selvagem, quadrúpede, alado e de penas. Proveniente das montanhas Hiperbóreas, o Grifo possui corpo de leão, asas e face similares às de uma águia e são muito perigosos para os demais animais, como os cavalos, e sua força seria capaz de partir ao meio qualquer humano que avistasse. Ver BARNEY, Stephen A.; LEWIS, W. J.; BEACH, J. A.; BERGHOF, Oliver. *The Etymologies of Isidore of Seville*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006

6 SANTA CRUZ, Noelia Silva. *El Grifo. Base de datos digital de Iconografía Medieval*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.

7 *Idem*.

pela teologia cristã através do *Physiologus Grego*⁸, um gênero literário cujas histórias eram contadas por meio de animais (reais ou não), os quais poderiam servir de ensinamento moral. Com o avanço do cristianismo, a imagem desta criatura continuou em uso, sendo dotado de simbolismo religioso e integrando-se ao sagrado iconográfico.

As interpretações alegórico-morais do grifo no contexto cristão medieval eram dualistas: ora se apresentava na qualidade de um símbolo do Bem, ora do Mal. A Bíblia Sagrada considerou-o uma ave impura que não deveria ser consumida; a *Patrologia Latina*⁹ trouxe diferentes caracterizações do grifo, em que São Jerônimo (420 d.C.) destacou o temível caráter e o status guardião da criatura e São João Cassiano (360 d.C. - 465 d.C.) representou os grifos como animais de boa convivência entre si, mas que podiam causar danos a qualquer outro ser; e o *Tractus de XII Lapidibus*, obra de autor desconhecido, foi o primeiro documento a relacionar o grifo com espíritos infernais.

Na bacia do Mediterrâneo, a Itália desempenhou um papel de destaque na recepção e na incorporação do grifo, ainda que sejam incertos os caminhos que levaram à adoção deste animal híbrido. A sua presença manifesta-se em várias Comunas, seja em tradições, baixos-relevos, esculturas ou, especialmente, em trabalhos em metal. Também marcou presença em documentos como a *Eulisteia*, encomendada em 1293 a Bonifacio di Verona, que narra as origens mitológicas da cidade de Perugia.

8 O texto conta com descrições de animais (reais e imaginários) relacionando-os a ensinamentos da moral cristã, nele o grifo era, às vezes, considerado um gigantesco pássaro e nas histórias costumava aparecer ligados às imagens da Virgem e do Arcanjo Miguel, quando, com todo o seu esplendor, captava em suas asas os raios do sol nascente para impedir que a terra habitada fosse completamente queimada pela fúria de Deus. Ver ERCOLE, Bruno. Do Physiologus Grego ao Bestiário de Aberdeen: um estudo sobre os bestiários medievais. In: *XV Encontro Regional de História*. Curitiba: UFPR. 2016.

9 Autores presentes nas Patrologia Latina: São Jerônimo, São João Cassiano e o autor desconhecido de TRACTATUS DE XII LAPIDIBUS. Ver: SILVA SANTA CRUZ, Noelia. El Grifo. *Base de datos digital de Iconografía Medieval*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012, p. 57.

Nele, o animal é relacionado às cores vermelho e branco e sua presença está em escudos, bandeiras e cantos entoados à guerra entre Perugia e Città del Castello (1219) e Orvieto (1238). As cores do grifo, como ícone híbrido dos Cavaleiros Templários, eram o branco, cor de “pureza” e “divindade” para a cultura cristã, e o vermelho, símbolo titânico do sangue de Cristo. Igualmente, mostra-se importante *A Divina Comédia* (1304–31), de Dante Alighieri (1265 – 1231), cujo canto XXIX do Purgatório inclui o símbolo do grifo com asas de ouro, o qual é representado transportando a carruagem dos abençoados. O animal surge na obra na companhia de setenta e quatro senhores vestidos de branco (paralelo aos setenta e quatro livros do Antigo Testamento), juntamente às cantorias de graças à Virgem Maria, seguido por quatro animais com coroas de folhas verdes (símbolo dos quatro Evangelhos).

A partir deste levantamento de imagens e narrativas envolvendo o grifo, foi possível identificá-lo como um agente das interações e intercâmbios sociais e culturais entre diversas comunidades, especialmente durante o período conhecido como Idade Média. Sua representação foi observada em uma variedade de materiais e em formas morfológicas distintas. No total, foram compilados e detalhados vinte e um objetos, incluindo painéis, cisternas, e casulas, entre outros. A compreensão do grifo como um agente de mobilidade estilística, ideológica, social e cultural só se tornou possível através de uma abordagem metodológica que levou em consideração a mobilidade, transferência e circulação de imagens, conhecimentos, narrativas e objetos. Segundo Tatsch, isso implica em:

Primeiro lugar, que a ideia da multiplicidade dos possíveis locais de produção se apresenta como uma alternativa ao antigo paradigma da história da arte baseado na ideia de centro-periferia. Em segundo lugar, ao colocar a ênfase na mobilidade e não na origem, cria-se aquilo que Hoffman chamará de modelo “pluritópico”, no qual se reconhece a existência de múltiplos locais e uma grande fluidez entre

eles. Isso acarreta uma noção muito mais complexa, pois abre a perspectiva para múltiplas direções e conexões, tanto entre aqueles que elaboram os objetos e seus usuários ou observadores, quanto no que concerne às espacialidades e temporalidades. Assim, rompe-se de vez com a ideia de homogeneidade, propondo, em seu lugar, uma visão mais aberta e heterogênea para a análise. (TATSCH, 2020, p. 13).

Dentro do campo de estudos da História da Arte, pesquisadores críticos e chegaram a questionar a dualidade presente nos estudos tradicionais, bem como uma narrativa fragmentada e restritiva que vinha sendo empregada. Os estudos recentes passaram a desafiar as intransigentes estruturas de divisão e cronologia¹⁰ e a hierarquização¹¹, uma vez que a historiografia tradicional da História da Arte¹², por muitas vezes, pareceu não abarcar certos objetos e regiões, resultando em exclusões ou classificações equivocadas. Esses questionamentos culminaram em uma crescente insatisfação epistemológica, que posteriormente contribuiu ao desenvolvimento de novas metodologias de pesquisa. A abertura do campo para novas possibilidades impulsionou os estudos em direção a objetos “não convencionais”, advindos de culturas que não tinham sido previamente privilegiadas pela historiografia. O foco passou a ser nas conexões e complexidades geradas pelas interações culturais.

10 Classificações presentes nas disciplinas e nas bibliografias que englobam a temática. Exemplos: arte egípcia, arte clássica, arte paleocristã, arte bizantina e medieval, arte asiática, arte islâmica, arte africana etc.

11 Organização renascentista das artes em “maiores” (arquitetura, escultura e pintura) e “menores” (vitrais, tecidos, cerâmica, gravuras, além de objetos feitos a partir de materiais preciosos, metais e marfim).

12 Trata-se de uma historiografia de caráter evolutivo baseado nos paradigmas europeus, que considera algumas artes e técnicas mais sofisticadas ou elevadas que outras. Seguindo, na maioria das vezes, uma categorização que delimitou as produções artísticas a partir de tipologias cujos significados estiveram voltados para a ideia de estilo e nacionalidades.

Ao prosseguir a pesquisa, tomamos como ponto de partida os estudos de Anna Contadini, professora do departamento de História da Arte e Arqueologia na Escola de Artes da Universidade de Londres. Suas pesquisas se dedicam à investigação da circulação de objetos entre o Mediterrâneo, o Oriente Médio e a Europa¹³. Dentre eles está um que desafia as compartimentações disciplinares e busca a interação entre o local, o regional e o suprarregional: o Grifo de Pisa, uma estátua de bronze com a imagem de um grifo que adornou o telhado da Catedral de Pisa até 1828.

Desde cedo, os metalúrgicos islâmicos produziram objetos fundidos em forma de animais, tanto em dimensões monumentais quanto portáteis. Essas criações foram posteriormente emuladas por diversas regiões da Europa, que se tornaram centros importantes na produção e distribuição de objetos metalúrgicos. Os metais, especialmente as ligas de cobre como o bronze, desempenharam um papel importante no desenvolvimento das técnicas artísticas. Eles trabalharam na fabricação de uma ampla variedade de objetos, contribuindo para a expansão dos centros de produção metalúrgica e sendo referenciados em tratados artísticos de destaque. Um exemplo notável é o *De diversis artibus* (1110–40), também conhecido como *Schedula diversarum artium*¹⁴, escrito por Theophilus Presbyter¹⁵, provavelmente um pseudônimo do monge alemão Roger von Helmarshausen. Este tratado aborda as técnicas de quase todos os ofícios conhecidos na primeira metade do século XII, incluindo a metalurgia. Para Theophilus, a metalurgia também tinha relação com o sagrado, sendo o profeta

13 CONTADINI, Anna. Sharing a Taste? Material Culture and Intellectual Curiosity around the Mediterranean, from the Eleventh to the Sixteenth Century. In: CONTADINI, Anna; NORTON, Claire (ed.) *The Renaissance and the Ottoman World*. 1. ed. Farnham: Ashgate, 2013, p. 24.

14 WRIGHT, David H. Theophilus, *De Diversis Artibus*. *Speculum*, [S. l.], v. 38, n. 2, p. 342-345, 1963.

15 Monge da ordem beneditina e artesão praticante, viveu no século XII e era, possivelmente, o metalúrgico alemão Roger de Helmarshausen.

Davi, o detentor da sabedoria metalúrgica, confiando a seu filho Salomão quase todos os materiais da Casa de Deus, como, por exemplo, ouro, prata, bronze e ferro. No entanto, para além desta relação sagrada, o tratado traz outras informações importantes sobre o ofício como, por exemplo, como deve ser o local de trabalho, quais as ferramentas a serem utilizadas, as formas de composição das ligas, entre outros.

No entanto, a pesquisa acerca da metalurgia sofre com as diferentes traduções que chegam até nós, historiadores, como sugere Claude e John Blair:

No uso moderno, o *bronze* (bronze) é uma liga composta principalmente de cobre e estanho, enquanto o *brass* (latão) é uma liga composta principalmente de cobre e zinco. Tanto a terminologia medieval quanto as ligas medievais eram mais variáveis do que isso, e os estudiosos modernos aumentaram a confusão com seu uso impreciso¹⁶. (BLAIR, C. BLAIR, J, p.81, 1991)

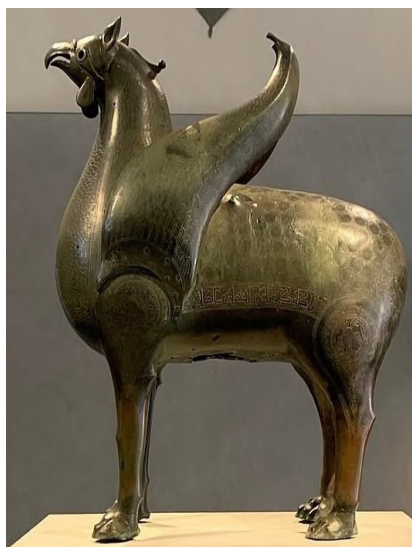
Portanto, é preciso, para além da pesquisa textual, nos aliarmos a um conhecimento bioquímico para analisar, individualmente, tais objetos, uma vez que a incerteza terminológica aparece como um desafio para a pesquisa. A partir do século XII, sobretudo, observa-se uma variação notável na composição dos objetos de metal, ademais, foram desenvolvidas diversas técnicas para este trabalho, e uma das mais relevantes para o período foi chamada de *cire perdue* (cera perdida, em tradução livre).¹⁷ Há muitas descrições de *cire perdue*; as técnicas podem variar

16 Tradução feita pela autora. *In modern usage, bronze is an alloy mainly of copper and tin, brass an alloy mainly of copper and zinc. Both Medieval terminology and medieval alloys were more variable than this, and modern scholars have increased confusion by their inaccurate usage.*

17 Esta técnica de fundição foi amplamente utilizada em objetos de ouro, prata, cobre, bronze, chumbo, entre outros. Sua origem pode ser relacionada ao Oriente Médio do terceiro milênio antes de Cristo e teria se espalhado para regiões como o Egito, Grécia e Itália. *Idem*, p. 624, 1954.

dependendo das circunstâncias, pois são designadas pelos materiais disponíveis, tradições herdadas e o tamanho e formato do objeto desejado. Porém, de maneira genérica, trata-se da confecção de um molde, feito de qualquer outro material disponível, onde a cera é modelada a partir dele. Em seguida, a cera é revestida e então derretida – por isso o nome cera perdida –, o que forma o espaço a ser preenchido pelo metal fundido. Outra característica é que toda a ornamentação era gravada posteriormente, ou seja, na peça já endurecida¹⁸, como é possível observar no nosso objeto de estudo (figura 1).

Figura 1 – O Grifo de Pisa, Século XI – XII, bronze (107cm x 90cm x 46cm), Pisa, Itália.



Museo Dell'Opera del Duomo di Pisa, Pisa, Itália. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Pisa_Griffin#/media/File:Grifo-museo-opera-duomo_\(cropped\)_cropped.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Pisa_Griffin#/media/File:Grifo-museo-opera-duomo_(cropped)_cropped.jpg)>. Acesso em: 23/09/2023.

As ornamentações presentes em todo o corpo do animal foram feitas com o metal já frio. Entre os adornos estão escamas semicirculares no peito, penas incisadas na cabeça, pescoço e asas, e a parte de trás é decorada com um pano de sela com

¹⁸ NOBLE, Joseph Veach. The wax of the lost wax process. *American Journal of Archaeology*, [S. l.], v. 79, n. 4, p. 368, 1975.

círculos concêntricos, padrões de linhas cruzadas e inscrições cúficas, em que se lê: *bênção perfeita, favor completo; felicidade perfeita, paz duradoura, boa saúde; na íntegra e a promessa de felicidade para seu proprietário*¹⁹ – inscrição que reforça o antigo papel apotropaico da criatura. Essa inscrição encoraja a possibilidade interpretativa de um animal, historicamente feroz, que foi domado, unindo na imagem do grifo a ideia de um proprietário protegido e de grande poder.²⁰

É possível elencar outros objetos em bronze que, de alguma maneira, se relacionam com o Grifo de Pisa como o Leão Monzón (Figura 2), encontrado em Monzón de Campos, na província de Palencia, que compartilha semelhanças na decoração, especialmente na parte dorsal. Estas, por sua vez, remetem à decoração de um têxtil terminando em bandas de *tirāz*²¹, têxteis medievais com inscrição árabe (conhecidos como o *dar al-tiraz*) que aparecem geralmente em mantos de honra – trazendo novamente a ideia de um animal

19 CAMBER, Richard; CONTADINI, Anna. Presenting the Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion. In: CONTADINI, Anna. (ed.) *The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion: History, Art and Technology*. 1. ed. Pisa: Pacini Editore, 2018, p. 26.

20 Este era um costume nos séculos VII – VIII, quando o grifo foi utilizado pelas populações de regiões do que hoje seria o Irã como ornamentação de tronos feitos em bronze, aparecendo como guardião do governante, além de simbolizar a fúria e o poder real. Exemplo disso é a perna de trono em forma de grifo, séculos VII – VIII, bronze (57 cm x 8,7 cm x 18,7 cm), Irã Ocidental. The Metropolitan Museum of Art, NY, EUA (1971.143). Em outro exemplo, é ressignificado pela cultura cristã através do *Romance de Alexandre*, ilustrando capitéis e fachadas, como a fachada da Basílica de São Marcos, em Veneza, em que o rei helênico faz sua ascensão aos céus em uma carruagem puxada por dois grifos.

21 A palavra *tiraz* é uma palavra persa para «bordado». Pode ser usada para se referir aos próprios têxteis, mas é mais usada como um termo para têxteis medievais com inscrição árabe, ou para a faixa de inscrição caligráfica sobre eles, ou para as fábricas que produziam os têxteis (conhecidas como o *dar al-tiraz*). Aparecem geralmente na forma de braçadeiras costuradas em mantos de honra e eram concedidos a funcionários de alto escalão que mostravam lealdade ao Califado e dados como presentes a indivíduos ilustres. Ver WULFF, Hans E. *The traditional crafts of Persia: Their development, technology, and influence on Eastern and Western civilizations*. 1. ed. Cambridge : MIT Press, 1966.

que acompanha uma figura importante. Também pode ser relacionado com Quadrupede de Bargello (Figura 3), que traz nos ombros e quadris do animal molduras arredondadas e em seu dorso um pano de sela.

O primeiro a apresentar uma teoria de proveniência que fugia da região conhecida como Oriente foi Monneret de Villard²², que relacionou os esquemas decorativos do Grifo de Pisa com outros bronzes de origem islâmica. Forma-se, a partir das semelhanças técnicas e nas gravuras destes objetos, um paralelo que relaciona o Grifo a uma tradição metalúrgica e zoomórfica do al-Andalus, região da Península Ibérica, comandada pelo Califado Omíada a partir do século VIII e pelo Califado Almóada no século XII, momento em que ganhou espaço nos territórios do Norte da África, inserindo-se em novas rotas como, por exemplo, a Transaariana que transportava pessoas, objetos e matérias-primas em direção ao Mediterrâneo. Ademais, os reinos islamizados da Espanha ofereciam oportunidades próximas de intercâmbio artístico por meio do comércio e da pilhagem²³, como coloca Karen Mathews:

As interações entre a república medieval de Pisa e os territórios de Sharq al-Andalus começaram no início do século XI e foram caracterizadas por fortes conflitos militares, trocas pacíficas e a importação de inúmeros commodities Andaluses [...] Os materiais caros usados para criar esses objetos – bronze e mármore em particular – os colocariam no status das luxuosas artes que circulavam. (MATHWES, 2012, p. 233)

22 MONNERET DE VILLARD, Ugo. Le chapiteau arabe de la cathédrale de Pise. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, [S. l.], v. 90, n. 1, 1946.

23 BARNET e DANDRIDGE, *op.cit.*, p. 361.

Figura 2 – Leão de Monzon, Espanha, séculos X - XI, Bronze (31,5cm x 54,5cm x 13,7cm).



Museu do Louvre, Paris, França (OA 7883). Disponível em: <<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010330266>>. Acesso em: 22/09/23.

Figura 3 – Quadrúpede de Bargello, Espanha, século XI, bronze, Museu Nacional de Bargello, Florença, Itália (63c.).



Disponível em: <<http://www.man.es/man/exposicion/exposiciones-temporales/historico/2011-2020/2020/artes-metal.html>>. Acesso em: 28/09/23

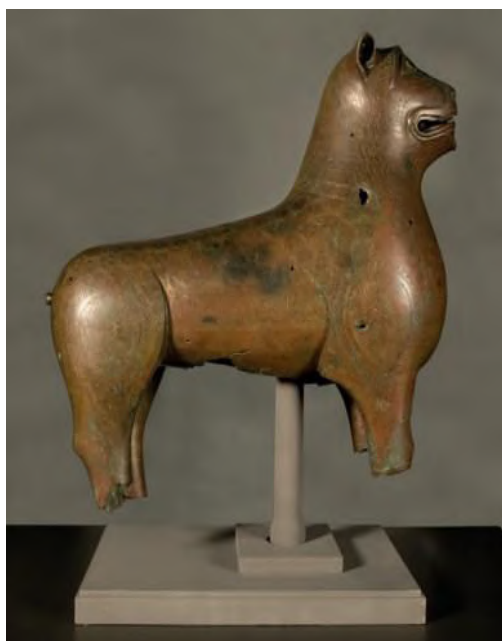
Outra possibilidade de transculturalidade pode estar presente nos queimadores de incenso, objetos fundidos em metal e amplamente utilizado por comunidades islamizadas, principalmente em encontros e eventos especiais; ou seja, eram objetos cotidianos, produzidos em larga quantidade, muito comuns de serem encontrados no comércio e em mercados e de fácil circulação. Os queimadores de incenso zoomórficos eram populares durante o período Seljúcida (1037 – 1194), império que contemplava as regiões conhecidas como Anatólia, Levante, Ásia até o Golfo Pérsico, no Sul, tendo tido contato com comunas italianas através das intercorrências da Primeira Cruzada. Entre os animais mais utilizados para essas ornamentações estão as aves, que possuem certo destaque no repertório decorativo deste período e que, provavelmente, eram associadas à boa sorte, e os leões, que possuíam uma escala maior, e em alguns momentos monumental, como um animal imponente.

Como já mencionado, a origem do Grifo de Pisa permanece inconclusiva, no entanto, a estátua abre um extenso campo de análise acerca das mobilidades que relacionam as produções medievais em metal nas quais interagem o local, o regional e o suprarregional. Outro objeto feito em bronze que se relaciona com o Grifo de Pisa é o Leão Mari-Cha (Figura 4). O Leão foi feito com a mesma técnica do Grifo, a *cire perdue*, e seu dorso também é adornado com um pano de sela com círculos, padrões cruzados e inscrições cúficas de bons presságios. A decoração traz muitos paralelos e o mais significativo está localizado nos ombros e quadris de ambas as criaturas: a existência de medalhões, semelhantes a escudos, adornados com a imagem de outros animais. No Grifo de Pisa, gravado nas patas dianteiras, há medalhões com a imagem de um leão *rampant*²⁴, e nas traseiras os medalhões carregam a imagem

²⁴ Particularmente popular na heráldica, a besta *rampant* é representada em pé ereto de perfil, com as patas dianteiras levantadas. A posição das patas traseiras varia de

de uma ave, posicionada de perfil e com as duas asas abertas frontalmente. No Leão Mari-Cha, os medalhões dianteiros exibem a imagem de um grifo, que muito se assemelha ao de Pisa, e os medalhões traseiros exibem uma ave de perfil e com as asas fechadas. É possível que a decoração do Leão tenha sido feita a partir do Grifo²⁵ - o que pode colocar o Grifo de Pisa como um objeto de alta notoriedade, cuja popularidade se eleva a ponto de ser emulado.

Figura 4 – Leão Mari-Cha, XI – XII, Bronze (45cm x 73cm). The Mari-Cha Collection Limited, Hong Kong, China.



.Disponível em: <https://eprints.soas.ac.uk/26374/1/Camber%26Contadini_Presenting%20the%20Pisa%20Griffin%20and%20the%20Mari-Cha%20Lion_G%2BL_2018.pdf>. Acesso em: 23/07/22.

acordo com os costumes locais: o leão pode estar em ambas as patas traseiras afastadas, ou em apenas sobre uma, com a outra também levantada para o ataque. Ver ELVIN, Charles Norton. *A dictionary of heraldry*. 2. ed. Baltimore: Genealogical Publishing Com, 1999.

25 CONTADINI, Anna. *The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion: Metalwork, Art, and Technology in the Medieval Islamicate Mediterranean*. Pisa: Pacini Editore, 2019, p. 227.

A representação de animais em medalhões era comum na produção islâmica e ficou particularmente popular no Mediterrâneo a partir do século XII²⁶. Os medalhões estão relacionados a uma longa tradição e aparecem em diversas materialidades, como, por exemplo, na metalurgia islâmica, nas esculturas de marfim do Egito Fatímida e, posteriormente, no século XIII, em estelas funerárias feitas em mármore com grifos, na região da Península Balcânica²⁷. Ademais, a associação entre o grifo e o leão já era difundida em comunidades abássidas, persas, gregas, iranianas e bizantinas, além de ser uma prática antiga, familiar aos trabalhadores etruscos em bronze e cerâmica, em que as cabeças destes animais eram bastante utilizadas²⁸.

Segundo Peter Barnet e Pete Dandridge²⁹, havia um desejo por parte das comunidades ao redor do Medieterrâneo em adquirir o aspecto luxuoso da arte do Oriente Médio, que alimentou o surgimento e desenvolvimento do comércio de peças em metal, principalmente a partir do século XI. Sendo assim, existem inúmeras maneiras de se pensar a formulação de um gosto por tais objetos: através das pilhagens, *spolia*, presentes diplomáticos, rotas comerciais, centros de produções, etc. Sobre-tudo em uma região como a do Mar Mediterrâneo que, como

26 *Ibidem*.

27 O painel sepulcral bizantino com a imagem de um Grifo do século XIII, pertencente ao The Metropolitan Museum of Art, Nova York (2000.8d1), traz um grifo de perfil e nos ombros da criatura existe um medalhão com uma flor-de-lis, que une o animal à realeza francesa.

28 CONTADINI, Anna. The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion: History, Art and Technology. In: Contadini, Anna, (ed.), *The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion: Metalwork, Art, and Technology in the Medieval Islamicate Mediterranean*. Pisa: Pacini Editore, 2019.

29 BARNET, Peter; DANDRIDGE, Pete. *Lions, Dragons, and Other Beasts: Aquamanilia of the Middle Ages, Vessels for Church and Table*. 1. ed. New Haven: Yale University Press, 2006, p. 360.

propõe Abulafia, se insere no mapa como um “Continente Líquido”³⁰ que, como um continente de verdade, abraça muitos povos, culturas e economias, sendo uma região viva.

O domínio islâmico na região espanhola fez dos mercados andaluzes importantes pontos para comerciantes nacionais e estrangeiros, os quais negociavam, principalmente, com regiões do Mediterrâneo, através da densa cadeia de portos ao longo da costa da região, enriquecendo com o comércio marítimo, que facilitou a expansão das cidades comerciais³¹. O grifo é um animal que testemunha essa transferência de informações e estéticas presentes na arte islâmica e que foram apropriadas por boa parte da Europa Ocidental, segundo Oleg Grabar:

Desde o início do século IX até hoje o mundo muçulmano mobiliou a Europa com seus objetos caros em metal, cerâmica, vidro, cristal e, especialmente, seda, algodão e lã. O ritmo e a extensão dessa relação variaram ao longo dos séculos. Na época de Harun al-Rashid e Carlos Magno, quase tudo o que era *de luxo* na Europa Ocidental veio do Oriente. (GRABAR, 2006, p. 402).

Os trabalhos em metal podiam ser facilmente transportados e numerosos exemplos chegaram aos tesouros das igrejas europeias, onde simbologias foram recepcionadas e ressignificadas⁵³. À medida que as pessoas interagem umas com as outras e os objetos se moviam por meio do comércio, presentes e saques, iniciou-se uma cultura material mediterrânica formada a partir de um repertório de formas, estilos e técnicas compartilhadas que eram desenvolvidas em diversos centros de produção. Objetos passaram a compartilhar motivos e semelhanças visuais, aproximando produções e modificando

30 ABULAFIA, David. *O Grande Mar: uma história humana do mediterrâneo*. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, USA, 2013. p.25

31 CONSTABLE, Olivia Remie. *Trade and traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900–1500*. 1. ed, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.18.

ideias e imagens, criando um extenso corpus de objetos transculturais, realocando o local tradicional da História da Arte que, antes ocupado pelo senso estilístico e identitário, agora passa a ocupar a fronteira³² e os locais de encontro.

Em muitos casos como este, em que a documentação específica não sobreviveu ou nunca existiu, a busca por uma arte “original” e identitária reforça a ideia de manter os objetos presos dentro de fronteiras nacionais e individuais que são opostas às movimentações durante a Idade Média³³. Essa circulação, particularmente entre os domínios culturais islâmicos e cristãos, especialmente no Mediterrâneo, tem sido objeto de um corpo crescente de publicações que tem contribuído significativamente para a ponte das lacunas institucionais estabelecidas na disciplina de História da Arte³⁴. Sendo assim, a pesquisa, ainda inconclusiva, concentra-se, portanto, na recepção de elementos islâmicos — objetos e formas — no contexto europeu cristão, principalmente italiano, a partir de objetos que testemunham a adaptação de elementos islâmicos nas artes medievais europeias, sobretudo em uma cidade como Pisa, que se abre para o mar, e no contato com outras regiões, percebidas em características e produções artísticas, sintomáticas de uma situação maior, que é a circulação pelo Mar Mediterrâneo.

REFERÊNCIAS

ABULAFIA, D. *O Grande Mar: uma história humana do mediterrâneo*. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, USA, 2013.

32 Aby Warburg foi um dos primeiros historiadores da arte a buscar uma abordagem interdisciplinar da arte, como se vê na amplitude de sua pesquisa sobre formas culturais, memória coletiva e o entrelaçamento do simbolismo entre culturas. Ver: PUGLIESE, Vera. Sobre o selo de Aby Warburg: Fronteiras, trânsitos e retornos. *MODOS: Revista de História da Arte*, v. 4, n. 3, 2020, p.362.

33 HOFFMAN, Eva R. Pathways of Portability: Islamic and Christian interchange from the tenth to the twelfth century. *Art History*, v. 24, n. 1, 2001, p. 21.

34 *Ibidem*.

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução: José Pedro Xavier Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Atena Editora, 1955.
- BARNET, Peter; DANDRIDGE, Pete. *Lions, Dragons, and Other Beasts: Aquamanilia of the Middle Ages, Vessels for Church and Table*. 1. ed. New Haven: Yale University Press, 2006.
- BARNEY, Stephen A.; LEWIS, W. J.; BEACH, J. A.; BERGHOF, Oliver. *The Etymologies of Isidore of Seville*. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BEYER, Vera; DOLEZALEK, Isabelle. Contextualising Choices: Islamicate Elements in European Arts. *The Medieval History Journal*, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 231-242, 2012.
- BLAIR, Claude; BLAIR, John. Copper alloys. In: *English Medieval Industries: Craftsmen, Techniques, Products*, p. 81-106, 1991.
- BROWNSWORD, Roger. Medieval metalwork: an analytical study of copper-alloy objects. *Historical metallurgy*, [S. l.], v. 38, n. 2, p. 84-105, 2004.
- CAMBER, Richard; CONTADINI, Anna. Presenting the Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion. In: CONTADINI, Anna. (ed.) *The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion: History, Art and Technology*. 1. ed. Pisa: Pacini Editore, 2018.
- CÂNDIDO DA SILVA, M. Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, [S. l.], n. 179, p. 1-19, 2020.
- CONSTABLE, Olivia Remie. *Trade and traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*. 1. ed, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CONSTABLE, Olivia Remie. *Trade and traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian peninsula, 900-1500*. 1. ed, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CONTADINI, Anna, (ed.), *The Pisa Griffin and the Mari-Cha Lion: Metalwork, Art, and Technology in the Medieval Islamicate Mediterranean*. Pisa: Pacini Editore, 2019.
- CONTADINI, Anna. Sharing a Taste? Material Culture and Intellectual Curiosity around the Mediterranean, from the Eleventh to the Sixteenth Century. In: CONTADINI, Anna; NORTON, Claire (ed.) *The Renaissance and the Ottoman World*. 1. ed. Farnham: Ashgate, 2013.

- ELVIN, Charles Norton. *A dictionary of heraldry*. 2. ed. Baltimore: Genealogical Publishing Com, 1999.
- ERCOLE, Bruno. Do Physiologus Grego ao Bestiário de Aberdeen: um estudo sobre os bestiários medievais. In: *XV Encontro Regional de História*. Curitiba: UFPR. 2016.
- GRABAR, Oleg. *Islamic Visual Culture, 1100- 1800, volume II, Constructing the Study of Islamic Art*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução: Pierre Henri Larcher. [S. l]: eBooks Brasil, 2006.
- HOFFMAN, Eva Rose. Pathways of Portability: Islamic and Christian interchange from the tenth to the twelfth century. *Art History*. Oxford: Blackwell Publishers, v. 24, n 1, 2001.
- MIGEON, Gaston. *Manuel d'art musulman. II : arts plastiques et industriels*. Paris : A. Picard, 1907
- MONNERET DE VILLARD, Ugo. Le chapiteau arabe de la cathédrale de Pise. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, [S. l], v. 90, n. 1, 1946.
- PUGLIESE, V. Sobre o selo de Aby Warburg: Fronteiras, trânsitos e retornos. *MODOS: Revista de História da Arte*, Campinas, SP, v. 4, n. 3, p. 359–384, 2020. DOI: 10.24978/mod.v4i3.4738. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8662692>>. Acesso em: 5 jun. 2023.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. Ascensión de Alejandro. *Base de datos digital de Iconografía Medieval*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016. Disponível em: <<https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/ascension-alejandro>>. Acesso em: 03/08/2022.
- SANTA CRUZ, Noelia Silva. El Grifo. *Base de datos digital de Iconografía Medieval*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. On early modern historiography. In: BENTLEY, Jerry; SUBRAHMANYAM, Sanjay; WIESNER-HANKS, Merry (Orgs.). *The Construction of a Global World, 1400-1800 CE. Part 2: Patterns of Change. The Cambridge World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, vol. VI, p. 425–445.

TATSCH, F. G.; FARAGO, C. A “virada global” como um futuro disciplinar para a História da Arte. *MODOS: Revista de História da Arte*, Campinas: v. 5, n. 3, p. 97–120, 2021.

TATSCH, F. G. Mobilidades, conexões, novos contornos. A circulação de artefatos em marfim nos séculos X - XIII. *Revista de História*, [S. l.], n. 179, p. 1-33, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/161141>>. Acesso em: 29/07/2022.

WRIGHT, David H. Theophilus, De Diversis Artibus. *Speculum*, [S. l.], v. 38, n 2, pp. 342- 345, 1963.

25. CONFLITOS E DISCURSOS NA IDADE MÉDIA: AS GUERRAS SAXÔNICAS, 772-804 E.C.

.....

Thiago Juarez Ribeiro da Silva¹

As Guerras Saxônicas foram uma série de campanhas militares lideradas por Carlos I (r. 768-814), rei e imperador carolíngio, contra os saxões entre 772 e 804 E.C. Nesta apresentação, pretendo discutir os diferentes discursos sobre este conflito a partir de documentos produzidos à época. A intenção é verificar quais as narrativas construídas sobre este conflito de trinta anos e de que maneira tal processo contribui para vermos as guerras saxônicas como um embate complexo e multifacetado, testemunho das tensões políticas, religiosas e culturais do período.

Em que pese o nome do XV Encontro Internacional da Associação Brasileira de Estudos Medievais se intitular “Discursos e Conflitos” pretendo, nesta apresentação, inverter o binômio. Quero centrar-me primeiro no conflito para depois abordar os discursos concernentes a ele. Justamente porque a ideia é entender como as narrativas sobre este conflito foram sendo modificadas ao longo do tempo. Em outras palavras, como a própria memória das Guerras Saxônicas foi reelaborada mesmo nos períodos imediatamente posteriores ao conflito, a saber os séculos IX e X.

Para melhor compreensão do tema, convém explicar primeiro sobre o conflito. As Guerras Saxônicas foram uma série de guerras que opuseram os francos contra os saxões entre 772 e 804 E.C. Os francos foram liderados por Carlos I, dito Carlos Magno, único rei franco após o falecimento de seu irmão

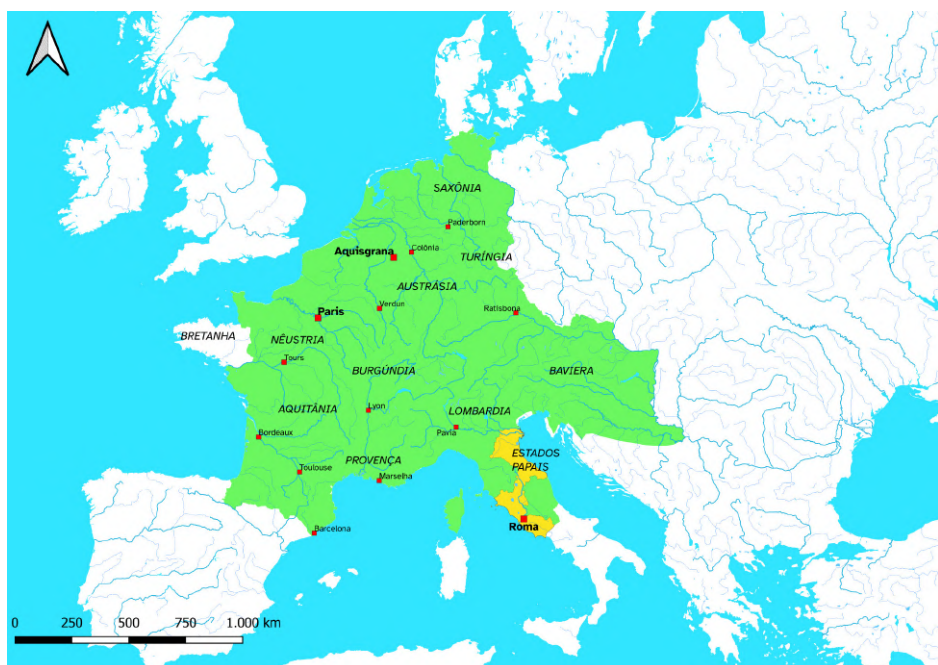
¹ Professor de História Medieval na Universidade Federal de Goiás (UFG).

Carlomano em 771 E.C. Os saxões tiveram diversos líderes, tais como Viduquindo (m. c. 807), Abo (m. 811?) e Bruno. De fato, “saxões” é um termo bastante amplo para se referir a diversos grupos populacionais que habitavam o além-Reno em finais do século VIII. Como sublinhou Robert Flierman (2017) seria impossível conferir uma identidade única a todos estes grupos, ainda que três grandes macro-grupos destacassem: os vestefalianos, que populavam a região oeste da Saxônia, os angários, habitantes da região central, e os ostfalianos, habitantes da região leste, já nas margens do Elba. De fato, a ideia de “saxões” tem origem mais nos escritos feitos sobre estes grupos – escritos estes majoritariamente de origem franca – do que na concepção de identidade própria dos mesmos.

Conforme explanado anteriormente, os conflitos tiveram início em 772 E.C. e perduraram até 804 E.C. Mas não se tratou de uma campanha única durante esses quase trinta anos. As Guerras Saxônicas foram marcadas por períodos de escaramuças mais intensas e momentos de trégua, quebradas por renovações das guerras. Especialistas, como o historiador militar Bernard Bachrach (2013) dividem esse período de guerras em duas fases: a primeira, que foi de 772 e 785, é pautada pelo começo das hostilidades entre francos e saxões e termina com a rendição de Viduquindo, especialmente após o Massacre de Verden em 782 no qual os registros históricos contemporâneos relatam a condenação à morte de milhares de saxões como consequência das revolta saxã que culminou na batalha de Süntel no mesmo ano. A segunda fase vai de 792, ano de uma nova sublevação saxã contra os francos, até 804, com a supressão da última rebelião nesse recorte – isto porque em 841 os saxões, ou aos menos sua casta “média”, revoltar-se-iam novamente num movimento conhecido como *Stellinga*. A segunda fase foi marcada pela deportação massiva de saxões para outras regiões sob domínios do carolíngios, como em 796, quando contingentes populacionais de origem saxã foram enviados para a Burgúndia e para a Boêmia.

Se “saxões” é um termo amplo que engloba diversos grupos diferentes, “Saxônia” não é muito diferente. Não havia, no século VIII, uma preocupação em definir precisamente os limites territoriais dessa região. *Grosso modo*, a Saxônia é um território que se situaria no nordeste do reino (ou império) carolíngio, quase justaposto ao coração do poder franco na região conhecida como Austrásia (ver Figura 1, abaixo).

Figura 1 - Império carolíngio em 800 E.C. A Saxônia situada a NE do império. Mapa de José Francisco Sanches Fonseca. QGIS, 2023.



Desta forma, a Saxônia à época das Guerras Saxônicas teria por limites (em sentido horário): ao norte, o Mar do Norte e a Jutlândia; a leste, o rio Elba; ao sul, a floresta de Teutoburgo (a mesma do Desastre de Varo em 9 E.C.) e a cadeia de montanhas Harz; a oeste, o rio Reno. A figura 2, abaixo, dá contornos cartográficos mais precisos a esta descrição:

Figura 2 - A Saxônia à época das Guerras Saxônicas.



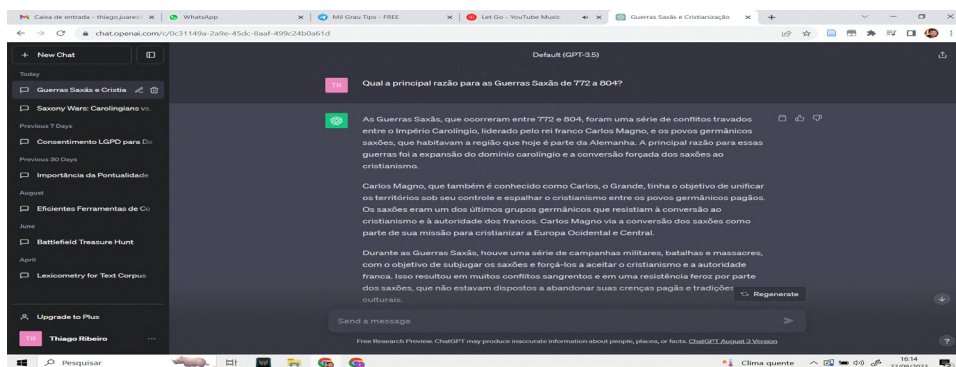
Fonte: <https://rotergeysir.net/map-saxon-wars/>.

Mas, novamente, cabe a ressalva: tal qual o termo “saxão”, a Saxônia raramente é descrita nos documentos contemporâneos como um território com contornos precisos e bem definidos. Tratava-se, *grosso modo*, para os contemporâneos (especialmente os francos carolíngios) da região habitada pelos saxões.

Traçado este breve panorama sobre as Guerras Saxônicas, convém abordar nosso objeto do ponto de vista historiográfico. Afinal, o que motivou o início das Guerras Saxônicas? Há 30 anos atrás a resposta a esta pergunta estaria num manual ou

enciclopédia. Há 15, no Google e nos links indexados por ele. Hoje, uma nova ferramenta informática pode nos oferecer uma resposta mais direta:

Figura 3 – Interação com Chat GPT-3.5 sobre o início das Guerras Saxônicas.



Fonte: <https://chat.openai.com/share/144d8f6a-ca5f-4dcd-b7d6-35bb4df27310>.

Ainda que a resposta oferecida pelo ChatGPT, versão 3.5, estenda-se ainda por mais algumas linhas, esta introdução que a ferramenta oferece é suficiente para entendermos a dimensão geral do problema: as Guerras Saxônicas foram motivadas pelo desejo do reino (e não “império”, configuração apenas alcançada após a coroação de Carlos I pelo papa Leão III no Natal de 800 E.C. em Roma) em expandir seus domínios e converter os saxões ao cristianismo niceno vigente entre os francos.

Em que pese os métodos questionáveis de aprendizado de máquina que estão por trás do ChatGPT – que envolvem, entre outras coisas, superexploração de mão-de-obra em países do Sul global (ver PERRIGO 2013) –, há fundamentos historiográficos na resposta do chatbot online de inteligência artificial. A ideia de que a cristianização dos saxões foi o motivo principal das Guerras Saxônicas pode ser encontrada desde, ao menos, a *Deutsche Verfassungsgeschichte* de Georg Waitz publicada em 1883. Concepção que permaneceria nos escritos de Leopold von Ranke (1884), Heinrich Fichtenau (1949)

M. Erbe (1988), Timothy Reuter (1991), Roger Collins (1998), David Bachrach (2003), Yitzhak Hen (2006), Susanne Werner (2009) e Sun Yingang (2012).

Recentemente, os especialistas têm reavaliado estes motivos. É o caso de Ingrid Rembold, que publicou seu *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772–888* em 2017. Embora tenha uma baliza cronológica muito maior que o recorte desta apresentação, a autora inglesa é um bom exemplo de como diversas reconsiderações sobre as Guerras Saxônicas estão sendo feitas pela historiografia.

Uma delas é sobre o conflito entre francos e saxões ser datado apenas a partir da segunda metade do século VIII. Na realidade, ambos grupos sociais (e não étnicos, como sublinha Christopher Wickham, especialmente para os francos partir de meados do século VII, cf. WICKHAM 2009) possuíam um longo histórico de contato (majoritariamente belicosos) que remontam, ao menos, desde o século VI: entre 555 e 557, Clotário I (m. 561) combateu os saxões. Pepino de Herstal (m. 714), prefeito do palácio da Austrásia, também empreendeu guerra contra os saxões em 688. Carlos Martel (m. 741), filho e sucessor de Pepino de Herstal na liderança dos francos, realizou cerca de seis incursões contra os saxões entre 715 e 738. Carlomano (m. 754), filho de Carlos Martel, também combateria os saxões em 743. Pepino (m. 768), irmão de Carlomano e co-governante dos francos na prática (pois os pipinidas ainda estavam submetidos ao rei merovíngio Chilperico III (m. 754) desde 743), também empreendeu campanhas contra os saxões em 744, 747, 748, 753 e 758 – as duas últimas já na condição de rei dos francos e primeiro rei da dinastia carolíngia. Ou seja, há pelo menos dois séculos francos e saxões se contrapunham em conflitos na região do Reno.

Outro ponto que vem sendo reavaliado é o início da cristianização dos saxões. De fato, ela não teria começado com as ações de 772. Beda, em sua *Historia Ecclesiastica*, relata as missões de dois “Evaldos” (o Negro e o Branco) na região da

Saxônia anteriores a 731 (ano em que o próprio Beda viria a falecer). Além disso, a *Vida* de Bonifácio de Mainz (m. 754) aponta sua atuação como missionário e legado papal (após 738) na Frísia, Germânia e Bavária, agindo para converter os “germânicos”, entre os quais, potencialmente, estava os saxões (MGH SS rer. Germ., 57, 1905). Por fim, a submissão dos saxões às forças francas, especialmente nas campanhas de Pepino, foram marcadas por batizados. Obviamente, não é possível estimar a quantidade de convertidos ou o quão representativa estas conversões seriam em relação ao número total de saxões – não temos dados para tal hipótese. Mas o argumento de que a cristianização dos saxões tenha começado em 772 pode ser questionado.

Outro argumento que baseia a tese da cristianização como principal motivo para as Guerras Saxônicas é de que a região, isto é, a Saxônia, teria pouco ou nenhum valor econômico em sua exploração e por isso somente a conversão dos saxões explicaria um empreendimento de dominação da região. Por ter paisagens dominadas por pântanos, montanhas e florestas, o território teria pouco potencial de aproveitamento econômico. Ora, pesquisas recentes demonstraram como diversos ambientes do universo rural, entre eles as florestas, foram integrados às atividades econômicas dos séculos VIII e IX (TOUBERT 2004). Então, a Saxônia teria sim um potencial econômico maior que zero.

A transformação dos tributos anuais pagos pelos saxões ajuda a explicar a situação. Em 555, Clotário I impôs um tributo anual aos saxões de 500 vacas. Este pagamento vigorou, ao menos, até 639, ano da morte de Dagoberto. Em 753, Pepino I revisou o tributo para 300 cavalos. Ora, numericamente, parece haver um decréscimo de valores: de 500 “itens”, os saxões passaram a pagar “300”. Pode-se interpretar, daí, um empobrecimento e/ou falta de capacidade de produção da Saxônia em manter o mesmo padrão de outrora. Mas ao considerarmos os “itens” mais detalhadamente, é possível

ter outra perspectiva. Vacas eram animais multiusos: produziam leite e seus derivados, filhotes, carne, pele, entre outros. Cavalos, num período anterior ao aprimoramento da charrua, isto é, pré-século XI, tinha a função primordial de serem empregados em batalha. Não à toa, o consumo de carne de cavalo era reservado às elites (BOURGEOIS, DIERKENS 2017), bem como muitas sepulturas de pessoas pertencentes a esta classe social contavam com ossadas dos cavalos que eram sacrificados e enterrados juntos de seus donos – o caso da tumba de Childerico I, pai de Clóvis (m. 511), é emblemático. Então, de certa forma, os cavalos teriam um valor agregado superior ao das vacas neste período. Bernard Bachrach (2013, p. 207-208) estima que, sendo cavalos da melhor estirpe ou seja cavalos de batalha, este tributo seria equivalente a cerca de 3.000 *solidi* (moedas de ouro) por ano. Para comparação, os lombardos, pré-conquista carolíngia em 773 e habitando uma região com potencial econômico muito superior (a Península Itálica), pagavam cerca de 12.000 *solidi* de tributos anuais aos carolíngios. Em outras palavras, senão tão rica quanto outras partes sob o domínio do reino carolíngio, a Saxônia e seu potencial econômico certamente era diferente de zero. Tendo em vista o crescente apetite administrativo e bélico dos carolíngios sob Carlos I, fontes de renda estáveis eram condição *sine qua non* para a manutenção do poder carolíngio.

Por fim, há mais um elemento que também deve ser considerado nesta equação sobre o motivo que levou à deflagração das Guerras Saxônicas: o ano de início. Como já mencionado algumas vezes neste texto, as Guerras Saxônicas tiveram início em 772. Ora, este também é o primeiro ano de Carlos I como rei único dos francos. Após a morte de Pepino I em 768, o reino foi dividido entre seus dois filhos e sucessores: Carlos I, o mais velho, e Carlomano. Eles governaram o reino carolíngio em conjunto, com algumas rusgas entre si, até 771, quando Carlomano morreu por causa desconhecida. Dali até sua própria morte, em 814, Carlos

seria o único rei de todas as regiões dominadas pelos francos. Ora, não é curioso que Carlos I tenha repetido os movimentos de seu pai e avô quando estes também assumiram o poder *de facto* entre os francos? Pepino, tanto na posição de prefeito do palácio em 744, quanto na posição de rei dos francos em 753 travou guerras contra os saxões. Carlos Martel, ao suceder seu pai, Pepino de Herstal, também o fez: data de 715 a primeira campanha contra os saxões. Em outras palavras, é possível que para a cultura política dos pipinidas, travar combate contra um inimigo tão próximo do seu centro de poder na Austrásia, demonstrasse a força, capacidade de liderança e porque não poder do novo governante.

Ora, se há tantas questões envolvendo o fator “cristianização” como estopim dos conflitos entre francos e saxões em 772, qual motivo o levou a se tornar tão presente nas explicações? Historiadores renomados não produziram este argumento *ex nihilo*, certamente. A provável resposta a esta questão está, no meu ponto de vista, na documentação sobre o evento. E à ela que me voltarei a seguir.

Os relatos sobre as Guerras Saxônicas produzidos durante ou pouco após seu fim são diversos. Os registros vão de poemas (como o *Carmen de conversione saxonum* de c. 777) a textos normativos (como o *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, expedido entre 782 e 795, e o *Capitulare Saxonicum* de 797, sem contar a própria *Leges Saxonum* de c. 802) passando por hagiografias (*Vida de S. Vileado* de Ansgário de Hamburgo de c. 838) e historiográficos (como a *Vida de Carlos Magno*, de Eginardo, composta entre 817 e 829; ou os *Feitos de Carlos*, de Notker de S. Galo, redigido entre 883 e 887). Mas nesta apresentação irei me focar num tipo bastante específico de texto: os registros de eventos (muitas vezes de maneira bastante sintética) organizados por ano, conhecidos também por anais. Durante o período carolíngio, contam-se diversos documentos do tipo, com os mais variados sentidos e propósitos (v. MCCORMICK 1975). Assim, não é surpresa verificar relatos sobre as Guerras

Saxônicas nos *Anais do Reino dos Francos* (original e versão revisada), nos *Anais Moselanos*, nos *Anais de Lorsch*, de Metz, de S. Amand, de Salzburgo, de Pétau, de Laubach entre outros.²

Os *Anais de Lorsch* descrevem assim o início do conflito em 772: “O rei Carlos foi à Saxônia em campanha e destruiu seu santuário chamado *Irminsul*” (MGH SS, 1, 1826, p. 30). Os *Anais de Lorsch* compreendem registros entre os anos 703 e 803 e foram escritos, pelo menos até 785, na abadia de Lorsch, atual Alemanha, e daí o nome do documento. A entrada é semelhante em vocabulário e escrita à que aparece nos *Anais Moselanos* (MGH SS, 16, 1859), conjunto de anais escrito na bacia do rio Mosa (Gorze ou Metz) no final do século VIII, indicando uma possível tradição manuscrita compartilhada no período anterior a 785. O texto, compartilhado entre os *Anais de Lorsch* e os *Moselanos*, para o ano de 772 indica que Carlos I iniciou a campanha contra os saxões e destruiu seu local de culto pagão, a árvore sagrada conhecida por *Irminsul*. A bem da verdade, é impossível precisar se Carlos ordenou mesmo a derrubada de tal santuário composto pela árvore, principalmente considerando que este tipo de ação contra este local de culto também aparece na *Vida* de Bonifácio de Mainz (MGH SS rer. Germ., 57, 1905, p. 30-32), configurando assim um potencial recurso retórico. De toda forma, a destruição de um santuário “pagão” não é colocado neste relato como motivo da campanha, mas consequência do conflito.

Já os *Anais de Pétau* descrevem o ano de 772 da seguinte maneira: “Adriano [I] foi feito papa. Carlos na Saxônia. Capturou Eresburg e destruiu a *Irminsul*” (MGH SS, 1, 1826, p. 16). Os *Anais de Pétau*, assim nomeados por conta do primeiro dono dos manuscritos o jesuíta francês Denis Pétau (m. 1652), descrevem os acontecimentos da Batalha de Tertry em 687 (conflito que marcou a supremacia da Austrásia, liderada por

2 Cabe ressaltar que não há registro saxão contemporâneo (ou, ao menos, registro sobrevivente) aos conflitos. Ou seja, toda perspectiva existente sobre as Guerras Saxônicas advém da compreensão do evento pelos francos carolíngios.

Pepino de Herstal, perante os palácios da Nêustria, Burgúndia e Aquitânia no rumos políticos do reino franco) até 799. No entanto, não se trata de uma escrita independente, uma vez que compartilha com outros anais a redação de suas entradas. Possivelmente influenciou, por exemplo, a redação dos *Grandes Anais de Salzburgo* produzidos no século XII – o trecho destacado acima, inclusive, ocorre de maneira idêntica neste último, apenas com a adição de informações sobre a vitória Tassilão III da Baviera (m. 794) sobre os carantanos (MGH SS, 30/2, 1934, p. 732). Acerca do texto: há a marcação de eleição de um novo papa, da presença de Carlos I na Saxônia, onde capturou uma fortaleza saxã (Eresburg) e destruiu um santuário (Irminsul). Novamente, a erradicação do local de culto pagão não foi colocado como motivo para a campanha do rei carolíngio, mas consequência deste empreendimento.

A presença da Irminsul não é constante em todos os registros anuais. É o caso dos *Anais de S. Amand* e *Anais de Laubach*: “771 [772]. O rei Carlos entrou em guerra contra os Saxões em Eresburg” (MGH SS, 1, 1826, p. 12-13). Os *Anais de S. Amand* e os *Anais de Laubach* foram compostos em língua latina nos séculos VIII e IX em mosteiros da região da atual Bélgica (como Saint-Amand-les-Eaux). Segundo Rosamond McKitterick (1983, p. 2-3), os *Anais de S. Amand* seriam os primeiros anais compostos pelos francos, uma vez que cobrem ininterruptamente o período entre 687 e 810³. Não há preocupação, por parte dos redatores de ambos anais, em precisar a derrubada da Irminsul, ao passo que a captura de Eresburg sim tem importância e foi registrada.

O tom se transforma totalmente nos *Anais do Reino dos Francos*. Este conjunto de anais foi redigido em quatro estágios entre 741 e 829, com uma versão revisada muito provavelmente por Eginardo (m. 840) entre 833 e 840. Um fator de destaque dos *Anais do Reino dos Francos* é que ele,

3 Embora também se iniciem em 687, os *Anais de Pétau* têm um intervalo entre este ano e 708, de onde continuam até o seu fim em 799.

possivelmente, foi redigido inteiramente na corte carolíngia, por autores (Eginhardo é um exemplo) que tinham contato direto com os príncipes carolíngios. No que diz respeito ao ano de 772, o documento declara:

[...] Em seguida, o gentilíssimo rei Carlos realizou a assembleia em Worms, de onde avançou para a Saxônia pela primeira vez. Ele capturou a fortaleza de Eresburg e depois foi para a Irminsul, destruindo aquele santuário e levando o ouro e a prata que encontrou lá. E houve uma grande seca, de modo que não havia água no local mencionado, onde ficava o Irminsul. E enquanto o glorioso rei supracitado queria ficar ali por dois ou três dias para destruir completamente o santuário, mas seus homens não tinham água; de repente, pela generosidade da graça divina, houve um derramamento ao longo de um determinado curso de água – isso foi ao meio-dia, enquanto todo o exército estava descansando; ninguém sabia o que estava acontecendo – de uma tal abundância de água que todo o exército teve o suficiente. Então o grande rei avançou até o rio Weser, onde tratou com os saxões e recebeu doze reféns, antes de retornar à Francia. [...] (MGH SS rer. Germ., 6, 1895, p. 33-34, grifo nosso).

O texto dos *Anais do Reino dos Francos* influenciou diretamente a redação da entrada do ano 772 dos *Anais de Fulda* (MGH SS rer. Germ., 7, 1891, p. 8). Vemos que a derrubada da Irminsul acarreta um milagre (a versão de água para saciar a sede dos soldados de Carlos). Mas, novamente, esse não é o motivo para a campanha. Além disso, como sublinhado por nós, o texto pontua: as tropas de Carlos saquearam o santuário, ou seja, haveria um também proveito econômico na sua derrubada. Por fim, o rei carolíngio firma paz com os saxões e carrega consigo, em seu retorno ao reino, reféns. Em suma, parece-me que o elemento religioso está ligado mais ao milagre do que necessariamente à motivação da guerra em si.

Essa postura é corroborada por outros escritos contemporâneos à redação dos anais carolíngios. É o caso da *Vida de Carlos Magno* de Eginardo. No capítulo 7 do livro, o escritor descreve assim as Guerras Saxônicas:

[...] Agora que a guerra na Itália estava terminada, a contra os saxões, que tinha sido interrompida durante aquele tempo, foi retomada mais uma vez. Nenhuma guerra feita pelos francos foi mais prolongada, mais cheia de atrocidades e demandou mais esforços. Os saxões, como a maior parte dos povos vivendo na Germânia, são ferozes por natureza. Eles se entregam à adoração do demônio e são hostis à nossa religião. Eles pensam que não é desonroso violar e transgredir as leis de Deus e do homem. Dificilmente um dia passou sem qualquer incidente ou outro que eram bem calculados para quebrar a paz. Nossas fronteiras e as deles eram contíguas e quase planas por todo lugar, exceto, de fato, por poucos lugares onde grandes florestas ou cadeias de montanhas se interpunham para separá-los [...] Assassinato, roubos e incêndios eram ocorrências constantes em ambos os lados. No fim, os francos estavam tão irritados por esses incidentes que decidiram que havia chegado o tempo de abandonar medidas retaliatórias e começar uma guerra de grande escala contra estes saxões. A guerra foi devidamente declarada contra eles (EGINHARDO, MGH SS rer. Germ., 25, 1911, p. 9-10, grifo nosso).

Eginardo, que frequentou a corte de Carlos desde o fim do século VIII, descreve como os saxões transgrediram os acordos, inclusive os de paz, feitos entre eles e os francos. E mais, elenca os motivos que levaram os francos a abandonar medidas paliativas e partir para uma guerra em grande escala: assassinatos, roubos e incêndios perpetrados pelos saxões. Ou seja, embora “adoradores do demônio” e hostis ao cristianismo dos francos, as razões para a guerra foram as sucessivas quebras de confiança, prejuízos e violências cometidas pelos saxões.

Ora, se os documentos contemporâneos das Guerras Saxônicas não indicam que a conversão ao cristianismo seria um fator primordial para seu início, de onde viria esta interpretação? Potencialmente, ela é muito posterior ao período de 772 a 804. É o que indica a observação de Viduquindo de Corvey em seu *Feitos dos Saxões*:

Mas Carlos Magno, tal qual ele era o mais corajoso dos rei, também era o maior em sabedoria. Pois ele, sendo mais perspicaz que qualquer outro mortal de seu tempo, era da opinião de que este povo vizinho e nobre não deveria ser mantido no erro vazio. Ele usou de vários meios para levá-los ao caminho correto, seja pela persuasão gentil, seja forçando-os pelo impacto da guerra, e finalmente no trigésimo ano de seu império -- pois de ser um rei ele foi feito imperador -- ele completou o que ele havia despendidos muitos anos. Por esta ação, aqueles que eram formalmente aliados e amigos dos francos agora eram seus irmãos, e os dois foram feitos como se fossem um povo na fé cristã, tal como nós vemos hoje. (VIDUQUINDO DE CORVEY, MGH SS rer. Germ., 60, 1935, p. 25, grifo nosso).

Viduquindo, escrevendo no século X na corte do já coroado imperador do Sacro-Império Romano Germânico Otão I (m. 973) – o livro é dedicado a sua filha, Matilda (m. 999) –, introduz o elemento do cristianismo como motor dos conflitos. Pois, segundo o monge de Corvey, os saxões viviam no “erro vazio” e Carlos tentou corrigi-los pela diplomacia e pela guerra e somente assim tornar-se-iam, francos e saxões, irmãos na fé. Ou seja, esse papel fundamental, ou exclusivo, da conversão dos saxões ao cristianismo na motivação das Guerras de 772 a 804 foi construída mais de duzentos anos após o início do evento.

Conclui-se, a partir das evidências documentais aqui brevemente expostas, que a iniciativa pelo início das Guerras Saxônicas em 772 E.C. por parte dos carolíngios se deu, não

pelo motivo exclusivamente religioso calcado na iniciativa de conversão dos saxões ao cristianismo, mas na articulação de diversos interesses, entre eles políticos, econômicos e também religiosos. A ideia de uma motivação apenas religiosa é uma construção posterior documentalmente e que foi incorporada por parte da argumentação historiográfica na Modernidade. Como consequência, é preciso repensar o processo de cristianização dos saxões não como um projeto, definido desde o início do conflito, mas como uma resposta às variadas agendas que vão se seguindo no processo de guerra empreendido pelos carolíngios.

REFERÊNCIAS

Fontes

- Anais de Laubach.* PERTZ, G. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (SS), 1. Hannover, 1826.
- Anais de Lorsch.* PERTZ, G. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (SS), 1. Hannover, 1826.
- Anais de Pétau.* PERTZ, G. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (SS), 1. Hannover, 1826.
- Anais de S. Amand.* PERTZ, G. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (SS), 1. Hannover, 1826.
- Anais de Salzburg.* PERTZ, G. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (SS), 1. Hannover, 1826.
- Anais do Reino dos Francos.* PERTZ, G.; KURZE, F. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi (SS rer. Germ.), 6. Hannover, 1895.
- Anais Moselanos.* LAPPENBERG, J.M. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (SS), 16. Hannover, 1859.
- EGINHARDO. *Vida de Carlos Magno.* PERTZ, G.; WAITZ, G. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi (SS rer. Germ.), 25. Hanover e Leipzig, 1911.

- Vida de São Bonifácio*. LEVISON, W. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* (SS rer. Germ.), 57. Hannover e Leipzig, 1905.
- VIDUQUINDE CORVEY. *Os Feitos dos Saxões*. LOHMANN, H.E.; HIRSCH, P. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* (SS rer. Germ.), 60. Hanover, 1935.

Bibliografia

- BACHARACH, David. *Religion and the Conduct of War, c. 300-1215*. Martiesham, RU: Boydell Press, 2003.
- BACHRACH, Bernard. *Charlemagne's Early Campaigns (768-777). A Diplomatic and Military Analysis*. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- BOURGEOIS, Luc ; DIERKENS, Alain. Manger son cheval ? Hippophagie et découpe des équidés dans les sources écrites médiévales des VIIIe-XIIIe siècles In : *Le cheval au Moyen*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2017. Disponível em: <http://books.openedition.org/pufr/15060>. Acesso em 25 de setembro de 2023.
- CHATGPT. 2023. Disponível em: <https://chat.openai.com/>. Acesso em 25 de setembro de 2023.
- COLLINS, Roger. *Charlemagne*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- ERBE, M. Charlemagne's conquest of Saxony, *Concilium*, 1988, p. 120-125.
- FICHTENAU, Heinrich. *Das karolingische Imperium*. Zurique: Fretz & Wasmuth Verlag A. G., 1949.
- FLIERMAN, Robert. *Saxon Identities, AD 150-900*. Londres/Oxford/Nova Iorque/Nova Delhi/Sydney: Bloomsbury Publishing, 2017.
- HEN, Yitzhak. Charlemagne's Jihad, *Viator* 37, 2006, p. 33-52
- MCCORMICK, Michael. *Les Annales Du Haut Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 1975.
- MCKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*. London: Longman, 1983.

- PERRIGO, Billy. *OpenAI Used Kenyan Workers on Less Than \$2 Per Hour to Make ChatGPT Less Toxic*. Time, 18 de janeiro de 2023. Disponível em: <https://time.com/6247678/openai-chatgpt-kenya-workers/>. Acesso em 25 de setembro de 2023.
- RANKE, Leopold von. *Weltgeschichte*, v. 5, t. 2. Berlim: Verlag von Duncker & Humblot, 1884.
- REMBOLD, Ingrid. *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772–888*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- REUTER, Timothy. *Germany in the Early Middle Ages*. Londres: Longman, 1991.
- TOUBERT, Pierre. *L'Europe de la première croissance*. Paris: Fayard, 2004.
- WAITZ, Georg. *Deutsche Verfassungsgeschichte*, v. 2. Kiel: Homann, 1883.
- WERNER, Susanne. *Die Sachsenkriege Karls des Großen und deren Auswirkungen auf die sächsische Religion*. Munique: GRIN Verlag, 2009.
- WICKHAM, Chris. *The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages 400–1000*. Londres: Penguin Books, 2009.
- YINGANG, Sun. On Charlemagne's Conquest of the Saxons. 古代文明 - *Journal of Ancient Civilizations*, v. 6, n. 1, 2012, p. 18-23.

26. CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS EUNUCOS ENQUANTO SUJEITOS QUEER NA ANTIGUIDADE TARDIA

.....

Silvio Romero T. Neiva Coelho¹

INTRODUÇÃO

Os eunucos são parte do mundo bizantino tardo antigo e medieval, sejam como servos da cômte ou como membros do corpo clerical (RINGROSE, 2007, 3), sendo referidos a por uma por diversos termos em grego como ευνούχος ‘eunuco’, σπάδων ‘removido ou retirado’, έκτομίας ‘cortado fora’, ἀπόκοπος ‘Cortado de’, Θλιβίας ‘pressionado’, Θαλσίας ‘amassado’ (GUYOT, 1980)². O mundo eclesiástico encarava os eunucos como parte de um paradigma. Por um lado as doutrinas ascetas tornavam importante para uma pessoa disposta a tornar-se membro do clero se provar enquanto santo e praticante de celibato, por outro, o processo de castração é descrito como imaturo em sua leitura para com as escrituras por diversos pensadores dos primeiros cristianismos (RINGROSE, 2007). Ao mesmo tempo, esses indivíduos viviam nas cortes bizantinas como seres que haviam se desvencilhado de suas necessidades carnis para tornar-se um servo ideal na sociedade de corte bizantina (RINGROSE, 2007). Esses mesmos

1 Mestrando no Programa de Pós Graduação em História da UFPE. Bolsista de produtividade da FACEPE (Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco). Pesquisador Vinculados ao LEOM (Laboratório de Estudos de Outros Medievos).

2 Termos romanizados são respectivamente: *evnouchos*, *spadon*, *éktomías*, *apókopos*, *Thlivías*, *Thalásias*

eunucos se tornam símbolo de uma outridade que incomodava pensadores externos à bizâncio na antiguidade tardia e alta idade média de forma que uma diversidade de autores escrevesse sobre os mesmos e fossem incomodados pela ambiguidade de gênero desses eunucos que circulassem a partir de Bizâncio (STEWART, 2017) enquanto as fontes bizantinas que falam desses eunucos os descrevem enquanto seres deformados física e moralmente depravados (SIDERIS, 2002). O presente trabalho pretende destrinchar como os elementos discursivos acerca desses eunucos os tornam sujeitos *Queer*, para isto entendendo sua posição frente à normatividade de Gênero do contexto e categorizando as possíveis formas e discursos a eles atribuídos, lidando no processo com as concepções historiográficas tomadas sobre eles.

A TEORIA QUEER: UM BREVE HISTÓRICO

Como ferramenta teórica lançarei mão da *Teoria Queer*. Esta teoria é aqui compreendida como a crítica e análise dos sujeitos para além de uma visão cisheteronormativa de mundo.

Apesar de inicialmente utilizada como termo coloquial para insultar membros da comunidade LGBTQIA+ o termo *Queer* passa a ser utilizado como uma palavra guarda-chuva que busca evidenciar outras identidades que não apenas a gay e, em menor grau, a lesbica. Assim evidenciando outro conjunto de indivíduos que não se encaixam num regime de poder cisheteronormativo como: Travestis, transsexuais, pessoas intersexo, pessoas que passaram por cirurgia de redesignação de gênero e qualquer identidade que desestabilize os modelos analítico que se baseiam em diferença de cromossomos para definir sexo, sexo, gênero e desejo sexual entendidos no modelo normativo (JAGOSE, 1996) A reapropriação do termo é fortemente influenciado pela consolidação dos *Lesbians and Gay Studies* nas universidades anglófonas a partir dos anos 1990, como evidenciado pelo surgimento de revistas

acadêmicas especializadas no tema como o *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, lançado em 1993 nos Estados Unidos e o *Critical InQueeries*, que teve sua primeira edição publicada na Austrália em 1995. Assim como revistas não especializadas que produziram edições inteiras dedicadas à Teoria Queer como *Sociological Theory* (edição do Verão 1994), *Socialist Review* (vol. 22, no. 1, 1992) e *Social Text* (vol. 9, no. 4, 1991) (JAGOSE. 1996). Academicamente pretende utilizá-la para desvencilhar uma visão de mundo heterossexista que é imposta aos sujeitos que são entendidos socialmente como membros de uma minoria. Esses estariam sob uma vivência *Queer* (TABB STEWART, 2017). Os eunucos enquanto sujeitos condicionados discursivamente a uma posição de estranheza, especialmente no tocante ao seu gênero, torna-os instigantes de serem analisados sob as lentes que a *Teoria Queer* propõe. Seguindo a influência de Judith Butler (1990), autoras como Berenice Bento (2006) e Guacira Lopes Louro (2008) salientam gênero como um construto social ao invés de um dado biológico (SILVA, 2016). Esse mesmo gênero, aceito como construto, não teria em nenhuma circunstância um dado pré-social onde fosse determinado fora das relações de poder-saber. O Gênero se apresentaria na ponta oposta ao sexo em uma falsa dicotomia entre “natural” e “cultural”, segundo essa visão cada cultura moldaria o gênero segundo sua cultura sobre um elemento natural dado, pré-concebido e ahistórico, o sexo. A crítica advinda da *Teoria Queer* parte da premissa que essa dicotomia foi construída também através de relações saber-poder determinadas por um conjunto de expectativas criadas sobre os corpos. Estes mesmos corpos são forçados a uma aparência de gênero, esta aparência é o que é chamado por Butler de performatividades de gênero (Bento, 2006,).

Como autora proeminente na *Teoria Queer* pode-se entender gênero segundo a proposta de Judith Butler, isto é:

a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser. (BUTLER, 2018, 33)

A percepção do Gênero enquanto um elemento constituindo de uma aparência de substância remete-se ao conceito de metafísica da substância, perspectiva segundo a qual o “ser” e a “substância” são ilusões criadoras de ontologias que em nenhum sentido representam a ordem verdadeira das coisas. Críticas à metafísica da substância significam criticar a própria noção de pessoa psicológica como coisa substantiva (BUTLER, 2020). Isto é, o gênero está não apenas se tornando um elemento definidor do indivíduo mas também criando um quadro regulatório que discursivamente o torna submetido às formulações daquilo que o define. Conjuntamente à definição de Butler a definição de Paul. B. Preciado no livro *Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas identidade sexual* é proposta a crítica ao que o autor chama de contrato social heterocentrado. Este contrato é a regra cisheteronormativa, onde as normas foram inscritas nos corpos como biológicas (Preciado, 2014) e deveria ser quebrada através do que o autor chama de contrato contrassexual, onde

Os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens e mulheres, e sim como corpos falantes. Reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação. Enquanto sujeito, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas (Preciado, 2014, 22)

Partindo dessa crítica ele irá extrapolar a definição de Butler, entende gênero como não sendo apenas uma performance mas sim como algo fruto de pura fabricação, atuando no corpo como um construto que tanto imita algo quando acaba-se tornando o imitado e precisaria do paradigma heterossexual, isto é, precisa que as relações não fujam da heteronormatividade

para que a máquina funcione. Essa construção transforma tudo aquilo que não for cisgênero e heterossexual em um defeito perverso, uma exceção à regra (Preciado, 2014)

O principal mecanismo utilizado para esse caráter normativo e esterilizante do gênero é a performatividade de gênero, isto é, uma prática que se fortalece a partir de citações e repetições, fazendo com que o discurso produza os efeitos daquilo que nomeia. No caso estudado por Judith Butler, essa noção de performatividade está associada à categoria sexo. A performatividade auxilia na materialização das normas de sexualidade e na consolidação do imperativo heterossexual (BUTLER, 2020b). Para este trabalho, um mecanismo que se faz de válida utilização é o das masculinidades hegemônicas como propostas por Raewyn Connell. A autora reconhece masculinidades hegemônicas e subordinadas como conceitos primeiramente formulados em relatórios sobre a desigualdade social em escolas australianas. O conceito de hegemonia é empregado segundo o modelo gramsciano, que, ao ser transferido para o problema das relações de gênero, possibilitou mudanças cada vez mais sofisticadas ao longo do século XX. A partir dessas formulações a autora propõe que cada comunidade ou grupo teria um ou mais modelos de masculinidades ideais, que não se assumem enquanto dominante num sentido estatístico, mas que possui caráter normativo e reforçativo de uma lógica de produção patriarcal e heteronormativa (CONNELL, 2013). Compreendendo a existência de modelos de masculinidades ideais os sujeitos passam a existir dentro de um quadro regulatório onde os modelos de vigilância se tornam mecanismos de controle com os quais essa imposição de um modelo de masculinidade vai alcançar, reforçando a preservação da identidade desse grupo (OLIVEIRA, 1998).

De um ponto de vista teórico, trabalhos como o da Eve Kosofsky Sedgwick fornecem outra pista valiosa à reflexão sobre os sujeitos aqui analisados. Sedgwick nos propõe em *Epistemology of the Closet* a existência de um caráter epistemológico

na determinação de uma lógica binária nas sexualidades ou nos sistemas de gênero. A autora oferece o “armário” como uma condição metafórica que representa todo o esforço de esconder-se e ser escondido tanto num caráter prático, como o de se assumir enquanto homossexual, bissexual, transgênero, etc., quanto num nível epistemológico de não ser capaz de produzir um discurso que escape dessa lógica. Efetivamente se tornando uma condição que se coloca no não falar ou no tentar esconder (SEDGWICK, 2008)

Metodologicamente pretende-se então entender o corpo como nas formulações de David Halperin. O autor vai argumentar que é preciso mais do que informações subjetivas para que a compreensão geral dos corpos seja qualquer uma que não a heteronormativa. Portanto, a proposta do autor está em perceber o corpo tanto como um ator tanto material quanto semiótico no aparato da desconstrução do corpo a partir de sua historicização. Esta lógica permite contestar os usos do corpo como um produtor de sentidos exclusivamente heterossexistas e sua transformação em uma realidade universal que independe do contexto histórico no qual está incluído (HALPERIN, 2002). Buscar na documentação elementos que fujam da lógica de heterossexualidade imposta na leitura do próprio historiador torna-se determinante para entender os sujeitos, no caso deste trabalho, os eunucos do mundo bizantino, fora de uma lógica binária heterossexista.

O QUEER E O MEDIEVAL

Ao realizar trabalhos que utilizem o termo gênero existe uma tendência na medievalística brasileira de utilizar reflexões teóricas baseadas em Joan Scott (JESUS, 2017) que compreende gênero como uma categoria útil à análise histórica constituída de forma inter-relacional, sendo primário no estabelecimento das relações de poder (SCOTT, 1989). Essa compreensão, apesar de eficaz e proveitosa em diversas análises, acaba por enxergar

gênero de uma forma binária, ao fazê-lo, exclui certos sujeitos que encontram-se marginalizados epistemologicamente, especialmente aqueles que não seriam entendidos socialmente como homem ou como mulher, ou que orbitassem os dois espaços. Buscando aplicar a teoria Queer ao medievo é fortuito utilizá-la para refletir a ficcionalidade com qual as normas são criadas e, ao apontar para a ficção da norma. Essa normatividade é ela mesmo tanto a causa e o efeito e depende de uma estabilidade do tempo. Questionar a estabilidade desta norma é, portanto, questionar a própria estabilidade de uma noção de medievo (BURGER & KRUEGER, 2001).

Com o objetivo de desestabilizar a norma, é fortuito assumir o medievo como um espaço múltiplo, inconsistente e heterogêneo. Esse medievo produz visões tão multifacetadas sobre a definição de Gênero como o imaginado pela multiplicidade atribuída a ele. O espaço onde o corpo se torna um campo de disputa através do qual discursos que produziram aparência de substância podem ser lançados (MILES & SEAL, 2023), tornando fortuito a utilização da teoria queer para este espaço, especialmente quando considerarmos que a aplicação de uma lógica heteronormativa imediata e exclusiva não pode por definição ser aplicada. Ao rejeitar termos como homossexual e transgênero há um esforço efetivo em negar sua existência e, rejeitar utilizá-los também resultaria em rejeitar o uso de termos como heterossexual e cisgênero, o que não é o caso nos estudos medievais (SCHULTZ, 2006).

Dentro desse aspecto, sujeitos como os eunucos, lançados discursivamente em uma condição paralisante de ofensa devido à sua performatividade de Gênero, enquadrando-o em uma definição Queer, enquanto um termo mais amplo que designa vivências de gênero e sexualidade que sejam atípicas e, por vezes aproximando-se desses sujeitos uma vivência transsexual, buscando apropriar o termo como uma ruptura das relações binárias de gênero e sexo, sendo ambas as categorias “Queer” e “Transsexual” formações que operam na quebra

de uma episteme cisheteronormativa (SPENCER-HALL; GUTT, 2021). Enquanto as fontes externas ao império bizantino usualmente os tratam como símbolo de uma outridade incomoda, especialmente devido à sua ambiguidade de Gênero (STEWART, 2017) o mundo bizantino vivia em uma posição paradoxal. A relação dos eunucos com a santidade é um elemento comum ao mundo bizantino, especialmente associados à mártires nos primeiros cristianismos e demonstrados em hagiografias como as de Nicetas, o patrício (761/2-836 E.C); Patriarca Inácio de Constantinopla (797-877 E.C); Niceforo de Mileto (Falecimento em 965-969 E.C) e Simão, o novo teólogo (949- 1022 E.C.) e o se tornam exemplos de eunucos nos períodos bizantino que teriam atingido a santidade. apesar de sua santidade ser uma questão para o mundo bizantino (SZABO, 2021). Outros exemplos, futuramente mais detalhados neste trabalho como Meliton, o eunuco e Orígenes de Alexandria se tornam fundamentais ao entendimento dessa posição paradoxal dentro do mundo eclesiástico bizantino. Orígenes torna-se uma referência para esse entendimento visto que, enquanto haveria se castrado seus escritos desestimulariam a castração, colocando-a em uma posição de inferioridade (STEVENSON, 2002), esse desestímulo muitas vezes aparece de outra questão paradoxal, os eunucos eram considerados como tanto quanto uma ameaça para a prática sexual de mulheres, visto que seus casos com homens não seriam denunciados pela gravidez, quanto para homens, Normalmente estando associados à palavra ‘αἰσχρότης’ (*aiskhrotēs*), traduzida literalmente como “feiura” ou “deformidade” porém utilizada como um eufemismo para o ato de felação, enquanto manteriam sua facilidade para manter-se castos (SZABO, 2021). A Teoria Queer aparece neste trabalho como uma solução teórica e metodológica para análise desses sujeitos, buscando principalmente destrinchar essa posição paradoxal discursivamente imposta a eles, entendendo-os como parte de uma identidade excluída, que se categoriza unicamente pela

sua oposição ao normativo (HALPERIN, 1995), Percepção que apesar de crítica à Teoria Queer encontra justamente o ponto onde ela se torna relevante, demonstrando a importância do aparecimento de sujeitos excluídos de uma lógica binária de gênero como parte da desestabilização de identidades hegemônicas, se torna um postulado dessa percepção de Idade média pós-colonial (COHEN, 2000).

É portanto na lógica proposta por Eve Kosofsky Sedgwick que se pretende assumir uma posição crítica ao que a autora chama de epistemologia do armário. Ao assumir uma posição crítica esse episteme heteroxista e cisgênera torna-se mais claro a posição de apagamento que a própria historiografia trouxe acerca desses sujeitos. A exemplo do caso linguístico onde palavras como *evnoúchos* (ευνούχος) apesar de entendida literalmente como eunuco é citada na historiografia como celibato. Embora seja impreciso assumir que o termo jamais tivesse significado celibato, o seu alcance linguístico vasto tornaria comum para autores dos primeiros cristianismos utilizarem outros termos mais precisos para se referir a celibato, como o termo *ágamos* (άγαμος), traduzido como praticante de celibato (STEVENSON, 2002), e é identificado, especialmente entre autores anteriores aos anos 2000, uma resistência em assumir a castração como efetivamente realizada, a despeito das evidências apresentadas, como a edição brasileira de *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia que assume que o termo eunuco, utilizado por Eusébio para descrever Meliton signifique que ele era um praticante de celibato, mesmo sem indicativos qualquer desse fato. Outros exemplos serão apresentados e detalhados posteriormente no corpo do trabalho. A tradução e as problemáticas que seu histórico representou tornam-se uma questão inescapável tanto ao desenvolvimento deste trabalho quanto à investigação do tema de forma mais ampla. Nesse aspecto é importante destacar que a Teoria Queer e a tradução, apesar de terem demorado a se aproximar, se encontram no seguinte aspecto: uma se preocupa em problematizar a representação

da outridade e a tradução se preocupa em destacar a inerência de um outro e sua representação (BAER & KAINDL, 2018). Analisar e criticar a tradução do trabalho torna-se um elemento fulcral tanto na análise factual desses eunucos no mediterrâneo e sua queeriedade³ quanto à proposta de desestabilizar as identidades e discursos hegemônicos apresentados.

HISTORIOGRAFIA E EUNUCOS

As discussões sobre os eunucos, e o que instiga a curiosidade em torno do próprio penis e de seu simbolismo. Em contraponto a castração apresenta um dilema tão instigante quanto. Enquanto a presença do penis e a sua associação à virilidade e ao poder do corpo masculino atribuem ao falo um status quase sagrado. Enquanto à castração uma percepção de possível punição (TRACY, 2013). Essas castrações se mostram num ponto de conflito com a condição da masculinidade hegemônica da contemporaneidade, isto é, o modelo cujo o qual o ideal de estado-nação e a lógica racionalista, fundamentadora das instituições militares e da visão pragmática se forma desde a idade moderna. Especialmente no que diz respeito às masculinidades ocidentais (OLIVEIRA, 2004). O eunuco se apresenta como um sujeito conflitante e desestabilizador desses modelos binarizantes, um sujeito que confunde tanto as categorias do ‘masculino’ e ‘feminino’ quanto de o que se representa enquanto biológico para a sexualidade e o que se torna cultural (TAYLOR, 2002).

Esses sujeitos tão instigantes se tornam interessantes para a historiografia como um símbolo de uma suposta cultura medieval barbarizante (TRACY, 2013). Inicialmente é amplamente aceito que, sempre que se refira a Eunucos esteja na

3 A tradução literal do termo em inglês *queerness* para português (estranheza) termina por não contemplar a ideia de “característica do sujeito que compartilha de uma identidade sexual ou de gênero que se apresenta fora da cisheteronormatividade”, utilizarei a palavra “queeriedade” para referir-me a este conceito em específico.

verdade se referindo a celibato, especialmente no que diz respeito aos primeiros cristianismos, as primeiras literaturas são esparsas e apresentam uma preocupação maior com reunião de um corpus documental, especialmente em obras como Peter Browe com *Zur Geschichte der Entmannung: Eine Religions- und Rechtsgeschichtliche Studie* (1936) e P. Guyot com *Eunuchen als Sklaven und Freigelassenen in der griechisch-römischen Antike* (1980) (HESTER, 2005). enquanto por outro lado a presença de eunucos associados à castração é amplamente associada à depravação moral e ruína das sociedades onde eles estão presentes (RINGROSE, 2007) . É apenas nos anos 1990 que estudos começam a surgir discutindo esses eunucos de forma mais crítica, usualmente focando seu lugar social, ainda que de forma compartimentada e restrita a especialidades específicas e os questionamentos acerca deste tópico surgem. A exemplo de Mary Beard com os estudos sobre Galli Romanos (1994), Katherin Ringrose com o caso dos Eunucos no mundo bizantino (1994 e 1996), Shih-shan Henry Tsai com *The Eunuchs in the Ming Dynasty* (1996) e Serena Nanda com *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India* (1990). Nenhum deles segue um direcionamento comum tirando o fato de tratarem de eunucos. Nanda e Ringrose se aproximam ao debater Gênero, enquanto Tsai foca na História Política e Beard na identidade cultural romana. Tirando esses exemplos outros trabalhos que foram publicados sobre eunucos sofriam de uma falta de especialização (TOUGHER, 2002). Esse momento incipiente nos mostra alguns elementos fundamentais ao entender a questão dos eunucos. Primeiro esses sujeitos são fruto de uma preocupação recente para a historiografia, a maioria dos autores citados ainda estão vivos e produzindo academicamente. Segundo é um paradigma orientalista na discussão acerca desses eunucos. Apesar de esforços dos acadêmicos não irem nesse sentido, esse momento incipiente ainda está marcado por uma visão exótica desses sujeitos.

Um segundo momento se desenvolve a partir dos anos 2000'. O lançamento do livro de Gary Taylor *Castration: An Abbreviated history of Western Manhood* onde o autor analisa o fenômeno da castração em busca de um estudo sobre as masculinidades ocidentais. Apesar das discussões propostas se aproximarem muito mais de um estudo psicanalítico do que histórico, essa busca e, em especial uma aproximação do autor com a filosofia agostiniana marca o tom dos debates sobre os eunucos dos anos 2000 até meados de 2015. Autores como Mathew S. Kueffer ao escrever *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* e a edição de *Eunuchs in antiquity and Beyond* por Shaun Tougher sedimentam o caminho para uma discussão mais unificada, focando respectivamente nos mundos falantes de Latim e Grego ao redor do mediterrâneo já propõe-se uma visão de estudos transculturais (TRACY, 2013). Esse espaço acaba marcado por discussões onde o gênero toma um espaço central. Artigos como o de Walter Stevenson, presente na coletânea de Tougher onde o questionamento acerca do apagamento desses eunucos motivados por questões de gênero e o destaque de figuras no universo eclesiástico como Orígenes de Alexandria (STEVENSON, 2002). Esse segundo momento, marcado por análises de traduções e documentos dos mundos religioso e médico, começa a delimitar as questões de gênero no estudo do tema, mesmo que de forma ainda prática e com pouca reflexão teórica.

A partir de 2016 a Teoria Queer penetra com mais força os estudos dos eunucos na Antiguidade Tardia e Baixa Idade Média. Autores como Roland Betancourt em *Byzantine Intersectionality* e a proposta de Jake Glutt e Alicia Spencer-Hall em *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography* são exemplares em introduzir em aspectos tanto analíticos como fazer a análise teórica dos estudos Queer e Estudos Transgêneros nos casos dos eunucos na idade média.

EUNUCOS E A TEORIA QUEER: APLICAÇÃO E REVERBERAÇÕES

Alguns exemplos de aplicação dos estudos de eunucos é a discussão teológica sobre o corpo de Jesus e as interpretações de Mateus 19:12. Esses indivíduos são, por um lado, apresentados para os primeiros cristianismos como exemplos de ascetismo, por outro, apresentados como sujeitos que incorporam a transgressão sexual (HESTER, 2005). A aproximação antiga desses sujeitos enquanto símbolos de ascetismo parece evidente quando refletimos a interpretação clássica do fenômeno asceta dos apologeticamente chamados padres do deserto e sua vida associada à profunda abnegação do corpo, portanto com a castidade (BROWN, 1990). Essa associação imediata do termo eunuco com a castidade acompanha muitas vezes uma preocupação em classificar e dividir esses eunucos. A exemplo de Clemente de Alexandria, no mundo grego:

Alguns homens possuem uma aversão às mulheres ao nascer. Eles seguem a sua maquiagem física e fazem bem a não casar-se. Esses, como dizem os mestres, são eunucos ao nascer. Aqueles que são eunucos por necessidade são aqueles ascéticos que gostam da iluminação e de exercitar o controle sobre si mesmo na esperança de serem dignos. Mas, aqueles que se fizeram eunucos por amor ao reino dos céus estão fazendo essa escolha a partir de uma visão racional sobre os incidentes da vida em matrimônio; estão preparados para o tempo gasto na provisão dessas necessidades[...]" (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromatae*, 3:1)

E no mundo latino com Agostinho de Hipona, já no século V:

Quem seriam os eunucos, sobre os quais Deus fala por intermédio de seu profeta Isaías e aos quais ele promete dar, em sua casa e em seus muros, um lugar reservado e muito mais honrável “do que

filhos e filhas” (Is 56,5), a não ser os que se tornaram a si mesmos eunucos por causa do reino dos céus? (AGOSTINHO DE HIPONA, *Sancta virginitate*, 24)

Nos dois casos a preocupação em classificar e em legitimar a ideia desses eunucos como aproximados da figura do celibato. Seria impreciso porém assumir que sempre que esses sujeitos fossem citados assumir que estivessem querendo referir-se ao celibato, especialmente dado que os termos associados aos eunucos possuíam um vasto alcance linguístico (STEVENSON, 2002). A preocupação parecia girar em torno de uma realização de castração ritual pelos cristãos, sendo uma reapropriação dos cultos de Cibele, onde seus sacerdotes realizavam o procedimento (HESTER, 2005). Esse ritual romano de castração, descrito por Luciano de Samósata como:

Qualquer jovem homem que decidiu fazê-lo, tira suas roupas e ,com um grande grito, irrompe no meio da multidão, e pega uma espada de um número de espadas que eu suponho que foram mantidos prontos por muitos anos para este propósito. E se castra e então corre solto pela cidade, trazendo em suas mãos o que ele Cortou. Ele o lança em qualquer casa à vontade, e de lá retira qualquer roupa ou ornamento feminino que encontrar (LUCIANO DE SAMÓ-SATA, *Peri tís Syriis Theo*, 51)

A questão dessa apropriação dos *Galli* como um meio-homem (*Semivir*), que se tornam uma preocupação para os escritores cristãos dos primeiros séculos (KUEFER, 2002) e a proibição da castração ritual no concílio de niceia:

Se alguém ao adoecer passou por cirurgia nas mãos de médicos ou foi castrado por bárbaros, deixe-o permanecer entre o clero. Mas se alguém com boa saúde tiver se castrado, se for membro do clero, deve ser suspenso e, no futuro, tal homem não deveria ser readmitido. Mas, como é evidente que se refere àqueles que são responsáveis pela própria condição e pretendem castrar-se, e se alguém foi feito eunuco por bárbaros ou pelos seus

mestres, mas forem considerados dignos, o cânone admite tais homens ao clero (Council of Nicea 325 E.C, canon 1 Apud HESTER, 2005, 33).

Esse tipo de citação leva a crer a presença considerável de membros do corpo clerical que se tornaram eunucos, seja por castração ritual ou por punição. Suposição corroborada por relatos de época (HESTER, 2005). Essa breve análise levanta diversas questões nos quais a teoria *Queer* poderia auxiliar a interpretação desses sujeitos. A sua condição de excluído, e aproximação deles a figuras marginalizadas, na maior parte dos casos associados à heresia, tal qual sua hierarquização os coloca nessa condição hora de insulto paralisante, hora de não aceitação de sua simples existência, aproximando-os à condição metafórica do armário proposta por Sedgwick e da condição de sujeitos fora da normatividade de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletir as figuras desses sujeito tão presentes no mundo Tardo-antigo e Medieval, especialmente entendendo sua representação contemporânea na historiografia podemos analisar uma separação momentânea de interesse, um primeiro momento anterior aos anos 1990 marcado pela admiração do exotismo desses sujeitos e a associação dos mesmos a decadência e depravação moral e reunião de fontes. A partir dos anos 1990 os estudos de Gênero e Transculturais trouxeram novos ares para análise dos eunucos, ainda que de forma incipiente e restrita a o local social. Posteriormente com as questões de Gênero adentrando os estudos com mais força o debate sobre o espaço desses sujeitos a partir dos anos 2000 foca nesse tema até em meados de 2016 onde a Teoria *Queer* começa a aparecer com mais força na análise desses sujeitos. Apesar disso, a limitação de fontes ainda persiste, normalmente voltados à hagiografias.

Como evidenciado brevemente, é justamente nos tratados doutrinários, Religiosos, textos normativos e proibitivos e tratados historiográficos que encontramos uma pista valiosa para análise desses sujeitos: a análise de sua queeridade. A transformação discursiva desses sujeitos em seres excluídos é evidência de que, tanto estavam fora da normatividade de gênero da época, condição que ordeiramente chamamos de cisheteronormatividade em contextos contemporâneos, tanto quanto o transporte dessa discussão para o contexto fornece pistas para entender esses sujeitos enquanto produtores de uma contestação à lógicas exclusivamente cisnormativas. A partir dessa crítica que pretende-se desestabilizar a ideia de uma idade média que não fosse pautada em uma lógica binária e também da não sustentação da hipótese da não existência do entendido como não cisheteronormativo, e por definição *Queer* no medievo.

REFERÊNCIAS

Fontes

AUGUSTINE, St. *De Bono Coniugali and De Sancta Virginitate*. Clarendon Press, 2001.

Clement of Alexandria: *Stromateis* – Book 3: Fathers of the Church Series. [S. l.]: The Catholic University of America Press, 1991. v. 85. ISBN 0-8132-0085-7.

SAMOSATA., Lucian of; STRONG, Herbert Augustus. *The Syrian Goddess: Being a translation of Lucian's "De Dea Syria,"* : With a life of Lucian. [s.l.: s.n.], 1913.

Bibliografia

BAER, B. J.; KAINDL, K. (Org.). *Queering Translation, Translating the Queer: Theory, Practice, Activism*. 1. ed. Nova York: Routledge, 2017. DOI: 10.4324/9781315505978.

- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. [s.l.]: Editora Garamond, 2006.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BURGER, Gleen; KRUEGER, Steven F. Introduction. In: BURGUER, Gleen; KRUEGUER, Steven F. (ed.). *Queering the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. p. 12-24
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo.”* [s.l.]: n-1 edições, 2020.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. [s.l.]: Editora José Olympio, 2018.
- COHEN, J. *The Postcolonial Middle Ages*. [s.l.]: Springer, 2000.
- GUYOT, Peter. *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*. [s.l.]: Klett- Cotta, 1980.
- HALPERIN, D. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HALPERIN, David M. *How to Do the History of Homosexuality*. [s.l.]: University of Chicago Press, 2002.
- HESTER, J. D. *Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities*. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 28, n. 1, p. 13-40, 2005. DOI: 10.1177/0142064X05057772.
- JAGOSE, Annamarie. *Queer Theory: An Introduction*. [s.l.]: NYU Press, 1996.
- JESUS, Cassiano Celestino de. *(Des)problematizando a idade média: reflexões sobre a perspectiva do gênero na medievística brasileira (2000-2015)*. São Cristóvão, SE, 2017. Monografia - Departamento de História, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017.
- KUEFLER, Mathew. *The manly eunuch: masculinity, gender ambiguity, and Christian ideology in late antiquity*. Londres: The University of Chicago Press, Ltd., 2001
- MILES, Laura Saetveit; SEAL, Samantha Katz. Gender/Queer In: RADULESCU, Raluca; RICHARDS DOTTIR, Sif (eds.). *The*

- Routledge companion to medieval English literature*. London, New York: Routledge, 2023.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2004
- PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: N-1 edições, 2014.
- RINGROSE, Kathryn M. Eunuchs in historical perspective. *History Compass*, v. 5, n. 2, p. 495–506, Mar 2007. Acesso em: 17 abr 2023.
- RINGROSE, Kathryn M. *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*. [S.l.]: University of Chicago Press, 2007b. . Acesso em: 17 abr 2023.
- SCHULTZ, James A. (James Alfred). Heterosexuality as a Threat to Medieval Studies. *Journal of the History of Sexuality*, v. 15, n. 1, p. 14–29, 2006. Acesso em: 17 abr 2023.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet: Updated with a New Preface*. [s.l.]: Univ of California Press, 2008.
- SIDERIS, Georges. “EUNUCHS OF LIGHT” Power, Imperial Ceremonial and Positive Representations of Eunuchs in Byzantium (4th–12th centuries AD). In: *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. [s.l.]: ISD LLC, 2002.
- SILVA, Natanael de Freitas. O Conceito de Gênero Em Scott, Butler E Preciado, Aproximações, Distanciamentos E a Contribuição Para O Ofício Do Historiador. *Revista Hominum*, v. 5, n. 19, p. 153–168, 2016.
- SCOTT, Joan. “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press. 1989.
- SPENCER-HALL, A.; GUTT, B. Introduction. In: SPENCER-HALL, A.; GUTT, B. (Org.). *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021. p. 11–40. DOI: 10.1017/9789048540266.00
- STEVENSON, Walter. EUNUCHS AND EARLY CHRISTIANITY. In: TOUGHER, Shaun. EUNUCHS IN ANTIQUITY AND BEYOND. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2002. cap. 7, p. 123–142. ISBN 0 7156 3129 2.

- SZABO, Felix. 4 Non-Standard Masculinity and Sainthood in Niketas David's Life of Patriarch Ignatios In: SPENCER-HALL, A.; GUTT, B. (Org.). *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021. p. 109-131. DOI: 10.1017/9789048540266.00
- TABB STEWART, David. LGBT/Queer Hermeneutics and the Hebrew Bible. *Currents in Biblical Research*, v. 15, n. 3, p. 289-314, 2017.
- TAYLOR, Gary. *Castration: An Abbreviated History of Western Manhood*. 1st ed. New York: Routledge, 2002.
- TRACY, Larissa. A History of Calamities: The Culture of Castration. In: TRACY, Larissa (ed.). *CASTRATION AND CULTURE IN THE MIDDLE AGES*. Cambridge: D. S. Brewer, 2013. cap. Introduction, p. 1-29. ISBN 978-1-84384-351-1.
- TOUGHER, Shaun. *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2002.

27. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE O DEL ENSEÑAMIENTO DEL CORAÇON: TRADUÇÃO CASTELHANA QUATROCENTISTA DE DE DOCTRINA CORDIS

.....

Patrícia Antunes Serieiro Silva¹

Ao lado de composições originais em língua vernácula, numerosas obras latinas (antigas e medievais) foram traduzidas para o castelhano, especialmente no século XV, momento de intensos contatos culturais e de estabelecimento da imprensa em Castela.² O desenvolvimento do estudo das letras e o interesse dos leigos em fazerem parte do mundo dos letrados estão entre as razões mais conhecidas para o impulso da atividade de tradução em terras castelhanas (ALVAR, 2004). No entanto, outros motivos também devem ser considerados – especialmente quando pensamos na tradução de obras religiosas, de caráter moralizante e devocional –, como a preocupação dos prelados peninsulares e, até mesmo, de alguns reis e príncipes, de sensibilizar clérigos e leigos para a vivência correta

1 Doutora pelo programa de pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. Atualmente, é bolsista TT-4A do Grupo “O ensino da fé cristã na península Ibérica (Sécs. XIV, XV e XVI)”, coordenado pelo Prof. Dr. Leandro Alves Teodoro, com sede na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP, Câmpus de Assis), financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) na modalidade auxílio Jovem Pesquisador, Processo n. 2017/11111-9.

2 Sobre a atividade tradutora na península Ibérica, nos fins da Idade Média, ver: Alvar (2010); Russell (1985); Avenoz (2010).

da fé cristã (TEODORO, 2022).³ Essas traduções buscavam dar acesso ao conteúdo de diversas obras, já que havia um desconhecimento generalizado do latim.

Entre os textos latinos de natureza religiosa traduzidos para o castelhano nesse período, encontramos o *De doctrina cordis* (Sobre a doutrina do coração), tratado de literatura espiritual, escrito no século XIII, por um autor desconhecido. Ao longo do tempo, inúmeros nomes foram cogitados para a autoria da obra, como o dominicano Gérard de Liège,⁴ os abades cistercienses homônimos – Gérard de Liège I e Gérard de Liège II – (WILMART, 1931)⁵, o franciscano São Boaventura⁶ e o dominicano Hugo de Saint-Cher (HENDRIX, 1980). O original latino teve uma grande repercussão ao longo da Idade Média, sendo encontrado em inúmeros manuscritos, fragmentos e traduções.⁷ Além do castelhano, a obra foi traduzida para o francês, o inglês, o holandês, o alemão e o italiano.⁸

3 Vale dizer que, do conjunto da literatura religiosa traduzida em Castela, no século XV, os textos morais e edificantes ocuparam um lugar de destaque, conforme o levantamento feito por Carlos Alvar (2010).

4 O abade Johannes Trithemius, em 1494, atribuiu a paternidade da obra ao frade dominicano Gérard de Liège (1462–1516): “*Gerardus ordinis fratrum praedicatorum: natione teutonicus: lector comuentus Leodiensis: uir in diuinis scripturis studiosus et eruditus: et in sermonibus faciendis ad populum declamator egregius: ingenio clarus et scholastice comptus eloquio. Scripsit ualde utilem tractatum deuotis et religiosis personis: docens septem dispositiones circa cor faciendas: multaque ad aedificationem pertinentia [...]*” (TRITHEMIUS, 1494, f. 76v).

5 O posicionamento mais recente em torno da autoria da obra é de Nigel F. Palmer (2010), que retoma a conclusão de André Wilmar sobre o autor ser um cisterciense de nome Gérard de Liège.

6 A atribuição de autoria ao franciscano São Boaventura foi feita na edição de 1510, de Juan Varela, intitulada *Doctrina cordis de santi Buenaventura en romance: nuevamente corregido y enmendado*.

7 A obra é conservada hoje em mais de duzentos manuscritos – consideradas as versões longas, breves e fragmentárias.

8 Para mais informações sobre as traduções vernáculas de *De doctrina cordis*, consultar: Renevey; Whitehead (2010).

A tradução de *De doctrina cordis* para o castelhano realizou-se, provavelmente, na segunda metade do século XV, recebendo como título *Enseñamiento del corazón*.⁹ Assim como o exemplar latino, ela conheceu uma considerável receptividade. O tratado está conservado, hoje, em três manuscritos: Ms. Palma de Mallorca, Biblioteca Bartolomé March; Ms. 9209, Madrid, Biblioteca Nacional; e o Ms. 170, Santander, Biblioteca de Menéndez Pelayo. Ele também ganhou uma edição incunábula, publicada em Salamanca, em 30 de julho de 1498 – da qual hoje temos seis exemplares –, e outras várias edições ao longo do século XVI: a edição de Juan Varela, de 1510; a edição de Miguel de Eguía, de 1525; e a edição de Baeza, de 1551, impressa por Andrés Fanega. Há ainda notícias de uma edição de 1576, de Saragoça, cujo impressor foi Miguel de Huessa. À exceção da edição de Juan Varela, a qual arroga a obra ao franciscano são Boaventura (1221–1274), e das impressões seguintes, que reforçaram a mesma autoria, a edição de Salamanca, assim como os manuscritos que a antecedem, nada diz em relação ao autor.

Neste breve estudo, o qual possui um caráter mais preliminar do que conclusivo – visto que a pesquisa se encontra em seu estágio inicial –, apresentamos alguns aspectos do *Del enseñamiento del corazón* (doravante *DEC*). Além disso, refletimos sobre as possíveis implicações do tratado com as reformas ocorridas nos ambientes claustrais em Castela, no século XV, problemática ainda não considerada pela escassa historiografia sobre o tema.¹⁰ Uma vez que a obra foi pensada para o público dos claustros e, até onde temos notícias, consumida por esse mesmo grupo, pareceu-nos relevante pensar sobre as relações entre o seu conteúdo e o projeto reformador estabelecidas nos meios monásticos e mendicantes, nesse momento.

9 A edição incunábula acrescentou a preposição “del” no início do título.

10 Há poucos estudos em relação à tradução castelhana. Destacam-se o artigo de Pascual (2002) e o de Lappin (2010). Sánchez Sánchez (2000) também dedicou algumas palavras sobre o tratado e, mais recentemente, Teodoro (2022).

Utilizamos a edição incunábula salmantina, de 1498, e a edição fac-símile do texto latino, de 1605. Apesar das variantes mínimas, não há indícios contundentes para se afirmar que o incunábulo foi realizado com base em um dos três manuscritos sobreviventes do tratado (PASCUAL, 2002). É possível que o editor tenha se servido de uma outra cópia desconhecida, até o momento. Contudo, isso é um trabalho ainda a ser feito.

Quanto aos aspectos teóricos que orientam a nossa análise, nos parece interessante a ideia, tal como propôs Joaquín Rubio Tovar – a partir do estudo de Claudio Guillén –, de compreender a tradução medieval como um sistema literário. Nessa perspectiva as “*obras se relacionan no sólo con todos los elementos que tienen que ver con el ámbito de su producción, sino también con el conjunto de factores que intervienen en el fenómeno de la recepción*”.¹¹ Dessa forma, é imprescindível considerar os autores antigos e as obras que voltam a ser lidos, os gêneros e os textos que são traduzidos num dado momento, entre outros pontos (RUBIO TOVAR, 1997). Levando em conta esses elementos que compõem a noção de sistema literário, buscamos abordar a tradução da obra em latim, no contexto castelhano do século XV.

ASPECTOS DA TRADUÇÃO CASTELHANA DE DE DOCTRINA CORDIS

O *DEC*, tradução castelhana de *De doctrina cordis*, situa-se na tradição que ficou conhecida como a versão curta (HV) do tratado latino¹², conforme a classificação dos prólogos

11 Tradução: “as obras se relacionam não só com todos os elementos que têm a ver com o âmbito de sua produção, senão também com o conjunto de fatores que intervêm no fenômeno da recepção” (RUBIO TOVAR, 1997, p. 204)

12 Lê-se na tradução castelhana: “*E en esta palabra es amonestado al predicador que regale con estudio la palabra de salud con declaracion diligente e familiar porque pueda entrar mas ligeramente a los coraçones de los oydores*”. (*DEC*, 1498, f. 1r). Grifo nosso. Tradução:

estabelecida por Guido Hendrix.¹³ Tanto os manuscritos como a edição incunábula do tratado são formados de prólogo do tradutor, prólogo da obra, 33 capítulos e de uma tabela de capítulos, ainda que a disposição desses elementos não siga, necessariamente, a mesma ordem em todos os documentos. Por exemplo, a tabela de capítulos do manuscrito da Biblioteca de Madrid encontra-se no primeiro fólio, após o prólogo, ao passo que, nos demais manuscritos e na edição incunábula, está no fim do texto.

A edição de 1498 é também a *editio princeps* (a primeira edição) da obra.¹⁴ Publicada poucos anos após a chegada da imprensa na Coroa de Castela, em 1473, ela contém ainda uma xilogravura da missa de São Gregório (f. 118v), imagem encontrada em outros incunábulos salmantinos da época, com pedidos de oração. A letra Y abaixo do escudo da impressora no último fólio do tratado (f. 119r) desencadeou discussões acerca do seu impressor. Alguns historiadores propuseram o nome de António de Nebrija (1444-1522), um dos personagens mais notórios do Renascimento europeu; professor da universidade de Salamanca, autor, entre outras obras, da primeira gramática em castelhano e, possivelmente, diretor de várias imprensas que funcionaram na cidade no momento da publicação do livro (GUTIÉRREZ, 1960). Igualmente se

“E, nessa palavra, é admoestado o pregador que ofereça com estudo a palavra de salvação com declaração diligente e familiar para que possa entrar mais ligeiramente nos corações dos ouvintes”.

13 No prólogo da versão curta (HV) estão presentes as palavras “*In hoc verbo*” enquanto, no prólogo da versão longa (IP) da obra, constam as palavras “*ignaros predicatores*”. Essas diferenças entre os dois prólogos estariam relacionadas às formas de sentir o público-alvo. A maioria das traduções vernáculas (inglesa, francesa, germânica e castelhana) baseou-se na versão curta do tratado em latim. As versões holandesas sobrevividas e a versão italiana inserem-se na versão longa. Para mais informações, ver: Cré, 2010, pp. 208-213.

14 Atualmente, contam-se seis exemplares da impressão, localizados em diversas bibliotecas europeias: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Biblioteca Nacional de Portugal, Biblioteca Nacional de Espanha, Biblioteca Nacional de Paris, Biblioteca Menéndez Pelayo e Biblioteca do mosteiro de El Escorial.

atribui a Nebrija, ou a alguém de seu círculo, a tradução castelhana da obra latina. Todavia, os manuscritos, assim como o incunábulo, nada dizem sobre o tradutor. Uma suposição convincente proposta por González Pascual é a de que ele poderia ter pertencido aos meios universitários de Castela. Seus conhecimentos linguísticos e a ausência de menção a um indivíduo como destinatário do texto, geralmente um mecenas, poderiam ser um indício de certa independência social e econômica do tradutor, perfil frequente nos ambientes universitários (PASCUAL, 2002). No entanto, o autor não descarta a possibilidade de o tradutor ter estado a serviço da nobreza (*Idem*), condição muito comum à época.

Se a identidade do tradutor é ainda uma incógnita, os historiadores estão de acordo com o fato de que ele conhecia bem o programa de tradução a ser executado e o público-alvo do tratado (LAPPIN, 2010). Como previsto, já que o processo de traduzir envolve o passado (o autor e o seu texto) e o presente (daquele que traduz), foram necessários ajustes e intervenções de diversas ordens no texto. Além das questões lexicais e sintáticas próprias do castelhano do século XV – problemática que não entraremos aqui –, as adaptações estão relacionadas também à disposição do textual adotada; às especificidades dos leitores – pois, ainda que a obra tenha sido pensada para o público dos estabelecimentos religiosos, os destinatários da versão castelhana são diferentes no tempo, na língua e na instrução daqueles do texto latino; e, por fim, às próprias escolhas e limites do tradutor (seu repertório retórico).

O primeiro aspecto que se destaca no *DEC*, quando comparado com o exemplar original, é a organização do texto. O tradutor empregou uma disposição textual com base na *ordinatio*, um procedimento que consistia em subdividir os capítulos ou livros de um texto original em textos menores e rubricados, tornando, assim, o escrito mais acessível ao leitor. Os sete livros da obra latina – cada qual correspondendo a um estado do coração – foram convertidos, na tradução castelhana,

em 33 capítulos, mais curtos e desiguais. Tanto nos testemunhos manuscritos como no incunábulo, o primeiro livro do original latino, sobre a preparação do coração, foi transformado em 18 capítulos; o segundo livro, sobre a guarda do coração, em três capítulos; o terceiro livro, sobre a abertura do coração, em quatro capítulos; o quarto livro, sobre a estabilidade do coração, em três capítulos; o quinto livro, sobre a doação do coração, em dois capítulos; o sexto livro, sobre a elevação do coração, em dois capítulos; e, por fim, o último livro, sobre o fendimento do coração, em um único capítulo.

Outro ponto a ser ressaltado é o repertório retórico do tradutor. Como as demais traduções da época, ele fez supressões, adições e adaptações no texto. Todavia, nem sempre é fácil identificar os motivos que o levaram a fazer tais ajustes e modificações, pois há um leque de razões para isso: barreiras lexicográficas, preferências e limitações do próprio tradutor, contexto social e ideológico etc. De um modo geral, percebe-se que, embora o tradutor tenha seguido de perto a obra latina, não havendo grandes interferências explicativas que, por vezes, caracterizaram as traduções de textos latinos para a língua vulgar, ele não se limitou a ser apenas um receptor passivo do exemplar original. Muito pelo contrário. Sua presença é perceptível ao longo do texto, junto com a do autor anônimo.¹⁵

Por último, vale destacar uma alteração curiosa na tradução castelhana quanto ao perfil do destinatário invocado. Ainda que o autor relate situações e exemplos que dizem respeito a religiosos dos dois sexos, as várias passagens do texto latino que mencionam as religiosas foram convertidas para menções a homens religiosos. O termo “charissima”, por exemplo, foi substituído pela fórmula “*tu, religioso*” e o vocativo “*hermano*”: “*Pues ofresce hermano a Dios tu coraçon ansi como ofrescio el a ti el suyo [...]*” (DEC, 1498, cap. 17, f. 44v; grifo nosso)¹⁶;

15 A respeito das especificidades da tradução castelhana, conferir: Lappin (2010).

16 Tradução: “Pois, irmão, oferece o teu coração a Deus, assim como ele ofereceu o

“E deues parar mientes tu religioso que aqueste colgamiento e muerte de los huessos escogiste quando tomaste sobre ti la cruz de la vida religiosa e claustral [...]” (DEC, 1498, cap. 31, fls. 106r-106v; grifo nosso).¹⁷ Os termos “irmão” (*hermano*) ou “religioso” (*religioso*) também foram inseridos em passagens da versão castelhana em que não há especificação do gênero dos claustrais na versão latina. O que explicaria essa postura do tradutor? Na prática, o apelo do livro aos religiosos do sexo masculino se restringiria apenas a esse grupo ou teria o mesmo efeito para as mulheres religiosas, não importando o gênero mencionado? São questões que ainda não temos as respostas, mas que devem ser investigadas.

CONSELHOS PARA UMA DEVOÇÃO CRISTOCÊNTRICA

O DEC, tal como o original latino, faz parte da tradição literária de escritos espirituais. Por meio de uma linguagem alegórica e simbólica, o autor anônimo instrui e aconselha, como uma espécie de guia espiritual, os religiosos claustrais, principalmente os noviços¹⁸ – jovens monges e frades –, quanto ao preparo do coração para a sua união com Deus. O tratado, porém, contém

dele a ti”. Texto latino: “*Appone ergo (charissima) cor tuum Deo, qui cor suum apponit tibi [...]*” (LDC, Liber 1, p. 114; grifo nosso).

17 Tradução: “E deves observar, tu, religioso, que este enforcamento e morte dos ossos escolheste quando tomaste sobre ti a cruz da vida religiosa e claustral”. Texto latino: “*Attende ergo, charissima, quod tibi suspendium elegisti, et ossibus tuis mortem, quando crucem vitae claustralis ascendisti [...]*” (LDC, Liber 6, p. 268; grifo nosso).

18 Há diversas passagens com orientações aos noviços no decorrer do tratado. Entre elas: “*desseando [Jesus Cristo] tomar la tu anima por esposa e te traxo a su casa, conuiene saber a la claustra e te rapo la cabeza e te mudo la vestidura en el abito de la religion e te corto las vñas, conuiene saber los vsos demasiados de la vida carnal*” (DEC, 1498, cap. XVI, 42r). Tradução: “*dedejando [Jesus Cristo] tomar a tua alma por esposa, te deu a sua casa, convém saber, o claustro, raspou a tua cabeça, mudou a tua vestidura para o hábito da religião e cortou as tuas unhas, convém saber, os usos demasiados da vida carnal*”.

ainda aspectos que se assemelham a outros gêneros literários, como os escritos homiléticos, devocionais e ascético-místicos, figurando-se como uma obra de perfil bastante versátil.

O coração é o objeto central do livro. Tomado em seu simbolismo – que é a leitura que predomina –, o órgão é entendido como a fonte de todos os movimentos e obras dos homens, como a matriz dos sentimentos e dos pensamentos, como o lugar da consciência, da alma e, principalmente, do repouso de Deus.¹⁹ Seu valor reside, sobretudo, no lugar salvífico que ocupa. No decorrer do livro, o coração é descrito em sete estados (preparar, guardar, abrir, estabilizar, dar, elevar e escindir), que resultam dos sete dons do Espírito Santo (temor, ciência, piedade, fortaleza, conselho, entendimento e sabedoria). Disso, deriva uma profusão de metáforas, que inunda a obra do início ao fim: o coração é como uma casa que deve ser preparada para receber o hóspede (Jesus Cristo); é como um castelo assentado em terras inimigas; é como um livro que deve ser aberto para a leitura; é como uma casa cuja porta deve ser aberta a quem chama; entre outras. Por outro lado, nas breves passagens em que trata do coração, sob uma perspectiva fisiológica, o anônimo também atribui ao órgão um papel de grande importância. Com base em Aristóteles, ele afirma que o coração é o primeiro membro a ser constituído no corpo do animal e que o seu calor ajuda a formar as outras partes do corpo: “*Ca el primero miembro que es formado en el cuerpo del animal es el coraçon segun lo dize el philosopho. E del coraçon sale vn calor vidable que ayuda a formar los otros miembros del cuerpo*” (DEC, 1498, Cap. II, f. 5r).²⁰

19 O coração foi um tema recorrente em vários gêneros literários da Idade Média, principalmente entre os séculos XIII e XV. Para uma introdução sobre o assunto, consultar: LE GOFF, 2006, p. 156-158; 164-169.

20 Tradução: “Pois o primeiro membro que é formado no corpo do animal é o coração, segundo diz o filósofo. E, do coração, sai um calor vital que ajuda a formar os outros membros do corpo”.

Os religiosos claustrais são aconselhados a prepararem o coração para receberem Cristo, por meio de comportamentos e pensamentos concernentes ao seu estado e da vigilância às circunstâncias que os levam a pecar: “*E ansi deues tu fazer que no solamente te deues guardar del pecado: mas avn de las ocasiones e inclinaciones al pecado e fuyr del*” (DEC, 1498, Cap. II, 6v).²¹ Dessa forma, diversas condutas são censuradas no tratado e vistas como impedimentos para a união com Deus. Entre elas, destacam-se: os religiosos que jejuam e oram, mas que encobrem os seus pecados, não os confessando, e nem fazem penitência pelos males passados; os que dizem coisas torpes ou palavras levianas e desonestas; os que não querem ser submetidos à disciplina; os que murmuram enquanto fazem penitências ou quando são castigados; os que retêm no mundo suas próprias vontades; as monjas que, antes de falarem com os seus parentes no parlatório, lavam os seus rostos, entre outras.

As matérias contidas no livro alinham-se, em grande parte, aos temas recorrentes na produção pastoral e normativa das terras ibéricas quatrocentistas: os sete dons do Espírito Santo, os cinco sentidos, o *Credo*, os sacramentos, os mandamentos, os vícios e as virtudes, entre outros. Os religiosos são instruídos acerca de cada um desses pontos, que são abordados, tendo como base menções constantes às passagens bíblicas, principalmente do Antigo Testamento, e a comentários dos Padres da Igreja e dos doutores medievais (Jerônimo, Agostinho, Crisóstomo, Ambrósio, Dionísio, Gregório, Bernardo de Claraval, entre outros). Autores profanos também são mencionados, porém em menor medida: Platão, Aristóteles, Sêneca, Avicena, entre outros. Além das abundantes metáforas, sobretudo aquelas relacionadas ao ambiente doméstico, observa-se ainda o uso de provérbios e de exemplos do cotidiano.

21 Tradução: “E, assim, tu deves fazer o que não somente deves guardar do pecado; mas, ainda, das ocasiões e inclinações para o pecado e fugir dele”.

A confissão recebe um grande destaque no livro, em especial nos capítulos dedicados ao primeiro estado do coração (sua preparação), que, no original latino, corresponde ao primeiro livro *De preparatione cordis*. Ela é definida como a “escova da língua”, sendo uma das formas de limpar o coração do pecado. Recorrendo à metáfora dos afazeres domésticos, o anônimo relaciona o ato de se confessar à limpeza de uma casa. Assim como a escova, que varre as sujeiras de uma morada, a língua varre os maus costumes e os maus pensamentos:

E que es otra cosa manifestar los pecados en la confesion: si no alimpiar las suziedades de la camara del coraçon con la escoba de la lengua? Pues alimpia tu coraçon por confesion alimpiando la casa de la tu conciencia con la escoba de la lengua de toda suziedad de pecado (DEC, 1498, cap. II, f. 3v).²²

Antes da confissão, que deve ser feita pelo temor de Deus, o anônimo recomenda um exame de consciência²³, bem como um controle das circunstâncias que agravariam o pecado.²⁴ O interesse pela temática, sentida já nos primeiros capítulos, talvez possa ser explicada como eco da decisão imposta pelo IV Concílio de Latrão (1215), o qual tornou obrigatória a confissão auricular. Em solo ibérico dos séculos XIV e XV,

²² Tradução: “E o que é outra coisa manifestar os pecados na confissão senão limpar as sujeiras da câmara do coração com a escova da língua? Pois limpa teu coração por confissão, limpando a casa da tua consciência com a escova da língua de toda sujeira de pecado”.

²³ Tradução castelhana: “*Pues primero te deues preguntar e examinar e reprehender ante que te llegues a alimpiar el tu coraçon por la confesion en manera que primero sea la confesion bien pensada [...]*” (*Idem*).

²⁴ Tradução castelhana: “*E ansi tu posando te a pensar la cuenta de la confesion piensa e nota las circunstancias que agrauan el pecado: ca muchas cosas faze olvidar el alongamiento de la confesion*” (*Ibid.*, cap. II, f. 4v).

a confissão teve um papel relevante na pastoral, tendo sido alvo recorrente nas pregações, nos sínodos e concílios e nos manuais e sumas de confessores.²⁵

Outra questão que se sobressai no livro é o cuidado que o religioso deve ter com a língua, outra admoestação recorrente na produção religiosa castelhana dos séculos XIV e XV.²⁶ Se, na confissão, o órgão carrega um aspecto positivo ao limpar as sujeiras do coração, há situações, todavia, em que é preciso guardá-la. Muito pecados são cometidos por meio das palavras que saem da boca e que não convêm ao estado do religioso. Mesmo que a língua seja um pequeno membro, ela “*ensalça a grandes cosas [...]: a grandes galardones o grandes tormentos. E de aqui parece que esta en gran peligro el que no guarda su lengua*”.²⁷ Portanto, calar-se ou frear a língua das palavras más e de maldizer enganoso é uma conduta que deve ser buscada para conquistar a paz da consciência.²⁸ Desse modo, é recomendado aos claustrais a falarem poucas coisas e a pensarem com diligência nas palavras antes de pronunciá-las.²⁹ A guarda da

25 Sobre o assunto, ver: Soto Rábanos (2006).

26 A esse respeito, ver o capítulo “A custódia da língua” em “*A emenda da palavra no mundo ibérico (sécs. XIII-XV). A correção dos advogados, feiticeiros e padres*”, de Teodoro (manuscrito em fase de conclusão).

27 DEC, 1498, cap. XIX, f. 68v. Tradução: “[a língua] exalta grandes coisas [...]: grandes galardões ou grandes tormentos. E, por aqui, parece que está em grande perigo aquele que não guarda a sua língua”. Sobre esse caráter moral ambíguo da língua, consultar: Casagrande; Vecchio (2007).

28 Tradução castelhana: “*Si refrenares tu lengua de las palabras que son manifestamente malas e de maldezir enganoso: ligeramente podras alcanzar el fructo muy precioso de la paz; non de qualquier paz: mas de aquella paz que no pueden auer los malos segun lo que dize Ysayas*” (DEC, 1498, cap. IIII, f. 10r).

29 Tradução castelhana: “*Pues labra con diligencia el campo de tu lengua hablando pocas cosas e pensando las primero con examinacion diligente e razonable*” (Ibid., cap. IIII, f. 10r).

língua proporcionaria a abastança dos frutos da boca, que são a confissão dos pecados, a oração, a feitura de graças, a admoestação caritativa e o ensinamento dos que não sabem.³⁰

USOS DO TRATADO E REFORMAS

Por que a tradução para o castelhano de *De doctrina cordis* nesse momento? Por que a escolha dessa obra? Não sabemos exatamente as razões que motivaram a tradução do tratado latino para o castelhano. O tradutor, indo de encontro à tradição, não deixa pistas no curto texto que antecede o prólogo, limitando-se a informar: “*Aqui comiença el libro que es llamado enseñamiento del coraçon e primeramente es puesto el prologo del que fizo el libro en el qual enseña tres cosas que deve guardar el predicador en la su amoestacion*” (DEC, 1498, f. 1r).³¹ De qualquer maneira, devemos entender o *Del enseñamiento* como parte de uma tendência à homogeneidade de leituras ocorrida em várias regiões do Ocidente, resultante do movimento de traduções. Como dissemos, além do castelhano, o texto em latim foi traduzido para outras línguas vernáculas no século XV. Essas traduções vernáculas circularam, em sua maior parte, em ambientes monásticos, canoniais e conventuais, desempenhando concepções e padrões de uso distintas do texto original (WHITEHEAD, 2010).

No contexto castelhano, ainda que se perceba uma convergência entre o conteúdo do tratado e as temáticas propagadas pelos sínodos e obras pastorais, visando à formação

30 Tradução castelhana: “*quanta abastança de fructo allegaria el que pusiesse diligencia en la guarda de la su lengua. Ca fructos son de la boca la oracion e fazimiento de gracias e la confession de los peccados e la amonestacion caritatiua de los hermanos e el enseñamiento de los que no saben*” (Ibid., cap. XIX, f. 69r).

31 Tradução: “Aqui começa o livro que é chamado ensinamento do coração e, em primeiro lugar, é posto o prólogo daquele que fez o livro, no qual ensina três coisas que o pregador deve guardar na sua admoestação.”

moral e espiritual de clérigos e leigos, é entre os religiosos de casas monásticas e conventuais que a tradução parece ter sido consumida para fins educacionais, ascéticos e devocionais. Algumas poucas anotações encontradas nas bordas de alguns exemplares das edições indicam, como constatou Lappin, leitores provenientes de estabelecimentos de religiosos regulares: “foi definitivamente para esse cliente rico, perspicaz e ascético que *Del enseñamiento* foi preparado” (LAPPIN, 2010, p. 260, tradução nossa). Christiania Whitehead, por sua vez, supôs alguma relação do tratado com as casas franciscanas, haja vista a menção a São Boaventura como autor da obra na edição de Juan Varela, de 1510 (WHITEHEAD, 2010). Apesar de voltada para os que abraçaram a vida de clausura, a nosso ver, seria perigoso afirmar, com segurança, que a versão castelhana da obra latina limitou-se apenas aos religiosos de ambientes monásticos e conventuais, embora não existam, até o momento, vestígios diretos de seu uso entre os leigos em solo ibérico, como ocorrido na tradução inglesa, por exemplo.³² É outro aspecto que precisa ser investigado.

Considerando a presença do *DEC* em estabelecimentos monásticos e mendicantes castelhanos, nos séculos XV e XVI, parece-nos importante considerar as possíveis implicações do tratado com o projeto reformador ocorrido em tais ambientes, nesse momento, aspecto ainda não abordado pela historiografia. A tradução do tratado e sua utilização nas casas monásticas e conventuais poderiam significar uma das formas encontradas pelos reformistas de reestabelecer a instrução, a disciplina e as práticas devocionais desses religiosos há algum tempo relaxada.

No decorrer dos séculos XIV e XV, observou-se um fenômeno de reforma dos regulares em várias regiões do Ocidente, em virtude de uma série de escândalos: religiosos sem tonsura,

³² A expressão “todos os fiéis cristãos” no título da edição de 1525 indica que a obra visa a um público muito maior: *Doctrina cordis del seráfico doctor sant buena ventura en romance: muy util y provechoso para todos los fieles christianos: nuevamente corregido y emendado.*

sem o hábito, frequentadores de mosteiros femininos, entre outros (NIEVA OCAMPO, 2009). Em Castela, a ação reformista teve início, efetivamente, por volta da primeira metade do século XV. Um exemplo disso foi a reforma do convento dos frades pregadores de San Pablo de Valladolid. De um modo geral, a reforma baseou-se nas exigências de cumprimento dos preceitos da vida comunitária e claustral, na obediência aos superiores, entre outros pontos. Todavia, esse processo reformista não ocorreu sem conflitos e nem sempre obteve sucesso em todos os locais. Muitos religiosos resistiram e foram duramente punidos.³³

Destinado a um público claustral, o *DEC* enfatiza, como vimos, um conjunto de práticas e de observâncias que poderiam ter sido bem-vindas aos ditames propagados pelos reformistas quatrocentistas, desejosos em restaurar a disciplina monástica e conventual. Outro aspecto que poderia ser reflexo do contexto de reforma no tratado seriam algumas supressões feitas pelo tradutor. A omissão de palavras em passagens em que há duras críticas ao comportamento dos religiosos superiores poderia indicar questões ideológicas em jogo. No capítulo trigésimo (*Quando se ha a dar el coração*), por exemplo, ao abordar a forma como os prelados deveriam demandar algum ofício a seus subordinados, o tradutor omite o termo “tiranos”, presente no original latino: “*Onde a los tales reprehende el señor por Ezechiel e dize [...]*” (cap. 30, p. 99v).³⁴ Seria a omissão uma forma de dar um tom mais conciliador aos superiores regulares que participavam da reforma? São apenas suposições que devem ser averiguadas no decorrer da pesquisa.

33 A respeito desse assunto, consultar: Pacaut (1989), especialmente os capítulos XII e XIII, sobre as ordens monásticas e mendicantes nos séculos XIV e XV.

34 Tradução: “Onde a tais [prelados] repreende o Senhor por Ezequiel e diz [...]”. Original latino: “*Tales Praelatos, imo certe tyrannos reprehendit Dominus per Ezechiel [...]*” (*LDC, Liber 5*, p. 252). Tradução do latim: “O Senhor repreende tais prelados, ou melhor, tiranos, por Ezequiel [...]”.

REFERNCIAS

Fontes

- DEL ENSEÑAMIENTO DEL CORAÇON. Salamanca [Impr. de Nebrissensis, Gramatica], 1498.
- LEODIENSI, Gerardo, O.P. *Liber de doctrina cordis*. Neapoli: Ex Typographia Io. Baptistae Subtilis, 1605.
- TRITHEMIUS, Johannes. *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*. Basel: J. Amerbach, 1494.

Bibliografia

- ALVAR, Carlos. *Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, (Colección Historia y Literatura), 2010.
- ALVAR, Carlos. Promotores y destinatarios de traducciones en Castilla durante el siglo XV. In: *CLCHM*, n. 27, 2004, pp. 127-140.
- AVENOZA, Gemma. Traducciones, público y mecenazgo en Castilla (siglo XV). In: *Romania*, tome 128, n. 511-512, 2010, pp. 452-500.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Les pchs de la langue. Discipline et éthique de la parole dans l'aculture médiévale*. Paris: Les ditions du Cerf, 2007.
- CR, Marleen. A Middle Dutch Translation of *De doctrina cordis*: De bouc van der leeringhe van der herten in Vienna, sterreichischen Nationalbibliothek, MS 15231. In: RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania. *A Companion to The Doctrine of the Hert*. The Middle English Translation and its Latin and European Contexts. University of Exeter Press, 2010, pp. 208-222.
- GUTIÉRREZ, Luisa Cuesta. *La imprenta en Salamanca: avance al estudio de la tipograf Salmantina (1480-1944)*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1960.
- HENDRIX, G. "Les 'Postillae' de Hugues de Saint-Cher et Le

- Traité “De Doctrina Cordis.” In: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 47, Peeters Publishers, 1980, pp. 114–130.
- LAPPIN, Anthony John. The Spanish Translation: *Del enseñamiento del coraçon* (Salamanca, 1498). In: RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania (Ed.). *A Companion to The Doctrine of the Hert*. The Middle English Translation and its Latin and European Contexts. Exeter: University of Exeter Press, 2010, pp. 238–263.
- NIEVAOCAMPO, Guillermo. *Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV*. *En la España Medieval*, vol. 32, 2009, pp. 297–341.
- PACAUT, Marcel. *Monaci e religiosi nel medioevo*. Bologna: Mulino, 1989.
- PALMER, Nigel F. The Authorship of *De doctrina cordis*. In: RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania. *A Companion to The Doctrine of the Hert*. The Middle English Translation and its Latin and European Contexts. University of Exeter Press, 2010, pp. 19–56.
- PASCUAL, Marcelino González. *Enseñamiento del coraçon: una traducción anónima castellana de De doctrina cordis*. In: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, vol. 78, 2002, pp. 31–68.
- RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania. *A Companion to The Doctrine of the Hert*. The Middle English Translation and its Latin and European Contexts. University of Exeter Press, 2010.
- RUBIO TOVAR, Joaquín. Algunas características de las traducciones medievales. *Revista de Literatura Medieval*, IX, 1997, pp. 197–243.
- RUSSELL, Peter. *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*. Universidad Autónoma de Barcelona: Escuela Universitaria de Traductores e Intérpretes, 1985.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio. Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese and Catalan. In: KIENZLE, Beverly Mayne. *The Sermon*. (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, Fasc. 81–83). Turnhout-Belgium: Brepols, 2000.
- SOTO RÁBANOS, José María. Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media Hispana. *Hispania Sacra*, n. 118, 2006, p. 411–447.

- TEODORO, Leandro Alves. Frestas para o aparecimento de escritos devocionais em vernáculo. In: TEODORO, Leandro Alves; SCHMITT, Jean-Claude; MARTÍN PRIETO, Pablo. *Cativar as almas*. Diretrizes para a instrução espiritual (séc. XII-XV). RS: Unisinos Editora, 2022, pp. 51-92.
- TEODORO, Leandro Alves. *A emenda da palavra no mundo ibérico (sécs. XIII-XV). A correção dos advogados, feiticeiros e padres* (manuscrito em fase de conclusão).
- WHITEHEAD, Christiania. De doctrina cordis: Catechesis or Contemplation? In: RENEVEY, Denis; WHITEHEAD, Christiania. *A Companion to The Doctrine of the Hert*. The Middle English Translation and its Latin and European Contexts. University of Exeter Press, 2010, pp. 57-82.
- WILMART, A. Gérard de Liège. Un traité inédit de l'amour de Dieu. In: *Revue d'ascétique et de mystique*. n. 12, 1931, pp. 349-430.

28. CRIPTOJUDAÍSMO FEMININO: POSSIBILIDADES DE (RE)EXISTÊNCIA NA AMÉRICA PORTUGUESA¹

.....

Layane de Oliveira Carvalho²

INTRODUÇÃO

Oprimidos pelos reinos Ibéricos, os judeus se viram espalhados pelo mundo. Perseguidos, batizados à força, torturados e mortos, o fenômeno da perseguição judaica na Península Ibérica perdurou pelos séculos XV-XVIII, estendendo-se para suas colônias. Os chamados cristãos-novos dividiram-se em grupos, aqueles convertidos ao cristianismo e que se tornaram fiéis à lei de Jesus Cristo, e aqueles convertidos que construíram duas identidades: uma face pública, que frequentava missas, e uma face privada, que mantinha sua fidelidade a lei de Moisés, chamados criptojudeus.

Almejamos discorrer sobre a presença de cristãos-novos na América portuguesa e como foi tratada pelo Tribunal do Santo Ofício de Lisboa através das visitas, somando-se a isso a persistência das tradições judaicas por meio da atuação de mulheres cristãs-novas em ambiente doméstico. Assim, partiremos da conversão de judeus na Espanha e em Portugal, acompanhando a trajetória desse grupo até sua chegada ao Brasil. Para tanto, utilizamos das documentações produzidas

1 Um resumo simples deste trabalho também foi publicado no caderno de resumos do evento *XII Semana de História por um Brasil democrático [livro eletrônico]: ensino de história, trabalho e gênero*.

2 Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL. Integrante do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões - NEIHR. Bolsista do Programa de Iniciação Científica - PIBIC/UEMASUL.

pela visitação de Heitor Furtado de Mendonça à Bahia em 1591, fazendo uma análise das confissões a partir de Michel Foucault (2011), para quem a confissão no cristianismo é um mecanismo de poder que consiste no dizer verdadeiro sobre si mesmo, a responsabilidade de um exame sobre suas próprias ações e pensamentos, que deve ser colocado em discurso para um outro, o que o autor chamou de análise interpretativa de si mesmo.

O acesso a documentação utilizada foi propiciado pela obra organizada por Ronaldo Vainfas (1997) que traz as confissões da Bahia, a qual optamos por utilizar devido ao texto modernizado que facilita a leitura e compreensão, embora as documentações também estejam disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, que pode ser acessado pelo site do arquivo. Ainda em nossa análise, identificamos *estratégias* e *táticas*, segundo Michel de Certeau (2014), para quem as *estratégias* estão para os mecanismos de dominação que proporcionam o controle sobre um território de alcance, e as *táticas* estão para os métodos dos subjugados para burlar as imposições as quais estão submetidos.

Inseridas nesse contexto, destacamos as figuras das mulheres Antunes e sua atuação na sobrevivência do judaísmo em condições de intolerância e violência. Chefiadas por Ana Rodrigues, a matriarca da família, essas mulheres desenvolveram *táticas* de resistência que preservaram a identidade marrana. Propomos, portanto, compreender o judaísmo da família e as práticas comuns entre seus membros, mas, prioritariamente, as desempenhadas pelas mulheres, apontadas como os pilares da ação herética judaizante.

ANTECEDENTES IBÉRICOS: UMA HISTÓRIA DOS JUDEUS NOS REINOS DE ESPANHA E PORTUGAL

O colono que deixava Portugal, trazia para a colônia americana os traços culturais da sua sociedade, fundamentada e dividida pela religião. Marcada por valores exclusivistas, preconceitos e conflitos, a sociedade lusitana buscava reafirmar

sua unificação cultural e a ordem social mediante a Reforma Protestante que viria a questionar a autoridade papal e os dogmas da Igreja Católica, bem como, sobre a sobrevivência da antiga cultura judaica que perdurava entre os espaços de gerações e disputava as consciências individuais.

A conjuntura social dos reinos Ibéricos, Espanha e Portugal, foi construída a partir de um campo religioso marcado por concorrências e disputas decorrentes da coexistência de três grandes tradições religiosas, a muçulmana, a judia e a cristã. As disputas territoriais entre muçulmanos e cristãos, seguidos de conflitos entre as burguesias cristã e judaica, estabeleceram um ambiente cultural no reino português marcado por relações de tensão e inquietação, fatores intensificados pela presença significativa do grupo judaico em território Ibérico, que se distingue religiosa, psicológica e socialmente do grupo cristão, antagonismos que seriam acelerados entre os séculos XVI e XVIII.

Nessa perspectiva, em sua teoria do campo religioso, Pierre Bourdieu (2007) entende que os sistemas simbólicos, como no caso da religião, apresentam uma estrutura de divisão que recorta classes antagônicas, em que diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições concorrem pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso, formando um campo de disputas entre as religiões que coexistem no mesmo espaço social. Para Bourdieu (2007, p. 50) “[...] as relações de *concorrência* que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa”.

Nesse sentido, Anita Novinsky (1986, p. 24) aponta que os judeus, apesar de numerosos e influentes, nunca tiveram poderio político na Espanha, mas o período em que predominou a tolerância e a liberdade permitiu que crescessem e ocupassem muitos espaços na área econômica, em que, aliado a expansão marítima e o desenvolvimento do comércio, estabeleceram-se enquanto classe média. A contínua ascensão social dos judeus tornou-se um incômodo para a burguesia cristã, o

que provocaria intensivas propagandas antijudaicas disseminadas pela Igreja Católica e que se alastraram pelo território Ibérico, ocasionando, em 1391, no massacre de 4000 judeus nas ruas de Sevilla. Esse fenômeno é o ápice para o início de uma vida entre a morte e a conversão ao cristianismo, em que judeus em massa procuraram pelo batismo, os chamados cristãos-novos, originando a fragmentação da comunidade judaica entre os que se converteram, mas continuaram ligados à fé judaica clandestinamente, são os criptojudeus, e os que se converteram e tornaram-se leais à fé católica (1986, p. 25-26).

A ascensão de Isabel de Castela e Fernando de Aragão ao poder do reino espanhol, em 1474, consolidou as relações entre o Estado e a Igreja Católica. Nomeados como reis católicos, Isabel e Fernando introduziram uma série de medidas restritivas contra os conversos e judeus. É nesse contexto que surge o Tribunal da Inquisição moderna na Espanha, estabelecido com o objetivo de condenar e eliminar a heresia judaica que persistia entre os conversos, suspeitos de manterem as práticas da lei de Moisés. Segundo Antônio José Saraiva (1969, p. 16), foi somente na Espanha que os judeus convertidos foram objeto de investigação e perseguição inquisitorial, estendendo-se posteriormente para Portugal, diferente da inquisição medieval.

Além disso, os oficiais do tribunal inquisitorial e a Igreja defendiam o confisco de bens dos condenados pela inquisição, justificando ser um direito usufruir dos bens dos “inimigos da fé”, de forma que, os crimes eram espirituais, mas as penas eram também físicas e materiais, para além da condenação das almas, como o confisco de bens, bloqueios econômicos, tortura e a morte na fogueira (Franco, 2021, p. 45).

A Espanha também passou a exercer pressões sobre o rei de Portugal, D. Manuel, o que levou à conversão forçada de judeus para o cristianismo em 1497 no reino lusitano, dividindo, da mesma forma, a sociedade portuguesa em dois grupos antagônicos: os conversos cristãos-novos e os nascidos cristãos-velhos. O episódio contribuiu para estabelecer, no

reinado de D. João III, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal no ano de 1536, resultado de um acordo político entre o rei e o Papa Leão X (Novinsky, 1986, p. 36-37). A Inquisição funcionaria como instrumento de centralização do poder político e de dominação do poder religioso, agindo para estabelecer o monopólio católico sobre o campo religioso dos reinos Ibéricos.

Esse cenário apresenta a relação direta entre o campo político e religioso, em que, como desenvolvido por Bourdieu (2007, p. 70), a religião contribui para a manutenção da ordem política ao legitimar e naturalizar as divisões dessa ordem, ao passo que combate as tentativas heréticas de subversão da ordem simbólica no campo religioso. No reino português, que recebeu uma grande massa de judeus vindos da Espanha, a política de discriminação étnica foi utilizada para concentrar o poder dirigente da sociedade a um pequeno grupo, a burguesia cristã-velha, endossados pelos interesses da Igreja Católica (Novinsky, 1986, p. 26).

Assim, embora, segundo Novinsky (1986, p. 26), “uma vez convertidos ao catolicismo os judeus podiam gozar de todos os direitos, como os cristãos [...]” e “todos os caminhos que levavam à ascensão social podiam ser galgados pelos judeus convertidos ou cristãos-novos” ainda morava entre a sociedade os resquícios das ideias antissemitas e, devido às crises políticas e econômicas do século XV, intensificaram-se os conflitos de interesses entre as burguesia cristã-velha e a burguesia cristã-nova, em que os judeus conversos tornaram-se alvos de acusações como falsos cristãos, hereges, responsabilizados pela crise econômica e por todos os males que affligiam a sociedade. Conflitos esses geradores de um corpo social fragmentado em classes, em que a religião seria o princípio das diferenças, mas também da identidade cultural desses grupos, segmentada nas leis, na moral e nos costumes.

A cultura portuguesa seria, portanto, constituída de instituições religiosas que concorrem pela soberania política e social, dividida entre a dominação do cristianismo e aquelas que estariam fadadas a aparecer como profanadoras na medida em que “por sua própria existência [...] constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio” (Bourdieu, 2007, p. 45), sentido que em muito justificaria o empreendimento colonial e a busca pela homogeneidade cristã, identificados na conversão.

Logo, cristãos-novos seriam heréticos judaizantes em potencial pela sua própria existência, uma ameaça constante ao vigente monopólio católico. Assim como apontado por Angelo Assis (2002, p. 49), a busca pela pureza e expansão católica despertaria também a necessidade de controle sobre as ameaças de unicidade e homogeneidade cristã, identificadas no criptojudaísmo. Embora o poderio católico instaurado buscasse expandir-se e afirmar-se para além da Península Ibérica, transplantado por homens imersos em toda uma cultura pautada na fé cristã, para Novinsky (1986, p. 75), o contexto da expansão marítima tornou o Brasil, colônia portuguesa na América, uma alternativa migratória para os cristãos-novos que viram um território livre das ações inquisitoriais, onde poderiam manter crenças e práticas mesmo que de forma limitada.

A emigração dos cristãos-novos para a América portuguesa foi uma alternativa em detrimento da ligação histórica com os judeus Ibéricos perseguidos por leis discriminatórias, convertidos em massa, extirpados entre os espaços de gerações, tornando-se os cristãos-novos as sombras daqueles de quem eram descendentes. Para Antônio Saraiva (1969, p. 24), compreender os cristãos-novos é entendê-los como um problema exclusivamente Ibérico, em que o processo de assimilação e extermínio seguiu-se “de um processo de dissimilação que conduziu a uma nova discriminação e criou, em lugar da antiga minoria extinta, uma nova minoria com

estatuto social de inferioridade”, em que, ainda para o autor, cristãos-novos foram em sua existência socialmente definidos como potenciais judeus secretos por um contexto em que “o Judeu está em situação de Judeu porque vive no seio de uma comunidade que o tem como Judeu” (1969, p. 25).

POSSIBILIDADES DE (RE)EXISTÊNCIA:

OS CRISTÃOS-NOVOS E A AMÉRICA PORTUGUESA

Uma vez que instaurado o monopólio católico sobre a Metrópole, a coexistência no reino de Portugal marcava-se por tensões e insatisfações entre os da velha lei de Moisés e os da nova lei de Cristo, como apontado por Sônia Siqueira (1972):

No Reino, cristãos-novos e criptojudeus compeliavam ao desassossego, e impulsionavam aos homens — individual e socialmente — à busca de soluções de equilíbrio, ordem. E tal busca muitas vezes sinonimizava evasão do grupo judaico: para lugares da Europa onde havia tolerância, ou para o mundo de além-mar, onde a colonização se definia como um fenômeno tipicamente burguês, atraindo homens e capitais para tal empresa (p. 401).

O “Novo Mundo” se veria de mãos dadas com os cristãos-novos. A colônia portuguesa na América se constituiu como uma alternativa migratória para os neoconvertidos, em que, segundo Novinsky (2018, p. 87), “atravessando o Atlântico, os judeus irão renascer na América, em um outro contexto e numa outra realidade, para onde transportaram técnicas econômicas, traquejo comercial, além de costumes e práticas religiosas [...]”. Estimulados pela combinação de fatores como a perseguição inquisitorial no reino lusitano, o ímpeto empresarial e o anseio pela liberdade de culto, os cristãos-novos foram parte integrante dos esforços iniciais do empreendimento colonial.

Os primeiros dois séculos de ocupação da colônia foram marcados por uma sucessão de dias dedicados a sobreviver. O ambiente caracterizado pela vegetação densa e diversificada, a insuficiência de ferramentas para necessidades básicas, as doenças tropicais e a resistência dos povos originários, demandou dos homens lusitanos a atenuação de seus preconceitos internos. Cristãos-novos são encontrados em variados lugares e ocupações sociais sendo, portanto, grupo componente da diversificada sociedade colonial (Assis, 2002, p. 51). Para além disso, estão diretamente relacionados ao sucesso desse empreendimento que, pelo seu caráter empresarial, destacaram-se os cristãos-novos, nas palavras de José Salvador (1976, p. 242), enquanto grupo de gente engenhosa, proprietários de recursos, e perseguidos pela disputa religiosa, fator determinante para investirem em um mundo de custos elevados.

Portanto, a presença dos neoconvertos na América portuguesa, caracterizada como um empreendimento empresarial, destaca-se pelas particularidades do grupo, convenientes para o plano de defesa e colonização do território. Dividindo-o em capitania hereditárias, D. João III investiu em concessões, dedicando aos seus donatários poderes e vantagens para quem, como destacado por José Salvador (1976, p. 242), “sem essas compensações jamais se disporiam ao sacrifício, às renúncias e gastos exigidos pelo bom aproveitamento dos lotes doados”. Dedicados os cristãos-velhos seus interesses para o Oriente, cristãos-novos despontaram enquanto “classe de gente operosa, senhora de recursos, ambiciosa, mas perseguida, e que podia ser aproveitada: era a dos conversos judeus” (1976, p. 242).

Livrando as sesmarias, seu maior recurso de promoção à vinda de povoadores, de sua própria intervenção ou de qualquer ministro, S. Majestade pretendia estimular seus vassallos a novos negócios, fixar-se na terra e a fazê-la produzir, por isso, Salvador (1976, p. 243) aponta que, “importava conceder as sesmarias a quem tivesse condições para explorá-las, e ninguém as possuía melhor que os “da nação”, afugentados do Reino

pelo Santo Ofício e dispondo de capitais”. E embora, segundo as Ordenações e o Foral, a concessão de sesmarias só poderiam ser dadas a *cristãos*, Salvador (1976, p. 244) ressalta que “após o batismo exigido por D. Manuel, os da nação hebreia passaram a confundir-se com os da etnia velha, embora, no íntimo, tantos continuassem fiéis à lei de Moisés”, de forma que, para o autor, “a lei, por conseguinte, visava confundir as duas etnias e não divorcia-las, dar unidade social e religiosa e não acentuar divergências, atrair os judeus e não afastá-los” (1976, p. 244).

Assim, as terras brasílicas eram a principal escolha de emigração para cristãos-novos, criptojudeus ou não, em busca de uma vida longe das represálias e rigores religiosos do cristianismo instaurado no campo religioso Ibérico. Segundo Assis (2002, p. 50), o trópico, além de refúgio social para cristãos-novos, apresentava uma oportunidade de enriquecimento rápido através da cana-de-açúcar, principal produto de exportação para a metrópole, o que transformou cristãos-novos em respeitáveis senhores de engenho, incluindo criptojudeus como a família da matriarca Ana Rodrigues, os Antunes. Os cristãos-novos judaizantes viriam a se utilizar, como tática, das falhas de vigilância sobre a América portuguesa, como a precária estrutura eclesiástica, a ausência de um tribunal inquisitorial e a presença pouco efetiva do Estado (2002, p. 51).

A dinâmica das relações entre esses grupos no cotidiano colonial, seriam ainda marcadas por aproximações e distanciamentos, de olhares vigilantes uns sobre os outros, mantendo-se sempre a divisão inquebrável a partir da qual, o crescimento econômico e social dos neoconvertos voltaria a incomodar, agora na colônia, senhores de engenho cristãos-velhos. A atenuação das dissidências entre os grupos em prol do projeto de colonização certamente não significava que os preconceitos foram esquecidos. Tão-somente estendeu-se para além-mar um problema metropolitano (Siqueira, 1972, p. 403).

O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa só voltaria seus olhos para a América portuguesa em 1591, especialmente para o nordeste açucareiro, lugar de maior concentração populacional, em que sua ausência seria remediada pelas Visitações. É pertinente advertir, como feito por Ronaldo Vainfas (1997, p. 8), para que não se pense que as visitas à América portuguesa tinham como seu único objetivo os cristãos-novos abrigados na colônia. Não se sabe de fato as razões que motivaram as visitas, mas pode-se apontar motivos como o desejo de expansão do catolicismo para os territórios Ibéricos, já que a década de 1590 marca a expansão *estratégica* da Inquisição para além da Metrópole, para o ultramar.

O destino do primeiro visitador, Heitor Furtado de Mendonça, seria a Bahia de Todos os Santos. A passagem inquisitorial pela Bahia é marcada pela produção de extensos volumes de processos, em que se destacam as confissões, um dos mais importantes instrumentos do poder católico. A partir dessas documentações, pode-se vislumbrar aspectos de uma história que pode ser social, política, das religiões e religiosidades, das mentalidades, da vida íntima e privada e de gênero.

As Confissões da Bahia apresentam numeroso rol de confissões de cristãos-novos por práticas judaizantes, em que se destaca o número expressivo de mulheres acusadas e/ou confessantes pela prática de criptojudaísmo, dentre essas, as mulheres Antunes: Ana Rodrigues, Beatriz Antunes, Dona Leonor, Custódia de Faria, Isabel Antunes e Ana Alcoforado. Citada nas confissões de sua irmã, netas e filhas, Ana Rodrigues, a matriarca, destacou-se na sociedade colonial por assumir a chefia da família após a morte de seu marido, Heitor Antunes, papel então exercido por uma mulher e que fazia frente aos demais senhores de engenho. Assim, a documentação inquisitorial gerada pela perseguição às mulheres Antunes proporciona a percepção das *táticas* de resistência utilizadas pelos cristãos-novos para manter a fé e tradições do povo judaico, bem como dos mecanismos *estratégicos* de dominação e do poder religioso católico.

CRIPTOJUDAÍSMO DOMÉSTICO:**MULHERES DE VÁRIAS FACES, MULHERES ANTUNES**

A participação das mulheres no judaísmo tradicional é muito diferente do papel desempenhado no contexto da colonização moderna. Limitadas a papéis secundários perante o protagonismo dos homens, tradicionalmente as mulheres judias recebem apenas uma educação mínima onde só podem ouvir, e cabe aos homens a leitura, o estudo e o conhecimento direto e aprofundado das palavras sagradas da Torá. Segundo a Rabina Sandra Kochmann (2005, p. 38), as mulheres judias são relegadas ao lar, subordinadas primeiro ao pai e depois ao marido, responsáveis pela casa e pelos filhos, atreladas por natureza ao ambiente doméstico.

Por outro lado, Kochmann (2005, p. 39) ressalta que “as regras que têm a ver com o papel da mulher no Judaísmo receberam diferentes influências – sociais e religiosas – da época e do lugar em que foram analisadas e determinadas”. Nessa perspectiva, o universo colonial, ainda que cercado pela sombra da intolerância e perseguição disseminados pelo reino de Portugal e seu tribunal inquisitorial, proporcionara uma alteração significativa nesses papéis, em que as mulheres, donas no lar, assumiram também o protagonismo na sobrevivência e perpetuação da fé e tradições judaicas.

Nesse contexto, o judaísmo é transformado em um tipo de “religião doméstica”, de portas adentro, pois, proibido oficialmente e condenado como heresia, transferiu-se de espaços próprios para a cozinha, adaptou-se os ensinamentos para a oralidade na falta de acesso a textos hebraicos, e passou-se para as mulheres funções que eram exclusivas dos homens. Desta forma, redimensionou-se o valor das mulheres, de maneira que Assis (2020, p. 4-5) aponta um afrouxamento dos rigores da religião mosaica em prol de sua manutenção em ambiente de intolerância.

Os domicílios se tornaram lugares de táticas, em que, através da memória, costumes diários, pequenas cerimônias e rituais, manteve-se o judaísmo possível. Isso foi propiciado pela característica do judaísmo enquanto religião que se imprime também no cotidiano, como dito por Siqueira (1972, p. 397), em uma relação íntima entre a crença e a vida de todos os dias, o que se demonstra pelas leis alimentares, os ritos de purificação do corpo e dos objetos, os ritos fúnebres e do luto, recitação de versículos e culto à memória dos falecidos, bem como o resguardo dos sábados. Esses são, justamente, os costumes delatados à mesa do inquisidor sobre os colonos cristãos-novos, e confessados pelas mulheres Antunes.

No que se refere ao caráter da confissão no cristianismo, Michel Foucault (2011) entende que este é um mecanismo que consiste no dizer verdadeiro sobre si mesmo, a responsabilidade de um exame sobre suas próprias ações e pensamentos, que deve ser colocado em discurso para um outro, o que o autor chamou de análise interpretativa de si mesmo. Este é, para Foucault (2011, p. 150), um mecanismo de remissão dos pecados e condenação dos pecadores. Em suas palavras:

Declarar em voz alta e de maneira inteligível a verdade sobre si mesmo – quero dizer, confessar – tem sido considerado por um longo tempo no Ocidente tanto como condição de salvação dos pecados de alguém quanto um item essencial na condenação dos culpados.

Ainda segundo o autor, o cristianismo é uma religião que impõe aos seus leigos a obrigação da verdade, da aceitação aos dogmas e ao seu livro sagrado, assim como a aceitação das autoridades impostas.

Como todos sabem, o cristianismo é uma confissão. O que significa que o cristianismo pertence a um tipo muito especial de religião que impõe àqueles que o praticam a obrigação da verdade. Tais obrigações no cristianismo são numerosas; por exemplo,

um cristão tem a obrigação de aceitar como verdade um conjunto de proposições que constituem um dogma; ou tem a obrigação de tomar certos livros como fontes permanentes de verdade; ou tem a obrigação de aceitar as decisões de certas autoridades em questões relativas à verdade (Foucault, 2011, p. 168).

Toda fé, tradição, moral e comportamento que se distingue dessas verdades obrigatórias, são tidas, para a Igreja Católica, como heresia, uma contestação à verdade. Nesse contexto, o criptojudaísmo é, segundo Marcos Silva (2019, p. 193), uma cultura que reside na clandestinidade, transmitida de geração em geração através do hábito e da tradição oral. Assim também define Assis (2004, p. 12), em sua tese cujo objeto de investigação é a família Antunes, e para quem o criptojudaísmo é:

Um judaísmo, oculto, adaptado, restrito às suas parcas possibilidades, vitimado pelas perseguições oficiais e impossibilidade de demonstrações públicas; enfim, o judaísmo que se tornara possível — criptojudaísmo —, de portas adentro, realizado no silêncio e discrição do ambiente familiar, tendo o lar, em sua pouca privacidade, como principal espaço de ocorrência, e as mulheres — elevadas à posição de mãe-educadora-rabi —, como grandes divulgadoras e sacerdotisas deste judaísmo oculto. Desta forma, resistia a religião judaica às proibições sofridas através da manutenção de alguns costumes significativos desta resistência, tais como: guarda do sábado; comemoração da Páscoa; cerimônias religiosas fúnebres próprias dos judeus; preparação de alimentos típicos e respeito às interdições alimentares; juramentos ao modo dos judeus; celebrações de festas; realização de jejuns; bênçãos e orações judaicas; desprezo aos símbolos católicos; leitura da Torah e do Alvará dos Macabeus, e realização de esnoga: práticas aprendidas por Heitor Antunes e Ana Rodrigues com as primeiras gerações de batizados em pé, em inícios do século XVI, ainda no reino, tudo repassando aos filhos e filhas e, daí, aos netos.

O criptojudáismo, pois, está estreitamente vinculado ao papel desempenhado pelas mulheres em casa, podendo ser compreendido como um conjunto de *táticas* desenvolvidas no interior da família. Assim, para Silva (2019, p. 193) “a família criptojudáica pode ser considerada como um centro de resistência onde a mulher procurava contrapor-se à influência hegemônica do cristianismo dominante”. Elas alfabetizavam os filhos, contavam histórias da família, a memória de seus antepassados, ensinavam as práticas, a fé e as orações judaicas, bem como os cuidados que deveriam tomar para não serem apontados pelo “crime de judaizar”.

A atuação do tribunal inquisitorial na América portuguesa se deu por meio das visitações. O primeiro visitador, Heitor Furtado de Mendonça, chegou à Bahia em 9 de junho de 1591, e inaugurou as ações do tribunal nas partes do Brasil. Após apresentar-se às autoridades civis e religiosas locais, foi recebido com muita pompa e cortejos, teve ajuda de eclesiásticos e missionários, como os jesuítas (Vainfas, 1997, p. 8). Logo, foram publicados o Edital da Fé e o Monitório da Inquisição, que convocavam os fiéis a confessar e delatar, informando os ditos crimes a serem confessados e delatados. Estabeleceu-se também o tempo da graça – um período de trinta dias em que aqueles que fossem confessar-se de vontade própria, receberiam penas mais brandas, livrando-se das severas torturas, pena de morte e confisco de bens (Fernandes, 2013, p. 497). É nesse período que se encontram as confissões das mulheres da família Antunes.

As confissões das Antunes são marcadas pelo interrogatório. O caráter de autoavaliação e testemunho contra si mesmo, como compreendido por Foucault (2011), é diluído nas interrupções do inquisidor com o intuito de questionar e obter respostas, a confissão da culpa, intenção proveniente das acusações sobre a família Antunes que já haviam chegado a Heitor Furtado de Mendonça por meio de denúncias e boatos. A delação era, para o Santo Ofício,

um de seus pilares fundamentais, considerado prova sobre os crimes, e pela delação se buscava do acusado a confissão. Porém, da parte das mulheres Antunes, estas confessavam costumes diários, como lançar fora a água quando morria um parente ou um escravizado, declarando inocência e não saber que seria isso um costume judaico, enquanto *tática* para livrarem-se da condenação.

A exemplo disso, a confissão de Dona Custódia de Faria, que diz ter mandado lançar toda a água da casa fora após a morte de um escravizado seu porque isto lhe foi dito por Beatriz Antunes, sua mãe, que seria bom para os parentes do morto que ficavam vivos, e declara “[...] mandou lançar fora toda a água de casa, simplesmente, sem entender que era cerimônia de judeus e sem má intenção [...]” (Vainfas, 1997, p. 109). E foi, então, questionada a quanto tempo sua mãe lhe ensinou as ditas coisas, sendo elas as leis de Moisés. Ao negar que soubessem ser leis judaicas, foi perguntada quando sua avó, Ana Rodrigues, havia ensinado as ditas práticas para sua mãe. Ao mencionar Ana Rodrigues, o visitador demonstra ter conhecimento sobre a família e suas práticas, já que Dona Custódia não havia dito o nome da avó.

Perguntada se quando sua avó Ana Rodrigues ensinou à sua mãe que isto era da lei dos judeus, se estava ela confessante presente, respondeu que não sabe mais que dizer-lhe sua mãe que a dita sua avó lhe ensinara isto, mas que não sabe se lhe declarou logo ser cerimônia judaica (Vainfas, 1997, p. 103, grifo nosso).

Provavelmente desconfiada e/ou percebendo que suas palavras poderiam trazer complicações para a família, buscou logo afirmar a inocência da mãe e de sua conduta religiosa enquanto boa cristã: “e lhe parece, e assim tem por certo, que sua mãe é boa cristã e lhe ensinou a dita coisa de botar água fora também simplesmente, sem saber que era cerimônia judaica” (Vainfas, 1997, p. 109). E foi logo admoestada, “com muita caridade”, que fizesse confissão inteira e verdadeira sobre

“tudo o que souber da dita sua mãe e avó e mais parentes, porque com isso alcançará misericórdia, porque estas coisas que ela diz dão mui forte presunção que ela e sua mãe e avó são todas judias e vivem afastadas da lei de Jesus Cristo, e têm a lei de Moisés” (Vainfas, 1997, p. 109) de forma que não seria uma confissão sobre seus próprios atos, mas sobre quem interessava ao inquisidor.

Por sua vez, a confissão de Beatriz Antunes, filha de Ana Rodrigues, não conta com mediação do inquisidor. Assim, confessou práticas como: jogar a água de casa fora quando ocorria a morte de alguém, não comer carne nos primeiros oito dias de luto, mandar tirar a landoa do carneiro para assar, não comer lampreia e apenas peixes sem escamas, não comer coelho e usar do juramento “pelo mundo que tem a alma de meu pai” (Vainfas, 1997, p. 110). E, assim como a filha, Custódia Faria, declarou:

E que fez todas as ditas coisas simplesmente, sem nenhuma má intenção, e somente porque lhe disse sua mãe que não era bom coser os amortalhados com agulhas, e que não era bom tirar dos lençóis das mortallas ramo nem pedaço algum, e que não era bom deixar água em casa quando alguém morria em casa ou na mesma rua da mesma parede, e que era bom não comer carne oito dias no nojo, sem mais lhe dar outra razão, e por isso fez as ditas coisas exteriormente, sem ter nenhuma crença judaica nem ruim em seu coração, interiormente (Vainfas, 1997, p. 110, grifo nosso).

Dessa maneira, Ana Rodrigues era apontada cada vez mais como a responsável por repassar as tradições e costumes judaicos para a família. Mas Beatriz se adiantou em declarar que a mãe havia aprendido também essas coisas com uma cristã-velha, Inês Rodrigues, em Portugal. Ana é também mencionada na confissão de sua outra filha, Dona Leonor,

que confessa as mesmas práticas ditas pela irmã, e é perguntada várias vezes, por parte do inquisidor, sobre a origem desses costumes e se lhes foram ensinados enquanto tradição judaica.

E sendo perguntada perante quem lhe ensinou as ditas coisas e quando lhas ensinou, se lhes declarava logo que eram da lei judaica, respondeu que lhas ensinava perante sua irmã Beatriz Antunes, mulher de Bastião de Faria, cristão velho, e que não lhes declarou nunca que eram lei judaica, nem ela tal entendeu nem presumiu de sua mãe, e a tem por boa cristã (Vainfas, 1997, p. 115, grifo nosso).

O interesse de Heitor Furtado de Mendonça se volta sempre mais para obter delações sobre a natureza dos comportamentos de Ana Rodrigues e seus métodos sobre a manutenção da lei judaica entre seus familiares. Em uma de suas perguntas a Dona Leonor, a questiona sobre um período em que Ana Rodrigues esteve doente e que, entretanto, não havia sido mencionada pela declarante.

Perguntada se no tempo que sua mãe esteve doente e se na sua doença lhe viu fazer ou ouviu dizer alguma coisa contra nossa santa fé católica, respondeu que nunca lhe viu fazer nem dizer tal, mas que lhe lembra que esteve doida e falava muitos desatinos, e que lhe lembra que quando seu pai morreu, a dita sua mãe, por nojo da sua morte, não comeu carne oito dias pela razão sobredita de lho ter ensinado sua comadre (Vainfas, 1997, p. 115, grifo nosso).

Assim, o inquisidor demonstra novamente estar informado e ter consciência sobre a vida da matriarca. E insiste na busca de uma denúncia por parte da filha: “Perguntada se viu a dita sua mãe fazer ou dizer outras algumas coisas contra nossa Santa Fé Católica, respondeu que nunca lhes viu fazer nem dizer outras coisas mais do que dito tem” (Vainfas, 1997, p. 116). Isso demonstra o desvio da confissão auto examinatória para uma estrutura que se caracteriza como a essência da inquirição:

a indução à uma confissão delatatória. Por sua vez, Leonor afirma que a mãe teve um período fora de sua razão, em que falava desatinos, como uma tentativa de fundamentar as faltas de Ana enquanto boa cristã.

Segundo Alécio Fernandes (2013, p. 514-515), os inquisidores deveriam se ater às acusações feitas contra os réus em denúncias, não devendo perguntar por delitos sobre os quais não haviam sido denunciados. Para o autor, isso demonstra que as confissões cobradas se referiam, na verdade, a um crime pelo qual havia sido delatado e não por uma culpa qualquer. E, de forma indireta, os inquisidores podiam indicar ao confessor os crimes que se esperava que ele confessasse, isso porque, as perguntas eram formuladas a partir das denúncias. Isso se aplica, portanto, à postura assumida por Heitor Furtado de Mendonça em relação às Antunes, e explicita o fundo de suas informações prévias.

Ainda segundo Fernandes (2013, p. 517), os interrogatórios eram conduzidos de forma que se conseguisse do réu a sua confissão, sendo admoestado para que confessasse suas culpas e pedisse perdão, testemunhando não somente contra si mesmo, mas também denunciando seus cúmplices, como sinal de sua boa vontade e conversão verdadeira, abordagem que também se identifica por parte do inquisidor nas confissões aqui trabalhadas.

O método utilizado por Isabel Antunes, foi declarar-se meio cristã nova, filha de cristão velho e afirmar incertezas sobre a origem de seu marido. Sua confissão se trata apenas do lançar a água fora, afirmando ter aprendido com a mãe já falecida, não dando mais nenhuma informação sobre seus costumes e apontando apenas escravizados como cúmplices.

Somente no último dia do período da graça, apareceu Ana Alcoforada à mesa do inquisidor. Confessou a prática de lançar fora a água de casa na morte de seus escravizados e de utilizar muitas vezes o juramento “pelo mundo que tem a alma de meu pai e minha mãe”, após ouvir de sua avó, Ana

Rodrigues, utilizar do juramento “pelo mundo que tem a alma de Heitor Antunes”, seu marido (Vainfas, 1997, p. 143). Ao afirmar que este juramento repetiu apenas por tê-lo ouvido muitas vezes de várias pessoas, sem saber ser expressão judaica, foi advertida pelo inquisidor, para que fizesse uma confissão completa e verdadeira, afirmando ser ela uma judia.

E perguntada qual é este mundo que tem a alma de seu pai e de sua mãe, respondeu que ela não entende nem sabe declarar o dito juramento que queira dizer, mas que faz este juramento simplesmente, pelo ter ouvido, e o jurou muitas vezes, perante suas parentas e outras pessoas, e não lhe lembra de quanto tempo a esta parte. E foi logo admoestada pelo senhor visitador, com muita caridade, que faça confissão inteira e verdadeira, porque estas cerimônias que fez de lançar água fora são muito conhecidas serem dos judeus, os quais costumam jurar pelo “Orlon de mi padre”, que quer dizer o mesmo “pelo mundo que tem a alma de meu pai”, e que pois ela é cristã nova, não se pode presumir senão que ela faz as ditas cerimônias e juramentos com intenção de judia, e que ela é judia e vive na lei de Moisés e deixou a fé de Jesus Cristo, que portanto fale a verdade e descubra seu coração, porque lhe aproveitará muito para alcançar graça, pois está em tempo dela (Vainfas, 1997, p. 143, grifo nosso).

A mais mencionada das mulheres, Ana Rodrigues, também esteve diante do inquisidor para deixar sua palavra. Confessa as mesmas práticas já levantadas por suas filhas, netas e irmã, mas procurou dar mais ênfase à sua desatenção e ignorância. Ao falar dos alimentos que não come, justifica-se por fazer mal ao seu estômago. E que cobre com a mão a cabeça de seus netos para lhes dar a bênção, apenas por desastre. E que esteve sentada atrás da porta na morte de seu marido, Heitor Antunes, porque seu assento estava ali.

E confessando-se, disse que de quatro ou cinco anos a esta parte não come cação fresco porque lhe faz

mal ao estômago, mas que o come salgado, assado, e outrossim, não come arraia, mas que nos outros tempos atrás comia arraia e cação, e que de dois anos a esta parte costuma muitas vezes, quando lança a bênção a seus netos, dizendo a “bênção de Deus e minha te cubra”, lhes põe a mão estendida sobre a cabeça, depois que lhe acaba de lançar a bênção, e isto faz por desastre. E que haverá quinze anos pouco mais ou menos que morreu o dito seu marido Heitor Antunes, e que no tempo do nojo da sua morte ela esteve assentada detrás da porta, também por desastre, por acontecer ficar ali assim ajeito o seu assento (Vainfas, 1997, p. 112, grifo nosso).

Quando perguntada se ensinou as ditas coisas para suas filhas, respondeu que não. Afirmou ainda que aprendeu as ditas práticas com uma parteira já falecida que conheceu em Portugal e que se dizia cristã-velha, chamada Inês Rodrigues, e que nunca lhe disse serem cerimônias judaicas, informação essa que já havia sido adiantada por sua filha, Beatriz Antunes.

E perguntada quanto tempo há que ela confessante começou a ser judia e a deixar a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, respondeu que nunca até agora foi judia e sempre até agora teve a fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, mas que fez as ditas coisas e cerimônias sem intenção alguma de judia, não entendendo nem sabendo que eram cerimônias judaicas, mas parvamente as usava por lhas terem ensinado como dito tem. Perguntada quanto tempo há que ela começou a ensinar às ditas suas filhas que fossem judias e cressem na lei de Moisés, respondeu que ela nunca ensinou a suas filhas que fossem judias, nem a lei de Moisés, nem ela teve nunca essa lei (Vainfas, 1997, p. 113, grifo nosso).

Foram boas as tentativas das Antunes, que buscaram se antecipar durante o período da graça sobre as acusações que receberam. Mas apesar de seus esforços, Ana Rodrigues fora mandada para Lisboa, em 1593, onde deu apenas um único depoimento ao Santo Ofício antes de falecer em seu cárcere.

Dez anos depois, teve seu julgamento encerrado, em que fora considerada culpada das acusações de judaizar e, mesmo já falecida, recebeu sua sentença: teve seus ossos desenterrados para serem feitos pelo fogo em pó em um auto de fé, além de ter um retrato seu produzido por ordem do tribunal. O retrato, de Ana ardendo em chamas e rodeada por demônios, atravessou o Atlântico para ser pendurado em uma igreja de Matoim, para que sua imagem servisse de exemplo (Assis, 2021, p. 328).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colônia portuguesa na América foi o território mais atrativo para os cristãos-novos. Para os criptojudeus, era uma oportunidade de crescimento econômico, através do açúcar, e um possível contexto de liberdade religiosa proporcionado pelas precariedades do território brasileiro que não estavam apenas nas estruturas materiais, mas também na presença pouco efetiva do estado e na carência de missionários e eclesiásticos, somando-se a isso, a ausência de um tribunal inquisitorial próprio. Assim, cristãos-novos fizeram parte dos mais diversos segmentos sociais, marcando uma relativa harmonia na convivência juntamente com cristãos-velhos, ocasionando até mesmo casamentos mistos.

Nesse cenário, a manutenção da fé e tradição judaica, mesmo que afastadas do judaísmo tradicional, se tornou possível de forma limitada e secreta. Um judaísmo oculto — criptojudaísmo — possibilitado por uma atuação e protagonismo feminino, assumido em ambiente doméstico. A casa tornou-se um centro de resistência onde a mulher repassava aos filhos e netos a memória de seus antepassados, ensinava orações, cerimônias e as leis alimentares. A exemplo disso, as mulheres Antunes.

As documentações produzidas pela visita do inquisidor Heitor Furtado de Mendonça à Bahia em 1591, confissões e denúncias, possibilitou o acesso a informações únicas sobre o

cotidiano colonial e a religiosidade vivida, e que, através de personagens normais excepcionais, como a família cristã-nova, os Antunes, vindos de Portugal para a Bahia, representados pelas figuras do casal Heitor Antunes e Ana Rodrigues, revelam um expressivo número de participação de mulheres na sobrevivência do judaísmo. Ana Rodrigues se tornou a matriarca e principal responsável pela manutenção judaica entre seus familiares, destacando-se sua irmã e suas filhas e netas: Beatriz Antunes, Dona Leonor, Custódia de Faria, Isabel Antunes e Ana Alcoforado. Uma rede familiar criptojudáica que foi investigada a fio pelo inquisidor, denunciada por vizinhos e pessoas próximas.

As confissões das mulheres Antunes revelam as *táticas* utilizadas pelos cristãos-novos na resistência contra o monopólio católico instaurado em Espanha e Portugal, bem como a contínua perseguição a esse grupo religioso. A partir dessas documentações, pode-se vislumbrar aspectos de uma história que pode ser social, política, das religiões e religiosidades, das mentalidades, da vida íntima e privada e de gênero. Este trabalho, entretanto, não pretendeu dar conta de todas as abordagens possíveis na pesquisa desse objeto, tão somente buscou-se demonstrar, dentro do contexto histórico trabalhado, as influências e poderes da doutrina católica sobre os demais grupos sociais que são, a partir disso, marginalizados.

REFERÊNCIAS

Fontes

CONFISSÃO ANA ALCOFORADO. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Primeiro livro de Reconciliações e Confissões. (1592, n° 121, 178r a 180r). Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=2318683>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

CONFISSÃO ANA RODRIGUES. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Primeiro livro de Reconciliações e Confissões. 1592, n° 87, fol.142v a 145r. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318683>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

CONFISSÃO BEATRIZ ANTUNES. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Primeiro livro de Reconciliações e Confissões. 1592, n° 84, fol.139v a 141r. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318683>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

CONFISSÃO DONA CUSTÓDIA. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Primeiro livro de Reconciliações e Confissões. 1592, n° 83, fol. 138r a 139v. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318683>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

CONFISSÃO DONA LEONOR. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Primeiro livro de Reconciliações e Confissões. 1592, n° 88, fol.145r a 147v. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318683>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

CONFISSÃO ISABEL ANTUNES. In: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Primeiro livro de Reconciliações e Confissões. 1592, n° 89, fol.147v a 148r. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2318683>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa/ organização Ronaldo Vainfas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Bibliografia

ASSIS, A. A. F. de. Criptojudáismo no feminino. Uma análise da Resistência judaica na Bahia Quinhentista a partir das fontes da I Visitação do Santo Ofício ao Brasil. *Vértices*, [S. l.], p. 1-10, 2020.

ASSIS, Angelo Adriano Faria. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial—Nordeste, séculos XVI-XVII1. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 47-66, 2002.

- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabéias da colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia Séculos XVI-XVII*. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, 2004.
- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Inquisição e judaísmo feminino na Bahia – séculos XVI-XVII. In: SILVA, Marco Antonio Nunes da (Org.). *Estudos Inquisitoriais: história e historiografia*. Cruz das Almas: UFRB, 2019.
- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Morrer mil vezes! As várias mortes de Ana Rodrigues, moradora na Bahia, condenada pela Inquisição. *Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer*, v. 6, n. 12, p. 318-330, 2021.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV- XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 22. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- D'AZEVEDO, J. Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1922.
- FERNANDES, Alécio Nunes. A construção da verdade jurídica no processo inquisitorial do Santo Ofício português, à luz de seus regimentos. In: *Revista Histórias e Perspectivas*. Uberlândia (49): 491-535. Jul/dez. 2013.
- FRANCO, Gabriele. *Entre o revelar e o ocultar: análise e modernização do discurso das Antunes no “Livro das Reconciliações e Confissões” (1591-1592)*. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos*. Organização de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- KOCHMANN, Sandra. O lugar da mulher no judaísmo. *Revista de Estudos da Religião*, v. 2, p. 35-45, 2005.
- NOVINSKY, Anita. *Viver nos tempos da Inquisição*. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

- NOVINSKY, Anita. Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo. *Tempo*, vol. 6, núm. 11, julho, 2001, pp. 67-75.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Porto: Editora Inova, 1969.
- SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. - São Paulo: Ática, 1978.
- SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. O Cristão-Novo Bento Teixeira: Criptojudaísmo No Brasil Colônia. São Paulo: Separata da *Revista de História* n° 90, 1972.
- SILVA, Marcos. Vida familiar no marranismo. In: SILVA, Marco Antonio Nunes da (Org.). *Estudos Inquisitoriais: história e historiografia*. Cruz das Almas: UFRB, 2019.
- VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa/ organização Ronaldo Vainfas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

29. DA INVENÇÃO DAS AUTORIDADES: A HISTÓRIA DE PORTUGAL RESTAURADO COMO MODELO HISTORIOGRÁFICO NOS SÉCULOS XVII E XVIII

.....

José Alves de Oliveira Júnior¹

(...) Resta agora para justificar o título do livro, para examinar se a história está sob preceitos da arte, isto é dizer se é possível prescrever regras certas, que com o auxílio das quais outro componha artificialmente a história (...). Escrevo sobre arte histórica assim como Quintiliano, quando escrevia sobre a arte retórica (...) (MASCARDI *apud* SINKEVISQUE, 2005, p. 158).

No trecho acima, o letrado italiano Agostinho Mascardi justifica a escolha do título de seu livro *Dell'Arte Historica*, publicado em 1636, questionando a possibilidade de a história estar “sob os preceitos da arte” e se era possível “prescrever regras certas” para a escrita da história. O título pode ser traduzido como “sobre a arte histórica” ou, simplesmente, “da arte histórica” ou “arte histórica” (SINKEVISQUE, 2005, p. 12).² No século XVII, o conceito de “arte” não possui o significado moderno e autonomizado como campo de expressão de subjetividade romântica ou gênio criador. No tratado de Mascardi, “arte” significa exclusivamente uma técnica (*téchne*) prescritiva, que, por sua vez, estendia-se ao universo das artes discursivas (os gêneros oratórios, poéticos e historiográficos) e das artes pictóricas (os gêneros de pintura e escultura).

1 Doutorando em História pelo PPGH-UFG sob a orientação da professora Dra. Raquel Campos. Email:juniorhagrid@hotmail.com

2 Escrita pelo historiador, poeta e professor de retórica Agostino Mascardi, foi dedicada ao duque Giovan Francesco Brignole, governador da República de Gênova e à *Accademia de Signori Humoristi* de Roma.

Por arte histórica entendia-se um conjunto de técnicas retóricas antigas, modelos e gêneros gregos, romanos e cristãos que eram imitados, adaptados ou refutados na escrita da história e na pintura histórica. No quinto capítulo da obra, intitulado “Define-se a história e se é possível reduzi-la a arte”, Mascardi discute a finalidade da história e a viabilidade de reduzi-la à técnica. Em sua argumentação, o genovês menciona outras artes históricas, como a obra *Como se deve escrever a história*, de Luciano de Samósata, para defender a história como arte em semelhança à arte retórica de Quintiliano. Segundo o letrado, ao mesmo tempo em que sua arte se aproxima da *Instituição Oratória* de Quintiliano, distingue-se dela por se tratar dos temas da história (SINKEVISQUE, 2005, p. 157-158).

A *Dell'Arte Historica* de Macardi é uma preceptiva retórico-poético-historiográfica do século XVII que reúne preceitos de Cícero e de Luciano de Samósata, além de outras autoridades do gênero histórico no Seiscentos. Em seu *Prólogo*, o letrado adverte sobre o propósito de estabelecer preceitos retóricos para a escrita da história, fundamentando seus modelos de imitação, emulação, discussão e refutação em antigos retores, oradores, historiadores e poetas, como Aristóteles, Cícero, Plínio, Plutarco, Tácito, Heródoto, Platão, Políbio, Dionísio de Halicarnasso, Luciano de Samósata, Virgílio, Longino, entre outros letrados contemporâneos seus, como Castelvetro e Pallavicino (SINKEVISQUE, 2005, p. 147). De modo geral, obra de Mascardi apresenta um dos diversos significados da história no século XVII, como arte, como técnica prescritiva submetida aos preceitos da retórica antiga. Em paralelo com a arte retórica, e ao mesmo tempo submetida a ela, a prosa histórica seiscentista era entendida como uma técnica, “um fazer” (*téchne*), que demandava conhecimento e perícia na imitação dos preceitos e autoridades na confecção da narrativa. Aos historiadores, exigia-se a habilidade de narrar as ações sucedidas e particulares em verossimilhança a muitos casos idênticos conhecidos pelo público (invenção), no ordenamento

cronológico dos argumentos (disposição) e na ornamentação do discurso conforme o decoro apropriado (elocução) (SINKEVISQUE, 2000, p. 122). A produção historiográfica teria sua fonte na retórica antiga, que estabelecia os gêneros e as partes de composição do discurso: a *euresis*, *inventio*, invenção; a *táxis*, *dispositio*, disposição; a *lexis*, *elocutio*, elocução. Na invenção, o orador ou o poeta escolhe as coisas retóricas, as tópicos ou casos, neste caso deve-se achar o que dizer; na disposição, organiza-as conforme a conveniência dos gêneros e dos argumentos, no caso, coloca-se em certa ordem o que se tem a dizer; na elocução, aplica-lhes os ornatos, que são os artifícios mediante os quais se particularizam as coisas retóricas, os tropos e as figuras de linguagem (HANSEN, 2013, p. 25-27). Desse modo, a elaboração historiográfica de títulos, dedicatórias, prólogos, introduções, a organização dos capítulos, o modo de representação dos acontecimentos e dos personagens históricos eram regulados por procedimentos retóricos.

No Seiscentos, a arte histórica fundava-se nos preceitos retórico-poéticos da Antiguidade, que foram reciclados durante o Renascimento, e nas doutrinas católicas disseminadas no *Ratio Studiorum*, consolidado no ensino jesuítico partir de 1599. No século XVII, os saberes renascentistas do século XVI seriam temperados com os preceitos católicos contrarreformistas e seu modelo cultural de cortesão, fundado nos conceitos de “discrição”, “agudeza”, “prudência”, “dissimulação honesta” como ideal de excelência humana. A retórica recebeu grande importância nesse contexto, uma vez que passou a ser entendida como modo de pensar e de organizar as representações. Desde o Concílio de Trento, a retórica tinha assumido papel fundamental nas práticas católicas, uma vez que a pregação se tornou o modo privilegiado de propagar a fé, as virtudes cristãs e combater a tese luterana da leitura individual da Bíblia (HANSEN, 2001, p. 13-41). Por outro lado, a introdução dos preceitos católicos contrarreformistas reafirmou a perspectiva providencialista no gênero histórico seiscentista.

Na *Dell'Arte Historica*, Mascardi a entende a história como conduzida por Deus, uma *forma mentis* fundada na teologia política em que se considera um *telos* ou causa final. No século XVII, o providencialismo postulava que o devir histórico estava sujeito aos desígnios da vontade divina. O Padre Antônio Vieira afirmou na *História do Futuro* que Deus é o verdadeiro senhor da história e a dirige conforme seus planos, misteriosos aos olhos humanos, mas anunciados pelos profetas:

É este mundo um teatro, os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providência. [...] Deus, soberano autor e governador do mundo, e perfeitíssimo exemplar de toda a natureza e arte, para maior manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever pelos profetas, que não nos deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, para nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua Providência (VIEIRA, 1855, p. 107).

O mundo, para Vieira, consistia num grande teatro universal organizado e conduzido por Deus. A questão relevante da história não era apenas sinalizar simplesmente o ser absoluto de Deus, mas compreendê-lo enquanto Providência divina dirigida ao próprio homem. A história era entendida como um contínuo revelar-se do Mistério e a presença divina se inscrevia, dirigida aos homens, dentro dos próprios fatos históricos, sendo esses concebidos como lugares da manifestação de Deus. Nessa perspectiva do providencialismo, Deus estabeleceu nos reis e nas dinastias uma função escatológica, revelável pelo estudo dos sinais encobertos (PÉCORRA, 1994, p. 170-171) (MASSIMI, 2001, p. 29). De modo geral, desde a Idade Média, a história fundamentava-se como a realização de um plano determinado

pelo divino, inserindo a escrita dos historiadores na tensão entre o reconhecimento do papel onipresente de Deus e da liberdade humana (DOSSE, 2003, p. 217).

No século XVII, também se observa a proliferação e circulação de tratados que tinham por objetivo a prescrição de regras para o gênero história, como o *De historia, para entenderla y escribirla*, do espanhol Luís Cabrera de Córdoba, impresso em 1611, o *Genio de la historia*, de Frei Jerónimo de San José, impresso em 1651 e o francês *De l'histoire*, de 1670, do padre Pierre Le Moynes. Embora os historiadores portugueses não tenham produzido nenhum tratado específico sobre o gênero, nem por isso deixaram de se adequar aos preceitos da arte histórica, tendo diversos tratados latinos, espanhóis, italianos e franceses circulado nos ambientes letrados lusitanos. O tratado de Luciano de Samósata, *Como se deve escrever a história*, por exemplo, recebeu três traduções em língua portuguesa no século XVIII. Por outro lado, como destacaram os pesquisadores Ana Paula Megiani e André Sekkel Cerqueira, ao invés de produzirem tratados específicos, os preâmbulos das obras historiográficas foram os espaços utilizados pelos historiadores portugueses para dissertar sobre os preceitos do gênero história. Em outros casos, reservou-se capítulos de tratados de retórica para tratar dos preceitos da história, como é o caso do *Teatro da Eloquência*, escrito pelo sócio da Academia Real da História Francisco de Pina de Sá e de Mello, que tratou do gênero histórico indicando como referência os preceitos de Agostinho Mascardi:

Se eu houvesse de dizer tudo o que à História pertence, faltaria ao intento da minha brevidade; irei somente ao mais principal e para o que deixo em silêncio, remeto ao meu Leitor para o Italiano Mascardo que tratou esta matéria com toda a exação e felicidade (MELLO, 1766, p. 262).

Herdeira da historiografia renascentista e comprometida com as matérias consideradas “excelentes”, “soberanas” e “merecedoras”, a historiografia definiu-se no século XVII como gênero elevado, utilizado no tratamento de matérias consideradas nobres. No caso em questão, a guerra. No capítulo “Da matéria da história” de seu tratado *Dell’Arte Historica*, Agostinho Mascardi define a guerra como a tópica da história por excelência, emulando a tradição historiográfica iniciada na Antiguidade, e continuada no Renascimento, que a considerava campo de expressão da grandeza (MASCARDI *apud* SINKEVISQUE 2005, p. 156). Firmava-se assim um critério axiológico clássico determinante na seletividade temática da narrativa histórica, aquele que apreendia a dimensão da grandeza humana como seu campo especial. Por expressar a grandeza dos homens, a história militar era matéria de gravidade (*gravitas*), tornando-se especial na atividade do historiador. Como matéria nobre e digna de memória histórica, a guerra era o espaço de expressão da dignidade daquele grupo humano envolvido com tais atividades, a classe de nobres guerreiros. Por outro lado, essa temática também servia como campo de revelação da “suprema causa motora”, Deus, considerando que por detrás dos movimentos da história estão os desígnios da Providência Divina.

É no contexto das Guerras de Restauração em Portugal e no Brasil (1640-1668) que o tema da guerra ganharia renovada importância em Portugal, de modo que os historiadores da época tornariam esses temas como especiais em sua historiografia durante e após os conflitos. Nesse contexto, surgem diversos trabalhos de natureza histórica que se propuseram a narrar os acontecimentos bélicos em Portugal e na América portuguesa, como *O Castrioto Lusitano* (1679), de Frei Raphael de Jesus, a *Relação de tudo que se passou na felice aclamação do mui alto e mui poderoso Rey Dom João o IV Nosso Senhor*, de Nicolau Maia de Azevedo, publicada em 1641 e a *História de Portugal Restaurado* (1679-1698) de D. Luís de Meneses, Conde

de Ericeira. Este último, salientou a gravidade das Guerras de Restauração por meio de sua *História de Portugal Restaurado*, obra que pertence à tradição historiográfica político-militar a serviço da nova casa reinante portuguesa. A obra narra os acontecimentos políticos e bélicos entre a coroa portuguesa e a de Castela no contexto da Guerra de Restauração de 1640 e da Restauração de Pernambuco. Em seu *Prólogo*, o historiador apresenta como sendo o objeto de sua narrativa “uma história grave” dos “sucessos políticos e militares”:

As negociações fora do Reino, que tocaram a diferentes sujeitos, escrevo por informação de cada um deles, e pelos livros em que os Embaixadores lançaram as Embaixadas. Os mais negócios pelos documentos das Secretarias de Estado e Guerra, buscando em todos, além destas notícias, a segurança de testemunhas desinteressadas, que tiveram sem dependência parte em todos os sucessos políticos e militares (MENESES, 1698).

No *Prólogo*, Conde de Ericeira destaca que: “Uma das maiores empresas do mundo é a resolução de escrever uma história”, revelando assim a importância do discurso histórico no trato dos temas considerados relevantes. Segundo o letrado, “as ações gloriosas de tantos heróis excelentes” do movimento político iniciado em 1640 não poderiam ser ocultadas nas “urnas do esquecimento”. Desse modo, o autor define a Guerra de Restauração da monarquia portuguesa e o fim do “pesado jugo” da coroa de Castela com matéria nobre e digna de historiável:

O maravilhoso efeito que produziu esta resolução, determino escrever, se não com eloquência e erudição, que pedem assunto tão levantado (que nenhum dos Historiadores antigos logrou melhor emprego) com tão sólida e independente verdade, que não achem os especulativos que contradizer (MENESES, 1698).

A narrativa do Conde de Ericeira foi publicada primeiramente 1679, tendo seu segundo volume impresso em 1698. A obra teve grande repercussão na tradição historiográfica portuguesa, sendo reimpressa também no século XVIII. A *História de Portugal Restaurado* seria produzida conforme as convenções clássicas da arte histórica. Dentre as referências “antigas e modernas” de Ericeira estavam Aristóteles, Cícero, Tito Lívio, Tácito, o historiador português Manoel Faria e Sousa, além dos “preceitos históricos de Mascardi Italiano e do Padre Mene Francez” (MENESES, 1698). A obra do Conde de Ericeira foi escrita em oferecimento ao príncipe D. Pedro II de Portugal em apoio à aristocracia bragantina no contexto da Restauração de 1640. Com o título *História de Portugal Restaurado oferecida ao sereníssimo príncipe Dom Pedro Nosso Senhor*, a obra enquadrava-se nas formas de mecenato vigente no século XVII. Ericeira, que serviu como general durante a guerra e participou de diversas batalhas, também almejava angariar honras com o novo monarca por meio da atividade letrada. De fato, essa era uma prática comum para obter mercês junto aos poderes, observável também em diversas obras do século XVII, como *O Castrioto Lusitano*, que foi oferecida à João Fernandes Vieira e dedicada ao príncipe D. Pedro. Na dedicatória da *História de Portugal Restaurado*, Ericeira deixa expresso o cunho aristocrático de sua narrativa:

[...] no generoso espírito de Vossa Alteza quis a Providência divina dar a Portugal um Príncipe de ações tão reguladas e virtuosas, que não depende de exemplares para o acerto delas, e Vossa Alteza uns Vassallos tão igualmente ornados de todas as virtudes morais, que, como a Via Láctea entre as Estrelas, corre no Campo Celeste desta história a glória de referi-las, sendo o movimento principal de seus valerosos impulsos e maravilhosos sucessos, o brilhante Sol que amanheceu esta monarquia, em sobre todos Excelente Monarca o senhor D. João o Quarto de imortal memória, Soberano herói, que o benévolo influxo dos Astros concedeu por Pai a Vossa Alteza (MENESES, 1698).

No século XVIII, a *História de Portugal Restaurado* receberia duas novas edições publicadas em 1751 e 1759. Diferentemente da primeira edição, que foi dedicada ao príncipe D. Pedro II, a segunda publicação, de 1751, foi oferecida à D. José Mascarenhas, conselheiro de Estado e Duque de Aveiro. Na dedicatória dessa edição, Luíz de Moraes pede a “poderosa proteção” de Mascarenhas na impressão dessa narrativa da “parte mais gloriosa da história desse reino” por meio do elogio de sua genealogia familiar em sua associação de consanguinidade com a casa real. Com título de *História de Portugal Restaurado oferecida ao ilustríssimo e excelentíssimo senhor D. José Mascarenhas*, essa segunda edição surge em um contexto de ascensão social de Mascarenhas, visto que entre o governo de D. João V e D. José I, o aristocrata ampliou poder e influência política com a incorporação de cargos e títulos nobiliárquicos.³ Em 1759, a *História de Portugal Restaurado* seria publicada pela sua terceira vez. Nessa edição, impressa sem dedicatória, o título foi alterado para *História de Portugal Restaurado em que se dá notícia das mais gloriosas ações assim políticas como militares que obraram os portugueses na Restauração de Portugal*. O argumento da história “política e militar” reaparece agora no próprio título da obra, substituindo as tradicionais dedicatórias aos membros da aristocracia.

A reedição da obra de Ericeira nos meios letrados setecentistas revela a permanência da perspectiva historiográfica “política e militar” seiscentista no século XVIII. Um exemplo

3 Fidalgo da Casa Real portuguesa, José Mascarenhas acumulou os títulos de 5º marquês de Gouveia, 8º conde de Santa Cruz e 8º duque de Aveiro. Casou-se, em 1739, com D. Leonor de Távora, irmã do 3º marquês de Távora, de uma das mais poderosas famílias da aristocracia portuguesa, acumulando assim poder e influência. Apon-tado como grande polarizador da rivalidade entre a nobreza portuguesa e Sebastião José de Carvalho e Melo, tornou-se um dos principais alvos do ministro de D. José I. O atentado ao rei em 1758 bem como o desenrolar do processo de acusação que ficou conhecido como o Processo dos Távora foi definidor de sua queda. Acusado de regicídio, foi condenado e executado em 13 de janeiro de 1759. DICIONÁRIO HISTÓRICO. *D. José de Mascarenhas, 8.º duque de Aveiro*. Disponível em: <<https://www.arqnet.pt/dicionario/aveiro8d.html>> Acesso em: 23/06/23.

disso está no terceiro volume da segunda edição da obra, publicada em 1751, e dedicada à D. José de Mascarenhas, que preservou as censuras da edição original publicada em 1698. Nesta edição, os textos críticos dos letrados Rafael Bluteau, Francisco de Santa Maria e Gomes Freire de Andrade, publicados originalmente na edição de 1698, reaparecem ainda com validade em 1751. Bluteau destaca que a *História de Portugal Restaurado* “se sustenta e se revolve toda máquina das antigas e modernas ações políticas e militares” julgando a obra de Ericeira “digníssima de licença” pela piedade no trato das matérias e no seu “grande decoro” (BLUTEAU, 1698).

Francisco de Santa Maria, por sua vez, considerou que a narrativa “é obra de tanto crédito para a nossa Nação Portuguesa e por si mesma tão digna do alvoroço com que é esperada e do aplauso com que há de ser recebida” (SANTA MARIA, 1698). Segundo o letrado, a obra de Ericeira é um modelo excelente no trato de “matéria tão alta” como a guerra, a política dos príncipes, as negociações de ministros e o governo das conquistas:

Justas e de volta com as ações militares se encontram neste livro as máximas do estado, as políticas e direções dos príncipes, as traças e negociações dos Ministros, as disposições dos governos, as máquinas já levantadas, já caídas dos válidos, os estilos e progressos das Embaixadas, e finalmente a guerra, e o governo das Conquistas: discorrendo a pena do Conde em glorioso círculo pelas quatro partes do mundo, e formando uma nova e especiosa Coroa à mesma Coroa da Monarquia. Só a eloquência do Conde podia tratar dignamente matéria tão alta. A excelência de tão grande assunto só podia ser igualada pela do seu estilo: a qual vemos nesta Obra primeiramente animado com a verdade que é a alma da História (SANTA MARIA, 1698).

Em geral, os preceitos retóricos emulados por Ericeira advêm da leitura de autoridades antigas, como Cícero e Luciano de Samósata, e contemporâneas, como Agostino

Mascardi e Cabrera de Cordoba (MEGIANI; CERQUEIRA, 2020, p. 1-32). Mascardi, por exemplo, teve grande repercussão na cultura letrada portuguesa com sua obra *Dell'Arte Historica*, sendo referenciada, também, na *História de Portugal Restaurado*. Por outro lado, a escassez de tratados sobre a escrita da história em Portugal relacionava-se a uma outra maneira de lidar com as autoridades e preceitos da arte histórica. Para além da circulação de tratados estrangeiros ou traduções de obras antigas, como o caso do tratado de Luciano de Samósata, frequentemente se inventavam autoridades na cultura letrada portuguesa. Segundo Luís Cristiano de Andrade, foi comum a transformação de letrados portugueses, e de suas obras conhecidas, em modelos e autoridades para a escrita da história. Tal fato retirava a necessidade do uso de tratados específicos para o gênero história, uma vez que as próprias obras consideradas “modelos excelentes” eram utilizadas como preceptiva. Um exemplo emblemático está presente nas atividades de Manuel Severim de Faria em sua escrita das vidas de João de Barros, Luís de Camões e Diogo do Couto no primeiro quartel do Seiscentos. Ao escrever as vidas desses letrados, Severim de Faria os transformava em autoridades modernas, superiores aos autores antigos, porque, segundo ele, esses autores guardaram de forma excelente os preceitos retórico-poéticos em suas obras e a empregavam as artes em prol de um império cristão. As “vidas” escritas por Severim encerravam assim duas operações: uma inventariante e outra inventiva, de modo a transformar esses letrados humanistas em autoridades na cultura letrada (ANDRADE, 2006, p. 108-131).

De modo análogo ao feito por Manuel Severim em suas “vidas”, a *História de Portugal Restaurado*, do Conde de Ericeira, também foi transformada em autoridade dada a sua importância para a escrita da história no século XVII e XVIII. Autoridade, nesse contexto, tem o sentido clássico de *auctoritas*, letrados, preceitos, gêneros e modelos clássicos e contemporâneos costumeiramente (*consuetudo*) imitados nas práticas

letradas discursivas ou pictóricas. Na avaliação feita por Francisco de Santa Maria, a obra de Ericeira revela a excelência não apenas pelo seu caráter pedagógico, mas também pela sua composição. Ao elogiar a narrativa pelo seu argumento (assunto, tema ou objeto) “relevante” e “sublime” e o seu estilo “excelente” e “suave”, Francisco Santa Maria determinava a obra de Ericeira como uma autoridade a ser imitada. Considera que os dois tomos da obra eram “duas preciosíssimas joias que podem servir de coroa no templo da fama ao simulacro da eloquência”, destacando que “concorreram nesta obra iguallados o argumento, e o estilo, aquele o mais relevante, este o mais excelente, aquele o mais sublime, este o mais suave” (SANTA MARIA, 1698). Em sua avaliação:

Só a eloquência do Conde podia tratar dignamente matéria tão alta. A excelência de tão grande assunto só podia ser igualada pela do seu estilo: o qual vemos nesta primeiramente animado com a verdade, que é a alma da História. Escreve o Conde informado não só dos ouvidos, mas dos olhos, que são as testemunhas menos duvidosas (SANTA MARIA, 1698).

Destaca-se também que o seu juízo das ações públicas “não só é fino, mas sólido”, como também louva e castiga (elogio e censura) com vagar, moderação, peso e advertência. No julgamento de Santa Maria, o Conde operou descrições com “singular propriedade”, dirigindo com disposição elástica e ordenada uma matéria tão vasta como confusa. A obra era de “admirável elegância”, energia, distinção e clareza. A locução é considerada corrente e natural, nas palavras “casta e sublime”, nas frases é elegante, unindo sempre a “facilidade e o decoro, a elegância e a propriedade, a composição e o despejo, a gravidade e a galantaria, a variedade e a semelhança” (SANTA MARIA, 1698).

O censor considerou que a *História de Portugal Restaurado* era uma obra de história que servia de “regra das ações” por seu caráter pedagógico. Para ele, a narrativa oferece “excelentes

ideias para Príncipes” na condução da política, serve de “guia para os Generais” nas estratégias de guerra, propicia também “doutrina para os Ministros” e exemplo aos soldados. Em sua avaliação, a obra também era “regra da História” porque ensinava a escrever e se ajustava aos ditames da arte “que os maiores mestres propuseram aos historiadores” (SANTA MARIA, 1698). Tal é a excelência da obra que Santa Maria questiona se Ericeira aprendeu as regras da história para escrever ou para ensinar:

Vemos enfim esta obra vistosamente esmaltada de notícia verdadeira, estilo grave, juízo profundo, método fácil, erudição copiosa, locução discreta, disposição clara, de tal maneira que sendo toda a História regra das ações, esta não só é regra das ações, mas também da História: é regra das ações porque ensina como se deve obrar propondo a mais excelente ideia para Príncipes, guia para Generais, direção para os Governadores, doutrina para os Ministros, exemplo para os soldados. É regra da História porque ensina como se deve escrever, correndo tão ajustada com os ditames que os maiores mestres propuseram aos Historiadores, que não é fácil de decidir se o Conde os aprendeu para escrever ou se escreveu para ensinar (SANTA MARIA, 1698).

Elegendo o Conde de Ericeira em autoridade para a escrita da história política e militar, Santa Maria validava a *História de Portugal Restaurado* como modelo historiográfico a ser imitado. Por detrás do elogio dos aspectos formais da obra estava a execução de um procedimento bastante presente na cultura letrada portuguesa: a invenção de autoridades/*auctoritas*. A avaliação incorporava um duplo caráter pedagógico à obra. Em primeiro, por oferecer um repertório de lições para se orientar politicamente, em segundo, por oferecer um repertório de preceitos em que se ensinava escrever a história. A narrativa histórica torna-se um modelo porque se considera que seu autor soube manejar corretamente os preceitos retóricos,

tornando-a “tão ajustada” aos ditames que os “maiores mestres” propuseram aos historiadores. Nesse movimento de invenção de autoridades e modelos “excelentes”, historiadores modernos também poderiam superar os letrados da Antiguidade. Francisco de Santa Maria enfatizou, por exemplo, que a *História de Portugal Restaurado* se equipara, se não supera, os trabalhos dos historiadores antigos: “Calem agora os Lívios, os Cúrcios, os Tácitos e os Patérculos enquanto se não resolve a dúvida se o Conde recebe deles leis ou lhes dá” (SANTA MARIA, 1698).

REFERÊNCIAS

Fontes

- BLUTEAU, Rafael. “Censura do M. R. P. M. Dom Rafael Bluteau, Clérigo Regular da Divina Providência e Qualificador do Santo Ofício” In: *História de Portugal Restaurado*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1698.
- MELLO, Francisco de Pina de Sá e de. *Teatro da Eloquência*. Lisboa: Oficina Francisco Borges de Sousa, 1766.
- MENESES, Dom Luís de. “Prólogo”. In: *História de Portugal Restaurado*. Lisboa: Oficina de João Galram, 1698.
- SANTA MARIA, Francisco. “Censura do M. R. P. M. Francisco de Santa Maria, Conego Secular da Congregação de S. João Evangelista e Qualificador do Santo Ofício” In: *História de Portugal Restaurado*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1698.
- VIEIRA, Antônio. *História do Futuro*. Livro ante primeiro. Lisboa: J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, 1855.

Bibliografia

- ANDRADE, Luiz Cristiano de. “Os preceitos da memória. Manuel Severim de Faria, inventor de autoridades lusas”. *História e Perspectivas*, Uberlândia, n. 34, p. 107-137, jan./jun, 2006.
- DICIONÁRIO HISTÓRICO. D. José de Mascarenhas, 8.º duque de Aveiro. Disponível em: <<https://www.arqnet.pt/dicionario/aveiro8d.html>> Acesso em: 23/06/23.

- DOSSE, François. “O *Télos*: Da Providência ao Progresso da Razão”. In: *A história*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- HANSEN, João Adolfo. “Instituição retórica, técnica retórica, discurso”. *Matraga*, Rio de Janeiro, v.20, n.33, p.11-46 jul/dez., 2013.
- HANSEN, João Adolfo. “Ratio Studiorum e Política Católica Ibérica no Século XVII”. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia (org.). *Brasil 500 Anos: Tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- MASSIMI, Marina. “Identidade, tempo e profecia na visão de Padre Antônio Vieira”, *Paidéia*, 2001, 11(20), 27-33.
- MEGIANI, Ana Paula; CERQUEIRA, André Sekkel. “Como se escrevia a história no século XVII. O uso dos tratados espanhóis, italianos e franceses pelos historiadores portugueses”, *Revista de História*, São Paulo, v. 179, pp. 01-32, 2020.
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- SINKEVISQUE, Eduardo. *Doutrina seiscentista da arte histórica: discurso e pintura das guerras holandesas (1624-1654)*. 2005. Tese. (Doutorado em Literatura Brasileira), FFLCH/USP, São Paulo, 2005.
- SINKEVISQUE, Eduardo. *Retórica e política: a prosa histórica dos séculos XVII e XVIII – Introdução a um debate de gênero*. 2000. Dissertação. (Mestrado em Literatura Brasileira), USP, São Paulo, 2000.

30. DESCOLONIZANDO A HISTÓRIA HISPÂNICA: UMA HISTÓRIA GLOBAL DA IDADE MÉDIA MUITO ALÉM DOS CONCEITOS DE RECONQUISTA E HISTÓRIA DA AL-ANDALUS

.....

Éderson José de Vasconcelos¹

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente, quando nos referimos ao período medieval Ibérico, lembramos de dois conceitos enraizados na extensa medievalística referente a esta localidade: os conceitos de Al-Andalus e de Reconquista. Perspectivas historiográficas estas que apresentam uma leitura histórica do seu tempo presente, a utilização dos mesmos está atrelada a uma busca de construção histórica para justificar movimentos como: a colonização da América, as guerras napoleônicas, o pan-africanismo, a colonização da África e da Ásia nos séculos XIX e XX, e o franquismo. Desta forma, podemos perceber que os desenvolvimentos historiográficos tanto da Reconquista, quanto da História de Al-Andalus, estão atrelados ao tempo em que foram forjados e debatidas. No entanto, ao pensarmos as fontes medievais ibéricas, conseguimos perceber um mundo peninsular, era transcultural marcada por convivência, trocas e tolerâncias entre judeus, cristão e muçulmanos. A justificativa

¹ Doutorando em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) / Bolsista CAPES. Graduação em História e Mestrado em História Ibérica, Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), e-mail de contato: ederson_vasconcelos@hotmail.com.

para o presente trabalho é demonstrar como, através da Idade Média Global, podemos pensar uma sociedade ibérica cosmopolita, muito além destes conceitos-chave cravados na historiografia medieval Ibérica. Sendo assim, nosso objetivo é apresentar uma visão holística sobre a península Ibérica medieval.

No presente trabalho, buscamos apresentar e debater conceitos tradicionais da medievalística ibérica, a saber: “reconquista e história de Al-andalus”. Ambos os conceitos apresentam leituras que dividem o mundo ibérico medieval por religiões dominada por latinos ou muçulmanos. A Reconquista estaria atrelada às narrativas cristãs; e, contrapondo os protegidos de Cristo, temos a História de Al-Andalus, que seria o ponto de vista muçulmano sobre a História Medieval Ibérica. Desta forma, podemos perceber uma divisão em dois blocos de análises distintos que leva em consideração fatores religiosos, bélicos, culturais, econômicos e sociais isoladamente, porém ambas as religiões coexistiam no mesmo território da Península Ibérica.

Desta forma, no desenvolvimento da pesquisa, se fez relevante levantar algumas indagações: o que é um conceito para a História? Como as interpretações da reconquista e história de Al-Andalus são concebidas em distintos contextos históricos? Qual a contribuição da História Global da Idade Média para compreender o mundo Ibérico Medieval? E como, através do aporte Decolonial, pode-se pensar a história global do Medievo Ibérica? Logo, busca-se responder tais questionamentos, que são os alicerces e o eixo norteador para pensarmos tal temática.

O QUE SÃO OS CONCEITOS HISTÓRICOS?

Buscando responder nossa primeira questão, “O que é um conceito para a História?”, estaremos nos embasando em historiadores da Teoria da História, como José D’Assunção Barros e Reinhart Koselleck. Ambos os pesquisadores buscam compreender os conceitos na perspectiva de como eles seriam

ferramentas para o desenvolvimento historiográfico. Alinhados com tais autores, procuramos demonstrar a possibilidade de interpretações e de fabricação de novos entendimentos para a historiografia. Podemos pensar que a História em geral é concebida e estruturada por meio de conceitos e que essa ferramenta é essencial para o trabalho do historiador “a vontade de conceito, ao menos na ciência, parece sempre visar à realidade” (BARROS, 2016, p. 18-19). Isso significa que os conceitos possuem uma identidade, ou mesmo, uma ideia geral que pode ser expressa em apenas uma palavra ou nome de alguma localidade.

Desta forma, podemos defini-los como base da produção científica, tendo consciência de que não são absolutos e estão sempre sujeitos a críticas e interpretações, isto é, os conceitos são frutos de seu tempo e sempre tocam o contexto histórico de sua produção. “Os conceitos, enfim, ajudam os historiadores e cientistas sociais a organizar o céu (ou o inferno) que pretendem examinar” (BARROS, 2016, p.23), porém, para além de auxílio dentro das Ciências Humanas, eles podem tornarem-se um problema em função da possibilidade de serem acompanhados por bagagens ideológicas e nacionais. Assim, para Reinhart Koselleck, os conceitos podem ser entendidos da seguinte maneira.

Os conceitos compreendem conteúdos sociais e políticos, a sua função semântica, sua economia não pode ser derivada apenas desses mesmos dados sociais e políticos aos quais se referem, um conceito não é somente o indicador dos conteúdos compreendidos por ele, é também seu fator. Um conceito abre determinados horizontes, ao mesmo tempo em que atua como limitador das experiências possíveis e das teorias. Por isso a história dos conceitos é capaz de investigar determinados conteúdos não apreensíveis a partir da análise empírica. A linguagem conceitual é, em si, um meio consistente para problematizar a capacidade de experiência e a dimensão teórica. É certo que essa tarefa pode ser realizada com um propósito social e histórico; no entanto, na execução

dessa tarefa, o método da história dos conceitos deve ser preservado. [...] A história dos conceitos como disciplina autônoma está sempre associada a acontecimentos e situações políticas ou sociais, mas apenas àqueles que já tenham sido compreendidos e articulados conceitualmente na língua fonte. (KOSELLECK, 2006, p. 109-110)

Para Koselleck, os conceitos são frutos do seu contexto histórico de fabricação. Marc Bloch, ao nos remeter a uma célebre frase proferida por Lucien Febvre que dizia ‘história era filha de seu tempo’, já demonstrava a intenção do grupo de problematizar o próprio “‘fazer histórico’ e sua capacidade de observar. E como grande contribuição desse movimento, cada época elenca novos temas que, no fundo, falam mais de suas próprias inquietações e convicções” (BLOCH, 2002, p. 7). Em outras palavras, tanto os paradigmas, quanto as epistemologias, os conceitos e as narrativas históricas são influenciadas pelo seu contexto de produção, “o historiador age sobre o passado, o presente age sobre o historiador, um modo de consciencialização e de reflexão profissional e científica” (ROSA, 2017, p. 28). Desta forma, as bagagens ideológicas e interpretativas sempre irão fazer parte do desenvolvimento da História, sendo fundamental entender o contexto de produção das narrativas históricas.

Sendo assim, podemos compreender a memorável frase de Bloch “o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça” (BLOCH, 2002, p.54). Nesta metáfora, verificamos a importância de se desenvolver uma hermenêutica tanto das fontes, como também, da Historiografia, uma vez que ambas as ferramentas (fontes e historiografia) são os pilares para a pesquisa dos historiadores. E é fundamental entender o contexto de produção, assim como também, as motivações que justifiquem estas produções da História.

O historiador está suspenso entre duas temporalidades, e o texto que ele produz é um texto desdobrado

sobre si mesmo: um gênero textual que precisa trazer, aos olhos do leitor, o discurso do “outro histórico” (seja através de transcrições das fontes entre aspas, seja através de paráfrases delas). Esse último aspecto – trazer o discurso das fontes – não visa simplesmente reproduzi-lo, mas sim analisa-lo problematiza-lo, construir um conhecimento sobre esses discursos de uma outra época e, através desses conhecimentos, compreender os processos históricos que atravessavam, bem como a especificidade das sociedades que nela viveram (BARROS, 2016, p.149-150).

Consequentemente, é fundamental conhecer o contexto de produção e desenvolvimento das fontes e da historiografia, a fim de compreender os interesses e as escolhas apresentadas tanto pelos cronistas medievais, como também, pelos historiadores. Outra possibilidade que podemos perceber com os dizeres de Barros, é justamente que a História pode ser sempre reinterpretada, reescrita e debatida em diferentes períodos históricos e por distintas correntes historiográficas; assim dizendo, o escopo de análise pode ser distinto e infinito, uma vez que, cada historiador carrega sua bagagem e uma compreensão acerca das narrativas históricas. Debater o que são conceitos e como os mesmos foram aplicados em distintos períodos históricos, se faz tão fundamental quanto investigar os contextos que vieram a influenciar nas análises documentais, assim como na produção historiográfica.

Este oceano profundo da Historiografia não representa apenas o passado já realizado, pois as teorias, conceitos, métodos e práticas introduzidas por historiadores do passado ou do presente podem ser retomadas e desenvolvidas de novas maneiras por outros historiadores no futuro (BARROS “Org.”, 2022, p. 23).

O contexto histórico é fundamental para o desenvolvimento dos conceitos, da historiografia, e também, das fontes. No entanto, podemos compreender que os conceitos podem ser definidos por meio de uma palavra,

embasada em ideologias, sentimentos, ou mesmo, uma compreensão de narrativa histórica que a mesma busca explicar. Também podemos determinar como função de conceitos, localidades – como no caso de Al-Andalus – que apresentam características específicas, ou seja, os conceitos podem significar uma compreensão histórica, ou mesmo, uma nomenclatura territorial. Portanto, eles sempre tocarão o contexto histórico de sua produção e podem ser baseados em um senso de nacionalidade ou grandeza social. Todavia, esse movimento em direção ao uso e utilização dessa ferramenta, faz com que entendemos que os conceitos sejam importantes; no entanto, os profissionais das Ciências Humanas devem utilizar este recurso enquanto ferramenta, esquivando-se de possíveis armadilhas, engessamentos, generalizações que os conceitos possam oferecer. Desta forma, devemos buscar compreender além dos conceitos, levando em considerações contextos históricos de produção, ideologias e pensamentos vinculados à historiografia.

OS CONCEITOS:

HISTÓRIA DE AL-ANDALUS E RECONQUISTA IBÉRICA

Tendo como alicerce a indagação “Como as interpretações da Reconquista e História de Al-Andalus são concebidas em distintos contextos históricos?” Nossa proposta, aqui, é apresentar diferentes interpretações para a Reconquista e para História de Al-Andalus, no entanto, nossa preocupação com o presente trabalho não é adentrar nos debates historiográficos das distintas correntes históricas, que utilizam estes conceitos como escopo de análise, mas, sim, demonstrar a utilização de ambos os conceitos em diferentes momentos históricos.

Reconquista, segundo Claudio Sánchez-Albornoz (2007), é o processo expansionista latino, iniciado em 711, com a chegada muçulmana em território Ibérico, na batalha de Covadonga, e que se estende até 1492, quando os reis católicos

(Isabel, de Castela e Fernando II, de Aragão) conquistaram Granada, último reduto muçulmano na península. O conceito de “Reconquista” não remete a uma visão do passado sectário e unilateral, como explica o autor: “Es que, *además, nos impide comprender las complejas situaciones políticas y sociales que se vivieron en la España medieval*” (MORENO, 2022). Em outras palavras, de uma forma simplificada esta narrativa apresenta o lado cristão dos acontecimentos, embasado em um sentimento nacionalista que busca valorizar os feitos bélicos de Castela, se tornando quase que um sinônimo de Idade Média Hispânica.

A História de Al-Andalus, segundo M’Hammad Benaboud (2015), apresenta como as narrativas referentes à presença muçulmana no território Ibérico, e tem como escopo de análise os distintos fatos históricos frente aos islâmicos. Os principais contextos de análise relacionados a ela seriam: Califado Omíada (711–756); Emirado de Córdoba (756–929); Califado de Córdoba (929–1031); Primeiro Período de Taifas (1031–1090); Período Almorávida (1090–1146); Segundo Período de Taifas (1145–1150); Califado Almôada (1146–1228); Terceiro Período de Taifas (1228–1262); Reino Nacérida de Granada (1238–1492). A História de Al-Andalus visa relatar os feitos muçulmanos que se inicia em 711 e se estende até 1492, com a queda do último reino muçulmano Granada. Em outras palavras, de uma forma simplificada, esta narrativa apresenta a interpretação muçulmana sobre a história medieval ibérica.

Podemos perceber que ambos os conceitos apresentam uma grande carga generalizante, que divide as análises em dois blocos distintos, de um lado, a narrativas latinas de outro, a islâmica. “*La historia de los territorios orientales y los occidentales y tiene el atino de presentar juntas la historia de la todavía ‘España islámica’ y la de la ‘España cristiana’*” (SALOMA, 2013, p. 56). Muitas das vezes, estas leituras historiográficas buscam trabalhar estas comunidades isoladamente. Assim, nossa proposta é demonstrar que estas narrativas são muito mais uma construção historiográfica, do que uma compreensão dos agentes históricos

medievais. Tanto a Reconquista, como a História de Al-Andalus são conceitos conectados e entrelaçados, e se referem à mesma localidade. Ambos os conceitos se referem à baliza temporal denominada no ocidente por Idade Média e analisam o mesmo território do mundo hispânico. Desta forma, podemos perceber que estas sociedades monoteístas não se encontram isoladas. Pelo contrário, observam-se relações em diversos âmbitos como o social, cultural, econômico e até mesmo bélico. Sendo assim, podemos pensar que estas sociedades estavam conectadas e exerciam influências umas nas outras.

A Reconquista é fruto da historiografia posterior à Idade Média, já Al-Andalus é a nomenclatura referente ao território ibérico muçulmano, durante o medievo. No entanto, esses conceitos irão apresentar diferentes leituras e interpretações em distintos momentos da história, como, por exemplo: na conquista e na colonização da América; nas Guerras Napoleônicas; na exploração colonial frente África e Ásia, nos séculos XIX e XX; o pan-africanismo e na ditadura de Francisco Franco. Estes conceitos são frutos do seu tempo de produção, e ambos estão embriagados de sentimentos nacionalistas e eurocêntricos.

A primeira vez que a Reconquista foi utilizada na historiografia foi durante o processo de colonização da América espanhola, em uma documentação produzida pelos jesuítas, no atual Chile: “*ámbito historiográfico fue en la Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita la Compañía de Jesús, del jesuita Alonso de Ovalle, publicada en 1646*” (SALOMA, 2011, p. 29). Como podemos perceber, a primeira vez que a Reconquista, ganha representatividade é durante o processo de conquista e colonização da América, já, durante a modernidade, este processo expansionista visava legitimar os anseios do tempo presente, em que a Espanha era a grande nação responsável por boa parte das colônias na América.

O objetivo da utilização do passado medieval, neste contexto, é um projeto político, que visa legitimar as expansões marítimas e das explorações coloniais, pois, durante o período

moderno, tivemos o processo da conquista e colonização das Américas. Protagonizado principalmente pelos países Ibéricos (Espanha e Portugal), -que foram os colonizadores das colônias mais lucrativas, e para justificar a exploração deste novo continente, frente a outras potências europeias, como França, Inglaterra, Holanda entre outros, foi utilizado, neste contexto, a História Medieval, pois a península Hispânica, após o processo expansionista cristão do reino de Castela, havia se redimido dos seus pecados cometido pela monarquia Visigodas, como a luxúria² por exemplo. Desta forma, a luta contra os muçulmanos foi um desejo de Deus, que trouxe como recompensa a conquista e a colonização da América, em outras palavras, o uso da História Medieval com objetivos bem evidentes, tais como: a) a legitimação da monarquia espanhola; b) a justificativa para o desenvolvimento colonial; c) e a relação com o campo espiritual cristão.

Outro contexto que podemos destacar é a reapropriação do passado medieval, que ocorreu durante a invasão napoleônica na península Ibérica (1808-1814). Juntamente a este período, podemos salientar, também, o desenvolvimento do nacionalismo, como citado pelo autor, “a noção de história nacionalistas contemporânea é estática: eles se atêm ao momento da aquisição primária, quando “ seus povos” estabeleceram seus territórios sagrados e suas identidades nacionais sobre as ruínas do Império Romano”. (GEARY, 2005, p.183). Outro aporte teórico, que utilizou do medievo, é a literatura como o romantismo, e a valorização dos heróis nacionais, visando assim, apresentar a Idade Média como o berço das identidades e formações nacionais, “o contexto da criação da identidade nacional, no qual o papel da História é também o de justificar e reconhecer a origem de um determinado povo” (ALMEIDA & PINHEIRO “Org.”, 2014, p.165). Desse modo, podemos perceber que, neste contexto, a História

2 Informação retirada da documentação Primera Crónica General Estoria de Españã de Alfonso X (p.329-330)

Medieval foi utilizada para a elaboração de uma ideia nacional comum, em que o medieval era uma terra muito fértil para este desenvolvimento: a) formação de heróis nacionais; b) o desenvolvimento de uma História; c) a concepção de uma língua nacional. E neste contexto, temos uma nova interpretação da Reconquista, que apresentava como objetivo o exemplo do passado cristão medieval ibérico, em que lutaram contra os muçulmanos, para defender seu território e sua religião.

No entanto, é neste contexto, também, que os primeiros relatos acerca da história de Al-Andalus passam a ser pensados. Estes estudos sobre a Hispana muçulmana apresenta as primeiras interpretações sobre Al-Andalus, que vai levar em consideração o movimento literário romântico. Segundo José Antonio González Alcantud (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2017), nas suas fases iniciais, Al-Andalus emerge de uma saudade de um passado idílico e não se desenvolve numa visão de dominação, em que, na realidade, buscou reler o Orientalismo³ para pensar a Andaluzia. O autor considera um Orientalismo “interno” e não “científico”, que foi produto do Romantismo e legitimou a dominação europeia sobre os países do Oriente.

Neste contexto, também temos o desenvolvimento das Guerra Napoleônicas, em que neste período a História Medieval passou a usada com o objetivo de legitimar as guerras contra o invasor ou melhor a ameaça francesa. Uma vez que, assim como no contexto medieval, que os cristãos peninsulares se uniram para lutar contra o infiel muçulmano; isso deveria acontecer novamente para impedir e expulsar os dominadores franceses. Sendo assim, a Reconquista passa a ser utilizado

3 Orientalismo também é poder intelectual. Poder, porque cria uma relação de inferioridade oriental e superioridade ocidental. Ou seja, existe o compartilhamento de uma “família de ideias”, um conjunto de valores para explicar o comportamento dos orientais e fornecer a eles “uma mentalidade, uma genealogia, uma atmosfera”, além de permitir que os europeus percebessem esses orientais como um “fenômeno” com características regulares e duráveis. Esse orientalismo, como um conjunto de coações e limitações ao pensamento é capaz de impactar tanto os chamados orientais, quanto os chamados ocidentais (SAID, 1990, p. 52)

como ferramenta de um passado bélico, vitorioso em que o território Hispânica não sucumbiu a invasores extra-peninsulares. “*El término reconquista alcanzó su mayor difusión a partir del último tercio del siglo xix y que se consolidó como un término polisémico, [...] consideraba como un proceso o como un período histórico*” (SALOMA, 2011, p. 237).

Outro processo histórico que marca este período é a busca pela colonização africana e asiática nos séculos XIX e XX, que, durante esse contexto, temos uma nova valorização do passado medieval islâmico na península Ibérica, como resposta e resistência à exploração europeia no século XX, e que vai desenvolver no continente Africano um movimento intelectual e anticolonial, que visa resistir ao colonizador europeu, denominado pan-africanismo⁴. Sendo assim, Al-Andalus passou a ganhar destaque, também, fora da península Ibérica.

Os árabes também buscaram Al-Andalus como uma forma de encontrar reconhecimento de si no passado europeu, e também como forma de valorizar a cultura islâmica expressa pelo esplendor de Al-Andalus. A necessidade dos árabes de resgatar esta história veio como resposta desalentador que viviam no séc. XIX: sob domínio imperialista, o Império Otomano não possuía mais poder de fato sobre suas províncias, e, após a Primeira Guerra Mundial (BORGONGINO “Org”, 2023, p. 87).

Como nos apresenta Celia Daniele Moreira de Souza, a valorização de Al-Andalus foi uma reação frente à exploração imperialista europeia aos árabes. Como o objetivo de

4 No contexto colonial, a evolução política e social foi o resultado das interações entre colonizador e colonizado. Em certa medida, as orientações das elites dirigentes africanas foram determinadas pela forma da administração colonial. Onde – como nas federações coloniais francesas – a estrutura e a política das administrações eram regionais, os dirigentes tendiam a adotar uma visão regional. Os campeões do nacionalismo africano entre as duas guerras (wanasiasa, como são chamados em swahili) eram essencialmente considerados como pan- -africanistas, e não nacionalistas no sentido europeu. Efetivamente, o movimento nacionalista seguia curso inverso ao da evolução registrada na Europa. (BOAHEN “edi.”, 2010, p. 658)

demonstrar suas identidades, assim também, como um legado social, cultural Al-andalus passou a entrar nos holofotes da historiografia. Adentrando na contemporaneidade, temos o desenvolvimento de acontecimentos históricos que serão fundamentais para o desdobramento de ambos os conceitos, assim, também, como os questionamentos sobre a utilização da historiografia. Estes marcos históricos são: a guerra civil Espanhola (1936-1939); a ditadura de Francisco Franco (1936-1975); os processos de independência dos países Africanos, após a exploração europeia.

Durante a Guerra Civil Espanhola, juntamente com a ditadura de Franco, tivemos uma nova reapropriação do passado medieval Ibérico, em que o processo de Reconquista cristã passou a ser valorizado. *During the Spanish Civil War the effort of General Franco's forces to bring down the Republic and destroy the republican opposition was described by propagandists as "our crusade", a term the suggested a religious struggle against the forces of godless communism*⁵. (O'CALLAGHAN, 2003, p. 38).

Durante o processo ditatorial espanhol, investiu-se muito na construção de uma identidade nacional, como elaboração de objetos de memórias referentes à Idade Média cristã Ibérica, como por exemplo, a construção de várias estátuas de distintos heróis, como Pelayo, Alfonso VIII, entre outros personagens da Reconquista espalhados pela Espanha, assim também, como o patrocínio no filme *El Cid* de 1961, ou seja, a ditadura espanhola buscou na História medieval os alicerces da demanda do tempo presente. Como, por exemplo, a busca por uma unidade política espanhola comum, a luta contra o comunismo, e o desenvolvimento do Castelhanos como o único idioma, e o cristianismo como a religião oficial neste território.

⁵ Durante a Guerra Civil Espanhola, o esforço das forças do General Franco para derubar a República e destruir a oposição republicana foi descrito pelos propagandistas como "a nossa cruzada", um tremor que sugeria uma luta religiosa contra as forças do comunismo ímpio. (O'CALLAGHAN, 2003, p.38).

la Reconquista haya generado toneladas de papel y haya hecho correr ríos de tinta refleja en realidad no sólo los diversos momentos políticos por lo que atravesó España en la centuria anterior o la pluralidad de perspectivas historiográficas e ideológicas que convivieron a lo largo del siglo XX - a veces cruzándose, a veces en paralelo - sino el genuino interés por parte de los historiadores de dar respuesta a las problemáticas, restos e inquietudes que les planteaba su presente, buscando en el pasado medieval las claves con las cuales articular dicho respuesta. (SALOMA, 2013, p. 196)

Como nos coloca Martín F. Ríos Saloma a Reconquista é fruto de seu tempo, e vai apresentar distintas interpretações e compreensões sobre o mesmo objeto de pesquisa. Abordado e interpretado por distintas correntes historiográficas, como por exemplo, o Positivismo, o Marxismo, os *Annales* entre outras, esta concepção pode ser pensada também para Al-Andalus e suas distintas interpretações feitas, tanto por europeus (Espanha e França), quanto por africanistas, principalmente, marroquinos e egípcios. Alejandro García Sanjuán irá problematizar a História de Al-Andalus e a Reconquista como ensina (GARCÍA SANJUÁN, 2022, p.18) estes conceitos, como sendo um dispositivo acadêmico voltado principalmente para a hispanização de al-Andalus, a Espanha árabe/muçulmana representa uma abordagem colonialista como a Reconquista, e reivindicações supremacistas explícitas podem ser encontradas nos escritos de especialistas espanhóis em estudos árabes. Durante o período franquista, podemos apresentar algumas influências que foram fundamentais para ambos os conceitos. Tais relações iram inspirar até mesmo a medievalística contemporânea.

Já adentrando na contemporaneidade, podemos pensar as ideias de Edward W. Said, que vai buscar compreender o oriente, fora do expecto pejorativo, exótico, extravagante. Melhor dizendo “O ‘Oriente’ e o ‘Ocidente’, são criados pelo homem. [...] Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que

lhes deram realidade e presença no e para o Ocidente” (SAID, 2007, p. 31). Recebendo influências do trabalho de Said e com a busca de repensar conceitos e localidades, busca-se, hoje, trabalhar Al-Andalus, pensando através das fontes islâmicas, assim como, também, levando em consideração os agentes históricos muçulmanos. “Al-Andalus pertence igualmente à história espanhola e à história árabe, porém sem que ele se adapte para comportar os anseios de cada sociedade contemporânea” (BORGONGINO “Org”, 2023, p. 93).

Para a Reconquista, na contemporaneidade, temos três correntes interpretativas basilares, e, segundo García Sanjuán estas linhas são definidas como: I- Nacionalcatólico, tradicionalista. “*La reconquista como lucha de liberración nacional y España como “nación forjada frente al Islam”*”. (GARCÍA SANJUAN, 2022, p. 63-64); II- Reformista e neutra recheada de “*intrumentalización ideológica de la Reconquista y uso limitado a su condicion de proyecto ideológico medieval de conquista de al-Andalus.*” (GARCÍA SANJUAN, 2022, p.67); III- Negada apresenta este conceito como uma “*concepto ideológico sactario y tóxico como concepto académico simplificador y tendecioso*” (GARCÍA SANJUAN, 2022, p. 69)

Com estes três pilares apresentados por García Sanjuán, juntamente com a leitura sobre Al-Andalus, podemos perceber a complexidade destes conceitos e o motivo do uso dos mesmos serem contraditórios e problemáticos. No entanto, o García Sanjuán não leva em consideração que o desenvolvimento da Reconquista e da História de Al-Andalus são frutos de um projeto colonizador, que visa explorar outras localidades, principalmente, as Américas e a África. E não é somente uma feramente ideológica pensada pela ditadura de Francisco Franco, através destas compreensões historiográficas dos conceitos que abordamos, conseguimos compreender o uso da História Medieval para justificar as demandas e interesses do tempo presente. Tendo como fundamento estas compreensões dos conceitos, podemos perceber que é fundamental buscar

entrelaçar ambos, assim como buscar fazer uma releitura de com o objetivo de romper com as amarras do nacionalismo e do eurocentrismo. Desta forma, percebemos a viabilidade e de se desenvolver uma História Global e Decolonial.

UMA PENÍNSULA IBÉRICA: DECOLONIAL E GLOBAL

Na unidade anterior, buscamos apresentar como a medievalística ibérica utilizou os conceitos de Reconquista e História de Al-Andalus em diferentes momentos históricos, e os distintos objetivos do uso do passado medieval. Buscando responder nossas duas últimas perguntas: Qual a contribuição da História Global da Idade Média para compreender o mundo Ibérico Medieval? E, como, através do Decolonial, podemos pensar a História Medieval Ibérica? Vamos apresentar uma península Ibérica estruturada como base nas três religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) que abitavam o território durante o medievo. Desta forma, podemos compreender por Decolonial:

(...) consiste em aprender a desaprender, mais especificamente desaprender a geopolítica de conhecimento Ocidental, desaprender a razão imperial e colonial, que são aquelas construídas nos “fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculas)” (MIGNOLO, 2008, p. 290). Então, “descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

Conforma Walter Mignolo nos apresenta, podemos perceber a importância de se buscar desenvolver uma narrativa Decolonial, em que visa pensar a história fora dos estereótipos europeus, e os diferentes agentes históricos que coexistem em uma mesma sociedade. Tal concepção se integra ao trabalho de

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado, onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés (BENJAMIN, 1987, p. 226). Desta forma, é de grande importância reinterpretar os conceitos (História de Al-Andalus e Reconquista) através deste novo paradigma, pois podemos romper com a dicotomia de uma história muçulmana e outra cristã, pois estas religiões mono-teístas coexistiam e se relacionavam, tanto no abito bélico, como cultural, econômico e social. Tendo como alicerces este posicionamento podemos compreender (REZAKHANI, VIANNA, PINTO, BONALDO, 2020) uma história cada vez mais global, bem como em sua projeção teórica e cognitiva para outros espaços, que se manifesta como a aplicação de inovações metodológicas e conceituais desenvolvidas a partir do continente sul-americano. É precisamente desta forma que o potencial perturbador da historiografia medieval analisada a partir do Sul Global para contestar, descolonizar e separar o passado medieval entre as identidades hegemônicas atuais torna-se demasiado sedutor para ser ignorado.

Tendo como fundamento o prisma da História Global, podemos conceber novas compreensões para a História Medieval, principalmente ibérica. Pensando muito além das limitações conceituais estudadas pela historiografia. Para Michel Borgolte, é muito importante pensar uma História Global da Idade Média, uma vez que é possível desenvolver esta baliza temporal fora do espectro europeu.

A global history in the age of globalization has to place the relationship and interaction of peoples, cultures and religions at its core. Its purpose cannot be simply to study and compare the history of civilizations, as has recently been done. On the contrary, one should be reluctant to identify large cultural entities in terms such as 'Western Christianity' or 'the Islamic World from Spain to Iran', as this kind of identification rests on an ontological assumption, while cultures are imagined identities. Neither should

global history be confounded with traditional ‘world history’. Its ambition is not to write an all-encompassing history of the world, nor even to concentrate on large-scale studies. It is, rather, to focus on cultural contacts and interactions at the local or regional level. Global history considers any historical context in which cultures met or in which, more to the point, autochthonous populations encountered foreigners. Yet it also requires situating such a context in the greater scheme of things. Global histories of the Middle Ages are thus not only interested in cross-cultural contacts, but also, and even more so, in transcultural networks⁶. (LOUD e STAUB ‘Ed.’, 2017, p. 78-79)

Tendo como horizonte desenvolver uma História Global da Península Ibérica Medieval, buscamos edificar uma narrativa que seja pensada tanto para cristão como para muçulmanos e judeus. A História Global é um ramo da historiografia que vem se desenvolvendo muito nas últimas décadas. Tem como objetivo repensar e reorganizar a História como ciência. Pensando principalmente em evitar o nacionalismo e o eurocentrismo / ocidentalismo, “a Europa medieval não deve ser tratada como um espaço fechado, mas como um conjunto de espaços em conexões com o Oriente, próximo ou mais distante, bem como com a África” (CÂNDIDO DA SILVA, 2020, p. 16).

⁶ Uma história global na era da globalização tem de colocar a relação e a interação entre os povos, as culturas e as religiões no seu cerne. O seu objectivo não pode ser simplesmente estudar e comparar a história das civilizações, como tem sido feito recentemente. Pelo contrário, deveríamos ter relutância em identificar grandes entidades culturais em termos como o “Cristianismo Ocidental” ou “o Mundo Islâmico, da Espanha ao Irão”, uma vez que este tipo de identificação assenta num pressuposto ontológico, enquanto as culturas são identidades imaginadas. A história global também não deve ser confundida com a tradicional “história mundial”. A sua ambição não é escrever uma história global do mundo, nem mesmo concentrar-se em estudos de grande escala. Trata-se, antes, de centrar-se nos contactos e interações culturais a nível local ou regional. A história global considera qualquer contexto histórico em que as culturas se encontraram ou em que, mais precisamente, as populações autóctones encontraram estrangeiros. No entanto, também requer situar tal contexto no esquema mais amplo das coisas. As histórias globais da Idade Média não estão, portanto, interessadas apenas em contactos interculturais, mas também, e mais ainda, em redes transculturais. (LOUD e STAUB ‘Ed.’, 2017, p.78-79)

Melhor dizendo, a História Global é um ramo historiográfico que visa apresentar uma visão holística das narrativas históricas tradicionais, buscando romper com a ideia de uma história com o escopo do nacionalismo. “A História Global é uma perspectiva historiográfica que busca um olhar mais amplo e complexo, abrangendo diversas metodologias. Sobre seu campo podemos falar que ele é vasto, com diferentes fases e desdobramento” (SILVEIRA, 2022, p. 214).

Sendo assim, podemos perceber a importância de se conceber uma História Global da Idade Média Ibérica, tendo como objetivo romper com a dicotomia conceitual de Reconquista e História de Al-Andalus. Através desta nova corrente historiográfica, é possível repensar, reestruturar, reinterpretar, ou até mesmo, conceber outros conceitos que vão levar em consideração distintos agentes históricos, e diferentes narrativas. Aline Dias da Silveira, pensa o Mundo Hispânico de maneira global e caleidoscópica, em que a medievalista leva em consideração as diferentes culturas monoteístas ibéricas.

“Identidades culturais-religiosas cristã, judaica e muçulmana, mas de uma forma ainda muito difusa e fluida, principalmente, para as regiões nas quais os entrelaçamentos transculturais são mais intensos, como seria o caso da Península Ibérica medieval” (SILVEIRA, 2022, p.4). [...] “transculturalidade ibérica produziu elementos materiais e imateriais que abarcavam a história bíblica, romana, visigoda, sueva, bizantina, árabe, persa, norte-africana e gaulesa, possibilitando a escrita de grandes súmulas que apresentavam a *Hispania* como um microcosmo participante e indispensável da história mundial” (SILVEIRA, 2022, p. 9).

Tangenciando tanto o aspecto Decolonial, juntamente com a História Global, compreendemos a Península Ibérica como um espaço de conexões bélicas, políticas, sociais, econômicas e culturais entre judeus, cristãos e muçulmanos. Sendo um território transcultural que coexistia estas três

religiões monoteístas, não obstante, estas relações e conexões entre as religiões manoteias na Península Ibérica não é um fenômeno recente, historiadores antes mesmo da História Global, já pensavam estas interações. Maria Guadalupe Pedrero-Sánchez nos anos noventa apresentava estas interpretações no texto “O domínio muçulmano de Al-Andalus fez da Península Ibérica, durante toda a Idade Média, um lugar com um modo de vida singular, em razão da coexistência de cristão, muçulmanos e judeus” (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2002, p. 5).

Outro autor que também vai apresentar esta relação entre as três religiões é Julio Valdeón Baroque “*Así pues, es de todo punto indudable que la confluencia en la tierras de España de cristianos, musulmanos y judíos, durante un elevado número de siglos ha dejado significativas influencias en el mundo hispano*” (BARUQUE, 2007, p. 159). Assim dizendo, as análises acerca da Península Ibérica devem ser consideradas tais conectividades, relações e interações (além das bélicas) entre judeus, cristão e muçulmanos durante o medievo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, podemos perceber a relevância de se desenvolver uma História Global da Idade Média Ibérica, buscando outras formas de se pensar fora dos espectros tradicionais da historiografia hispânica, como os conceitos de Reconquista e História de Al-Andalus, rompendo, assim, com as interpretações enraizadas na medievalística peninsular que sempre busca fazer análise referente aos agentes históricos cristão e muçulmanos.

Desta maneira, o objetivo da História Global da Idade Média é fazer uma interpretação holística, ou mesmo caleidoscópica, em que não é considerado somente aspectos econômicos, sociais, culturais, políticos, e bélicos isoladamente como chaves de leituras para as narrativas históricas. É neste ponto que podemos pensar um mundo medieval: a) transcultural; b) conectados entre diferentes localidades; c) Decolonial;

d) uma Idade Média Global; d) e fora das chagas historiográficas como nacionalismo ou eurocentrismo. Melhor dizendo, tendo aporte teórico e metodológico, podemos pensar a História Global da Idade Média além da Europa, além de buscar outros horizontes de possibilidades de interpretações históricas.

REFERÊNCIAS

Fonte

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.). *Primera Cronica General de España: de Alfonso x*. Madrid: Avda. de Manoteras, 2022.

Bibliografia

BARROS, José D'assunção. *Conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

BARROS, José D'Assunção. *Fontes Históricas: introdução aos seus usos historiográficos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

BARROS, José D'Assunção. *A fonte histórica e seu lugar de produção*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

BARROS, José D'Assunção (org.). *A historiografia como fonte histórica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

BARUQUE, Julio Valdeón. *La Reconquista: el concepto de españa unidad y diversidad*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

BARROS, Julio Valdeón. *Cristianos, Judíos y musulmanes*. Madrid: Crítica, 2007.

BENABOUD, M'Hammad. *Estudios sobre la história de al-Ándalus y sus fuentes*. Madrid: Verbum, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Ensaaios sobre literatura e história da cultura*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: v. 1. Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouane. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.222-232.

BLOCK, Marc. *Apologia da História: ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

- BOAHEN, Albert Adu (ed.). *HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA* • VI: África sob dominação colonial, 1880–1935. Brasília: Unesco, 2010.
- BORGONGINO, Bruno Uchoa (org.). *Para Além do Ocidente Cristão: outras idades médias?*. Recife: Editora Ufpe, 2023.
- CÂNDIDO DA SILVA, M. Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História, [S. l.]*, n. 179, p. 1–19, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2020.160970. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/160970>. Acesso em: 22 set. 2023.
- GARCÍA SANJUAN, A. *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2013 (Edição Kindle).
- GARCÍA SANJUAN, Alejandro. Medieval Iberia, Essentialist Narratives and Globalization. *Revista Dell'Istituto di Storia Dell'Europa Mediterranea*, Cagliari - Italia, v. , n. 11, p. 13–33, dez. 2022.
- GARCÍA SANJUAN, Alejandro. La distorsión de Al-Andalus en la memoria histórica española. *Al-Andalus Distortion In The Spanish Historic Memory*, España, v. 0, n. 0, p. 61–76, jan. 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5001443>.
- GEARY, Patrick J.. *O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 2008.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. (ed.). *Al Ándalus y lo Andaluz: Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara, 2017. (Edição Kindle)
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editor A Puc-Rio, 2006.
- LOUD, Graham; STAUB, Martial (ed.). *The Making of Medieval History*. United Kingdom: York Medieval Press, 2017.
- MORENO, Eduardo Manzano. *La 'Reconquista': una breve guía para perplejos. una breve guía para perplejos*. 2022. Disponível em: <https://theconversation.com/la-reconquista-una-breve-guia-paraperplejos-193164>. Acesso em: 12 set. 2023.

- MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF, [s.l.], n. 34, 2008, p. 287-324.
- NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana (org.). *A Construção da Narrativa Histórica: século xix e xx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- O'CALLAGHAN, Joseph F.. *Reconquest and Crusade: in medieval spain*. Philadelphia: Penn, 2003.
- REZAKHANI, Khodadad; VIANNA, Luciano José; PINTO, Otávio Luiz Vieira; BONALDO, Rodrigo Bragio. Decolonizar a historiografia medieval: introdução à história da historiografia medieval - novas abordagens. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 13, n. 33, p. 19-37, maio 2020. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1671/898>.
- ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a História Medieval Hoje: guia de estudo, investigação e docência*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2017.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *De la Andalucía islámica a la de hoy*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 2007.
- SAID, Edward W.. *Orientalism: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007
- SALOMA, Martín F. Ríos. *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos xvi-xix)*. Madrid: Marcial Pons Ediciones de História, S.A, 2011.
- SALOMA, Martín F. Ríos. *La reconquista: en la historiografía española contemporánea*. Madrid: Preyfot, 2013.
- SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. *Roda da Fortuna*, São Paulo, v. 2, n. 0, p. 210-236, 27 mar. 2020. Disponível em: https://www.revistarodadafortuna.com/_files/ugd/3fdd18_12df75bc0f3948e18d7e0a4d631cd405.pdf.
- SILVEIRA, Aline Dias da. Imago Mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval. *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, v. 29, n. 0, p. 1-21, out. 2022. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/110355/86692>.

31. DO JULGAMENTO À FOGUEIRA: MULHERES ACUSADAS POR FEITIÇARIA PELO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS (SÉC. XVI)

.....

Letícia Mariano de Rezende Silva¹

INTRODUÇÃO

Com o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, se abre um novo panorama de perseguição às heresias no território. Se levarmos em conta tudo que representava enquanto instituição, podemos perceber que a fé católica era algo que fazia parte da realidade de grande parte da sociedade portuguesa. A promulgação da bula *Cum ad nil magis* em 23 de maio de 1536, trouxe consigo, além de suas funções de vigilância da fé católica, a perseguição aos hereges, por exemplo.

Devemos ter em mente durante nossa análise, que a instalação do tribunal era uma vontade que partia tanto dos antístites² quanto do rei D. João III e D. Catarina de Áustria, sua rainha, que desejavam obter uma Inquisição independente das interferências romanas e com capacidade para punir com severidade, sobretudo os cristãos-novos, o grupo que mais os atemorizava. (PAIVA, 2014, p. 216)

Contudo, a incumbência de julgar heresias e os desvios religiosos eram de responsabilidade do bispado, considerados por Paiva (2014) como os agentes primitivos da inquisição. Cabe ressaltar que existiram conflitos entre os bispos e o poder

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

² Grandes sacerdotes da Igreja.

inquisitorial posteriormente, o que pode ter sido uma das motivações das dificuldades enfrentadas para o estabelecimento a instituição do tribunal, visto que o próprio episcopado português não via com bons olhos sua criação, dificultando todo esse processo que teve uma longa caminhada até ser finalmente aprovado pelo papa Paulo III (1534-1549).

Ao lidarmos com nosso foco principal que são as heresias relacionadas com a feitiçaria, adentramos um período em que o Santo Ofício estava recém-nascido. Fruto de um momento de estabilidade causada principalmente pela presença do judaísmo nas terras portuguesas e com as mudanças causadas pela Reforma Protestante que pairava sobre a Europa em geral. Lidamos, portanto, com um tipo de tribunal que tinha sede por caçar os desviantes daquilo que a fé católica promulgava.

Diante de todo o cenário descrito, um dos objetivos de nossa pesquisa, centra-se nos estudos sobre o ritual da feitiçaria/bruxaria ligado a esse contexto que norteia nosso recorte temático. Colocando como figura central de nossa análise as mulheres representadas pelos processos em fase de transcrição de *Ana Álvares, Ângela Bravo e a devassa que D. Catarina de Áustria mandou fazer na Villa de Aveyros* contra mulheres que acabaram sendo mortas na fogueira.

O SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E D. CATARINA DE ÁUSTRIA

Diante dessa construção inicial da inquisição, que já era realidade em outros lugares como Itália, Alemanha e Espanha, por exemplo, no século XVI foi autorizada a criação do Tribunal do Santo Ofício português. Mesmo com seu estabelecimento, o processo de consolidação da instituição dentro do território, não foi fácil, ainda mais se considerarmos o fato de que, além da vontade da monarquia era preciso que, principalmente o papa aprovasse a consolidação do tribunal. Então, os

primeiros anos de reinado de D. João III (1521-1557), décimo quinto rei de Portugal³, foram marcados por um esforço para que o papado desse seu aval à instituição inquisitorial. Cabe destacar que essa vontade compartilhada tanto pelo monarca quanto pelos clérigos aliados, pode ser justificada pelo fato de que a criação do tribunal tratava da necessidade de solidificação da Igreja bem como a expansão do catolicismo.

Em contraponto, como afirma José Pedro Paiva, a demora para a formação do Santo Ofício está ajustada nas decisões tomadas pelo monarca e sua forma de governar, que pouco agradava parte do bispado português e o papa Paulo III (1534-1549).⁴ Assim, foram necessários cerca de 14 anos para que as tentativas de estabelecimento do Santo Ofício feitas pela monarquia fossem aprovadas pelo episcopado. Como fica claro na obra de Paiva:

Até à criação definitiva da Inquisição, a instância competente no tocante a heresia eram os auditórios episcopais. Isso encontrava-se já disposto na primeira compilação geral de leis do Reino, as Ordenações Afonsinas (concluídas em 1446), e foi retomado, no essencial, na edição primitiva das Ordenações Manuêlinas (1512-1513). Aqui se explicitava que cabia aos juízes eclesiásticos o julgamento de todos os casos de heresia, comprometendo-se o rei a facultar-lhes o apoio indispensável para efeito da aplicação da pena prevista para os culpados em delito tão grave: a morte e o confisco de todos os bens. (PAIVA, 2014, p. 20)

3 Conhecido em seu reinado como “O Piedoso”, era o primogênito do segundo casamento de seu pai, D. Manuel I de Portugal (1469-1521) com D. Maria de Aragão (1500-1517).

4 Talvez por essa vontade de estabelecer a inquisição partir de um rei recém coroado, já que D. João III havia assumido o reino no ano de 1521. Apesar da resistência da Igreja em primeiro momento, a monarquia com a figura do rei e de D. Catharina se mostrou bastante fiel aos preceitos cristãos.

Após esse período e sob o reinado de D. João III, na data de 23 de maio de 1536, Portugal recebe o direito de instaurar definitivamente o Santo Ofício e assim começar a processar os casos que fossem contrários a toda ortodoxia pela bula *Cum ad nihil magis*⁵, dada pelo Papa Paulo III. Marcando um novo período no que diz respeito a perseguição dos desviantes da fé católica, ficando evidente que a partir desse momento:

O decreto fundacional concedeu ao Tribunal da Fé o direito de julgar e punir quem tivesse cometido, favorecido ou ocultado actos de criptojudáismo, protestantismo (luteranismo), criptoislamismo e feitiçarias que presumissem heresia, mesmo quando os prevaricadores fossem clérigos regulares ou seculares, o que tinha consequências ao nível do privilégio de foro eclesiástico. (PAIVA, 2014, p.16).

Os primeiros anos de formação do Santo Ofício português são marcados pela construção de uma nova era para a história da inquisição, a partir do século XIV. A motivação principal era expansão e reafirmação da vivência católica por todo território, carregando consigo o foco de expansão do poderio e representação que o tribunal galgou durante seus mais de 280 anos de existência, até sua extinção somente em meados do século XIX. Sendo assim, em primeiro momento, os principais crimes que eram julgados eram de heresia e apostasia⁶, com julgamentos que se resumiam no confisco dos bens e a prisão nos cárceres públicos.

5 *Collectorio das bullas e breves apostolicos, cartas, alvaras e provisões reaes que contem a instituição e progresso do Sancto Officio em Portugal, varios indultos e privilegios que os Summos Pontifices e Reys destes Reynos lhe concederão (...)*. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 148-148v. Disponível em: <https://purl.pt/17458>

6 No princípio procedia a Inquisição, no crime da heresia e apostasia, como no de homicídio e furto, publicando os nomes das testemunhas aos réus, sem haver confiscação de bens e conservando os presos em cárceres públicos. Da Inquisição de Lisboa consta que o cárcere era no Castelo, onde antigamente estava a cadeia da cidade. Todavia, não há a certeza se nela se prendiam também os réus do crime de heresia ou se tinham cárceres separados. (MENDONÇA, MOREIRA, 1980, p.121)

Quando discutimos sobre os anos iniciais do tribunal, devemos trazer em foco também a influência das personalidades dos monarcas que regiam Portugal. Tanto o rei como sua rainha D. Catarina de Áustria (1557-1562) eram conhecidos por serem marcadamente católicos. Tinham como base os princípios cristãos ao governar Portugal, destacando o fato da criação e formação da rainha, de origem espanhola, região essa que ficou conhecida por seu papel marcante não somente por se tratar de um reino católico, mas também por seu destaque no período inquisitorial nos longos anos de sua duração.

Apesar dos feitos do rei D. João III, serem mais evidentes na história portuguesa, nosso estudo ressalta a influência que D. Catarina de Áustria trouxe para o período estudado, principalmente no que se diz respeito a inquisição e as perseguições ordenadas por ela. Nos processos inquisitoriais, fica claro que a rainha possuía grande influência nas decisões, na atuação do reinado de seu marido e nas acusações inquisitoriais, assim demonstrando uma união entre os reinos Ibéricos na história da inquisição.

Cabe ressaltar que para além dos processos, há relatos de ordens ligadas a própria instituição inquisitorial, em que a rainha organizava a disposição de cargos, além de demitir ou estabelecer funções. Demonstrando dessa forma seu papel como rainha diante da tomada de decisões:

Suas ações dentro da monarquia e até mesmo depois da consolidação do órgão inquisitorial, permitem ver o papel e a presença da rainha em diversos documentos ligados principalmente à Inquisição. Sua postura ideológica em torno ao catolicismo, mostra que seu poder não era ocultado pela figura de seu marido, D. João III, pelo contrário, sua postura era ativa dentro do território português, sendo marcadamente lembrada e estudada pela historiografia justamente por essa razão. (SILVA, 2022, p. 5)

D. Catarina, portanto, mostra diante da história, ser uma mulher poder dentro da história da monarquia portuguesa, seus feitos por menos grandiosos que pareçam em comparação com um rei, por exemplo, com a grande notoriedade de monarcas do sexo masculino em Portugal. Dentro do período inquisitorial e seu estabelecimento, dificilmente há como falar de sua criação e não tocar no nome da rainha e de seus princípios católicos diante dos processos inquisitoriais nos primeiros anos de estabelecimento.

AS MULHERES E AS ACUSAÇÕES DE BRUXARIA NOS PROCESSOS INQUISITORIAIS

Um dos sentimentos que guiavam as pessoas do período medieval, era o medo que sentiam daquilo que não conseguiam explicar. Em um mundo onde os esclarecimentos para fenômenos que saíam da lógica eram poucos, como a vida, a morte, as pestes ou guerras, o ser humano utilizava-se da cultura que possuía para se orientar no tempo. Portanto, percebemos que o conceito do imaginário traduz a forma pela qual as pessoas conseguiam enxergar as maneiras diferentes de se atribuir sentido aos fenômenos, principalmente quando se fala de Portugal do século XVI e a forte presença da Igreja nessa sociedade.

Le Goff (1994), acredita que o imaginário serve para dar forma a imagens mentais e oníricas do universo simbólico presente. Ou seja, em uma sociedade marcada pela religião cristã que impunha seus valores e normas, em um contexto de grandes acontecimentos que marcaram a história, a simbologia presente cria imagens e símbolos que moldam o pensamento dessas pessoas e as fazem acreditar em diversas superstições.

Cria-se assim a figura da bruxa que surge como um ser dotado de poderes malignos e ligação lasciva com o demônio. Sobre sua descrição, muitas das vezes vemos essa imagem relacionada com as mulheres, consideradas suscetíveis à atração

pelo mal e pelo diabo, que possuíam condições suficientes de ludibriar os homens, praticar atos diabólicos em nome de seu mestre – satã –, além de serem, por natureza nada confiáveis.

Existiam mulheres em diversos lugares, com conhecimento de propriedades medicinais baseada no uso de ervas e os saberes passados pelas gerações, bem como as parteiras que representavam em algumas situações, a única ajuda que uma mulher em trabalho de parto poderia receber em locais muito afastados, principalmente no campo. Dessa forma, percebemos como aponta o trabalho de Maria Nazareth Barros, a existência dessas figuras femininas na sociedade:

Em todas as épocas, as mulheres se destacaram pelo conhecimento ou propriedades curativas, venenosas, afrodisíacas ou alucinógenas das plantas. O contato com a natureza, com a terra e com o que ela produzia sempre foi exercido pela mulher e se a charrua passou a agricultura para as mãos masculinas, isso jamais impediu que a mulher plantasse ou colhesse para a sobrevivência ou em prol da saúde. Essas médicas sem formação acadêmica tinham um bom conhecimento dos segredos da natureza e sabiam como combater as dores de cabeça, os enjoos, as cólicas, as inflamações, as gripes e uma boa quantidade de mazelas, utilizando como remédio plantas eficazes, cujas virtudes eram passadas de mãe para filha. Muitas vezes, os médicos diplomados, após a aplicação de sangrias sobre sangrias, de purgantes sobre purgantes, eram obrigados a admitir que muitos pacientes acabavam encontrando alívio para seus males nas mãos dessas mulheres que, sem qualquer estudo, dissertavam com desenvoltura sobre as propriedades de cada folha que utilizavam, assim como sabiam misturá-las de forma a aumentar seus efeitos e suas serventias. Todas essas práticas milenares, que sempre foram exercidas pelas mulheres e que lhes valiam a denominação de feiticeiras ou conhecedoras da magia branca, eram requisitadas não só pelo camponês inculto ou pelo povo da cidade, mas também pela nobreza, pelo clero e, até mesmo, pela realeza. Por essa época, a feitiçaria estava dissociada do mal e acreditava-se numa feiticeira do bem. (BARROS, 2004, p. 337)

Essas práticas medicinais ligadas aos saberes femininos que ajudavam a cuidar das pessoas em comunidades onde um médico de formação – geralmente restrito aos grandes centros – não poderia chegar, por muito tempo foi a única de tratamento que poderiam receber. Já que a medicina durante a Idade Média teve uma evolução lenta e que não conseguia alcançar grande parte da população, por isso, não se vê um papel expressivo da Igreja impedindo ou regulando o que poderiam fazer em boa parte da Idade Média. Portanto, essas práticas, que sempre foram exercidas pelas mulheres, e que lhes valiam a denominação de início como feiticeiras do bem, podiam ser acessadas não só pelo camponês inculto ou pelo povo da cidade, mas também pela nobreza, pelo clero e, até mesmo, pela realeza. (BARROS, 2004, p. 337)

A partir do século XIV e com a criação dos tribunais da inquisição, o pensamento diante das práticas distantes da vivência cristã começam a sofrer as primeiras represálias que vão se tornando ainda mais duras com o passar do tempo. Com essa mudança de perspectiva, se por algum motivo o remédio dado a pessoa causasse algum mal, toda benfeitoria que aquela mulher tivesse feito, era posta à prova. Fazendo com que acabassem sendo consideradas feiticeiras por aquele vilarejo onde residiam, levando assim a uma denúncia e aos processos que giravam em torno dessa nova ótica que foi sendo implantada. Principalmente com a mudança no sistema de leis, que teve início na Europa a partir do século XIII implementando o direito romano na forma com que a Igreja julgava e conduzia as acareações aos desviantes da fé. Como fica evidente nos estudos de Schmitt:

Durante muito tempo, a repressão dos malefícios era prerrogativa do poder público, real ou condal. O direito romano, redescoberto a partir do século XIII, só podia encorajar tais intervenções, que o estabelecimento por escrito dos direitos consuetudinários permitiu igualmente codificar; nos *Coutumes du Beauvaisis*, Filipe de Beaumanoir (1246-1296)

distingue os *bruxedos* que, atentando contra a fé cristã, dependem da jurisdição da Igreja, podendo esta, contudo, recorrer ao braço secular para mandar prender e julgar os culpados, e aqueles que provocaram morte de homem: tal crime submete imediatamente os culpados à justiça secular e ao castigo supremo. (SCHMITT, 1997, p. 152)

Diante de uma sociedade que vivia da repressão dos prazeres, em que para se obter a salvação era necessário abdicar dos desejos da carne, o homem tinha na mulher uma verdadeira tentação à castidade. O sexo era ação permitida apenas para os casados pela santa Igreja em caráter de reprodução⁷, condenavam também a sodomia, a homossexualidade, o incesto e todas as práticas fora desse padrão. Todas as pessoas que desobedecessem a essas normas, deveriam confessar regularmente com o padre e assim o cerco a favor da castidade se fechava ainda mais. Ou seja, uma população marcada pela castidade forçada pela Igreja, diante dos maiores medos que assolavam a sociedade do medievo como a morte e a fome. O meio de trazer sentido para tantos acontecimentos ruins que acabavam com qualquer esperança, era procurar e penalizar os culpados por tudo aquilo. Nesse caso, o Diabo, os hereges e os desviantes das leis de Deus, como as bruxas.

O que pode explicar o surto generalizado que se instaura ao unir diretamente o culto da bruxaria com o Diabo, tem ligação com a situação que a Igreja enfrentava anteriormente com as heresias populares, como os cátaros e os valdenses, período esse que representou uma ameaça a sua hegemonia. A Inquisição, portanto, estava preparada para afastar o perigo e reforçar a atenção nos assuntos que envolvem as heresias.

⁷ Se levarmos em conta o que pensa Santo Agostinho acerca do casamento, as relações conjugais deveriam deixar de lado o caráter físico, uma vez que, o bispo não encontrou uma maneira de articular a possibilidade de que o prazer sexual, por si só, enriquecesse as relações entre marido e mulher. Mesmo considerando os benefícios do matrimônio, Agostinho preferia a vida celibatária, valorizando o estado virginal, seguindo a hierarquia do ideal: virgindade, viuvez e casamento casto (PIMENTEL, 2016).

A partir da fundação dos primeiros tribunais inquisitoriais na Europa, notamos um período em que há um grande aumento da caça às bruxas. Já na Baixa Idade Média, há um crescimento de movimentos de base popular, uma maior acentuação da cultura e as formas de culto se tornam mais heterodoxas⁸. Principalmente por meio de uma difusão oral dessa manifestação católica que se torna um poderoso veículo de disseminação do pensamento, essas heresias tomam maior proporção e com elas o impasse que surgiria em relação a vivência cristã predominante. De acordo com que conceitua Jean-Claude Schmitt (2014), utilizando de sua razão teleológica, a Igreja apresentou grande resistência a outras práticas culturais, invalidando e condenando narrativas consideradas falsas, colocando-as no patamar de lendas, mitos, etc.

A bruxaria no contexto aqui apresentado, se distingue um pouco da maneira que foi tratada em outros lugares da Europa. Portugal não apresenta uma perseguição expressiva às bruxas em comparação com outras regiões da Alemanha, por exemplo, em que há a criação do *Malleus Maleficarum* para lidar com esse tipo de heresia perseguida pelo tribunal inquisitorial. A maior quantidade de processos inquisitoriais se liga basicamente a perseguição aos judeus e aos muçulmanos que eram considerados um problema latente bem antes de se criar o Santo Ofício.

Ao abordar sobre a representação que os juízes e a própria sociedade faziam da bruxaria, encontramos uma certa padronização: o voo noturno, a diabolização do culto a deusa e um pacto expressivo com o diabo entre seus participantes. Todavia essa expressão ritualística e cultural, pode encontrar certa semelhança com a crença no voo noturno de certas mulheres em companhia de *Diana ou de Herodíade*, consideradas deusas pagãs. Ligadas também a *Domina Abundia*, um espírito feminino que come e bebe o que encontra nas casas, simbolizando

⁸ Cultos que se opunham às normas e regras impostas pela Igreja católica.

um tipo de crença e ritual agrários que se destinam a garantir abundância doméstica e a prosperidade aldeã através da invocação de antepassados mortos (SCHMITT, 1997).

Encontramos exemplos dessa visão ao lidarmos diretamente com a fonte inquisitorial trabalhada e que já possui transcrição⁹, em que vemos diretamente a visão que os inquisidores possuíam. Ao ler a descrição do crime praticado pelas mulheres ali processadas, percebemos semelhanças com voos noturnos, descritos em outros processos, com intuito de se juntar ao demônio e praticar o mal, como vemos a seguir:

[...] O Demonio a chama para qualquer coisa ellas obedecem mais pontualmente e logo vam, assim para matar crianças como para hir a seus diabólicos ajuntamentos. Os dias em que se ajuntam ficam sinalados 4^{as} e 6^{as} feiras em os quais dando o relogio dez horas da noite ou antes as ditas bruxas se untão com certos inguentos que ellas fazem de conferçoens diabólicas que ao diante se (dirá) que o Demonio lhe faz crer que sem ele não podem voar nem hir a seus ajuntamentos para o fim de tanto mal que deles recresse e untadas o Demonio as leva pelas janelas ou chaminés ou buraco por donde hua mulher possa caber em hu breve espaço, e momento levando-as pelos ares as põem e muitos campos aos quaes lhes não sabem o nome e chegam a estas dez horas da noite: essa mulher só disse em sua confição que fez parece que pella distancia que andão com furioso ímpeto e movimento em que as levão que puderão ser mais de duzentas e mais légoas desta cidade de Lisboa [...] (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa [...], 1559).

⁹ Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina. BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

Contudo, ao contrastar a referida fonte com os processos de Ana Álvares¹⁰ e Ângela Bravo¹¹, em que pretendemos nos aprofundar futuramente, conseguimos notar algumas diferenças que nos permitem ver a influência de D. Catarina nos processos. As referidas réis, não tiveram penas tão duras como as das mulheres presentes na devassa analisada neste artigo, apesar de presas, acabaram soltas posteriormente sob o pagamento das custas do processo.

Assim podemos levantar a hipótese, de que as mulheres acusadas por bruxaria presentes na devassa ordenada por D. Catarina de Áustria, em 1559, acabaram mortas por influência da monarca na maneira em que o tribunal lidou com esse caso na *Villa de Aveiros*. O que nos faz refletir que Ana Álvares e Ângela Bravo não foram condenadas a morte pois suas devassas não tiveram influência da monarca. Deixando claro que a associação entre Igreja e monarquia se fazia presente dentro dos processos julgados pela inquisição portuguesa.

Em contrapartida com o que estudamos de uma prática de abundância e prosperidade, a Igreja seria incapaz de compreender a função ou dar algum sentido plausível as crenças presentes neste culto ou enxergar a lógica do ritual. O que fizeram foi diabolizar esses espíritos atribuindo a bruxa como a portadora dos malefícios que essa prática poderia trazer ao lugar onde estava. Assim, o sabá passa a ser crime supremo contra os princípios da fé cristã e ameaça direta aos que fossem atingidos por esse ritual dito como diabólico. Havendo assim penas bastante altas para quem transgredisse aquilo que o poder dos clérigos assumiu como verdade, como no caso das mulheres de nossa fonte que acabaram por serem queimadas vivas.

10 PROCESSO de Ana Álvares. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc.926.. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=2350616>

11 PROCESSO de Angela Bravo. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>

CONCLUSÃO

A partir da análise do período de criação da inquisição em Portugal, podemos discutir acerca de como a bruxaria era imaginada dentro dos limiares do pensamento pautados no que acreditava a Igreja. Com a forte representação do poder que é criado com o Tribunal do Santo Ofício, vemos a figura dos monarcas regentes, principalmente D. Catarina de Áustria, vinculada com esse recorte de forma direta, unindo assim a monarquia e a Igreja. Portanto, o ritual do sabá é relacionado como heresia perseguida por crime contra aquilo que prega o pensamento e vivência da fé católica.

Nesse sentido, os expoentes da cultura popular tornam-se alvo de grande repressão, fazendo com que o exercício da liberdade de cultos se restringisse cada vez mais pela perseguição. Dessa maneira, não somente as bruxas foram alvo, mas todos aqueles que desviassem dos preceitos cristãos impostos pela Igreja Católica, sendo julgados de acordo com ao conjunto de leis criado posteriormente.

Portanto, na história do período inquisitorial no recorte em que nos encontramos, percebemos que a forma com que julgavam e perseguiram as heresias, demonstra como esse procedimento se dava como forma reafirmação do poder católico diante de um período de instabilidade no reino português. Ainda mais quando se sabe sobre o contexto de um rei recém coroado, com a ameaça da Reforma e com o tribunal inquisitorial recém fixado.

Apesar de haver moldes preestabelecidos do que se acreditava como bruxa no recorte da pesquisa, muito pouco sabemos sobre as particularidades presentes no ritual pagão do sabá. Ainda que se façam presentes algumas pegadas e resquícios de descrição do culto nas fontes, as respostas ainda não se fazem suficientes diante da temática. Ver as fontes dentro da

perspectiva do inquisidor, trazem uma imagem nublada dessas mulheres processadas, necessitando estudos mais profundos dentro da história afim de sanar essas inquietações.

REFERÊNCIAS

Fontes

- BNP, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. *Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa no ano de 1559 pelo juízo secular em uma devassa que mandou tirar D. Catharina*. Disponível em: <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.
- BULA Cum ad nihil magis In: Collectorio das bullas e breves apostolicos, cartas, alvaras e provisões reaes que contem a instituição e progresso do Sancto Officio em Portugal, varios indultos e privilegios que os Summos Pontifices e Reys destes Reynos lhe concederão (...)*. Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 148-148v. Disponível em: <https://purl.pt/17458>.
- PROCESSO de Angela Bravo*. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 1055. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2350755>.
- PROCESSO de Ana Álvares*. In: Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc.926. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2350616>.

Bibliografia

- BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994.
- MENDONÇA, Jose Lourenço D. de; MOREIRA, Antônio Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa Da Moeda, 1980.

- PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- PIMENTEL, Maria Emília. *Agostinho de Hipona: o matrimônio, o sexo e a privação do prazer*. Anais do Colóquio Internacional de mobilidade urbana e circularidade de ideias, 2016.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos: ensaios de antropologia medieval*. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Lisboa: Europa-América. 1997.
- SILVA, Leticia Mariano de Rezende. *Bruxaria e Inquisição: O caso do Santo Ofício em Portugal*. ANPUH, 2022.

32. ESTADO, DIREITO E RELIGIÃO: CONSTRUINDO O 'WAR' COMO UM PROBLEMA DE PESQUISA

.....

Débora Fontenele Alves da Silva¹

INTRODUÇÃO

O historiador interessado no Irã sassânida (224-651 EC) deve dar um salto de fé. Pelo menos, é o que afirma James Howard-Johnston (2008). O motivo? A escassez de fontes confiáveis. Uma “fonte confiável” é um registro documental direto – como as moedas, as inscrições e os relevos esculpidos em rocha –, também conhecido como “fonte primária”. Esta “fala de forma clara, sucinta e em geral mais confiável e explícita do que as narrativas literárias”: está livre das ideologias, das camadas redacionais e dos perigos da transmissão (POURSHARIATI, 2008, p. 11). No entanto, o pobre iranista depende sobretudo de documentos que “não buscam dar um relato objetivo” (KREYENBROEK, 2008, p. 7) do passado e que “deixam lacunas enormes na narrativa dos eventos” (HOWARD-JOHNSTON, 2008, p. 119).

Tal perspectiva sugere que, se o historiador tivesse acesso a mais *corpora* documentais de tipo primário, poderia alcançar o passado *tal qual ele aconteceu*. Faz parecer que, embora todos tenham uma história, apenas alguns souberam ou saberiam contá-la apropriadamente (SETH, 2013). Os sassânidas podem ser incluídos entre os que não sabiam. Como outras culturas, tinham “mitos, lendas, épicos religiosos” – não historiografia

¹ Mestranda em História Política, Instituições e Relações de Poder pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS – UnB).

– que servem “na melhor das hipóteses, como matérias-primas (pouco confiáveis)” (SETH, 2013, p. 174). Pior: seus textos estão contaminados pelo viés propagandístico.

Para resolver esta situação, o iranista recorre às “fontes terciárias” (os documentos estrangeiros), que não são, entretanto, menos tendenciosas. Ele se equipa com poderosos instrumentos de análise – linguística, diplomática, análise de discurso... Mas algo ainda está fora de vista. Nada se diz das *lentes* que fazem com que este ou aquele documento pareça mais ou menos confiável, mais ou menos útil. Fica encoberto o fato de que, no enquadramento das fontes, a historiografia desempenha um papel fundamental; que os pressupostos de abordagem constroem e definem as narrativas e os acontecimentos que, muitas vezes, tomamos como fixos.

Todo historiador realiza – ou deveria realizar – leituras exaustivas não somente da documentação, mas também de obras de outros pesquisadores. O historiador dialoga com os pares. Ele é um “contra-autor” que, ao ler a historiografia, “toma para si as palavras e os atos de fala que [ela] contém, reiterando-os de maneiras e em contextos de sua própria escolha, de forma que eles se incorporam aos seus atos de fala” (POCOCK, 2003, p. 45). Para serem aceitos, seus trabalhos devem estar de acordo com esse código de escrita da história que, como outros modos de representação, é “uma maneira específica de conceber o mundo e estar nele” (SETH, 2013, p. 185).

Por muito tempo, tive *apenas um tema* de pesquisa: o *war*, que eu compreendia simplesmente como “ordálio”. Para que este começasse a ser construído como um *problema*, precisei aprender a ver a historiografia como *discurso*. Tive de perceber que estava presa à linguagem estatalista que apresentava o Império Sassânida e seu direito como modelos de estrutura e eficiência que prenunciavam o Estado moderno. Somente desse modo, o *war* deixou de ser um *dado*, uma *informação*, para se transformar em um objeto propício ao estudo das relações

complexas entre forma de organização sociopolítica (no caso sassânida, o “Império”), direito e religião – entre *šahr*, *dād* e *dēn*, para usar os termos em persa médio².

Neste artigo, discuto três *paradigmas* do discurso historiográfico – racionalização, secularização e centralização – e a maneira como eles afetam as interpretações sobre o *war*. Este é entendido não apenas como “ordálio”, mas também como “juramento” e “oráculo”, as “provas irracionais” que são geralmente contrapostas às “provas racionais” (documentos, testemunhas). Empregando uma expressão de Giorgio Agamben (2011, p. 19), chamo este juramento/ordálio/oráculo de “a enigmática instituição”, que é capaz de desafiar as lógicas explicativas evolucionistas, institucionalistas e essencialistas que separam as esferas religiosa e jurídica, indiscriminadamente.

A “ENIGMÁTICA INSTITUIÇÃO” E O ESTADO:

OS PARADIGMAS DO DISCURSO HISTORIOGRÁFICO

Em 2008, Giorgio Agamben publica uma resposta à obra *Il sacramento del potere* (1992), de Paolo Prodi, uma “investigação histórica” que apontou “para a importância decisiva do juramento na história política do Ocidente” (AGAMBEN, 2011, p. 9). Agamben analisa o juramento em bases diferentes: ele propõe uma “arqueologia filosófica”, que se constrói na relação entre “ultra-história e história”. Sua hipótese é que o juramento se constitui como sacramento do poder, como articulação entre religião e política, somente “na medida em que é, antes de mais nada, o *sacramento da linguagem*” (2011, p. 77).

2 O persa médio foi grafado com dois sistemas de escrita principais: o alfabeto pálvavi (derivado do aramaico imperial) e o alfabeto avéstico. Os textos escritos com o sistema avéstico são chamados de *pāzand*, enquanto o termo pálvavi (*pahlawīg*) denomina aqueles que utilizam o alfabeto de mesmo nome.

No que diz respeito às suas diversas contribuições, destaca-se a percepção de que “talvez o juramento nos apresente um fenômeno que não seja, em si, nem (só) jurídico, nem (só) religioso, mas que, precisamente por isso, possa nos permitir repensar desde a sua raiz o que é o direito, o que é a religião” (2011, p. 27). É nesse sentido que o juramento é uma “enigmática instituição”: ele desafia as leituras evolucionistas, institucionalistas e essencialistas. Diante de tal desafio, o pesquisador ou problematiza suas categorias e seus conceitos analíticos, ou contenta-se com uma interpretação reducionista e simplista.

Indo além da proposta de Agamben, pode-se dizer que, quando transformados em *problema*, os “3 O’s” como um todo são propícios a análises sistêmicas e complexificadoras. Os 3 O’s – *oath* (juramento), *oracle* (oráculo) e *ordeal* (ordálio) – são as provas “irracionais” (ou “suprarracionais”), “cúlticas”, “divinas” que, nas convenções historiográficas, aparecem em oposição às provas “racionais”, “forenses”, “seculares” (WELLS, 2008). Falo de “convenções” no sentido empregado por John Pocock, i.e., de “linguagens” que exercem uma “força paradigmática” que molda os discursos de homens e mulheres de determinado lugar e tempo (POCOCK, 2003, p. 32).

Na introdução de seu livro *Linguagens do ideário político*, Pocock afirma: “o historiador estuda linguagens para poder lê-las, mas não para falar ou escrever nelas” (2003, p. 34). Ele se referia às linguagens presentes no *corpus* documental trabalhado pelos historiadores. Quero, no entanto, mudar o foco. A historiografia também interpreta o mundo (o passado!) a partir dos modos de discurso que lhe são característicos, e, se não devemos “escrever” utilizando as linguagens da documentação com a qual nos familiarizamos, não deveríamos ser “meramente passivo[s] e receptivo[s] à linguagem (ou linguagens)” (2003, p. 33) da historiografia.

Convém, então, “tornar explícito o implícito [...] rastrear e pôr em palavras implicações e insinuações que, no texto original, podem ter permanecido não-ditas” (POCOCK, 2003, p. 34).

Em outras palavras, é preciso identificar os objetivos, as agendas – por que não dizer os jogos de linguagem? – presentes no discurso historiográfico. O que está implicado na classificação dos 3 O's como “provas irracionais” e na sua relação dicotômica com as “provas racionais”? São estes termos puramente lexicais, didáticos ou analíticos, desprovidos de qualquer juízo de valor ou historicidade?

Tomemos a palavra “ordálio” como ponto de partida. O termo *ordalium* é “uma elaboração teórica moderna que reúne em uma única enunciação elementos comuns a várias ações probatórias” que não se enquadravam nas categorias de prova documental ou testemunhal (BERCOVICI, 2015, p. 49). Cunhado em uma Europa marcada pela recepção do direito romano, “ordálio” abrangeria todos os tipos de provas que as fontes dos séculos VI a XII chamam de *purgatio*, *examinatio*, *iudicium* etc., e que teriam como características “a apelação para a intervenção direta de Deus na revelação do bom direito, a revelação visível e incontestável deste juízo divino e a formalidade do procedimento probatório” (BERCOVICI, 2015, p. 51).

Este termo está, assim, *carregado* de modernidade e também de noções evolucionistas do séc. XIX. No discurso dos que analisaram os ordálios medievais, o paradigma racional/irracional implicava que “a utilização dos ordálios corresponderia a um estágio ‘primitivo’ da história da humanidade, progressivamente superado pela utilização de outros meios de prova e julgamento” (BERCOVICI, 2015, p. 20). E é em Roma, sobretudo no Império, e no seu direito que se encontra o anúncio do que *viria a ser*. Perseguindo o mito das origens, pesquisadores apressavam-se em apontar que os ordálios faziam parte da cultura medieval por conta da influência germânica, já que os casos que *poderiam* ser interpretados como ordálios na literatura romana seriam, *na realidade*, de origem grega, etrusca, sarda ou úmbria, i.e., nunca, de fato, *verdadeiramente* romana (BERCOVICI, 2015).

Ao paradigma da racionalização, somam-se os da secularização e centralização. Entre os séculos VI e V AEC, a documentação neobabilônica e persa *parece revelar* aos estudiosos o seguinte quadro: o ordálio e o oráculo judicial desapareceram e o que resta é um juramento enfraquecido (não-dispositivo); os juízes recorrem cada vez mais às evidências empíricas (WELLS, 2008). Tendo como objetivo examinar essas mudanças e sua relação com o procedimento judicial judaico, Bruce Wells faz um levantamento das interpretações correntes: por um lado, para Moshe Weinfeld, o que se percebe é “uma tendência secularizante”, entendida como a “libertação” da dimensão religiosa; por outro, para Eckart Otto e Bernard M. Levinson, as alterações têm origem em um processo de centralização do culto (WELLS, 2008, p. 216, 218-9).

Embora discorde do recurso à racionalização, secularização e centralização como lógicas explicativas, Wells defende que, de fato, “os autores do Deuterônomo desaprovam] o uso de procedimentos cúlticos tanto nos tribunais locais quanto no tribunal central” (2008, p. 222). Ora, se culpa e inocência eram, doravante, determinadas a partir das provas forenses (basicamente depoimento de testemunhas), como compreender porque, ainda assim, se recorria aos oráculos na fase de sentença? Essa é uma pergunta, diz Wells, que os documentos não respondem. Ele, então, elabora a seguinte hipótese: talvez o propósito fosse conferir ao veredicto uma autoridade divina.

Pensar em termos de autoridade e/ou legitimidade é uma chave interpretativa fundamental. Contudo, como sua visão perpetua a dicotomia dos tipos probatórios, Wells logo conclui que isto era apenas mais um exemplo de “retórica sacerdotal” (2008, p. 228) – essa ambiguidade no uso das provas, aliás, só seria encontrada nos textos *sacerdotais* do Pentateuco, não no *Deuterônomo*. O que o autor não parece levar em consideração, porém, é que as próprias categorias tipológicas “sacerdotal” e “deuterônômico”, tradicionalíssimas nos estudos bíblicos, são fruto dos paradigmas que ele afirma ter superado: nas análises

sobre o livro de Deuteronômio, há alguma coisa mais aclamada que a *sabedoria* das reformas do grande rei Josias ou a *glória* do Templo de Jerusalém³?

Neste ponto, chegamos ao que une as interpretações sobre o Medieval, Roma, Judá e, como veremos, o Irã sassânida: o Estado. Não qualquer *estado*, mas a “realidade suprema e transcendente” (RÉMOND, 2003, p. 15) que surge quando “instâncias burocráticas autônomas em relação à família, à religião, à economia” – se é que isso é possível – são constituídas (BOURDIEU, 2014, p. 72). Esse Estado é uma ilusão estruturada na Europa dos sécs. XIX e XX, à luz da qual outras épocas e sociedades foram e são avaliadas; ele é o fim que se conhece, e, assim, “isola-se na situação anterior o que é provavelmente a causa da situação posterior” (BOURDIEU, 2014, p. 77), o que significa dizer que se busca no passado os indícios daquilo que *viria a ser* esse Estado.

Como resultado, fala-se em ausência, distância ou deficiência do Estado. Em alguns casos, é como se a ideia “estivesse ali *desde o início*, impedida de emergir completamente em razão das circunstâncias, [ou do] insuficiente discernimento dos atores” (ROSANVALLON, 2010, p. 54). Entretanto, se entendermos “Estado” como uma “realidade ilusória coletivamente validada pelo consenso”, ou, ainda, como um “conjunto de pessoas reconhecendo os mesmos princípios universais” (BOURDIEU, 2014, p. 38, 41), mesmo a menor das “tribos” constitui *um* Estado: as pessoas podem não estar unidas aí pela força de uma constituição escrita ou da burocracia, mas os ancestrais, os deuses, as estações e as tradições não são, para elas, princípios universalmente reconhecidos?!

3 Mesmo Wells emprega esse tipo de argumentação: “*In Judah, many of Deuteronomy’s laws were likely promulgated during and in support of the reform efforts carried out under the rule of Josiah. These reforms included the centralization of worship at the temple in Jerusalem and the prohibition of religious activities away from the central shrine*” (2008, p. 230).

Vejamos, portanto, como os paradigmas do discurso historiográfico – racionalização, secularização e centralização –, que emanam do *brilho* do Estado (RÉMOND, 2003), afetam as interpretações sobre o *war*.

WAR, A ENIGMÁTICA INSTITUIÇÃO QUE PERMITE REPENSAR O DIREITO E A RELIGIÃO

Todas as camadas, os ditos e não-ditos esmiuçados acima estão contidos nestas três *palavrinhas* – juramento, oráculo e ordálio –; e tudo isto é *carregado* para o termo *war*, que contém sua própria história, quando as utilizamos para traduzi-lo⁴. Nas pesquisas sobre história do direito sassânida, entretanto, o *war* é um *dado* (não um *problema*), uma *informação* à qual se recorre para fundamentar uma argumentação: o propósito maior é elucidar a linguagem técnica e a organização jurídica e jurisdicional do período; é, em suma, “decifrar o material jurídico” (MACUCH, 2012a, p. 523). Maria Macuch propõe que esse material seja dividido em 3 categorias:

1. A primeira consiste em textos relacionados explicitamente ao *Avesta* [...] essas fontes têm em comum o fato de se referirem expressamente a textos ou passagens avésticas e os assuntos referentes à religião e ao direito serem mesclados e apresentados como uma unidade inseparável;
2. A segunda categoria compreende material no qual a jurisprudência é tratada como uma disciplina separada [...]. O conteúdo difere dos textos da primeira e terceira categorias principalmente porque

4 A depender do contexto, a palavra *war* pode significar, ainda, “lago”; “muro, cerca” ou “peito” (MACKENZIE, 1986, p. 87). Neste artigo, porém, trabalho apenas com a acepção “ordálio; juramento”: a ideia de que, nesse sentido, *war* também pode ser traduzido como “oráculo” tem sido desenvolvida por mim a partir da articulação entre os usos do termo na documentação e o entendimento acadêmico do que distingue as “provas irracionais” entre si.

não mistura material teológico e jurídico, mas se concentra inteiramente em questões jurídicas;

3. O terceiro grupo consiste em capítulos e passagens de tratados religiosos, principalmente compilados (ou compostos) no período pós-sassânida, com o objetivo de conservar os antigos costumes e normas [...] problemas teológicos e jurídicos são novamente tratados como uma unidade e explicações de termos jurídicos e instituições complexas, completamente ausentes no material do segundo grupo, são incluídas (2012a, p. 521-3).

Se esta classificação já exclui a documentação “religiosa”, “épica” e/ou “mítica” que (aparentemente!) não apresenta elementos jurídicos⁵, no caso das categorias 1 e 3, caberia ao historiador – que *sabe a diferença entre direito e religião* – separar o que os agentes históricos uniram. Um exemplo é a análise que se faz do livro 8º do *Dēnkard* (“Atos da *Dēn*”, séc. IX EC), no qual a *dēn*, entendida como toda a “tradição sagrada”, é organizada em 21 *nasks* (“feixes”, “seções; livros”). Estes *nasks* são divididos em 3 grupos: *gāhānīg* (“gático”, em referência aos *Gāθās*, “hinos” atribuídos a Zaratustra), *hādamānsrīg* (lit. “com *māθras*”, i.e., “mantras”) e *dādīg* (“legal”; de *dād*, “direito”) (VEVAINA, 2010).

O historiador do direito, *logicamente*, ignora os textos *gāhānīg* e *hādamānsrīg*. E o que sobra? Os textos *dādīg*? Ora, nos diz Macuch (2015, p. 290), “das sete seções ‘jurídicas’ (*dādīg*), apenas cinco são realmente dedicadas a questões jurídicas”. Ficam de fora o *Čihrdād nask* e o *Bayān Yasn nask*: um discorre sobre a origem e a sucessão das dinastias a partir de Gayōmard, o primeiro humano criado; o outro, sobre a

5 É o caso do *Ardā Wirāz Nāmag* (“Livro do justo Wirāz”, IX EC), um apocalipse que revela o justo, o injusto e os crimes em termos de recompensas no Paraíso e punições no Inferno. O AWN narra a ida de Wirāz ao Paraíso (*Garodmān*), ao Sempre Estacionário (*Hamēstaḡān*) e ao Inferno (*Duśox*). A maior parte do texto dedica-se a descrição do Inferno – Wirāz contempla o castigo dos condenados e então pede explicações aos *yazdān* (auxiliares divinos de Ohrmazd): “Que pecado foi cometido por este corpo, cuja alma sofre tal punição?” (*kū ēn tan cē wināh kard kē ruwān ōwōn pādīfrāh barēd*) (VAHMAN, 2017).

adoração a Ohrmazd, o deus supremo, e seus auxiliares divinos. Que relevância teria isso para a compreensão do direito, da justiça e das relações de poder?(!)

Nesta linha de raciocínio, o *Mādayān ī Hazār Dādestān* (“Livro dos Mil Julgamentos”, séc. VII EC) – categoria 2 –, é o documento jurídico por excelência. Ele é “um ‘grande’ texto”, i.e., que “foi investido de elevada autoridade ou status por outros atores históricos” (POCOCK, 2003, p. 55), no caso, pelos historiadores. Segundo eles, o MHD dá testemunho do abismo que se formou, no auge do Império Sassânida, entre prática jurídica (*kardag*) e base teórica religiosa (*čāštag*, “ensinamentos”). Seus aspectos técnicos seriam indicativos do desenvolvimento de um “direito estatal” que, cada vez mais independente do zoroastrismo, atendia às necessidades de uma sociedade urbanizada e multiétnica, e também da nobreza em sua luta contra o poder do clero (DARYAEE, 2009; MACUCH, 2014).

Este texto, porém, só pode ser chamado de *exclusivamente* jurídico se for *purificado* à semelhança do Dk 8, o que é efetivamente feito na historiografia. Assim, sobre a introdução da obra, na qual o MHD é caracterizado como “um instrumento do poder do Criador para destruir a mentira por meio do conhecimento de todas as coisas” (79.6-7)⁶, Macuch (2005) afirma:

Estranhamente, o conteúdo e o estilo deste prefácio diferem fundamentalmente dos capítulos jurídicos que constituem o resto do texto. O compilador [...] expõe suas ideias sobre o propósito espiritual mais profundo de sua obra em um estilo artificial e restrito, semelhante à linguagem dos tratados teológicos conhecida a partir de outras obras religiosas pálvavi (como o *Dādestān ī dēnīg* ou o *Dēnkard*) [...]. Embora o prefácio esteja cheio de lacunas que prejudicam nossa compreensão do texto e da intenção do autor, parece que se trata de uma advertência geral

⁶ No original: “*ān (7) abzār (ī) nērōg ī dādār pad harwispāgāhīh abesihēnīdan ī drōz*” (PERIKHANIAN, 1997, p. 192).

[...]. Além dessas advertências no prefácio, o livro é uma compilação mundana em que os problemas jurídicos são apresentados exclusivamente a partir de uma perspectiva jurídica, sem quaisquer alusões a questões religiosas.

Descartada a introdução, resta outro problema a ser resolvido, que lembra aquele com o qual se deparou Wells: o que fazer, então, com o *war*, esse juramento/ordálio/oráculo? Ele, por si só, não traria a dimensão “espiritual” para dentro da “mundana”? A este respeito, Macuch faz um “lance” de tradução. Os acadêmicos que, de uma forma ou de outra, abordam o *war* geralmente destacam sua ambivalência – *war* é um “ordálio”, mas suficientemente ambíguo para abarcar, ainda, a noção de “juramento” (*sōgand xwardan*, “jurar um juramento”) (BOYCE, 1975; PEIXOTO, 2017). Essa ambivalência evidenciar-se-ia no fato de que *war* também denotava “peito” e *sōgand*, “beber enxofre”, em referência aos ordálios de derramar metal fundido sobre o peito (*rōy widāxtag abar war rēxt*) e consumir bebidas sulfurosas (*war ī pad sōgand*). Para Raul Vitor Peixoto (2017), esse duplo sentido explica o grande número de “ordálios” transmitido pela literatura pálvavi – existiriam 33 tipos de *war*, divididos em quente (*garm*) e frio (*sard*), em severo (*saxt*) e não-severo (*asaxt*) (BOYCE, 1975; MACUCH, 2019).

Assim, alguns pesquisadores – como Mansour Shaki (2012) – sempre traduzem *war* como “ordálio”. Nos artigos em que Macuch menciona o *war*, no entanto, ela primeiro apresenta seus dois sentidos possíveis e depois passa a traduzi-lo unicamente como “juramento”, acrescentando que “o juramento (*war*) derivou do ordálio” (2012b) ou que “diferentes formas de juramento eram conhecidas, que parecem ter sido ainda muito próximas do ordálio” (2019, p. 76). Para ela, parece problemático que uma sociedade sofisticada, em que direito e religião já estariam minimamente separados, continuasse a empregar

ordálios como meio de prova. No processo de evolução para uma distinção plena, juramento e ordálio não seriam, então, apenas tipos de “provas irracionais”, mas etapas que se sucedem.

Embora a análise da documentação me leve a concordar que, no MHD, *war* é melhor traduzido como “juramento” – por conta das características que já são convencionalmente atribuídas a tal categoria –, não acredito que este deva ser pensado como uma etapa no desenvolvimento dos tipos de prova. Na verdade, há uma dificuldade implícita na própria tentativa de distinguir juramento e ordálio. Se, para Macuch, a ordem da relação é ordálio-juramento, a noção de “sacramento da linguagem” e de “veridicação” na arqueologia filosófica de Agamben aponta para um processo inverso: foi a cisão da experiência performativa da palavra contida no juramento que deu origem a uma série de técnicas de caráter assertório (como os ordálios).

Para Agamben, portanto, o juramento é essencialmente verbal, é a palavra pela palavra; essa é sua característica antropogenética que foi tecnicizada e transformada em “instituição histórica” (2011, p. 81). Porém, precisamente em suas manifestações históricas, o juramento é sempre acompanhado de “elementos autenticadores” (CONKLIN, 2011, p. 4). Como destaca Blane Conklin (2011, p. 13), é preciso que o juramento inclua uma “linguagem e imagens autenticadoras que aquele que jura acredita serem autoritativas, e, tão importante quanto, [uma] linguagem e imagens que as testemunhas acreditam que aquele que jura acredita serem autoritativas”.

Neste âmbito, Peixoto lembra que o termo proto-europeu para juramento deriva do verbo “ir”, i.e., ir “atravessando um caminho formado por animais trucidados” (2017, p. 204). Mas, para não ficarmos na “franja de ultra-história”, examinemos a expressão pálavi *dašn burdan* (“jurar”, “comprometer-se”). Empregada em referência a juramentos promissórios, *dašn*, que literalmente significa “direita, mão direita”, faz alusão ao gesto de levantar ou dar a mão direita a alguém – como nos relevos de investidura em Taq-ī Bustan,

nos quais as figuras divinas sempre entregam os anéis com a mão direita, e os reis sempre os recebem também com a mão direita (MACUCH, 2017).

Outro exemplo é a expressão *sōgand xwardan* mencionada há pouco. Apesar da compreensão de *sōgand* como “(beber) enxofre” e “juramento” ser predominante (GOLDMAN, 2015), há quem afirme que esse termo só pode ser entendido como juramento (o que o expurgaria de uma possível associação com os ordálios): é o que defende M. Schwartz (DARYAEE, 2009)⁷. Nesse caso, *war ī pad sōgand* deveria ser traduzido como “ordálio de juramento” ou “juramento de juramento”, o que, inevitavelmente, parecerá redundante se não formos capazes de determinar as nuances que distinguem *war* e *sōgand*. Se insistirmos, assim, em pensar em origens e etapas, cabe perguntar se foi o juramento que emprestou “verdade” ao gesto (levantar a mão direita, beber enxofre) ou, ao contrário, se foi o gesto que conferiu “verdade” ao juramento.

Retomando a discussão sobre as categorias documentais propostas por Macuch, note-se que o critério de diferenciação, a relação entre direito e religião, se conecta à importância que ela atribui ao tipo de organização política dos sassânidas. O MHD evidenciaria as complexidades de um “estado poderoso com uma burocracia altamente eficiente e um sistema legal sofisticado” (MACUCH, 2014, p. 147). Por outro lado, na literatura *rivāyat*⁸ (categoria 3), poder-se-ia perceber as “mudanças típicas de um sistema jurídico que não é mais sustentado por um estado, mas se tornou o direito de uma minoria religiosa” (MACUCH, 2015, p. 297). Entretanto, o próprio fato de se ter continuado a falar de direito após a queda

7 Em vez de “água sulfurosa e dourada”, Schwartz traduz Av. *āpəm saokəntauuaitīm zaranīāuūaitīm* como “juramento-água contendo ouro” (GOLDMAN, 2015, p. 67-8).

8 Os *rivāyat* são endereçados à comunidade zoroastriana no Irã pós-sassânida (no caso dos *rivāyat* em persa médio) ou na Índia dos séculos XV a XVIII; têm como objetivo responder perguntas sobre doutrinas e práticas do zoroastrismo (ANDRÉS-TOLEDO, 2015; WILLIAMS, 1990).

do Império indica que “o direito não é produzido apenas pela macroentidade estatal, mas por um feixe ilimitado e ilimitável de estruturas sociais” (GROSSI, 2014, p. 24).

Ademais, afirmar a necessidade de problematizar a separação entre “direito” e “religião”, ou entre “questões teológicas” e “questões jurídicas”, não significa negar que exista *o jurídico* e *o religioso*. Havia termos específicos para “direito” e “religião”; o jargão técnico utilizado no MHD é, de fato, refinado, e os litígios discutidos, com certeza, envolvem assuntos “temporais”; e mais, o MHD – um *dādestān-nāmag* (“livro de julgamentos, de direito”) –, por certo, não apresenta as mesmas características que os *zand*, os *andarz* ou os *rivāyat*. Contudo, vocabulário, técnicas e procedimentos não são neutros e descartar o que parece “estranho”, “fora de lugar”, nos impede de perceber o que dita as dinâmicas entre *o jurídico* e *o religioso*: as relações sociais.

Portanto, quando se fala em direito sassânida e em zoroastrismo, é preciso considerar que o que se conhece destes pelos documentos pálavi foi produzido por uma *intelligentsia* específica. Este grupo criava, difundia, sancionava e controlava – ou, ao menos, assim desejava – as linguagens do discurso público (POCOCK, 2003). Mas é pouco operativo atomizar essa *intelligentsia*, como quando se fala em clérigos *versus* juristas, ou em nobreza *versus* sacerdotes: um e outro pertenciam à *aristocracia*, e suas possíveis disputas, “em vez de fazerem ruir o sistema” que os punha no topo, o promoviam e o reedificavam continuamente (BASTOS, 2013, p. 66, 98, 102). Este sistema, na Europa medieval e no Irã sassânida, assentava-se na fusão entre Céu e Terra, na associação “entre ‘Igreja’ e ‘Estado’, entre ‘lei’ e ‘religião’” (BASTOS, 2013, p. 101); e, se é necessário caracterizar a aristocracia medieval como *cristã*, importa valorizar o caráter “mazdeísta” (*māzdēsni*) da aristocracia iraniana.

O que parece ser uma chave interpretativa construída a partir de abstrações acadêmicas é, na verdade, *dito com todas as letras* pelos atores históricos: de acordo com o *Dēnkard*, “o senhorio é religião e a religião é senhorio [...] o senhorio

é organizado com base na religião e a religião com base no senhorio”⁹. Isso está tão *escancarado* que, na historiografia corrente, se costuma apontar que o Dk, como outras fontes pálavi, é um texto *sacerdotal* e que essa era a visão que o clero queria transmitir, interessado que estava na manutenção de sua posição (SHAKED, 2008). Pergunto-me se as *pessoas* que compunham esse clero, o alto clero, não provinham dos mesmos círculos que os reis e os príncipes¹⁰...

Mas vejamos, então, a *evidência* numismática, considerada o padrão com o qual avaliar a confiabilidade das informações sobre um dado período (POURSHARIATI, 2008). Nas moedas dos sécs. III e IV, lê-se “majestade mazdeísta, [nome do rei], rei dos reis do *Ērān*, cuja linhagem vem dos deuses”, e, a partir de Yazdgerd II (438–457), “*kay* majestade mazdeísta”; no séc. VII, as moedas da rainha Būrān ostentam o título “restauradora da linhagem dos deuses” (DARYAEE, 2009, p. 5, 24, 35; ALRAM, 2008). Mesmo nesse caso, tem-se sugerido que isso não passava de *propaganda* dos governantes e que nobreza e clero não tinham objetivos semelhantes quando recorriam à ideia de que religião e realeza eram “gêmeas” (POURSHARIATI, 2008; SHAKED, 2008).

Quanto a isto, é preciso enfatizar, em primeiro lugar, que

Há uma eficácia real do simbólico, e, conquanto todas essas manifestações simbólicas não passem de boas intenções ou de manifestações de hipocrisia, mesmo assim elas agem. Seria ingênuo [...] não levar a sério esses atos de teatralização do oficial, cuja eficácia é real (BOURDIEU, 2014, p. 60).

9 No original: “*hād xwadāyīh dēn ud dēn xwadāyīh (...) pad awēšān xwadāyīh abar dēn ud dēn abar xwadāyīh winnārdağih*” (DARYAEE, 2009, p. 81).

10 Mesmo no nível local, as lideranças religiosas provavelmente pertenciam as grandes famílias de senhores laicos.

Em segundo lugar, uma propaganda não diz respeito somente a metas e objetivos, mas também a um *público*: os sassânidas não discursaram no nada e para o nada; seus “atos de comunicação” estavam inseridos em um “*continuum* discursivo que envolv[ia] outros atores” (POCOCK, 2003, p. 54).

Por fim, é necessário reconhecer que, sim, o mazdeísmo não era monolítico. Ele configura uma “constelação de linguagens” (POCOCK, 2003, p. 58): foi visto de diversas maneiras pelos grupos que disputavam por poder e autoridade, e, efetivamente, esses “jogadores exploraram as regras [do jogo de linguagens] uns contra os outros” (POCOCK, 2003, p. 31). Alguns empregaram a noção de *xwarrah* – a “glória, majestade” divinamente conferida aos governantes – para legitimar a dinastia sassânida; outros, porém, utilizaram-na para declarar que os iranianos deveriam retornar ao domínio arsácida. Para uns, o profeta Zaratustra nascera no Irã Ocidental; para outros, no Irã Oriental. Certos juristas pensavam que o dia de Ardwa-hišt era propício para selar a papelada referente a administração de um *war*; mas havia aqueles que preferiam o dia de Xordad.

Ainda assim, estes vários usos dos *topoi* do *idioma* mazdeísta compunham um mesmo “contexto linguístico” (POCOCK, 2003, p. 28), que passou a ser fortemente questionado e desestabilizado, acredito eu, somente quando os valores muçulmanos tornaram-se o padrão “verdadeiro”, institucionalizado. Na verdade, é mais apropriado dizer que o antigo contexto defrontou-se com *outro* – este, aliás, com sua própria história –, e que, nos séculos que se seguiram à queda do Império Sassânida, termos cruciais e padrões de enunciação passaram por um processo de tradução. Para usar uma metáfora de Pocock (2003, p. 45, 76), não se trata somente de “vinho velho em novas garrafas”, mas também de “vinho novo em garrafas velhas”. Um dos melhores exemplos desse movimento duplo é a reconstrução da ideia de *Ērān* e da identidade iraniana tal como vista na literatura *šo‘ubi* (sécs. IX e X EC):

Com o tempo, o termo-chave do Corão 49:13, caracterizado como a ordem divina para a igualdade de todos os povos no Islã (*šó'ub*), foi usado pelos literatos persas para reivindicar igualdade ou supremacia em relação à aristocracia árabe. O contraste entre a gloriosa civilização persa pré-islâmica e o estilo de vida tribal primitivo e sem sofisticação dos beduínos árabes é o tema principal da literatura *šó'ubi*, que geralmente satiriza os árabes por sua dieta de cobras, ratos, lagartos e leite de camelo. Alguns dos *šó'ubi* chegaram a negar qualquer virtude na cultura árabe ou mesmo no Islã (ASHRAF, 2006).

O mazdeísmo, no entanto, não é somente um conjunto de linguagens políticas. Não é um “epifenômeno ou uma ideologia que, situada em uma superestrutura, refletiria, de maneira deformada e *a posteriori*, os componentes ‘mais materiais’ da realidade social” (BASTOS, 2013, p. 238). É, antes, “parte do conteúdo interno da[s] relaç[ões] socia[is]” (BASTOS, 2013, p. 155), elemento intrínseco da pólis, do Estado, em seu fazer-se. Concebê-lo de tal modo permite ir além do nível da sociologia política (administração, gestão) e da ciência política (jogos de poder) para adentrar o campo da filosofia política – da arquitetura política, da cultura política (ROSANVALLON, 2010).

Trata-se, em suma, de entender o mazdeísmo não como uma política de governo, mas como um modelo político, i.e., um modelo de sociedade, uma vez que “o político e o social são indissolúveis” (ROSANVALLON, 2010, p. 41). E por que chamá-lo também de religião? É que “não é tão antigo o mundo” em que *o religioso* e *o político* são tidos como distintos: essa separação é “uma invenção mais ou menos recente” (BOURDIEU, 2014, p. 37). Remonta à Europa do séc. XVII (SETH, 2013); remonta a um mundo em que o Estado se diviniza, tornando-se autorreferente (BOURDIEU, 2014). A história da humanidade não seria, a partir daí, uma teleologia

que culmina com a restauração da criação de Ohrmazd (o que os iranianos mazdeístas chamavam de *Frašegird*, “tornar perfeito”) – o fim da história e o Paraíso na Terra é o próprio Estado.

CONCLUSÃO

Neste artigo, procurei demonstrar que, assim como as *paroles* de homens e mulheres de determinado lugar e tempo eram moldadas pelas *langues* disponíveis, a historiografia interpreta o passado a partir dos modos de discurso que lhe são característicos. Examinei como três paradigmas desse discurso historiográfico – racionalização, secularização e centralização – são mobilizados nas análises sobre as chamadas “provas irracionais” (juramento, oráculo e ordálio). Estas, quando transformadas em problemas de pesquisa, são propícias a interpretações sistêmicas e complexificadoras que desafiam a compreensão de “Estado”, “direito” e “religião” em termos evolucionistas, institucionalistas e essencialistas: fazem, antes, pensar em “Estados”, “direitos” e mesmo “religiões”, o que significa dizer que sempre é preciso dar-lhes uma espessura histórica.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da Linguagem*. Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3). Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- ALRAM, Michael. Early Sasanian coinage. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, Sarah (ed.). *The Idea of Iran*, vol. 3. The Sasanian Era. Londres: I. B. Tauris, 2008, p. 17-30.
- ANDRÉS-TOLEDO, Miguel Ángel. Primary sources: Avestan and Pahlavi. In: STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhán Sohrab-Dinshaw; TESSMANN, Anna (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Wiley Blackwell, 2015, p. 519-528.

- ASHRAF, Ahmad. Iranian identity iii. Medieval Islamic period. *Encyclopædia Iranica*, edição online. Disponível em: <https://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period>. Publicado em: 15 dez. 2006. Acesso: 03 nov. 2022.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, cristianismo, senhores e camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII)*. São Paulo: Edusp, 2013.
- BERCOVICI, Milene Chavez Goffar Majzoub. *Juízos de Deus e Justiça Real no Direito Carolíngio: Estudo sobre a aplicação dos ordálios à época de Carlos Magno (768-814)*. São Paulo: Quartier Latin, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOYCE, Mary. *A history of Zoroastrianism*, vol. 1. The early period. Leiden e Köln: E. J. Brill, 1975.
- CONKLIN, Blane. Oath formulas in Biblical Hebrew. In: O'CONNOR, M.; MILLER, Cynthia L. (ed.). *Linguistic Studies in Ancient West Semitic*. Indiana: Eisenbrauns, 2011.
- DARYAEE, Touraj. *Sasanian Persia: The rise and fall of an Empire*. Londres: I. B. Tauris, 2009.
- GOLDMAN, Leon. *Rašn Yašt. The Avestan Hymn to 'Justice'*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2015.
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HOWARD-JOHNSTON, James. State and society in Late Antique Iran. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, Sarah (ed.). *The Idea of Iran*, vol. 3. The Sasanian Era. Londres: I. B. Tauris, 2008, p. 118-131.
- KREYENBROEK, Philip G. How pious was Shapur I? Religion, church and propaganda under the Early Sasanians. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, Sarah (ed.). *The Idea of Iran*, vol. 3. The Sasanian Era. Londres: I. B. Tauris, 2008, p. 7-16.
- MACKENZIE, David N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. Nova Iorque e Toronto: Oxford University Press, 1986.
- MACUCH, Maria. Mādayān ī hazār dādestān. *Encyclopædia Iranica*,

- edição online. Disponível em: <https://iranicaonline.org/articles/madayan-i-hazar-dadestan>. Publicado em: 20 jul. 2005. Acesso: 08 jul. 2021.
- MACUCH, Maria. Editing Pahlavi legal texts: difficulties and future tasks. In: CANTERA, Alberto (ed.). *The transmission of the Avesta*. Wiesbaden, 2012, p. 519-540.
- MACUCH, Maria. Judicial and legal systems iii. Sasanian legal system. *Encyclopædia Iranica*, edição online. Disponível em: <https://iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-iii-sasanian-legal-system>. Publicado em: 17 abril 2012. Acesso: 23 jun. 2021.
- MACUCH, Maria. Jewish jurisdiction within the framework of the Sasanian legal system. In: GABBAY, Uri; SECUNDA, Shai (ed.). *Encounters by the rivers of Babylon: Scholarly conversations between Jews, Iranians and Babylonians in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 147-160.
- MACUCH, Maria. Law in Pre-Modern Zoroastrianism. In: STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw; TESSMANN, Anna (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Wiley Blackwell, 2015, p. 289-298.
- MACUCH, Maria. Pahlavi legal documents from Tabarestān on lease, loan and compensation: the juristic context (Tab. 13, 14, 15, 17, 18 and 23). In.: GYSELEN, Rika (ed.). *Sasanian coins, Middle-Persian etymology and the Tabarestān Archive*. *Res Orientales*, vol. XXVI, 2017, p. 165-195.
- MACUCH, Maria. A Pahlavi legal term in Jesubōxt's Corpus Iuris. In: RUBANOVICH, Julia; HERMAN, Geoffrey (ed.). *Irano-Judaica VII*. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages. Jerusalém: Ben-Zvi Institute, 2019, p. 73-101.
- PEIXOTO, Rual Vitor R. *As interações de uma tradição apocalíptica nas literaturas zoroastristas e judaica: um estudo comparado na temática do ordálio universal na Yasna capítulo 51, Grande Bundahishn capítulo 34 e Livro Etiópico de Enoch capítulo 67*. 2017. 255 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de

- Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/23630>. Publicado em: 2017. Acesso: 11 jul. 2019.
- PERIKHANIAN, Anahit. *The book of a thousand judgements: A Sasanian Law Book*. Introduction, transcription and translation of the Pahlavi text, notes, glossary and indexes by Anahit Perikhanian; translated from Russian by Nina Garsoïan. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1997.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- POURSHARIATI, Parvaneh. *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab conquest of Iran*. Londres: I. B. Tauris, 2008.
- RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 11, 2013, p. 173-189.
- SHAKED, Shaul. Religion in Late Sasanian period: Eran, Aneran, and other religious designations. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, Sarah (ed.). *The Idea of Iran*, vol. 3. The Sasanian Era. Londres: I. B. Tauris, 2008, p. 103-117.
- SHAKI, Mansour. Judicial and legal systems ii. Parthian and Sasanian judicial system. *Encyclopædia Iranica*, vol. XV, fasc. 2, p. 177-180, set. 2009. Disponível em: <https://iranicaonline.org/articles/judicial-and-legal-systems-ii-parthian-and-sasanian-judicial-systems>. Publicado em: 17 abril 2012. Acesso: 24 jun. 2021.
- VAHMAN, Fereyduun. *Ardā Wirāz Nāmag: The Iranian 'Divina Commedia'*. Londres e Nova Iorque: Routledge, ed. do Kindle, 2017.
- VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw. Enumerating the Dēn: Textual taxonomies, cosmological deixis, and numerological speculations in Zoroastrianism. *History of Religions*, vol. 50, n. 2, nov. 2010, p. 111-143.
- WELLS, Bruce. The cultic versus the forensic: Judahite and Mesopotamian judicial procedures in the first millennium BCE. *Journal of the American Oriental Society*, 128.2, 2008, p. 205-232.

WILLIAMS, A. V. *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Part 1: Transliteration, transcription and glossary. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science and Letters, 1990.

33. ESTIGMA DE EVA

.....

Júlia Guimarães Vilela¹

ANÁLISE DO REFLEXO DE GÊNESIS NA MULHER MEDIEVAL

A MULHER ROMANA TARDO-ANTIGA

O fato de a sociedade romana ter sido estruturada de forma patriarcal resultava em desigualdade de gênero e restrições para as mulheres em certos aspectos da vida pública. No entanto, isso não significou uma condição inalterável durante as eras do Império Romano, tendo em vista que a história atualmente nos mostra grandes mulheres como Lúvia Drusa, Fúlvia, Agripina Maior, entre outras.

Mesmo com uma documentação escassa sobre as mulheres romanas, algumas transformações podem ser apontadas nos períodos republicano e imperial. A exemplo disso, é possível observar que durante uma determinada época do período da República, quando se casava, a mulher passava da tutela do pai para o marido (*cum manus*), desvinculando-a do patrimônio familiar. Porém, a lei acabou entrando em desuso e sendo substituída pelo *sine manus*, garantindo a tutela permanente do pai e, portanto, o direito à herança. Contudo, ressaltamos que, contrariando as normas estabelecidas, também havia mulheres que não cumpriam seu papel social esperado, expondo ideias sobre questões políticas ou se prostituindo.

¹ Pós-graduanda em História Antiga e Medieval pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. juliaguimaraesv@gmail.com

Como válvula de escape diante do poder masculino, muitas mulheres romanas não se dedicavam ao lar, fugiam ao dever da maternidade, opinavam em questões políticas e literárias, rompiam laços com seus familiares, tornavam-se prostitutas e apreciavam cultos estrangeiros, como o de Dionísios, Cibele, Ísis e Sérapis. (FURLANI, 2013, p. 303)

A Antiguidade Tardia permaneceu trazendo mudanças profundas nas estruturas romanas. Mesmo que tradicionalmente não fosse esperado qualquer tipo de influência feminina na política, Funari (2013, p. 304)) aponta que as mulheres não se enclausuravam em suas residências, nem ficavam restritas ao ambiente doméstico, participando até mesmo de banquetes com fins políticos. Ao que se refere à prostituição, Paul Veyne (2008, p. 195) ainda observa que o mito fundador de Roma teve seu impacto na vida dessas mulheres:

Para os romanos, a prostituta é uma “lobo” espreitando sua presa de seu antro, o “lupanar”. (...) os historiadores se empenharam em racionalizar esse mito (de Rômulo e Remo) a fim de descobrir por trás dele uma realidade muito mais trivial: os bebês abandonados só tiveram saúde graças a uma mulher batizada de Lupa (a loba) pelos pastores, aos quais ela se prostituía. (VEYNE, 2008, p. 195)

É necessário destacar que a visão e o tratamento das mulheres na Roma Antiga eram complexos e variavam de acordo com a classe social, ocupação e as normas culturais vigentes de cada época. De um modo geral, as aristocratas eram mais valorizadas por sua pureza, muitas vezes tendo seus casamentos arranjados para manter alianças políticas e econômicas, resultando no fortalecimento das famílias. Por outro lado, as mulheres de classes sociais mais baixas estavam mais propensas a ser estigmatizadas pela sociedade.

Ao ser institucionalizado pelo Império Romano, o cristianismo aos poucos vai trazendo uma nova perspectiva moralizadora. Se antes a figura da Loba e - até certo ponto - as deusas proporcionaram uma outra experiência e visão de mundo para as mulheres, tais figuras serão gradualmente substituídas por um único arquétipo feminino: Eva. Hilário Franco Jr (2020, p. 17) observa que por volta dos séculos I e II, dois apócrifos mencionam a relação entre Diabo-mulher. A iconografia medieval, portanto, fará uso de tal associação para explicar a corrupção humana, assim como atribuirá a culpa à mulher, taxando-a como um ser impulsivo e passível de controle.

Hilário Franco Jr também pontua que “segundo antiga tradição, atestada pelo menos desde fins do século I, a serpente foi o corpo usado por Satanás para entrar no Éden” (FRANCO JR., 2020, p. 17). Desta forma, a questão da identidade feminina na Idade Média será baseada em tradições que foram construídas por interpretações ao longo dos séculos, assim como o período medieval permanecerá construindo suas perspectivas. A exemplo disso, vejamos um comentário de Tertuliano (160-220), importante escritor e teólogo da Cartago romanizada dos primeiros séculos do cristianismo, onde é possível perceber a atribuição da herança pelo Pecado Original:

(...) Tu deverias usar sempre o luto, estar coberta de andrajos e mergulhada na pertinência, a fim de compensar a culpa de ter trazido a perdição ao gênero humano (...). Mulher, tu és a porta do diabo. Fostes tu que tocastes a árvore de Satã e que, em primeiro lugar, violastes a lei divina. (TERTULIANO apud DELUMEAU, 2009).

Em suma, o Império Romano demonstra uma importância imprescindível para a cultura medieval, pois é evidente a herança deixada, principalmente, pelo período republicano. Podemos observar, através da época mencionada, que o patriarcalismo romano e o esboço do catolicismo são características intrínsecas da Idade Média.

ANALOGIA SERPENTE-EVA

Consideremos o fato de que a serpente é um simbolismo comum a várias culturas e religiões ao longo da história, carregando significados complexos e diversos. Nas culturas pré-cristãs, a serpente era frequentemente associada a elementos como renovação, fertilidade, sabedoria e até mesmo poder cósmico: Quetzalcoatl (Mesoamérica), Medusa (gregos), Jörmungandr (nórdicos), Angícia (romanos), Mboi Tu'i (guarani) etc. No entanto, com a ascensão do cristianismo, o simbolismo da serpente passou por uma mudança significativa.

Na tradição judaico-cristã, o animal adquiriu uma conotação negativa devido às interpretações da narrativa presente no Livro de Gênesis, no Antigo Testamento da Bíblia. De acordo com essa história, a serpente é um dos agentes que leva Eva a desobedecer a Deus, resultando na queda da humanidade e no Pecado Original. A partir de então, a serpente torna-se um símbolo associado ao diabo devido a seu papel central na tentação.

No entanto, a relação analógica entre a serpente e Eva é uma complexa construção que tem sido objeto de interpretações variadas ao longo do tempo. De acordo com as análises de Hilário Franco Jr. (2020, p.16), um comentário que remonta ao século IV revela como a questão linguística desempenhou um papel influente, antecedendo a iconografia medieval.

A partir da homofonia entre *ḥawwāh* (Eva), *ḥiweyā* (serpente) e *ḥiweyik* (sedutor) existente no hebraico e em outras línguas semíticas, um comentário rabínico afirmara por volta do ano 320, retomando tradição anterior, que “a serpente foi tua (de Eva) serpente e tu a serpente de Adão”. (FRANCO JR., 2020, p. 16)

Esse comentário histórico sugere que a influência da relação entre a serpente e Eva não se limita apenas à representação visual, mas também se estende à compreensão linguística do mito. A linguagem utilizada para descrever essa interação

na narrativa bíblica desempenha um papel crucial na interpretação subsequente. O simbolismo linguístico atribuído à serpente e a Eva pode moldar como essa relação é percebida e transmitida ao longo das gerações.

A iconografia, por sua vez, também desempenha um papel fundamental na interpretação cultural desse arquétipo. As representações visuais da serpente e de Eva, seja na arte religiosa ou na literatura medieval, contribuíram para a construção de significados adicionais e nuances implícitas nessa relação. A forma como a serpente é retratada e como Eva é visualizada ao lado dela pode comunicar aspectos simbólicos, morais e emocionais que se entrelaçam com as interpretações linguísticas. Tal relação (serpente - mulher - linguística) é um exemplo vívido de como a linguagem, a iconografia e a cultura se entrelaçam para dar forma a um arquétipo. O entendimento dessa relação vai além das fronteiras do visual e do linguístico, sendo ambos, uma expressão do enraizamento da doutrina cristã na mentalidade medieval.

Desse modo, foi instituída uma divisão que traçou o domínio masculino, associado à mente, a alma e razão, em contraposição ao feminino, relacionado ao corpo, aos desejos e à sensualidade. Essa configuração refletia não apenas uma divisão conceitual, mas também uma conformidade com a estruturação social da época. Como exemplo, vejamos o comentário remetido ao monge jurista e professor Graciano:

Graciano (século XII), por exemplo, sintonizando os pronunciamentos de Santo Isidoro de Sevilha e do bestiarista acerca da superioridade do homem, mantém que a palavra homem (*vir*) não deriva apenas de força (*vi*), mas de uma força especial, a da mente (*virtus animi*). Quanto à mulher (*mulier*), comenta que a palavra veio de amolecimento da mente (*mollites mentis*). (FRIEDBERG apud FONSECA, 2009).

Dentro dessa perspectiva, a linha de pensamento de Isidoro de Sevilha, compartilhada por Graciano, enfatizava a superioridade masculina e a conseqüente responsabilidade de subjugar os impulsos femininos. Isso ressaltava não apenas a divisão entre corpo e alma, mas também as distintas conotações atribuídas ao homem (Adão) e à mulher (Eva) durante o período medieval.

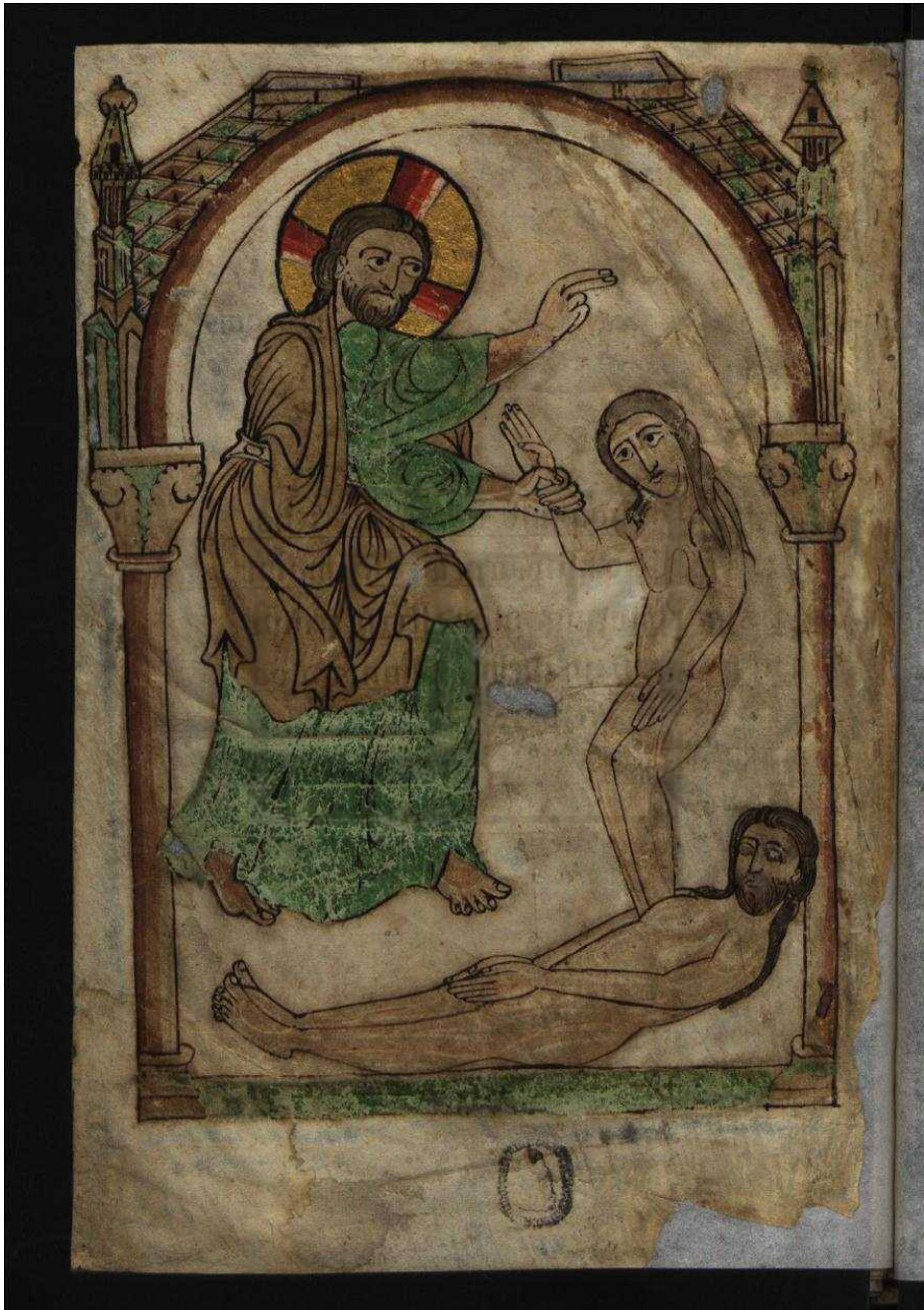
GÊNESIS E O ARQUÉTIPO DE EVA

É fundamental pontuar que o cristianismo não deve ser considerado como um antagonista das mulheres, e tampouco introduziu as visões negativas historicamente associadas ao «segundo sexo». Ao analisarmos a Grécia Antiga, por exemplo, também identificamos a presença de uma figura feminina associada às adversidades humanas: Pandora. Na cultura ocidental cristã, contudo, observa-se que “o homem procurou um responsável para o sofrimento (...) e encontrou a mulher” (DELUMEAU, 2009, p. 468).

Rute Salviano Almeida (2011) observa que o livro de Gênesis teve uma grande influência na cultura medieval. Sendo assim, consideremos as passagens Gn 2:22 e Gn 3:1, onde, respectivamente, é abordada a criação da mulher a partir da costela de Adão e a tentação de Eva pela serpente.

A concepção de que a mulher foi criada a partir do homem implica uma conotação de inferioridade e fragilidade. Como resultado, essa perspectiva sugere que a responsabilidade recai sobre a razão masculina para exercer uma vigilância e moderação sobre os impulsos emocionais femininos, especialmente à luz de seu papel no mito do Pecado Original. Além disso, precisamos considerar que tal interpretação “exercia um forte apelo sobre os cristãos da Europa ocidental durante a Idade Média Central” (FRANCO JR., 2010, p. 273). Para uma melhor compreensão, podemos analisar um dos afrescos da fachada da Catedral de Notre-Dame de Paris como exemplo ilustrativo.

Figura 1 - Criação de Eva.



Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Figura 2 - Pecado Original, fachada da Catedral de Notre-Dame de Paris.



Dentro do contexto do Pecado Original, uma das questões centrais envolve a descoberta da identidade da serpente. Na narrativa bíblica, a serpente é identificada como a responsável pela tentação de Eva e, conseqüentemente, pela queda do homem. No entanto, há outras interpretações para a sua identidade:

(...) a figura do Diabo está associada a seres animais, assumindo assim características importantes: tanto Lúcifer, quanto Satanás e Belial são chamados pelo nome de “serpentes”, Eis aqui uma alusão à figura tentadora de Adão e Eva. (LIMA, 2019, p. 77)

Além da conexão com o Diabo, no século X uma nova personagem surge no imaginário medieval: Lilith, um demônio noturno. Ressignificada da mitologia mesopotâmica, para os cristãos, teria sido a primeira esposa de Adão, feita igualmente de barro e por isso, se recusando a ser submissa. Ao se rebelar, perdeu seu lugar no Paraíso, levando à criação de Eva. Porém, de acordo com a tradição, Lilith teria retornado ao Éden como uma serpente, sendo responsável por conduzir a segunda mulher a desobedecer às ordens de Deus.

Na iconografia, outro ponto que também se destaca e é exemplificado pelo afresco acima, que se direciona para a direita por ser uma reprodução, é a direção em que a serpente e Eva costumavam ser retratadas: Oeste. Como aponta Hilário Franco Jr. (2010, p. 274), a direção em que o sol se põe está associada à morte.

ARQUÉTIPO DE EVA E MARIA

No século XII, com a ascensão do culto mariano no Ocidente, Maria tem sua figura elevada ao ponto de tornar-se um quarto membro da Trindade, a chamada “Trindade gloriosa”. Desta forma, uma segunda mulher entra na mentalidade medieval trazendo outro modelo arquetípico, além de uma visão humanizada sobre o feminino, pois “o homem confiava na Mãe, na Esposa, na Virgem” (FOSSIER, 2018, p. 75). No entanto, dentro desse arquetipo mariano, apesar da oposição sugerida ainda no século II entre Maria e Eva, uma reaproximação de ambas, no século XI, nos mostra diversos

elementos que não apenas as aproximam, mas também evidenciam a interdependência entre ambas para a compreensão completa do papel feminino na fé cristã.

Como filhas, ambas tiveram nascimento imaculado, sem a mancha do Pecado Original. Como mães, uma teve um filho “com a ajuda do Senhor”, outra teve “porque grandes coisas fez em mim o Poderoso”. Como esposas, uma ligou-se ao primeiro Adão, outra, ao segundo Adão. (FRANCO JR., 2010, p. 315)

Na teologia cristã, Eva, como a figura arquetípica da primeira mulher, desempenha um papel fundamental como a matriarca da humanidade, cuja transgressão é considerada um evento central para a compreensão da necessidade de redenção através de Cristo. Sua desobediência é interpretada como o ponto de partida para a formulação da doutrina da queda, marcando assim, a origem da condição pecadora da humanidade e a demanda por remissão e, conseqüentemente, salvação.

Por outro lado, Maria é objeto de profundo respeito e devoção como a escolhida por Deus para ser a mãe de Jesus, o Messias e Salvador. Ela personifica o ideal de virtudes femininas como obediência, pureza e receptividade à graça divina, desempenhando um papel de suma importância na concretização do plano divino de redimir a humanidade. Maria, portanto, é associada à “Nova Eva”, uma figura que, em contraste com a desobediência, representa a obediência perfeita e a colaboração ativa nos desejos divinos.

Portanto, embora as representações e atribuições de Eva e Maria sejam distintas dentro do contexto cristão, elas estão intrinsecamente interligadas e se complementam mutuamente. Eva simboliza a necessidade de redenção devido ao Pecado Original, trazendo a necessidade de Maria, que constitui um elo crucial na realização desse processo redentor, dando à luz ao Salvador. Essa relação simbiótica entre ambas, ressalta a intrínca e multifacetada visão teológica medieval do feminino na fé cristã, que transcende a esfera da dicotomia e incorpora

uma mentalidade densa e profundamente articulada, reconhecendo a inegável relevância de ambas as mulheres na narrativa da salvação e na história da fé cristã. Essas figuras femininas desempenham papéis cruciais tanto na narrativa teológica quanto na experiência espiritual dos fiéis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da história, apesar das notáveis conquistas alcançadas pelo movimento feminista e do progresso visível na luta pela igualdade de gênero, persistem traços mitológicos que continuam a subjugar as mulheres. Um exemplo marcante desse fenômeno é a representação da serpente como uma figura sedutora e perigosa. Estes mitos, enraizados profundamente na cultura e na psicologia humanas, frequentemente são usados para justificar a violência contra as mulheres e para impedir que elas alcancem posições de poder.

Historicamente, as mulheres enfrentaram desafios significativos em sua busca por igualdade. O sufrágio feminino foi, indiscutivelmente, uma conquista vital, no entanto, as desigualdades persistem em várias esferas da sociedade. Além disso, a subjugar das mulheres não se restringe apenas a mitos e estereótipos, mas se manifesta também em sistemas sociais, culturais, políticos e econômicos que perpetuam as desigualdades.

Para compreender completamente essa questão, é necessário explorar uma variedade de mitos e estereótipos que têm sido usados historicamente e ainda são utilizados hoje para justificar a subjugar das mulheres. Esses mitos incluem, por exemplo, a figura da bruxa, da virgem, entre outros, e têm impactos significativos nas vidas das mulheres, contribuindo para uma cultura de desigualdade.

Além disso, é essencial reconhecer que as experiências das mulheres são profundamente influenciadas pela interseccionalidade, onde raça, classe, orientação sexual e outros fatores

agravam essas desigualdades. Os mitos e estereótipos se entrelaçam com essas questões complexas, criando um panorama de discriminação e opressão.

Para superar esses obstáculos mitológicos e promover a igualdade de gênero, é necessário um esforço contínuo. Isso inclui a educação e conscientização sobre o impacto prejudicial desses estereótipos, bem como o apoio ao ativismo que desafia essas normas de gênero prejudiciais. Somente através de uma abordagem abrangente e verdadeiramente inclusiva, podemos aspirar a uma sociedade justa para todos, independentemente de seu gênero.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rute Salviano. Uma voz feminina calada pela inquisição. *A religiosidade no final da Idade Média, as beguinhas e Margarida Porete*. São Paulo: Hagnos, 2011.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOSSIER, Robert. *As Pessoas da Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- FRANCO JR, Hilário. A serpente, espelho de Eva. Iconografia, analogia e misoginia em fins da Idade Média. *Medievalista*, n. 27, p. 5, 2020.
- FRANCO, Hilário. A serpente, espelho de Eva. Iconografia, analogia e misoginia em fins da Idade Média. *Medievalista*, n. 27, p. 5, 2020.
- FRANCO JR, Hilário. *Os três dedos de Adão - ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010.
- FURLANI, João Carlos. Reflexões sobre a História Social das mulheres na Antiguidade Tardia: o caso das devotas cristãs. *Revista Cadernos de Clio*, v. 4, n. 1, 2013.
- LIMA, Francisco Wellington Rodrigues. O surgimento e a representação do Diabo na sociedade e na mentalidade cristã medieval. *Revista Labirinto (UNIR)*, v. 30, p. 70-87, 2019.
- VEYNE, Paul. *Sexo e Poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

34. FESTEJOS, CERIMÔNIAS E PROPAGANDA POLÍTICA: UM OLHAR PARA A DINASTIA DE AVIS

.....

Elielson Bruno Freitas da Silva¹

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XIII, a Europa cristã viveu o declínio do sonho imperial enquanto as monarquias se tornaram mais robustas administrativamente e os reinos ganharam contornos mais precisos, com o poder se tornando paulatinamente mais centralizado na figura do rei. Tal processo exigiu dos monarcas múltiplas estratégias de conduzir o Estado ou uma “arte de governar” (SENELLART, 2006). Entre as estratégias utilizadas, destaca-se o que Chartier (2002) definiu como a ordem das cerimônias, que ao lado da ordem do discurso e dos sinais, expressava o poder monárquico. Compreende-se que as festas, os ritos e as cerimônias monárquicas, públicas e palacianas, como aclamações, exéquias, nascimentos, batizados, reuniões da corte, recepções de embaixadas, admissões de cavalaria e casamentos, foram momentos de simbolismo pluridimensional e que ganharam progressiva importância no processo de afirmação das monarquias, expressando uma

1 Graduando do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), membro do Legatio – Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão em História Medieval e Ensino de História e do Sigillum – Estudos sobre diplomacia na Época moderna (séc. XIV-XVIII). Bolsista de Iniciação Científica – FAPESPA. O presente estudo é resultado do plano de trabalho de iniciação científica 2022-2023, intitulado “Casamento, memória e diplomacia: o relato da embaixada borguinhã (1428-1430)”, financiado pela UFOPA, sob orientação do Prof. Dr. Douglas Mota Xavier de Lima. E-mail: freitasbruno7875@gmail.com.

tendência ritual e cerimonial que caracteriza a Baixa Idade Média (BLOCKMANS; HOPPENBROUWERS, 2012; NIETO SORIA, 1993).

Tal tendência tem sido ressaltada nas pesquisas acerca da monarquia portuguesa, especialmente no processo de ascensão da Dinastia de Avis, as quais demonstram que as circunstâncias que envolvem esse processo – como a crise dinástica, a guerra sucessória e a bastardia de D. João I –, demandaram uma ampla estratégia de legitimação e consolidação do poder régio, movimento múltiplo e longo que contou com os investimentos simbólicos e cerimoniais por parte dos monarcas de Avis (MELLO, 2007; LIMA, 2016). Nesse universo cerimonial, os casamentos régios constituíam momentos singulares para a elaboração e a veiculação da imagem pública das monarquias, tanto na comunicação entre a realeza e o conjunto do reino, quanto na comunicação entre a casa real e os convidados estrangeiro presentes nas cerimônias.

Em meio a tais discussões, o presente estudo tem como proposta contribuir com as investigações acerca dos cerimoniais portugueses tardo-medievais por meio do binômio festejos e propagandas régias, buscando caracterizar as cerimônias da corte, estabelecer os usos dos cerimoniais portugueses e o potencial dessas demonstrações públicas de ostentação e proeminência para a construção da imagem da realeza, pois, de acordo com Nieto Soria: “As imagens do poder real caracterizavam-se por serem descarregadas no intelecto do leitor ou ouvinte, procurando assombrá-lo e diminuí-lo diante da grandeza de uma figura real.” (NIETO SORIA, 1988, p. 36)².

Para a realização desta investigação utilizou-se o relato da embaixada borguinhã, documento que narra a negociação do casamento de D. Isabel de Avis, quinta filha de D. João I com a rainha Filipa de Lancaster, e única mulher da Inclita

² “Las imágenes del poder regio se caracterizaron por ser descargas sobre el intelecto del lector o del oyente, que buscaban el sobrecogimiento y el empequeñecimiento de éste ante la grandeza de una figura regia.”

Geração, e Felipe, de codinome o Bom, duque da Borgonha, da linhagem dos Valois de Borgonha, a principal casa ducal da Cristandade latina, e um dos homens mais ricos e poderosos de seu tempo (LACERDA, 2010). O relato está escrito em francês médio do século XV e preservado em Bruxelas, nos Arquivos do Estado da Bélgica, sob o título de *Copie du verbal du voyage de Portugal qui se fiest de par feu monseigneur le bon duc Phelippe de Bourgoingne en l'an mil quatre cens et vingt huyt, pour amener en ses pays de pardeça madame Elisabeth, infante du roy de Portugal, etc., sa compaigne* (LÓPEZ DE CORSELAS, 2016).³ O texto é uma transcrição de um relato oral que provavelmente foi narrado pelo rei de armas que colheu as descrições dos vários embaixadores que compuseram a missão e expôs os detalhes dos acontecimentos para o duque da Borgonha e sua administração. O relato narra a partida dos embaixadores, o percurso da comitiva, as negociações do casamento e, o que será destacado no presente trabalho, as festividades realizadas em virtude do matrimônio de D. Isabel.

A partir desses apontamentos, o capítulo se divide em tópicos que visam discutir a historiografia acerca dos cerimoniais monárquicos medievais, o projeto político de Avis e as festividades, e, por fim, o casamento de D. Isabel.

CERIMÔNIAS E PROPAGANDA POLÍTICA:

NOTAS HISTORIOGRÁFICAS

A priori, é necessário sublinhar que a definição de cerimônia está deveras associada ao conceito de rito, implicando em desafios analíticos que ultrapassam o campo da História. Assim, de forma abrangente, pode-se definir o rito na Idade Média como um todo formado por gestos, sons e objetos, executados de forma determinada e sequencial, por

³ Utilizamos a tradução do relato para o espanhol, publicada por López de Corselas (2016) no livro *El viaje de Jan Van Eyck de Flandres a Granada* (2016).

determinado grupo social com funções simbólicas; enquanto a cerimônia se avizinha a algo que contemporaneamente se definiria como etiqueta ou um modo correto de se portar perante determinada ocasião, pois diferente do rito, a prática cerimonial não teria como objetivo provocar emoções no corpo social (SCHMITT, 2017).

Nesta investigação ambos os conceitos serão utilizados, pois, entendemos os termos como partes que se completam de uma prática monárquica entendida como propaganda régia⁴, que podia ter como finalidade a busca por unanimidade no reino, a defesa de um modelo político, a promoção de um sentimento de pertencimento a determinado grupo ou a busca por induzir dado grupo ou comunidade a se engajar em certa atividade sem necessidade do uso da força. Tal prática foi largamente utilizada pelos reis e suas cortes em momentos de crises de legitimidade, na busca pela harmonia no reino e em momentos de tensões próprias da sociedade medieval, atravessando assim as agruras sociais e promovendo a boa imagem da monarquia e da sociedade cortesã (NIETO SORIA, 2007).

O estudo das festividades e das cerimônias permaneceu fora da pauta dos historiadores até meados do século XX. Uma exceção é a obra *Homo Ludens* (1938), de Johan Huizinga, onde o lúdico e o festivo foram abordados como fenômenos culturais essenciais da vida do homem, porém, como assinalado, os estudos das festas e cerimônias foram pouco explorados pela historiografia e encarados como supérfluos e de segunda importância (DIAZ SAMMARONI, 2017).

4 O termo propaganda é um conceito contemporâneo que remonta ao século XVIII, quando as técnicas de persuasão usadas pelos intelectuais iluministas foram comparadas às técnicas cristãs de conversão. Acerca da Baixa Idade Média ibérica, o conceito foi largamente utilizado por José Manuel Nieto Soria para desenvolver estudos sobre festividades na Castela medieval como instrumento de legitimação monárquica, sendo a obra do historiador espanhol a principal referência para o conceito de propaganda abordado no presente estudo. De acordo com o autor: “*La propaganda política (...) puede entenderse como el conjunto de los procesos de comunicación por cuyo medio se difunden los valores, las normas y las creencias que forman las ideologías políticas*” (1988, 42).

O ponto de virada da historiográfica situa-se entre as décadas de 1960 e 1970, com as discussões acerca das cerimônias sendo gradativamente incorporadas de forma sistemática às pesquisas acerca das monarquias medievais e modernas, com trabalhos como os de Ralph Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (1960), Peter Lewis, “War-propaganda and Historiography in Fifteenth-Century France and England” (1965), Bernard Guenée e Françoise Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515* (1968), Sydney Anglo, *Spectacle, Pageantry, and Early Tudor Policy* (1969), Antonia Gransden, “Propaganda in english medieval historiography” (1975), e Joseph Klaitz, *Printed Propaganda under Louis XIV* (1976), que contribuíram para a consolidação do campo de investigação, associando ainda a pesquisa acerca das festas e cerimoniais dos conceitos de Propaganda, Comunicação política e Opinião Pública.

Esse movimento historiográfico apresenta-se nas pesquisas acerca da Península Ibérica sobretudo a partir das décadas de 1980 e 1990. Nesse contexto, destacam-se os trabalhos de Armindo de Sousa, “A morte de D. João I : um tema de propaganda dinástica” (1984), que analisou a construção discursiva da morte do primeiro rei da dinastia de Avis como instrumento de propaganda política; de Ana Maria Alves, *As entradas régias portuguesas: uma visão de conjunto* (1986), obra pioneira acerca as entradas régias da monarquia lusitana; de José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en castilla (siglos XII-XVI)* (1988) e *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara* (1993), que investigou diferentes dimensões da propaganda política da monarquia castelhana; e *Cerimônias da realeza nos fins da Idade Média* (1994), de Rita Costa Gomes, que promoveu uma ampla análise do cerimonial monárquico português nos séculos XIV e XV.

Assinala-se, por fim, que no meio acadêmico brasileiro as festividades e cerimônias da Idade Média ainda permanecem pouco investigadas, sendo exploradas especialmente em algumas

teses e dissertações. Desse conjunto reduzido de trabalhos, destacam-se as dissertações de mestrado *Rituais e Cerimônias da Dinastia de Avis – juramento e poder na entronização de D. João II*, de Ieda Avênia de Mello (2007); *Ritos, Cerimônias e poder em Castela: uma análise político cultural dos costumes de corte (séc. XV)*, de Scarlett Dantas de Sá Almeida (2016); *Essas obras que sovajas son regoxos y migajas que escuelan del çurron: teatro, poder e laços afetivos em Castela (1492-1509)*, de Carmille Leandro (2021); e a tese *A diplomacia portuguesa no reinado de D. Afonso V (1448-1481)*, especialmente no capítulo “Cerimônias e festas na diplomacia afonsina”, de Douglas Lima (2016).

O PROJETO POLÍTICO AVISINO E AS FESTIVIDADES

A dinastia avisina é a segunda a reinar em Portugal e seu fundador, D. João I, de codinome “o rei de boa memória”, alcançou o trono português em meio à uma guerra de sucessão, sem possuir carisma sanguíneo, por ser filho bastardo do antigo rei D. Pedro I. Neste cenário conturbado o novo monarca vai desenvolver um projeto político em busca de afirmação em seus primeiros anos de governança e, posteriormente, ambicionar a consolidação e perenidade da dinastia avisina no trono português (SOUSA, 2009, LIMA, 2014).

Com a morte do rei D. Fernando I, o Formoso (1367-1383), da casa de Borgonha, sem deixar herdeiros masculinos, em 22 de outubro de 1383, o reino de Portugal tornou-se palco de uma longa disputa sucessória. A crise sucessória envolveu os apoiadores da rainha viúva, as forças do rei de Castela, as pretensões de D. João e D. Dinis de Castro, filhos do rei D. Pedro I e Inês de Castro, e o movimento em torno de D. João, Mestre da Ordem de Avis. Pelo tratado de Salvaterra de Magos, de abril de 1383, foi estabelecido que D. Beatriz, única filha do rei lusitano, e seu marido, D. João, rei de Castela, seriam proclamados reis de Portugal em caso da morte de D. Fernando sem herdeiros, com o filho do casal assumindo o trono. Também foi

definido que D. Leonor Teles, a rainha de Portugal, assumiria a regência do reino enquanto o herdeiro de D. Beatriz e D. João não completasse quatorze anos. No entanto, o trono vazio fez eclodir uma série de disputas que não garantiram as cláusulas do tratado (MENDES, 2018; SOUSA, 2009).

O interregno durou entre 1383 e 1385, sendo equacionado pela aclamação do Mestre de Avis como rei de Portugal pelas Cortes de Coimbra, em abril de 1385, e com a vitória das forças capitaneadas por D. João I de Avis contra a investida castelhana na célebre Batalha de Aljubarrota, em agosto do mesmo ano. A ascensão da dinastia de Avis deu-se graças ao apoio da nobreza secundogênita, da população pobre e dos comerciantes, massas que compunham parcela importante da sociedade cidadina, enquanto a nobreza tradicional apoiava as pretensões de D. João de Castela. Doravante no poder, o novo monarca se utilizou de múltiplas formas e estratégias para se afirmar e legitimar à frente do trono português, promovendo um controle através de símbolos, signos e gestos que denotavam poder (MELLO, 2007; ZIERER, 2017).

Tais estratégias são amplamente discutidas na historiografia luso-brasileira e passam, por exemplo: pela elaboração da chamada prosa moralística de Avis, obras literárias que promoviam a imagem portuguesa que foram denominadas por Fróes (1993) como “Discurso do paço”; pela escrita da história do reino, sendo o cronista Fernão Lopes responsável pela empresa que (re)estruturou a história de Portugal em torno da ascensão de Avis; pela elaboração e a sistematização de leis, como a criação da Lei Mental e, posteriormente, com a organização das Ordenações Afonsinas; a busca por associar a imagem da casa real a elementos ideológicos da cavalaria, com D. João I e D. Duarte produzindo manuais de montaria, D. Pedro fazendo parte da ordem de cavalaria inglesa da Jarreteira, e os diversos elementos que compõem o sistema ideológico da cavalaria presentes nas cerimónias da corte portuguesa; pela construção de

uniões dinásticas que tinham o objetivo de formar uma rede de solidariedade interprincipesca por toda cristandade para a nova dinastia. (SOUSA, 2009; LIMA, 2014; SILVA, LIMA, 2022)

Destaca-se também a criação de uma aura messiânica para o reinado joanino, como no caso narrado pelo cronista Fernão Lopes, quando um bebê de 8 meses aclama D. João I como rei de Portugal dizendo de braço em riste: “Portugal, Portugal, Portugal, por el Rey dom João” (CDJ, 1990, II: 125). Um sinal divino, que indicava D. João como escolhido para governar Portugal, mostrando assim a profunda associação do mito religioso com um discurso ideológico e o duplo corpo do monarca português, ou um *corpus mysticus* (ZIERER, 2017; KANTOROWICZ, 1998).

Segundo Chartier (2002), os textos, as imagens e as cerimônias estão profundamente relacionadas e não devem ser observados como formas distintas, mas como partes de um fenômeno de comunicação e expressão do poder régio. Como indicado anteriormente, interpretamos esse fenômeno como propaganda régia, que para Cruz (2011) constroem a autoridade e a soberania dos monarcas, sendo assim uma das bases da sociedade senhorial da tardo medievalidade. De acordo com Nieto Soria:

Cada momento histórico possui instrumentos de comunicação próprios, com os seus signos e símbolos, cuja aplicação define um modelo específico de propaganda política diferenciado daquele que podemos encontrar em qualquer outra época histórica mais ou menos recente (2007, p. 15, tradução livre)⁵.

Observamos, então, um universo de medidas promovidas pela dinastia de Avis em busca de legitimação e consolidação, e destacamos o papel das cerimônias monárquicas nesse conjunto, pois, segundo Gomes (2003), a dinastia avisina inicia

⁵ “Cada momento histórico tiene sus propios instrumentos de comunicación, con sus signos y símbolos, cuya aplicación define un modelo específico de propaganda política diferenciado del que podemos encontrar en cualquier otra época histórica más o menos próxima.”

um processo de reformulação global das cerimônias da realeza nos séculos XIV e XV. Destarte, o projeto político avisino se apresenta como uma oportunidade profícua para clarificar os usos das festividades e cerimônias como instrumento monárquico durante o medievo.

Segundo Rodrigues (1996), as festividades durante a Idade Média podem ser classificadas em festas de calendário, que possuíam caráter laico e pagão e aos poucos foram sendo administradas pela igreja dando um ressignificado a esses festejos; e as festas de realeza, ligadas às aclamações, nascimentos, batizados, reuniões da corte, recepções de embaixadas, admissões de cavalaria e casamentos, momentos associados à exaltação da figura real. Durante o período joanino, as festividades e solenidades ganharam progressiva importância no processo de afirmação e consolidação da monarquia, e a realeza se beneficiou do poder simbólico propiciado por essas cerimônias públicas, pois eram momentos de reafirmação do poder do monarca e da manutenção do equilíbrio social por meio de um conjunto de signos, símbolos e gestos de grande pompa, que foram se tornando cada vez mais complexas e sofisticadas (NIETO SORIA, 1993; MENDES, 2018).

Nesse sentido, conforme Téofilo Ruíz:

Imagens de poder e majestade eram promovidas por meio de celebrações e festas muito elaboradas, de torneios e de entradas cerimoniais nas cidades e vilas do reino. (...) As justas da época, com frequência um evento selvagem em si, mas onde a violência estava regulada, as festas cerimoniais que incluíam muitas vezes representações dramáticas com sugestivos tableaux vivans e maquinaria fantástica e as entradas solenes nas cidades, tudo isso constituía parte do terreno onde se criava e crescia a nova “religião da monarquia”, uma religião que se introduzia inexoravelmente através de valores laicos e espirituais em todo o Ocidente medieval. (...) Além disso, os símbolos e cores exibidos nesses eventos eram em si mensagens tão importantes quanto as próprias

celebrações: essas mensagens às vezes não são fáceis de reconhecer ou explicar, mas desempenham um papel tão crucial na elaboração da imagem do rei assim como outros fatores muito mais bem estudados (RUIZ, 1988, p. 250, tradução livre)⁶

Destaca-se dentre as festividades da realeza os matrimônios reais, que constituíam um momento privilegiado para a comunicação do rei com os súditos e para a construção da imagem externa do reino e da dinastia reinante, posto que costumeiramente envolviam a presença de comitivas de outros reinos e de forma geral assumiram um forte componente público e festivo. Esses eventos atraíam a atenção de toda a urbe, pois alteravam o ritmo do cotidiano citadino e os observadores atentos da multidão se concentravam para testemunhar o espetáculo. Tratava-se, assim, de momentos de afloração das sensibilidades, pois a “linguagem simbólica do poder pouco se adéqua ao singelo” (CRUZ, 2011, p. 11), e que buscavam cativar os corações, emoções e almas dos súditos por meio da grandeza e da opulência. Esses indivíduos não eram meros espectadores passivos, pelo contrário, eram participantes e parte fundamental das festividades, uma das razões do rito e da cerimônia, pois além de transmissão de mensagens por parte da nobreza e da corte, os ritos e o simbolismo tornavam

6 “Las imágenes de poder y majestade eran promovidas por medio de celebraciones y de fiestas muy elaboradas, de torneos y tambien de entradas ceremoniales en las ciudades y pueblos del reino. (...) Las justas de la época, con frecuencia un evento salvaje en si mismo pero en el que la violencia estaba regulada, las fiestas ceremoniales que a menudo incluían representaciones dramáticas con sugestivos tableaux vivans y maquinaria fantástica y las entradas solemnes en las ciudades, todo eso constituía parte del caldo de cultivo donde se criaba y crecía la nueva “religión de la monarquía”, una religión que se introducía inexorablemente a través de valores laicos y espirituales en todo el occidente medieval. (...) Más aún, los símbolos y los colores que se exhibían en estos acontecimientos eran de por si mensajes tan importantes como las celebraciones mismas: estos mensajes, a veces, no son fáciles de reconocer ni de explicar y, sin embargo, juegan un papel tan crucial en la elaboración de la imagen del rey como otros factores mucho mejor estudiados”.

possível a realeza, que existia por meio do rito, que é uma das modalidades da existência monárquica (DIAZ SAMMARONI, 2017, GOMES, 1994).

Le Goff (2005, p. 358) afirma que “a civilização medieval foi uma civilização do gesto”, e em consonância com o grande medievalista francês está Jean-Claude Schmitt (1990, p. 19), que descreve a sociedade da Europa medieval como uma “comunidade gestual”, aspectos que ressaltam a importância das cerimônias e festejos para o tecido social da Baixa Idade Média, pois são momentos pluridimensionais repletos de simbolismos, gestos e signos.

O CASAMENTO DE D. ISABEL

O matrimônio de D. Isabel se encontra no contexto da segunda fase dos casamentos promovidos pela Dinastia de Avis. A monarquia portuguesa empreendeu três importantes enlances entre a ascensão ao trono em 1385 e 1405, a saber: o casamento do próprio monarca, D. João I com Filipa, da dinastia inglesa dos Lancaster; o casamento de D. Afonso, filho natural do rei português, com D. Beatriz, filha do condestável Nuno Álvares Pereira; e o casamento de D. Beatriz, outra filha natural de D. João I, com um conde inglês. Tais enlances podem ser caracterizados em torno de um projeto matrimonial dinástico que visava a afirmação e a legitimação da coroa avisina, estando relacionados ao processo de chegada ao trono; ao passo que os casamentos ocorridos na década de 1420, chamados de casamentos da segunda fase, se apresentam num cenário de consolidação e ampliação das alianças externas de Portugal. Fazem parte desse conjunto: o casamento de D. Duarte, herdeiro da coroa, com D. Leonor de Aragão; de D. Pedro, duque de Coimbra, com D. Isabel de Urgel; de D. João com a filha do conde de Barcelos, o único casamento interno ao reino na década; e o enlace de D. Isabel (LIMA, 2014).

Devido à importância do acontecimento que unia Portugal a Borgonha por laços de parentesco, o montante investido na festividade foi altíssimo, sendo o casamento de D. Isabel o enlace que gerou mais despesas para os cofres portugueses entre os reinados de D. João e D. Afonso V, chegando ao montante de 250,000 dobras. A festividade durou três dias e foi dividida em duas etapas. (LIMA, 2016) A primeira foi realizada em Lisboa, dentro do castelo, na “*sala de las galeras*”, onde um grande jantar foi realizado com a participação do rei português, dos infantes, dos embaixadores borguinhões e de nobres, damas, cavaleiros e importantes membros da corte portuguesa. O local foi ricamente decorado com panos de tapeçaria e de lã em diversas cores e foi generosamente iluminado por tochas e luminárias de cera, pois cada detalhe do evento trazia sua importância, desde as posições das mesas, com a mesa de D. João I se destacando por se localizar em uma posição mais alta que as demais e estando coberta por um pano de ouro a moda dossel, até as escolhas das iguarias consumidas, que não são detalhadas na fonte, apenas descritas como diversas, abundantes e magníficas.

Segundo Buescu (2013, p. 11), a mesa do rei possuía uma “dimensão litúrgica e até sacral”, pois nesse momento histórico em que a fome e o exagero se apresentavam com um frágil contraste, o ato do banquete régio demonstrava uma atitude política de diferenciação social, ostentação e comunicação. O banquete foi então um dos espaços de clivagem social do tardo medievo, em que a sociedade cortesã das carnes, assados, caças e abundância observava do alto o mundo dos vegetais, agricultura e cozidos (LE GOFF, 2005).

Outro momento que marca o fausto presente no evento é quando cavaleiros e gentis homens armados e equipados como se fossem justar se apresentaram a cavalo passando por entre as mesas da sala e se prostram diante do rei. Um dos cavaleiros, ao se apresentar, afirmou ter vindo dos desertos das Índias, outro, do Paraíso Terrestre, e um disse ter vindo do mar, todos

corajosos guerreiros que tinham ouvido falar da grande festa e se deslocaram de suas longínquas comarcas para justar perante a corte portuguesa, exibindo assim o caráter performático das cerimônias da corte portuguesa. Os elementos de cavalaria estão profundamente associados à família real portuguesa e aos festejos realizados, mesmo que a cultura cavaleiresca não tenha se disseminado com a mesma força na Península Ibérica quanto para além dos Pirineus, D. João I e seus infantes se tornaram membros da ordem de cavalaria inglesa da Jarreteira e como forma de exaltar a união com Isabel, o duque da Borgonha irá criar a ordem do Tosão de Ouro, em homenagem à sua dama (GOMES, 2003; LIMA, SILVA, 2023).

Após as apresentações dos cavaleiros, D. Isabel anuncia premiações para os homens que vencessem as justas que ocorreriam nos outros dias de festas, com o vencedor do primeiro dia recebendo como premiação uma rica taça, e do segundo dia um rico diamante. Tais ações mostram a opulência e magnificência da dinastia avisina, tanto para os demais nobres presentes no evento, quanto aos embaixadores da Borgonha.

A segunda parte das festividades foi marcada por justas e combates, que ocorreram nos dias 27 e 28 de setembro na rua nova de Lisboa, um importante espaço público para grandes festividades que ganhou menção nos escritos de Rui de Pina por se tratar de uma das “obras, e cousas notáveis” (PINA, 1997, p. 82) construídas ainda sob a governança do monarca D. Dinis. A rua foi coberta com uma grande quantidade de areia e foi construída uma paliçada para a justa, que estava decorada com panos de lã azuis e roxos. Um espetáculo para todos os moradores da cidade. Durante as disputas, o monarca e os personagens importantes da corte observaram todo o evento das sacadas das casas próximas, exibindo uma imagem calculada da família real que executava uma comunicação não verbal durante suas aparições. Essa comunicação anunciava o rei e sua família no topo do estamento nobiliárquico e desencorajava qualquer aventura contra o trono.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como mencionado anteriormente, a sociedade medieval tem nos gestos uma importante modalidade de comunicação, ao ponto de poder ser caracterizada por seus signos, símbolos e gestos, mostrando assim o peso do rito e das cerimônias nesses festejos, como os promovidos pela dinastia avizina em Portugal. Durante esses eventos, em especial o casamento de D. Isabel, que foi a celebração de enlace mais dispendiosa do reinado joanino, os gestos de excessividade e opulência com banquetes, jogos e celebrações, transformaram a cidade de Lisboa em um palco para exaltação da classe social e do status distinto. Com cada detalhe como gestos, cores, músicas, discursos e a escolha dos alimentos pensados para a promoção e perenidade dinástica, causando um efeito de contemplação nos súditos a cada solenidade da corte.

Conclui-se que, embora o reinado de D. João I tenha sido marcado em seu alvorecer pela falta do carisma sanguíneo devido sua bastardia, e posteriormente sua governança tenha passado graves tensões, como ciclos de fome, guerras, conflitos sociais e o ressurgimento da peste bubônica, suas estratégias propagandísticas, como as veiculadas pelo casamento de D. Isabel, contribuíram largamente para uma memória positiva do seu reinado e para a continuidade de sua dinastia, exibindo o potencial do uso propagandístico durante os fins da Idade Média.

REFERÊNCIAS

Fontes

FERNÃO LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I (CDJ)*. Edição preparada por M. P. Lopes de Almeida e Magalhães Basto. Lisboa: Livraria Civilização, 1990, 2 vols.

- LÓPEZ DE CORSELAS, Manuel Parada. *El viaje de Jan van Eyck de Flandres a Granada (1428-1429)*. Madrid: La Érgastula, 2016.
- PINA, Rui de. Chronica del rey D. Diniz, sexto de Portugal. In: *Crónicas de Rui de Pina*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello e Irmão, 1977.

Bibliografia

- BLOCKMANS, Wim; HOPPENBROUWERS, Peter. *Introdução a Europa Medieval 300-1550*. Rio De Janeiro: Forense, 2012.
- BUESCU, Ana Isabel. Dimensão Política E De Poder Da Comida Régia E Do Corpo Do Rei. *Librosdelacorte.es*, n 7, año 5, Otoño-invierno, p. 8-32, 2013. ISSN 1989-6425.
- CHARTIER, Roger. Construção do Estado moderno e formas culturais. Perspectivas e questões. In: *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002, p.215-229.
- CRUZ, Nathália Queiroz Mariano. Manutenção régia e sociedade cortesã: discursos de legitimação e propaganda no íterim das relações de poder da Baixa Idade Média. In. Simpósio Nacional de História, 26, 2011. São Paulo. *ANAIS...*São Paulo: ANPUH, 2011.
- DIAZ SAMMARONI, Martina Magali. Sentir las fiestas en la Edad Media: nuevas perspectivas de análisis. In: Ferrari, Marcela Patricia; Vaccaroni, Agustina (Org.). *Estudios y proyectos en curso de Jóvenes Investigadores del Centro de Estudios Históricos*. 1. ed. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.
- FRÓES, Vânia L. Teatro como Missão e espaço de encontro de culturas. Estudo comparativo entre o Teatro português e brasileiro do século XV. In: Congresso Internacional de História – Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. *Actas*. Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1993.
- GOMES, Rita costa. *The Making of a Court Society: Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GOMES, Rita Costa. Cerimônias da realeza nos fins da Idade Média: a propósito de um livro recente. *Penélope: revista de história e ciências sociais*, n. 14, p. 129-138, 1994.

- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei* - um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- LACERDA, Daniel. *Isabel de Portugal: Duquesa de Borgonha*. 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2005.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. *A diplomacia portuguesa no reinado de D. Afonso V (1448-1481)*. 2016, 438 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Rio de Janeiro, Niterói, 2016.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. A política matrimonial de D. João I: um instrumento de afirmação dinástica. Portugal, 1387-1430. *Revista Roda da Fortuna*, Barcelona, v. 3, n. 2, p. 191-209, 2014.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. Arte e Diplomacia: Retratos e Negociações Matrimoniais (Séculos XV e XVI). Arte e Diplomacia: Retratos e negociações matrimoniais (séculos XV e XVI). *Fênix - Revista De História E Estudos Culturais*, v. 19, n. 2, p. 11-33, 2022.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de; SILVA, Elielson Bruno Freitas da. Jogos Cavaleirescos Na Corte De Avis: As Justas Do Casamento De D. Isabel Segundo O Relato Da Embaixada Borguinã Ao Reino De Portugal, 1428-1429. *Revista Manduarisawa*, Manaus, v.6, n.2, p. 114-129, 2022.
- MELLO, Ieda Avênia de. *Rituais e Cerimônias Régias da Dinastia de Avis: Pacto E Conflito na Entronização de D. João II (Portugal - 1438 A 1495)*. 2007, 216 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, Niterói, 2007.
- MENDES, Lenora Pinto. Festa, Teatro e Poder. *Revista Mirabilia*, Barcelona, v. 26, Jan-Jun p. 108-124, 2018.
- NIETO SORIA, José Manuel. La Propaganda Política de la Teocracia Pontífica a las Monarquías Soberanas. In: NIETO SORIA, José Manuel (Org.). *Propaganda y opinión pública em la historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2007.
- NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Nerea, 1993.

- NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en castilla (siglos XII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988.
- RODRIGUES, Ana Maria S. A. Contributo para o estudo das festas na Idade média portuguesa. *Cadernos do Noroeste*. v. 9. n. 2, 1996, p.103-120. ISSN 0870-9874.
- RUIZ, Teófilo F. Fiestas, Torneos y Símbolos de realeza en la Castilla del siglo XV. Las fiestas de Valladolid de 1428. In: RUCQUOI, Adeline (Coord.). *Realidad e Imágenes del poder*. España a fines de la Edad Media. Valladolid: Ambito ediciones, 1988.
- SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.
- SCHMITT, Jean-Claude. Ritos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org.). *Dicionário analítico do ocidente medieval: volume 2*. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- SENEILLART, Michel. *As Artes de Governar: Do Regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. Idade Média. In: RAMOS, Rui; MONTEIRO, Nuno Gonçalo; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (Org.). *História de Portugal*. 1. Ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.
- ZIERER, Adriana Maria De Souza. Elementos religiosos da Ascensão de D. João I ao poder: O Messias, o povo e a cidade de Lisboa. In. Simpósio Nacional de História, 29., 2017, Brasília. *ANAIIS...* Brasília: ANPUH, 2017.

35. FILÓSOFO E MÉDICO: O MESTRE SAVONAROLA NA CORTE DE FERRARA (SEC. XV)

.....

Mariana Amorim Romero¹

Corpo são, alma sã... uma eterna busca humana pela beleza, juventude e salvação espiritual. As pesquisas na área da história cultural, e na história da medicina, trazem à luz uma inovação e variedade de abordagens sobre a saúde corporal e suas relações com uma alma sem pecados. A quantidade, diversidade temática e a possibilidade de consultas *online* das fontes tornam a investigação do historiador um ofício infinito, uma vez que este material representa o lugar da memória, possibilitam escrever a história das instituições, das representações sociais e dos indivíduos. Ao nos debruçarmos sobre as fontes que relacionam alimentação e saúde, nos deparamos com um problema, ou uma permanência, histórica que povoam o imaginário dos seres humanos até os nossos dias.

Atualmente notamos como a sociedade desenvolve a maioria de suas relações sociais e divulgam sua imagem por meio de uma infinidade de redes sociais virtuais. A facilidade de acesso, a popularização dos *smartphones*, a variedade de aplicativos e de redes sociais estão moldando uma nova forma das pessoas se apresentarem e se comportarem nas mais diversas esferas da vida social.

É possível identificar como os indivíduos acabaram criando vidas “perfeitas”, colecionam seguidores e tem amigos que nunca conheceram pessoalmente. A busca pelo corpo perfeito, saúde impecável e desejo de manter-se belo e conservar a juventude, como nunca, permeiam os anseios dos

¹ Professora Doutora no IFG-Goiânia.

jovens adultos. O aumento de profissionais especializados em procedimentos estéticos, cirurgias, tratamentos cada vez mais modernos de emagrecimento e embelezamento dos corpos, estão ocupando cada vez mais espaço e tempo nas grandes cidades. Esta preocupação com saúde corporal, alimentação e nutrição, não me parece uma problemática atual, muito menos disponível e acessível a todos grupos sociais.

Desde a Antiguidade, os estudiosos gregos já debatiam e escreviam a importância da dietética para a conservação da saúde corporal². Como permanência histórica, esta relação entre alimentação e saúde corporal, encontrou no período da Baixa Idade Média o seu complemento fundamental para os homens medievais: corpo são, alma sã. A Cristandade entendia que a saúde corporal, ou o seu oposto, as doenças, refletiam sua condição como bons cristãos. As pestes e doenças infecto-contagiosas foram consideradas por muitos, e durante muito tempo, como castigos ou punições divinas aos pecados cometidos pelos homens.

A partir da inquietação sobre a permanência desta preocupação com a saúde do corpo, da alma e nutrição, que este trabalho foi desenvolvido. Delimitamos nosso recorte espaço temporal na corte italiana dos Este, no ducado de Ferrara, no século XV. A fonte primária escolhida para o desenvolvimento deste trabalho é de autoria do físico e mestre padovano Michele Savonarola (1384-1468), *LIBRETO DE TUTTE LE COSE CHE SE MANZANO COMUNAMENTE: QUALE SONO CONTRARIE E QUALE AL PROPOSITO: E*

2 “Saúde e dietética constituem os conceitos básicos da medicina preventiva construída pelo galenismo medieval e latino, ou seja, as teorias médicas de Galeno (século II) transmitidas pelos comentadores árabes (Avicena, entre outros). Ao longo dos tempos, o conceito de saúde em relação ao corpo humano alterou-se conforme os contextos sócio-históricos específicos.” SANTOS, Dulce O. Amarante dos; FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano (século XIII). História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.17, n.2, abr.-jun. 2010, p.334. disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702010000200004> acesso em 15/06/2022.

COME SE APPARECIABANO: DI QUELLE SE BEVANO PER ITALIA: E DEI SEI COSE NON NATURALE: E LE REGULE PER CONSERVARE LA SANITA DEGLI CORPI HUMANI (*secolo XV*). O texto utilizado foi impresso em 1515 em Veneza (ANEXO III), pela editora Benagli, e está conservada na biblioteca Trivulziana de Milão³.

Ao delimitarmos nossa pesquisa ao tratado dietético do mestre e físico Michele Savonarola e suas práticas médicas, caminhamos em direção a uma história social que permitiu dar visibilidade à história da medicina quatrocentista a partir dos manuais alimentares. É evidente que “por trás” de uma instituição e das práticas de regulamentação há comportamentos humanos, no caso, mulheres e homens comuns que interferiram na sua história.

É *mister* que façamos um diálogo com a história cultural pois, compartilha-se com o pressuposto teórico de que toda realidade é social e culturalmente constituída. Tanto as ações sociais quanto as representações sobre o social tornam-se passíveis de serem visualizadas pelo conhecimento histórico, porque passam a ser vistas como aspectos culturalmente apreensíveis. Assim, o social e o cultural são marcados por códigos de representações, símbolos a serem decifrados pelos historiadores do social.

Ao fazermos essa sobreposição da história social e cultural é possível uma série de abordagens que salientam tanto a diversidade das relações sociais quanto a multiplicidade de significados dos códigos culturais. Sendo assim, é possível uma análise por meio de numa perspectiva dinâmica e historicamente construída pelos sujeitos históricos, que incluem representações, ideias, imaginário, maneiras de comer, beber e agir. Os conceitos de prática e representação tiveram ressonância na construção deste trabalho. Consideramos que o tratado

³ Utilizamos aqui a versão digitalizada do texto impresso. A transcrição e tradução utilizadas neste projeto de pesquisa foram realizadas por mim e pela Prof. Ms. Marta Zanini (colaboração do Prof. Dr. André Costa Aciole na transcrição inicial). Disponível em: <https://flippingbooks.comune.parma.it/Libri/SAVONAROLA-DI%20TUTTE%20LE%20COSE%20CHE%20SI%20MANGIANO/8/> acesso em 3 de junho de 2022.

de dietética escolhido como fonte desta pesquisa é um bem cultural, portanto deve ser analisado a partir das noções de práticas e representações, que resultam sempre de determinadas motivações e necessidades sociais.

Somente por meio dessas noções complementares de práticas e representação que podemos examinar tanto os objetos culturais produzidos, como os sujeitos produtores e receptores de cultura. Da mesma forma é possível analisar os processos que envolvem a produção e difusão cultural, os sistemas que dão suporte a estes sujeitos, as normas que se conformam as sociedades quando produzem cultura, inclusive mediante a consolidação de seus costumes⁴.

Michele Savonarola nasceu em 1348 em Pádua e pertencia a uma das famílias mais ricas da cidade, originários da corporação do ofício da lã. Estudou medicina na universidade da cidade, seguindo os ensinamentos de Jacopo della Torre (1364-1414) e Galeazzo di Santa Sofia (morreu em 1427), graduando-se em 1413. A partir de 1440 sua fama como médico e estudioso o fez mudar de cidade, transferindo-se com sua família para Ferrara, a convite do marquês Niccolò III de Este (1383-1441). Pertenceu ao quadro docente da universidade de Ferrara até 1450, e continuou servindo a corte estense até sua morte em 1464. Savonarola foi muito dedicado em seus estudos e serviços à corte, e este fato é atestado pela concessão do título de cidadão de Ferrara (a ele e a seus descendentes), a doação de um feudo a sua família (Feudo Medelana) e a sua ordenação como cavaleiro de Jerusalém pelo Papa Nicolau V (1447-1455) em 5 de dezembro de 1452, mesmo sem pertencer a nenhuma ordem religiosa, nem tampouco desempenhar as atividades inerentes a um cavaleiro medieval⁵.

4 Chartier, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002, p. 13-28.

5 BELLETTI, Eleonora. MICHELE SAVONAROLA: MEDICUS FERRARIENSIS. [levantamento de documentos e bibliografia]. Disponível em: <https://associacioneluceziadotorg.files.wordpress.com/2015/12/michele-savonarola.pdf> acesso em 3 de junho de 2022.

O texto do mestre e físico escolhido com principal fonte desta pesquisa, foi selecionado com o intuito de analisar as práticas alimentares e quais alimentos considerados saudáveis para os membros da corte de Este em Ferrara no século XV. Desta forma, identificamos as mudanças e permanências na alimentação para garantir a conservação da sanidade dos corpos humanos. O *libreto delle cosse che se manzano* de Savonarola é considerado como um tratado de dietética, no entanto é possível distinguir os hábitos alimentares de grupos sociais diversos, já que o físico escreveu a obra dedicada ao Duque Borso de Este (1413-1471), filho ilegítimo do marquês Niccolò III, que pertencia à família mais rica e poderosa da cidade de Ferrara naquele período.

Obviamente, também era necessário ao médico de corte, no período tardo medieval, um profundo conhecimento filosófico, uma vez que as obras mais utilizadas no período era a *Tegni* de Galeno, *Canone* de Avicena e *Colliget* de Averrois. Era de suma importância este conhecimento filosófico, não apenas no campo epistemológico, mas principalmente sobre questões sociais. Podemos então afirmar, que este médico de corte era uma figura primordial nas casas dos senhores das cidades italianas, um verdadeiro filósofo e conselheiro. O médico não cuidava apenas da saúde corporal, como também da saúde da alma.

Até o final do século XII, os físicos, tinham uma visão bem prática do exercício médico, tanto que esta era considerada uma arte. Embora a teoria humoral de Galeno permeasse toda prática médica, foi a partir dos textos de Avicena que surgiram novos estudos e, conseqüentemente, a instalação de universidades para que o estudo da medicina estivesse atrelado aos textos filosóficos. Esta teoria instrumental médica acabou por deixar de lado os cuidados com a alma, tentando, ao máximo, conservar a saúde dos corpos. Foi somente a partir do surgimento das universidades que foi possível um aprendizado mais amplo e profundo do corpo e mente humana. Somente a partir

do século XIV que foi possível a dissecação de corpos, restrita aos ambientes universitários, possibilitando um conhecimento maior a respeito do funcionamento do corpo humano.

O tratado dietético de Savonarola foi escrito no século XV, no entanto não foi possível especificar a data de compilação do texto. A versão utilizada é datada em 1515 e foi estampada na cidade de Veneza. A obra é estruturada como a maioria dos tratados médico do período: título e autor, agradecimento e dedicatória, proêmio, vinte e seis capítulos (cada um destinado a um alimento específico ou uma das seis coisas não naturais) e um índice dos alimentos que são citados ao longo do texto.

Imagem 1

**Libreto delo Excellentissimo physico
Maistro Michele Savonarola: de
tutte le cose che se manzano comunar-
mente: quale sono contrarie z quale
al proposito: z como se apparechia-
no: z di quelle se beueno per Italia: e
de sei cose non naturale: z le regule p
côservare la sanita deli corpi huma-
ni Con dubij notabilissimi Notua-
mente Stampato.**

Cum gratia et privilegio.

Disponível em: <https://flippingbooks.comune.parma.it/Libri/SAVONAROLA-DI%20TUTTE%20LE%20COSE%20CHE%20SI%20MANGIANO/8/> acesso em 3 de junho de 2022.

Na primeira página (imagem 1), na qual encontramos o título do texto e o nome do autor, identificamos alguns elementos os quais o autor pretende discorrer ao longo de sua análise:

DE TUTTE LE COSE CHE SE MANZANO
COMUNAMENTE: QUALE SONO
CONTRARIE E QUALE AL PROPOSITO: E
COME SE APPARECIABANO: DI QUELLE SE
BEVANO PER ITALIA: E DEI SEI COSE NON
NATURALE: E LE REGULE PER CONSERVARE
LA SANITA DEGLI CORPI HUMANI.

[De todas as coisas que se comem comumente: quais são malélicas e quais seus propósitos; e como são apreciadas: do que se bebe pela Itália: e das seis coisas não naturais: e as regras para conservar a sanidade dos corpos humanos].

Savonarola, no título de seu tratado dietético, se propõe não somente a elencar os alimentos e bebidas que são consumidos pela Itália, como também indicar a melhor dieta e normas alimentares para os nobres da corte estense.

Antes do proêmio, o autor dedica a obra ao duque Borso, porém ao longo desta parte do texto, o físico padovano ainda explica o porquê de ter escrito o libreto e deixa transparecer a relação de fidelidade e gratidão entre ele e o senhor de Ferrara:

SCRIVERO DE TUTTE LE COSE CHE SE
MANZANO COMUNAMENTE E PIU CHE
COINVEN. E DI QUELLE CHE SE BEVENO
PER ITALIA. ET ANCHO MENTIONE FARO
DELE ALTRE SEI COSE NON NATURALE.
COMO E AERE. ESERCIZIO. RIPOSO.
SOMNO. E VEGIARE. RIEMPIRE E EVACUARE.
ACCIDENTI DE ANIMO PER PIU ANCO A TE
PIACERE: CHE A TUA SANITA MANTEGNTRE
E MOLTO VALE.

[Escreverei sobre todas as coisas que se comem comumente e as que mais convém. E daquelas coisas que se bebem pela Itália. E também farei menção as outras seis coisas não naturais. Como o ar. Exercício. Repouso. Sono. E enxergar. Encher e evacuar. Acidentes da alma que muito também te agradará: que manter a sua sanidade vale muito.]

Prohemium

Ad Illustrem & Excelentissimum
Principem Dominum dominum
Borfinum Ducem Mutine & Re-
gis Marchionem Estensem ac
Rodrigij Comitem: Libellus
Michaelis Savonarola. Inbi-
fici sui De Sex rebus non natu-
ralibus Feliciter incipit.

Intitulatio.



En che a tutti
mortali il vo-
lere sapere ge-
sia naturale: il
peche l'alma no
stra da dio de-
scende che e sa-
ma sapientia:
e mendedimanco a mi pare di
quello piu vaghi esser q̄lli iqua-
li hanno l'animo generoso. Et il p
che fra tali ben nuocere tu poi.
Imperbo vedendo mi tua si-
gnoria così desiderare Caro Il-
lustre mio Signore di tale cose
così spesso hiate ne li toi amiche-
uoli conutui da me domandare
lequale hanno cō sua virtu ma sa-
nita cōservare. Che vno libretto
a ti scriuette de lozo metendo li
nocumenti: e de quelli la corre-
ctione. Et domadadoti cosa cos-
si digna e a mi obita per tuo cos-
si piu sano viuere e tua lōga vita
menare. Disposto me bo al tuo
desiderio cō ogni mia forza e di-
ligētia satisfare. Como in tute le

altre mie cose p a ti piacere sem-
pre sforzato me bo. Et il peche
mio desiderio e di fare cosa che
a ti utile sia de le quale acbe mol-
ti altri de cio piacere ne prenda.
Scriuero de tute le cose che
se manzano comunamente e piu
che comūe. Et di quelle che se be-
uono per Italia. Et ancho men-
tione faro de le altre Sei cose nō
naturale. Como e Aere. Exercitio.
Riposo. Somno. e vegiare.
reimpire & euacuare. accidētij de
animo per piu anco a te piacere:
che a tua sanita mategnere mol-
to vale. Et in li lochi che sentiro
tua signoria d̄ quelli o utile ouer
damno o dilecto douer riceuere
scmpre moto alcuno faro per
cossi piu atti satisfare. Et acio ch̄
di tal cose te faza piu memorioso
le ponero con suo ordine che co-
mo dice il philosopho Fa ala me-
morza. Certo Signor mio quā-
do io considero cio che tu domā-
di per piu lōgo & ancho per piu
iocūdo viuere tuo tanto gaudio
de cio ne riceuo che ogni grā fa-
ticha ami molto picola mi pare.
Seguitado adōcha cō questo or-
dine tale. Incipit prohemium.
Primo capitulo sera di gra-
ni: como e formento. De-
glio Rizo &c. Et de quelle cose
che de quelli se sano: como e del
pane. Lo secūdo de le berbe.

É perceptível a intenção do autor quando escreve este tratado alimentar e sobre outras coisas. Pensando nos físicos medievais e nos médicos atuais, percebemos como a temática da dietética, nutrição, saúde corporal e mental ainda são extremamente valorizados. Desta forma, pretende-se problematizar as relações entre dietética e estudos universitários no período medieval, ao mesmo tempo que investigar as permanências históricas na atualidade concernentes à preocupação com a manutenção de uma vida saudável.

Faz-se necessário, para além dos conceitos da histórica cultural, adotar alguns conceitos da área médica tal como propagados durante a Idade Média. O pensamento médico quatrocentista adotava a chamada “concepção dinâmica” ou “funcional” da doença, segundo a qual a patologia consiste na perturbação do funcionamento natural do organismo. Essa concepção se baseava na teoria dos quatro humores (o fogo, o ar, a terra e a água), e que traduziam no estado saudável quando estavam em equilíbrio entre si. A doença representava então a desordem, o desequilíbrio humoral. Quando se encontrasse nesse estado de desordem, o corpo entraria num processo para se reestruturar, objetivando o reequilíbrio do corpo.

Evitar a aparição e o desenvolvimento de novas enfermidades era a proposta desta medicina preventiva que começou a se desenvolver a partir dos estudos médicos escolásticos e a produção deste tipo de documento, os regimentos de saúde (PEÑA, GIRON, 2006, p. 20)

A classificação dos alimentos para Savonarola segue o esquema humoral definido por Galeno e revisto por Avicena. Segundo este filósofo árabe, a alimentação seria uma forma de restaurar aquilo que o corpo consome para manutenção de seu funcionamento. Desta forma, o calor natural, proveniente dos alimentos, fortificaria o corpo. Assim, o médico padovano explica no primeiro capítulo de seu regimento de saúde, quatro graus, diferentes entre si, para classificar os alimentos. A partir da teoria humoral, na qual a cura se dá pelos contrários,

Savonarola analisa os alimentos elencados e os define a partir do prognóstico de seu senhor, indicando ou não, os alimentos ali apresentados. O primeiro grau era definido por alimentos que não esquentam nem esfriam; o segundo grau seria aqueles alimentos que esquentam ou esfriam o corpo de forma sensível; o terceiro grau era dedicado aos alimentos que esfriam ou aquecem apenas um pouco; o quarto, e último grau, definiam bem os alimentos: ou esquentam ou esfriam.

O documento foi organizado em vinte e seis capítulos, nos quais o autor se debruça a todos os alimentos que existiam no período. Vale ressaltar que este tipo de regimento de saúde era dedicado a uma pessoa e, portanto, levava em conta a anamnese feita pelo médico anteriormente:

- Capítulo 1 – fermento, pães, lasanhas
- Capítulo 2 – ervas
- Capítulo 3 – cebola e alho
- Capítulo 4 – frutas
- Capítulo 5 – raízes
- Capítulo 6 – carnes
- Capítulo 7 – peixes marinhos, de água doce e salgada
- Capítulo 8 – frutos do mar
- Capítulo 9 – ovos
- Capítulo 10 – laticínios
- Capítulo 11 – vinho de uva
- Capítulo 12 – água
- Capítulo 13 – *aceto*
- Capítulo 14 – *agresto*
- Capítulo 15 – óleo
- Capítulo 16 – gordura
- Capítulo 17 – mel e mel de cana; açúcar vermelho
- Capítulo 18 – açúcar
- Capítulo 19 – pimenta
- Capítulo 20 – canela
- Capítulo 21 – cravo
- Capítulo 22 – açafreão
- Capítulo 23 – sal
- Capítulo 24 – cinco coisas não naturais e do ar
- Capítulo 25 – dezoito regras para conservar a saúde
- Capítulo 26 – certas dúvidas

O documento tem sua estrutura toda organizada em torno da vida e dos hábitos de que o encomendou e, portanto, privilegia aqueles alimentos considerados nobres e raramente utilizados, principalmente as especiarias e outros ingredientes orientais. Savonarola se apoia nos cânones da medicina e da nutrição do período e se refere sempre aos grandes autores da teoria médica, como Aristóteles, Galeno e Avicena. Ao recomendar a ingestão de algum alimento específico, o autor deixa bem claro os benefícios que o seu senhor teria, e também é severo quando pede para que evite outras preparações.

“Siché Signore mio, credo sia conveniente l’uso de quello a tua signoria” [assim, meu Senhor, acredito ser conveniente o uso deste a sua senhoria] (SAVONAROLA, p.143), este é o conselho que encerra o capítulo 18, dedicado ao açúcar. Percebemos como o médico é enfático ao recomendar que seu senhor o consuma. Interessante perceber como por meio desta indicação podemos levantar várias hipóteses, como por exemplo, o fato do duque de Este não ser diabético, uma vez que o consumo do açúcar é recomendado por seu médico pessoal.

Ainda na perspectiva de indicações médicas, percebemos como é recorrente no documento o uso de uma linguagem direta, como se o próprio Savonarola estivesse lendo o texto para a apreciação do duque. Sempre o chamando de sua *Signoria*, mostra afeição e apreço pela saúde e bem estar de todos, já que era impossível ter a alma sã se o corpo do senhor estivesse mal.

Quando faz referências as castanhas ou nozes, diretamente se refere ao mestre Avicena “E dice Avicena che sono più caldi [e disse Avicena que são mais quentes] (SAVONAROLA, p. 72). Nesta parte do capítulo 4, dedicado aos frutos em geral, o autor cita outros médicos famosos, como Galeno e outros tantos médicos de origem árabe. No capítulo 9, que versa sobre os benefícios de se comer ovos, notamos novamente a presença de Avicena “Avicena dice che è temperato l’ovo de la galina” [Avicena disse que o ovo

da galinha é temperado]. Ao usar o termo “temperado” o autor está utilizando a teoria humoral, já que ele se refere ao tempero entre o frio e o quente, úmido e seco.

A partir dos estudos médicos escolásticos que podemos identificar uma maior reflexão no campo epistemológico, concedendo a medicina um status individual e singular. Diferentemente de uma arte prática e curativa, a medicina tornou-se preventiva, daí a grande quantidade de documentos produzidos durante o período, em sua maioria regimentos de saúde específicos para cada pessoa. No entanto, ressaltamos aqui a importância desta figura, tão presente nas cortes durante os séculos XIV e XV, o médico de corte. Escolhidos nas melhores universidades, eram contratados para escrever os regimentos, mas sua função exacerbava a do médico prático. Frequentava a *entourage*, participava do conselho, acompanhava seus senhores nas viagens e acabava fiscalizando as cozinhas. Ou seja, ser médico de corte durante o século XV permitia uma ascensão social e um privilégio que poucos tiveram. De professor a proprietário de terras, Savonarola foi um homem que adquiriu títulos e prestígio por meio de sua dedicação ao corpo são e a alma sã.

REFERÊNCIAS

Fontes

SAVONAROLA, Michele. *Libreto delle cose che se Manzano e se bevano*. Disponível em: <https://flippingbooks.comune.parma.it/Libri/SAVONAROLA-DI%20TUTTE%20LE%20COSE%20CHE%20SI%20MANGIANO/8/> acesso em 3 de junho de 2022.

Bibliografia

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.

PENA, Carmem; GIRON, Fernando. *La prevencion de la enfermedad em la espana bajo medieval*. Granada: 2006.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos; FAGUNDES, Maria Daílza da Conceição. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano (século XIII). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, abr.-jun. 2010, p.333-342. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702010000200004> acesso em 15/06/2022.

36. GUIBERTO DE NOGENT (1055-1125):

PRODUÇÃO INTELECTUAL, ESPAÇO E CONTEXTO

.....

Wemerson dos Santos Romualdo¹

Este texto é um breve resumo de uma trajetória de pesquisa da graduação em História, foram realizadas três pesquisas de Iniciação Científica com financiamento de bolsista pelo CNPq e sob a orientação da professora Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ/ PUC Goiás/ UEG). Nesse sentido, o texto construído para essa publicação é resultado dos relatórios finais de Iniciação Científica, do trabalho de monografia para conclusão do curso e de apresentações e publicações que se realizaram neste tempo.

*Os manuscritos de Guiberto
são fontes inesgotáveis de estudo²*

Inicialmente, esta pesquisa se dedicou a estudar uma única obra de Guiberto de Nogent, intitulada *De sanctis et eorum pigneribus* ou *De pigneribus sanctorum*, texto em que este monge medieval, que viveu entres os séculos XI e XII, expôs a seu pensamento em relação ao culto dos santos e suas relíquias, especialmente uma relíquia cultuada no mosteiro beneditino de Saint-Médard em Soissons, que se acreditava ser um

1 Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro do Grupo de Pesquisa Sacralidades Medievais; membro da Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas; membro do Grupo de Estudos sobre Ordens Militares e Cruzadas (OUTREMER).

2 GARAND, M.-C. Le scriptorium de Guibert de Nogent. *Scriptorium*, tome 31, n. 1, p. 3-29, 1977, p. 3.

dente de leite de Jesus. No decorrer do processo da pesquisa, notou-se que a produção de estudos em relação à Guiberto de Nogent não era tão considerável quanto outras personalidades ou temas da História Medieval.

Neste ponto, nos deparamos com um novo problema de pesquisa que nos acompanha até o momento e será ainda problematizado nas próximas discussões, a incógnita em relação o conjunto da produção de Guiberto, o seu quase apagamento entre os séculos XII e XVII, pouco interesse (ou dificuldade) nas traduções de suas obras. A saber, Guiberto produziu dez textos que chegaram até nós (há autores que afirmam ter havido produções da adolescência de Guiberto, mas que não temos acesso, ele mesmo afirma em sua autobiografia que produzira alguns poemas durante a sua estadia em Saint-Germer de Fly³), e destes, apenas três foram traduzidos para inglês, francês e italiano.

A afirmação supracitada de Monique-Cécile Garand, uma das estudiosas e tradutoras de Guiberto de Nogent, nos indica que um longo caminho de estudos ainda precisa ser trilhado para compreendermos este monge medieval. Seguindo a reflexão de Carlo Ginzburg em *Sinais: raízes para um paradigma indiciário*, notamos nos escritos de Guiberto indícios de um intelectual medieval, sinais de um monge com uma trajetória filosófica e teológica influenciada pela Patrística e a gênese da Escolástica, elementos de uma retomada da leitura de autores latinos da Antiguidade. Ou seja, buscar compreender este sujeito histórico, sua vida, seu contexto, as influências de seu pensamento, auxiliaria ainda mais compreendermos os próprios contextos macros dos séculos XI e XII, colaboraria para os estudos dos intelectuais da Idade Média e da cultura e pensamento monásticos, além disso, os estudos a respeito de circularidade do saber.

3 GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981, Livro I, Capítulo XVII.

A problemática em relação à Guiberto de Nogent se antecipa em relação ao estabelecimento dos anos de seu nascimento e morte, a certeza é de que o monge tenha nascido em meados do século XI e falecido já idoso por volta 60 ou 70 anos, entre o primeiro e o segundo quartel do século XII. Em sua autobiografia intitulada *Monodiae* ou *De vita sua*, não afirma com precisão o ano de seu nascimento nem a localidade exata.

De acordo com Edmond-Rene Labande, tradutor e estudioso de *Monodiae*, é mais provável que Guiberto tenha nascido em 15 de abril de 1055. Embora seja também possível que o ano possa variar entre 1053 e 1064, o distanciamento de 1055 não encontra argumentos muito plausíveis de acordo com Labande⁴, e a possibilidade do estabelecimento do mês de nascimento é indicado pelo próprio Guiberto na narrativa do parto de sua mãe que aconteceu em um sábado santo⁵, ou seja, véspera da data da data da Páscoa, festividade judaico-cristã que pode variar entre 22 de março de 25 de abril. A proposta mais aceita pelos estudiosos de Guiberto é o ano de 1055.

Em *Monodiae*, Guiberto não afirma o nome da cidade em que nasceu, apenas deixa claro já no final do Livro III que no castelo da cidade de onde viera era cultuada a relíquia (um braço) de um mártir, Santo Arnoul (Arnulfo), e que esta realizara milagres em sua família⁶. Traçar a hagiografia deste santo e procurar encontrar relatos de transladações de suas relíquias poderiam colaborar com a pesquisa para uma localidade mais exata deste castelo, e logo, do local de nascimento de Guiberto. Entretanto, não foi possível encontrar alguma referência a um santo com este nome e que tenha sido mártir nesse período. Este não poderia ser Santo Arnulfo de Metz, embora cronologicamente seja possível e algumas relíquias de Arnulfo estivessem no reino franco por ter sido o local de sua morte, Arnulfo não

4 *Ibidem*, Introduction, p. ix.

5 *Ibidem*, Livro I, Capítulo III.

6 *Ibidem*, Livro III, Capítulo XX.

foi mártir até onde se sabe. Outro ‘candidato’ possível seria Santo Arnulfo de Soissons, que morreu em 1087 e teve sua aclamação como santo em um Concílio em Beauvais em 1121, mas que também faleceu de causas naturais e não martirizado. Ainda uma questão aberta a este mártir Arnoul.

Em site da diocese de Beauvais, Guiberto de Nogent aparece em uma lista de personalidades importantes junto ao papa Inocência IV, santos como Santo Eustáquio, São Germer e São Medardo. Este verbete, como indicado no site, fora produzido tendo como referências a *História dos Franceses* de Pierre Gaxotte, a *Crônica da França e dos Franceses*, e notas de Loïc Corlay na *História da França* de Jacques Levron. No texto, afirma-se que Guiberto tenha nascido em Catenoy⁷, uma pequena vila durante a Idade Média que estava subordinada à Beauvais.

No início de *Monodiae*, Guiberto relata brevemente a atuação de seu irmão como cavaleiro na cidade de Clermont, afirmando que esta era a única cidade que estava situada entre Beauvais (a oeste) e Compiègne (a leste)⁸. De acordo com Labande, Guiberto nasceu em um castelo próximo a Catenoy, mas que não ficasse muito distante de Beauvais⁹. Levando em consideração a localização destas cidades (Figura 1), a presença de um castelo, a veneração da relíquia, a nobreza de sua família e a importância de Beauvais enquanto sede ou referência política e religiosa, é menos provável que Catenoy seja o local de nascimento de Guiberto, e mais provável que tenha sido em Clermont ou Beauvais, se quisermos considerar uma localidade urbana. Em determinado momento

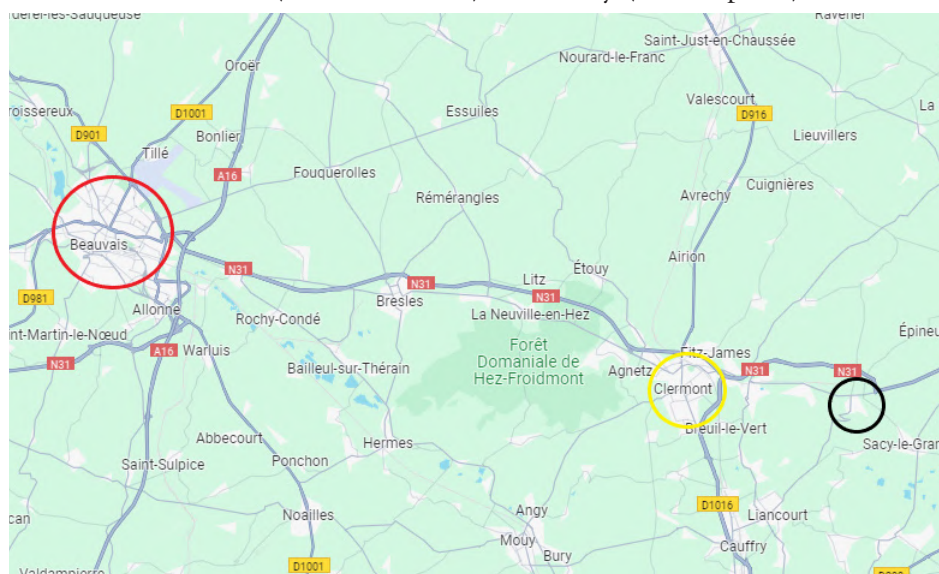
7 ÉGLISE CATHOLIQUE DANS L'OISE. *Guibert de Nogent: Moine de l'Abbaye de Saint Germer de Fly, historien de la première croisades*. Disponível em: <https://oise.catholique.fr/archives/rubriques/droite/art-culture-et-foi/notre-histoire/temoins-dhier/guibert-de-nogent>.

8 GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981, Livro I, Capítulo IV.

9 *Ibidem*, Introduction, p. x.

no Livro I, Guiberto afirma que a pequena vila de Catenoy está localizada a duas milhas de onde ele morava com sua mãe, o equivalente a pouco mais do que 3 quilômetros¹⁰. Clermont está localizada a 8 quilômetros de Catenoy, ao mesmo tempo, também é possível que Guiberto tenha nascido em um lugar e residido em outro com sua mãe após a morte do pai. De maneira geral, os estudiosos de Guiberto definem Beauvais ou suas proximidades como seu local de nascimento.

Figura 1: Localização de Beauvais (círculo vermelho), Clermont (círculo amarelo) e Catenoy (círculo preto).



Escala de 2km, disponível em: <https://www.google.com/maps/@49.4012647,2.2856927,11z?entry=ttu>

Apresentadas estas primeiras questões, é preciso ressaltar que boa parte daquilo que sabemos em relação a Guiberto de Nogent são informações retiradas de sua autobiografia, existem raríssimas, senão quase nenhuma, menções ou referências contemporâneas a ele além de suas obras e de algumas cópias de sua produção. Por algum motivo ainda não muito esclarecido,

¹⁰ *Ibidem*, Livro I, capítulo XIV.

Guiberto não foi muito lido, nem mesmo combatido e debatido em seu tempo, pelo menos até os estudos até agora realizados, apontando para uma necessidade ainda entusiasta de compreendê-lo, ao seu contexto, às relações com outras figuras de autoridade eclesiástica e/ou monárquicas e nobres.

Tomemos então sua autobiografia como ponto de partida. Guiberto de Nogent ou também conhecido como *Guibertus Abbatis Sanctae Mariae Novigenti*, era oriundo de uma família da pequena nobreza, sua mãe enfrentou um parto muito difícil que pela ocasião e risco de morte, levou seu pai Évrard a realizar uma promessa à Virgem Maria, que caso sobrevivesse seria consagrado a Deus¹¹. Guiberto se tornou órfão de pai antes que completasse um ano de vida, ao narrar este fato, ele agradece a Deus por seu pai ter morrido em um “estado cristão”, pois se tivesse continuado vivo teria impedido o seu ingresso na vida religiosa¹². Já em relação a sua mãe, Guiberto se dedica a descrever sua bondade, suas virtudes¹³ e o papel dela ao longo de sua vida, inclusive, quando ele ingressou no mosteiro beneditino de Saint-Germer de Fly aos 12 anos, sua mãe também ingressou para a ordem religiosa e se tornou uma mulher ainda mais virtuosa em sua visão¹⁴.

Desde muito jovem Guiberto teve um tutor em sua casa que lhe preparou para o ingresso na vida monástica, de acordo com sua autobiografia o desejo de sua mãe é que ele se tornasse um sábio¹⁵. O desejo de sua mãe pela sua ascensão na vida eclesiástica era tamanho que certa vez ela e seus familiares tentaram comprar um título eclesiástico, mas a empreitada

11 GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981, Livro I, Capítulo III.

12 *Ibidem*, Livro I, Capítulo IV.

13 *Ibidem*, Livro I, Capítulo II.

14 *Ibidem*, Livro I, Capítulo XIV.

15 *Ibidem*, Livro I, Capítulo IV.

não fora bem-sucedida¹⁶. Durante seu tempo como monge em Fly, Guiberto se dedicou aos estudos de filosofia e teologia, especialmente se dedicou ao estudo da Bíblia (todas as obras de Guiberto possuem muitas citações ou referências a passagens bíblicas). Seu pensamento foi principalmente influenciado por Santo Anselmo ou Anselmo de Bec, de quem foi discípulo:

Com grande atenção, Anselmo começou a me ensinar como eu iria conduzir meu interior e como usaria as leis da razão para governar meu pequeno corpo. Antes de se tornar abade – e até mesmo depois –, ele tinha livre acesso ao mosteiro de Fly, onde eu vivia, devido à sua piedade e erudição. Ele estava tão determinado a me tornar um beneficiado pelo seu conhecimento, que prosseguiu com isso tão persistentemente, que eu parecia ser a única razão para suas frequentes visitas. Seu ensinamento era para dividir a mente em três ou quatro partes para tratar as operações do completo mistério anterior sob os títulos de apetite, desejo, razão e intelecto. Ele mostrou que os dois primeiros, apetite e desejo – que muitas pessoas, inclusive eu, consideravam ser um só (analisados um a um dentro de certas divisões) – não são, na verdade, idênticos, mesmo que alguém possa prontamente afirmar que, do ponto de vista do intelecto ou da razão, sejam praticamente o mesmo. Com esse método, Anselmo explicou para mim várias passagens dos Evangelhos e demonstrou, com total clareza, o que é que distinguia desejo de apetite. Eu notei que ele obtinha essas interpretações não de si mesmo, mas de alguns volumes que trazia consigo, os quais, todavia, explicavam esses assuntos de forma bem menos clara. No que me dizia respeito, comecei a aplicar seus raciocínios a comentários similares. Sempre que podia, examinava toda a Escritura atenciosamente para encontrar algo concordando moralmente com aquelas interpretações¹⁷.

16 *Ibidem*, Livro I, Capítulo VII.

17 GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981, Livro I, Capítulo XVII. [tradução de Carlile Lanzieri Júnior].

Estas informações dadas por Guiberto sobre sua trajetória intelectual, contribuem para a compreensão de sua produção escrita. De modo geral, os textos de Guiberto são eruditos e complexos, as vezes repletos de neologismos do próprio autor, alguns possuem uma estrutura mais descritiva como *Dei Gesta per Francos*, outros mais argumentativa (quase uma proposição de filosofia e lógica) como *De pigneribus sanctorum*, por exemplo. Guiberto escreveu textos de variadas temáticas:

- *De virginitate opusculum* (c.1080), sobre a virgindade de Maria;
- *Quo ordine sermo fieri debeat* (c.1083), a respeito de como produzir e realizar um sermão;
- *Dei gesta per francos* (c.1108), uma história da Primeira Cruzada;
- *De laude sanctae Mariae* (c. 1110), sobre o culto à Virgem Maria;
- *Tractatus de Incarnationes contra Iudaeos* (c.1110), sobre a encarnação.
- *De pigneribus sanctorum* (c.1115), sobre as relíquias e culto dos santos;
- *Monodiae* (c.1115), sua autobiografia;
- *Moralia Geneseos* (c. 1113), uma interpretação moral sobre o livro do Gênesis;
- *Epistola de bucella Iudae data et de veritate dominici corporis* (c.1119), sobre a doutrina da transubstanciação;
- *Tropologiae in prophetis Osee, Amos ac Lamentationes Jeremiae* (c.1124), uma análise do sentido real das palavras dos livros proféticos;

Não há espaço em texto curto como este para discutirmos particularidades de cada uma das obras de Guiberto, a maioria delas não possui tradução, nem mesmo edições críticas em latim e/ou estudos a seu respeito. Para cada texto de Guiberto de Nogent é cabível uma densa pesquisa histórica, a fim de apreender e compreender o pensamento do autor. Desse modo, decidimos aqui apresentar brevemente sobre sua produção escrita. A maior parte destes textos (6) chegaram até nós por

meio de cópias manuscritas e edições modernas (a partir do século XVII), enquanto os outros conservam-se os manuscritos originais escritos a próprio punho pelo autor, ou pelo menos com partes escritas por ele, como os prefácios, enquanto outras partes são de pessoas a quem ele provavelmente ditou a obra ou fizeram uma revisão, são estes: *De pigneribus sanctorum*, a *Epistola de bucella Iudae*, *Tropologiae in prophetis* e *Moralia Geneseos*.

É provável que os primeiros leitores de Guiberto tenham sido os membros do clero referidos nos prefácios de seus textos, a quem ele os destinou, e os monges da abadia a qual administrava que provavelmente eram os escribas ou copistas de suas produções¹⁸. Como já dissemos em outro momento, Guiberto não fora muito lido em seu período, talvez estes manuscritos não tenham circulado muito além de sua rede de contatos eclesiásticos, é possível que o motivo dessa incipiente circulação e/ou leitura seja resultado do intrincamento de seu vocabulário e estrutural textual, complicando a leitura até mesmo para outros estudiosos da época¹⁹. Um motivo completar poderia também estar vinculado às relações de poder, às disputas pelo estabelecimento de mestres filósofos e teólogos neste período às vésperas do surgimento das primeiras universidades. Permanecemos diante de uma questão que ainda precisa ser debatida.

A produção textual de Guiberto foi retomada pela primeira vez, depois do século XII (provável período das últimas cópias de seus escritos), somente no século XVII por um monge da Congregação de São Maurício chamado Lucae Achery, em um denso livro contendo a transcrição em língua latina de todos os textos de Guiberto, publicada em 1651 (Figura 2). Nos séculos seguintes, referências a ele e novas transcrições

18 GARAND, M.-C. Le scriptorium de Guibert de Nogent. *Scriptorium*, tome 31, n. 1, p. 3-29, 1977, p. 29.

19 MÉTHÉ, X. M. *L'individu, le monastère et l'église: représentations de la progression spirituelle dans les Monodiae de Guibert de Nogent au XIIe siècle*. 2009. 119 folhas. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Laval, Québec, 2009, p. 17.

foram realizadas sobretudo em livros de história gerais sobre a França. Destacamos aqui o século XIX, momento em que o abade de Nogent fora retomado a partir de interpretações nacionalistas francesas²⁰, quando Jean Paul Migne incluiu as obras completas de Guiberto no *Curso de Patrologia Latina* e a primeira tradução para o francês de uma de suas obras foi realizada por François Guizot, *Histoire des Croisades (Dei gesta per francos)*. Já no final do século XIX as primeiras análises e estudos críticos de Guiberto começaram a surgir, como por exemplo de Abel Lefranc que tentou defini-lo como um homem a frente de seu tempo, caracterizado como cético em relação a algumas práticas da religiosidade popular medieval, visto como um precursor de Voltaire (1694-1778)²¹.

Já no século XX *Monodiae, Dei Gesta per Francos* e *De pigneribus sanctorum* ganharam novas transcrições, traduções e estudos em quantidade e qualidade consideráveis. Resenhas, artigos, capítulos, dissertações/teses e livros foram produzidos sobre Guiberto de Nogent na Europa e nas Américas sob as mais diversas perspectivas e abordagens históricas. Tratando daquilo que é comum no estilo de Guiberto nos textos que lemos e analisamos ao longo das pesquisas, é recorrente em sua maneira de escrever expressões ou ‘tonalidades’ satíricas e irônicas.

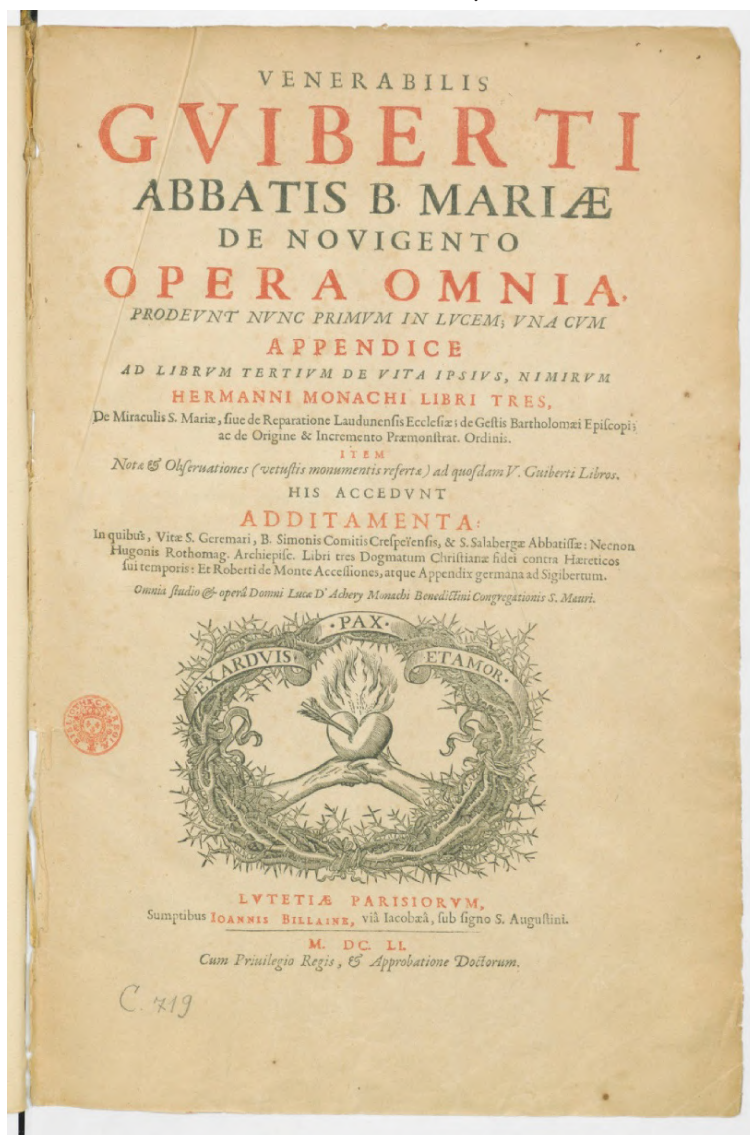
Na obra *De pigneribus sanctorum*, por exemplo, o objeto principal da discussão de Guiberto é um dente de leite atribuído a Jesus que é venerado no mosteiro beneditino de Saint-Médard em Soissons. Ao criticar os monges e outras relíquias corpóreas ligadas a Jesus, ele questiona se Cristo está na glória celeste desdentado, aguardando o juízo final para reagrupar em seu corpo o dente, o

20 LANZIERI JUNIOR, C. Guiberto de Nogent. In: SOUZA, G. Q.; NASCIMENTO, R. C. S. *Dicionário: cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias*. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 230.

21 LEFRANC, A., Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique. In: *Études d'histoire du moyen âge dédiées à G. Monod*, Paris, CERF, 1896, p. 285-306, p. 285.304.

cordão umbilical e o prepúcio²² (outras relíquias também veneradas na Idade Média). Guiberto satiriza e ironiza a existência de qualquer relíquia que seja uma parte do corpo de Jesus.

Figura 2 – Capa da edição das obras completas de Guiberto de Nogent por D. Lucae Achery



Fonte: Bibliothèque Nationale de France (gallica.bnf.fr)

²² GUIBERT DI NOGENT. *De pigneribus sanctorum*: 1115-1119. – ed. J. P. Migne, Paris [s. n.], 1853, Livro III, Contra monachis Sancti-Médard.

Em outro momento, esta em *Dei gesta per Francos*, Guiberto narra a morte de Maomé dizendo que ele teve um episódio de crise epiléptica no meio do deserto, quando estava no chão à beira da morte fora comido por porcos, e após o processo de digestão os porcos soltaram flatulências em forma de anjos e a única parte que sobrara do corpo teria sido o calcanhar²³. Alguns dos críticos de Guiberto, ao estudarem este elemento de seu estilo escriturário apontam para uma perspectiva histórica de analisá-lo levando em consideração conhecimentos da psicologia, chegando à conclusão de que isto seria o resultado de uma personalidade angustiada.

Contudo, Robert Levine combate estas ideias e argumenta que a maior probabilidade é que na realidade esta característica seja pela influência da retórica²⁴. Tanto a anterior perspectiva mais psicológica, quanto esta ulterior de uma análise das influências do pensamento guibertino, são importantes para a sua compreensão. Seguindo uma ou outra, ou ambas, com efeito a personalidade de Guiberto vai se demonstrando ao longo de seus escritos, a sua trajetória de vida influenciou sem dúvidas a maneira como percebia a realidade ao seu redor e seu estilo de escrita, sua formação desde muito jovem exigiu que se tornasse um intelectual, antes mesmo antes de ser um monge.

23 “*Sed hunc tantum tamque mirificum legislatorem quis exitus de medio tulerit, dicendum est. Cum subitaneo ictu epilepticos saepe corrueret, quo eum superius diximus laborare, accidit semel, dum solus obambularet, ut morbo elisus eodem caderet, et inventus, dum ipsa passione torquetur, a porcis in tantum discerpitur ut nullae ejus praeter talos reliquiae invenirentur [...] Quod si Manichaeorum sunt vera repurgia sectae, ut in omni quod comeditur pars quaedam maneat commaculata Dei; et dentium comminutione et stomachi concoctione pars ipsa Dei purgetur; et purgata jam in angelos convertatur, qui ructibus et ventositate extra nos prodire dicantur, sues de hujus carnibus pastas, quod credimus angelos effecisse et magis hinc inde flatibus emisisse? [...]”*. GUIBERT DE NOGENT (1053-1125?). Auteur du texte. Venerabilis Guiberti, Abbatis B. Mariae De Novigento. Opera omnia, [...] *Gesta Dei per Francos* [...]. Omnia studio et opera D. Lucae d’Acheri. Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Ioannis Billaine, MDCLI [1651]. Cum privilegio Regis & Approbatione Doctorum (Biblioteca Nacional Francesa/Gallica), Livro I, Capítulo IV.

24 LEVINE, R. Satiric Vulgarity in Guibert de Nogent’s *Gesta Dei per Francos*. *A Journal of the History of Rhetoric*, University of California Press, v. 7, n. 3, p. 261-273, 1989, p. 262

Tanto Garand²⁵ quanto Burstein se dedicaram ao estudo do vocabulário de Guiberto de Nogent (não podemos esquecer obviamente de Edmond Labande que no final de sua tradução de *Monodiae* incluiu um índice de termos latinos complexos e raros apresentados pelo abade de Nogent em sua autobiografia), chegaram à conclusão que pelo fato de sua educação ter-se iniciado quando ainda muito jovem, sua erudição se tornou uma forma de exercer a sua autoridade. Burstein afirma em um artigo que alguns estudiosos de Guiberto, como H. G. Sybel falam de um almejo pela erudição tão considerável que definem como características dos textos de Guiberto uma “insuportável vaidade literária”²⁶.

Para complementar essa breve discussão, não podemos olvidar o contexto em que Guiberto se inseria. Não é problemático afirmar que até o século XII a Ordem de São Bento era a ordem religiosa mais numerosa da Europa e a de maior influência no ambiente monástico, aliás Guiberto foi um monge beneditino (Figura 3). Os séculos XI e XII constituem um período histórico de muitas e significativas transformações, expansão demográfica, reformas religiosas (em especial a Reforma Gregoriana); momento também de crises e disputas tanto políticas quanto eclesiásticas mais acentuadas, a influência do milenarismo e de uma inquietação pelos temas escatológicos; aumento da circulação de pessoas saberes, das trocas e influências culturais e intelectuais (o denominado Renascimento do século XII), as Cruzadas e a Querela das Investiduras.

Obviamente, um contexto de tantas mudanças influencia transformações nos sujeitos históricos, conseqüentemente em suas representações desta realidade, no caso dos intelectuais letrados, incide sobre suas escritas, na deliberação de suas

25 GARAND, M.-C. Le scriptorium de Guibert de Nogent. *Scriptorium*, vol. 31 n° 1, p. 3-29, 1977.

26 BURSTEIN, E. Quelques remarques sur le vocabulaire de Guibert de Nogent. *Cahiers de civilisation médiévale*, 21e année (n° 83), juillet-septembre, p. 253-263, 1978, p. 255-256.

fontes e inspirações, no conteúdo e estrutura de seus textos. O contexto se refere ademais ao lugar de pertencimento, seja este um lugar intelectual (Guiberto estava inserido em uma tradição filosófica e religiosa por meio de Santo Anselmo), seja este um lugar geográfico.

Figura 3 – Única representação existente de Guiberto de Nogent, no MS. Lat. 2502. Ele entregando a Jesus um livro, representando toda a sua produção escrita, como um sinal de que tudo o que produzira fora dedicado a Deus. O hábito religioso preto indica a sua pertença à Ordem de São Bento.



Fonte: Ms. Lat. 2502. Bibliothèque Nationale de France (gallica.bnf.fr)

Versando sobre o lugar geográfico, por cerca de quase quatro décadas Guiberto foi um monge e sacerdote vivendo no mosteiro de Saint-Germer de Fly. Em c. 1104 foi eleito como abade para Notre Dame de Nogent na região de Coucy, uma abadia beneditina fundada em c. 1059 por um casal de nobres que governava a região, Aubry e sua esposa Adèle de Marle, situando-se a menos de um quilômetro de seu castelo²⁷. Em sua autobiografia, o abade de Nogent diz ter ficado muito surpreso com a sua eleição como abade, enfatiza que tal posição não foi sequer solicitada por escolha pessoal nem influência de sua família nobre, ainda mais, ele nem desconfiava de tal eleição²⁸. Guiberto sucedeu a São Godofredo no abaciado²⁹, este fora transferido para Amiens para ocupar a sé episcopal, exercendo esta função³⁰ até a sua morte em 1125.

Encerraríamos este texto por aqui, se uma outra problemática não tivesse aparecido ao longo da pesquisa. Em um artigo de Valérie Touzet sobre a abadia de Nogent suas relações com a nobreza da região, a autora resgata alguns abades importantes, entre eles Henri, São Godofredo e Guiberto afirmando que os dois últimos foram também bispos de Amiens. De acordo com Touzet, Godofredo teria sido abade entre 1090 e 1105 e

27 TOUZET, V. L'abbaye de Nogent et les sires de Coucy: trois siècles de relations entre une abbaye bénédictine et de puissants barons picards (1059-1397). *Société historique de Haute-Picardie*, tome 44, [198?], pp. 5-23.

28 GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981, Livro II, Capítulo III.

29 Foi neste tempo como abade que ele escreveu a maioria de suas obras, oito delas.

30 Guiberto de Nogent narra em *Monodiae* que precisou interromper por alguns anos a sua posição de abade e retornar Saint-Germer de Fly, tendo permanecido cerca de três anos afastado de suas funções. Contudo, ele não especifica as tensões com os monges da abadia ou com os senhores e outras autoridades eclesiásticas da região, que causaram esta retirada. Fato é que a crise se resolveu e Guiberto assumiu vitaliciamente as funções de abade em Notre Dame de Nogent.

Guiberto entre 1105 e 1124³¹. Se a proposição da autora estiver correta, Guiberto poderia ter vivido mais do que 70 anos ou tenha sido bispo por apenas um ano; além disso, a eleição dele como bispo complementaria os estudos a seu respeito.

De acordo com Labande, uma espécie de certidão de óbito de Guiberto de Nogent presente na documentação é datada de 1121, enquanto André, sucessor de Guiberto em Notre Dame de Nogent aparece nos registros apenas em 1129. O autor ainda afirma ser possível que a certidão tenha sido preparada previamente (talvez porque Guiberto tenha perdido parte da visão neste período indicando adoecimento)³².

Nos deparamos aqui com duas questões, a eleição de Guiberto como bispo e o ano de sua morte. A segunda aparentemente se tornou um consenso entre os estudiosos, estabelecendo 1125 como ano de sua morte. A primeira, fomos buscar a existência de documentação, algum registro ou lista que pudesse nos indicar a linha sucessória do episcopado de Amiens.

Primeiro, consultamos fontes estritamente eclesiásticas. Na lista existente no site *Catholic Hierarchy*, que apresenta os bispos com uma breve biografia, indicando as dioceses em que foram incardinados, os bispos que o ordenaram, ano de nascimento e morte, há lacunas de alguns períodos históricos e o nome de Guiberto não aparece. Em seguida, visitamos um outro site de listagens *GCatholic*, mas simplificado, que apresenta apenas o nome dos bispos, nascimento e morte, tempo de governo da diocese. Nesta lista não havia lacunas temporais, entretanto o nome de Guiberto não estava listado e a ordem sucessória era indicada como São Godofredo de 1104 a 1115, Enguerran de Boves de 1115 a 1127, Warin de Châtillon de 1127 a 1144.

31 TOUZET, V. L'abbaye de Nogent et les sires de Coucy: trois siècles de relations entre une abbaye bénédictine et de puissants barons picards (1059-1397). *Société historiende Haute-Picardi*, tome 44, [198?], p. 10.

32 GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981, Introduction, p. xi.

Partindo desta busca mais simplificada, acessamos o site da diocese de Amiens que contém um anuário com uma breve história da diocese, neste documento os bispos foram listados ordinariamente: 37. Saint Geoffroy (1104-1115); 38. Enguerrand de Boves (1115-1127); 39. Warin (Garin) de Châtillon-Saint-Paul (1127-1144), indicando mais uma vez a ausência de Guiberto nesta linha sucessória. Na busca por uma publicação mais completa, nos deparamos com a *Series episcoporum Ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo* de autoria de Pius Bonifacius Gams, um historiador alemão que publicou uma longa lista dos bispos de todo mundo até o século XIX. Neste livro a diocese de Amiens está listada na página 487 e assim como nas litas consultadas anteriormente, Guiberto não está (Figura 4).

Figura 4 – Página da lista de bispos da diocese de Amiens.

Amiens.		487	
	Dies et annus mortis, transl. etc.	Annus et dies elect., transl. etc.	Dies et annus mortis, transl. etc.
9.		985	991
Amiens (Ambianum).		993 sed.	1030
(Notre-Dame.)		1036 sed.	1058
S. Firminus, de cujus aetate plurimi disputaverunt; plerique putant, eum martyrium subiisse int. 250—305.		1058	1075—1076
Eulogius conc. Sardicens., conc. Coloniensi	346	(1076)	
S. Firmianus II., sed. 40 ann.		1078	1079
Leodardus (Letardus)		1080 sed.	1085
Andoenus		1091	1102
Edibius conc. Aurel. I.		1104 IV. cons.	8. XI? 1115
Beatus conc. Aurel. V.,	565	1116 V. sed.	9. XI. 1127
S. Honoratus,	600	1127 16. XI. el.	
S. Salvius		40. Guarinus de Chatillon S. Paul, res. † in monast. Cluniacensi.	1144
10. S. Bertachund. (Berchund.) conc. Paris., jam †	627	1144 el.	1164
Bertefridus, 652, 656, 660, 662,	666	1165 sed.	1169
Theodefredus, 680,	681	1169 sed.	1204
Deodat.		1205 sed.	14. V. 1210
Dado, fors. idem qui Deodat.		1212 sed.	XI. 1222
Ursinianus,	697	1223	25. XI. 1236
Dominicus		1236	VI. 1247
		1247 sed.	1257
		1258 el.	
		Alelmus de Neuilly, † post	

Fonte: PIUS BONIFACIUS GAMS. *Series episcoporum Ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*. Leipzig: Verlag Karl W. Hiersemann, 1931

Com o intuito de aprofundar ainda mais a pesquisa a respeito desta problemática consultamos a *Histoire de la ville d'Amiens, de ses origines à nos jours. Ouvrage enrichi de cartes, plans et gravures diverses* (1757) de Louis-François Daire, nas páginas 29 a 33; consultamos a *Histoire des évêques d'Amiens* (1770) de Jean-Baptiste-Maurice de Sachy, nas páginas 103 a 110; consultamos as *Actes de l'église d'Amiens: recueil de tous les documents relatifs a la discipline du diocèse, de l'an 811 à l'an 1848 [...]* (1848) de Jean-Marie Mioland, nas páginas 36 a 38; também as *Notices sur les évêques d'Amiens* (1878) de Edmond Soyez, nas páginas 43 a 51. Em todas essas obras a linha sucessória é a mesma, com algumas divergências de datação, mas Guiberto de Nogent não aparece na lista do episcopado de Amiens. Valérie Touzet não indica em seu artigo a fonte de onde teria lido a informação da eleição de Guiberto de Nogent como bispo, portanto, pela falta de documentação e de outras referências com a mesma afirmação, nesta pesquisa não podemos afirmar que ele tenha ocupado tal função e que teria morrido como abade em Nogent depois de 1124 e antes de 1129.

O abade de Nogent é uma personalidade histórica que demanda ainda muitas discussões e pesquisas, seu *scriptorium* da mesma maneira pouco traduzido e analisado nos ajudariam a compreendê-lo melhor. Guiberto fez parte de um contexto muito complexo, de muitas mudanças, muitas disputas, enquanto abade ele pertencia ao alto clero, que por sua vez era marcado por disputas envolvendo além de abades, bispos e arcebispos, legados papais e até o papa. É possível que algumas disputas tenham influenciado na dinâmica de circulação de suas obras³³, além das questões de vocabulário e complexidade. Os sujeitos históricos sofrem as influências do contexto em que vivem, a realidade determina os olhares, as impressões, preconceitos e posicionamentos das pessoas referente ao mundo ao

33 BARTHÉLEMY, Dominique. Lectures de Guibert de Nogent (Autobiographie, III, 1-11). In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 16 congrès, Rouen, 1985*. Les origines des libertés urbaines. pp. 175-192.

seu redor. A produção de Guiberto de Nogent reflete a experiência de um típico intelectual e monge medieval, inserido e envolvido em seu contexto, a pesquisa a seu respeito contribui, sem dúvida, para a própria pesquisa sobre o período medieval.

REFERÊNCIAS

Fontes

GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981.

GUIBERT DE NOGENT (1053-1125?). Auteur du texte. Venerabilis Guiberti, Abbatis B. Mariae De Novigento. Opera omnia, [...] *Gesta Dei per Francos* [...]. Omnia studio et opera D. Lucae d'Achery. Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Ioannis Billaine, MDCLI [1651]. Cum privilegio Regis & Approbatione Doctorum (Biblioteca Nacional Francesa/Gallica).

GUIBERT DI NOGENT. *De pigneribus sanctorum: 1115-1119*. – ed. J. P. Migne, Paris [s. n.], 1853.

Bibliografia

BARTHÉLEMY, Dominique. Lectures de Guibert de Nogent (Autobiographie, III, 1-11). In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 16 congrès, Rouen, 1985. Les origines des libertés urbaines. pp. 175-192.

BURSTEIN, E. Quelques remarques sur le vocabulaire de Guibert de Nogent. *Cahiers de civilisation médiévale*, 21e année (n° 83), juillet-septembre, p. 253-263, 1978.

DIOCÈSE D'AMIENS. *Annuaire du diocèse d'Amiens*. Amiens: Maison diocésaine St. François de Sales, 2020. Disponível em: https://www.amiens.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/9/2020/01/ORDO-2020_Fevrier-MAJ.pdf.

- DAIRE, Louis-François. *Histoire de la ville d'Amiens, de ses origines à nos jours. Ouvrage enrichi de cartes, plans et gravures diverses [...]*. [S. l.]: Vde de Delaguette (Bibliothèque Nationale Autrichienne), 1757.
- GARAND, M.-C. Le scriptorium de Guibert de Nogent. *Scriptorium*, tome 31, n. 1, p. 3-29, 1977.
- LANZIERI JUNIOR, C. Guiberto de Nogent. In: SOUZA, G. Q.; NASCIMENTO, R. C. S. *Dicionário: cem fragmentos biográficos. A Idade Média em trajetórias*. Goiânia: Tempestiva, 2020.
- LEFRANC, A., Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique. In: *tudes d'histoire du moyen âge dédiées à G. Monod*, Paris, CERF, 1896, p. 285-306.
- LEVINE, R. Satiric Vulgarity in Guibert de Nogent's *Gesta Dei per Francos*. *A Journal of the History of Rhetoric*, University of California Press, v. 7, n. 3, p. 261-273, 1989.
- MTH, X. M. *L'individu, le monastère et l'glise: représentations de la progression spirituelle dans les Monodiae de Guibert de Nogent au XIIe siècle*. 2009. 119 folhas. Dissertao (Mestrado) – Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Laval, Québec, 2009.
- MIOLAND, Jean-Marie. *Actes de l'glise d'Amiens: recueil de tous les documents relatifs a la discipline du diocèse, de l'an 811 à l'an 1848 [...]*. Amiens: Tipografia Caron e Lambert, 1848.
- PIUS BONIFACIUS GAMS. *Series episcoporum Ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*. Leipzig: Verlag Karl W. Hiersemann, 1931.
- SACHY, Jean-Baptiste-Maurice de. *Histoire des évesques d'Amiens*. Abbeville: diteur Chez la Veuve de Vérité (Bibliothèque municipale de Lyon [Bibliothèque jésuite des Fontaines]), 1770.
- SOYEZ, Edmond. *Notices sur les évêques d'Amiens*. Amiens: Langlois, 1878.
- TOUZET, V. L'abbaye de Nogent et les sires de Coucy: trois siècles de relations entre une abbaye bénédictine et de puissants barons picards (1059-1397). *Société historiquende Haute-Picardi*, tome 44, [198?].

Sites

BISHOPS OF AMIENS (ROMAN RITE). Disponível em: <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/amie0.htm?tab=bishops>.

DIOECESIS AMBIANENSIS. Past and Present Ordinaries. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/damie.html>.

ÉGLISE CATHOLIQUE DANS L'OISE. Guibert de Nogent: Moine de l'Abbaye de Saint Germer de Fly, historien de la première croisades. Disponível em: <https://oise.catholique.fr/archives/rubriques/droite/art-culture-et-foi/notre-histoire/temoins-dhier/guibert-denogent>.

37. HAGIOGRAFIAS E SANTIDADES –

SÃO NUNO DE SANTA MARIA, O SANTO CONDESTÁVEL

.....

Pollyana Custódia Ferreira Santos¹

DE CONDESTÁVEL A SÃO NUNO DE SANTA MARIA: NARRATIVAS E REPRESENTAÇÕES

CRÔNICAS E HAGIOGRAFIAS

As crônicas foram textos de suma importância no período medieval, assim como outros gêneros textuais, citando os anais, as hagiografias e os livros de linhagem (MONTEIRO, 2017). Mas do que se trata necessariamente as crônicas medievais e as hagiografias, objetos centrais nesta pesquisa? Segundo o dicionário online Aurélio, a crônica se refere “Gênero literário que consiste na apreciação e narração pessoal dos fatos da vida cotidiana; cronologia, narrativa, prosa”, e/ou ainda “coleção de fatos históricos, de narrações em ordem cronológica: a “Crônica de D. Fernando”, de Fernão Lopes”. Já quanto a hagiografia este mesmo dicionário descreve como “ciência que se relaciona com as coisas sagradas” e/ou “obra ou coleção de obras sobre santos; biografia de santos”.

Como bem descreve Monteiro (2017), no capítulo ao qual se dedica a fontes que beneficiaram sua pesquisa biográfica de Nuno Álvares, expõe alterações feitas no *Livro de Linhagens*

¹ Graduanda do curso de História - Licenciatura da Universidade Estadual de Goiás - Unidade Universitária de Anápolis - CSEH - Nelson de Abreu Júnior. pollyana-068custodia@gmail.com

do Deão, com a intenção de que o pai de Nuno fosse inserido como participante de uma das linhagens familiares distintas do Reino de Portugal, se vinculando com outras de igual importância do reino. Que assim, demonstra que interferências em obras essenciais para construção e divulgação de uma determinada história, poderiam serem passíveis de alterações de acordo com uma finalidade pré-determinada, não atendendo necessariamente a um compromisso por parte de seus autores ou quem propunha tais modificações com a realidade.

Já quanto as hagiografias, este mesmo autor ressalta que gênero literário foi de suma importância na construção do pensamento medieval ibérico no qual “(...) um grande número de pessoas alimentou-se espiritualmente do exemplo dos santos como se fosse ‘pão partilhado’” (MONTEIRO, 2017, p. 31).

Esses textos permeados, do que se pode supor semelhante a perspectiva exposta por Campbell (1949), em sua obra “O Herói de Mil Faces”, da existência de uma saga do herói, o qual segundo esta visão um indivíduo estaria de certo modo predestinado a cumprir grandes feitos, ao longo de uma jornada permeada de proações e por vezes acontecimentos para além da realidade.

Entretanto, é válido reportar que antes mesmo desta obra, esta concepção já estava presente na historiografia materializada nas obras de Homero, as clássicas *Ilíada* e *Odisseia*. A similaridade deste ponto de vista, com os gêneros literários aqui analisados, referenciando as crônicas e hagiografias, nas devidas obras referentes a São Nuno de Santa Maria² está presente nas escolhas narrativas adotadas, principalmente na *Crônica Do Condestável*. Em que a figura de Nuno é construída em conformidade como uma jornada militar, ao qual ele é posto em situações difíceis, até de risco de morte, porém com a presença do místico envolto no religioso católico.

² Nomenclatura ao qual passa a ser reconhecido após sua canonização pelo Papa Bento XIV, em 2009.

A *Crônica do Condestável*, obra dedicada forma exclusiva ao personagem em que se debruça esta pesquisa, narra em seus oitenta capítulos a história em formato biográfico de Nuno, como cita Monteiro (2017) “(...) é uma biografia anônima do Santo Condestável, escrita entre 1431 e, no máximo, 1443”. Por não se ter a identidade de quem foi o autor, não é possível uma identificação concreta das intenções deste para a elaboração desta obra, o que contribuiria para a pesquisa.

Mas, é certo de que como texto biográfico de um personagem de destaque do Reino de Portugal nos séculos XIV e XV, foi e é, a materialização e afirmação da existência, da importância e ademais a singularidade, neste caso, de Nuno. No mais, porque não contribuir na construção de uma perspectiva imagética e física, nos que tivessem acesso à leitura da obra e nas repercussões orais também acerca dela, que contribuiria na legitimação de seus feitos, vinculados neste contexto ao cristianismo.

Nesta crônica, Nuno é exaltado enquanto militar fiel à coroa portuguesa e referenciado por sua personalidade descrita como sagaz, autêntica e audaciosa. Isto, o autor intercalando com a presença de descrição de momentos, nos quais Nuno estava intimamente se relacionando com o espiritual e religioso cristão, o que confirmaria e daria veracidade as suas decisões e comportamentos, que segundo é afirmado na crônica, ele dizia ao tomar um veredito sobre algo, estaria sendo guiado por Deus.

Sendo exemplificado no trecho a seguir da *Crônica do Condestável*, em que Nuno vai ao encontro de seu irmão, então Prior da Ordem dos Hospitalários após o falecimento de seu pai, e tenta convencê-lo o apoio a campanha do Mestre dos Avis ao trono português,

E tanto que Nuualurez estas nouas ouuyo fosse logo ao priol seu jimaão a lhas contar e dizer, que esto era obra de Deos que se queria lebrar desta terra, que nõ fosse subjeyta a Castella: e q pois tal começo era feyto que lhe pedia por mercee q todauia se tornasse a serviço do meestre: como já outras vezes lhe dissera. (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 17, p. 44)

Em uma leitura mais minuciosa da crônica se torna evidente uma tentativa no decorrer da narrativa, como citado em um momento anterior, de aproximar a imagem de Nuno com a de Jesus Cristo, com descrições de ações que ele supostamente teria realizado. Em exemplo, o trecho em é que dito que o Condestável durante o deslocamento de sua tropa, teria ajudado levando em seu próprio cavalo um morador portador de cegueira a se locomover junto aos outros moradores que acompanhavam em mudança, os companheiros militares de Nuno e ele próprio,

(...) hindo com eles todollod homees e molheres que morauã no arualde de Torres Vedras: e no termo que nom quiseram hy ficar: e ataa huu çego que no arualde moraua bradava que o nã leixassem ally antre aquella gente maa. E Nunalurez o ouuio: e auendo delle piedade ho mandou poer tras sy nas ancas de hua mula em que hya com o Meestre. E assy o leuou quatro legoas honde o çego foy contente de ficar. Oo que humano e caridosso señor! (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 41, p. 102)

Esta ação, seria uma possível alusão ao texto bíblico ao qual Jesus e seus discípulos estavam em Jericó, estando em um caminho envoltos de uma multidão, ao ouvir os apelos de homem cego que ali estava, o curando de sua enfermidade. Esta narração estando presente nos seguintes trechos do Novo Testamento, Mateus (20: 29-34), Marcos (10: 46-52) e Lucas (18: 35-43).

No fragmento da *Crônica do Condestável* citado antes, em confrontação ao trecho do Evangelho de São Marcos, são evidentes semelhanças nos acontecimentos narrados em ambos, a presença de portador de deficiência visual, este pedindo ajuda, uma figura de destaque que o ouve e o ajuda.

Ao sair de Jericó, uma grande multidão o seguiu. Dois cegos sentados à beira do caminho, ouvindo dizer que Jesus passava, começaram a gritar: “Senhor, filho de Davi, tem piedade de nós!”. A multidão,

porém, os repreendia para que se calassem. Mas eles gritavam ainda mais forte: Senhor, filho de Davi, tem piedade de nós!”. Jesus parou, chamou-os e perguntou-lhes: “Que quereis que eu vos faça?. “Senhor, que nossos olhos se abram!”. Jesus, cheio de compaixão, tocou-lhes os olhos. Instantaneamente recobriram a vista e puseram-se a segui-lo. (MATEUS 20:29-34)

Outro ponto em que a *Crônica do Condestável* que possui mais uma semelhança a histórias bíblicas, se refere há um contexto em que Nuno decide ir guerrear contra uma tropa castelhana à beira mar. Entretanto seus companheiros militares discordam disso e decidem não o acompanhar, mesmo após ele tenta-los convencê-los de que Deus os ajudaria. Nuno discordando destes vai à luta sozinho, e outros militares ao observarem sua audácia e coragem ao enfrentar os inimigos, envergonhados se juntam a ele e venceram essa batalha.

E pera estocõ ajuda de Deos: eu serey o primeyyro que e elles toparey: evós siguideme e fazedo como eu fazer: e certos sede que os castelãos nõ vos sofrerã: se e vos sintire esforço de be fazer mas logo voluerã as costas (...). Estas pallauras e outras muytas e muy boas disse Nunalurez aos seus polos esforçar: mais nõ lhe prestaua nada. (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, Cap. XII p. 29-30)

Este momento da crônica possui pontos que remetem a certos comportamentos e ações de Jesus durante seu período de pregações nos evangelhos narrados por seus apóstolos. Em destaque a confiança de que sua decisão é a correta, como uma predestinação, a tentativa de convencimento de Nuno a seus companheiros de segui-lo a guerrear, remete ao trecho bíblico em que Jesus caminha na praia e convida pescadores a segui-lo em missão evangelizadora, presente nos textos dos Evangelhos de São Mateus, São Lucas e São Marcos do Novo Testamento.

Caminhando ao longo do mar da Galileia, viu dois irmãos: Simão (chamado Pedro) e André, seu irmão,

que lançavam a rede ao mar, pois eram pescadores. E disse-lhes: “Vinde após mim e vos farei pescadores de homens”. (MATEUS 4:18-19)

Portanto, a figura de Nuno dentro da crônica possui uma construção imagética de similaridade à própria imagem de Cristo, envolvendo o militarismo, a religiosidade católica e a presença do místico, reafirmando sua importância e singularidade. Justificando assim durante o decorrer da narrativa o seu título de Condestável do reino de Portugal e contribuindo para futuramente seu reconhecimento de sua santidade pela Igreja Católica, o que ocorreria na contemporaneidade.

REPRESENTAÇÕES DE NUNO NA LITERATURA

Para a consolidação de uma narrativa no meio social, quanto mais de uma figura histórica, é essencial as suas representações posteriores, sendo sua presença imprescindível para a confirmação da importância do personagem e manutenção da construção dessa concepção, como afirma Nascimento (2010), “as figuras históricas são as referências fundamentais da memória (...)”. Se baseando na percepção de uma imagem previamente moldada de Nuno, textos literários, pinturas e esculturas foram elaboradas a fim de, reforçar características atribuídas a ele, como guerreiro vitorioso, imponente, destemido, fiel à coroa portuguesa e ao religioso, em específico devoto de Santa Maria.

Nascimento (2010) em sua obra no capítulo intitulado “Ditosa pátria que tal filho teve: a voz de Camões por Nun’Álvares Pereira” discorre em uma análise minuciosa de como o escritor Camões³ em seu poema épico *Os Lusíadas*, em três dos seus dez cantos especificamente nos Cantos I, IV e VIII,

³ Luís de Camões (1524-1580) foi um poeta português. Autor do poema *Os Lusíadas*, uma das obras mais importantes da literatura portuguesa, que celebra os feitos marítimos e guerreiros de Portugal. É o maior representante do Classicismo Português.

é evocada a figura de Nuno Álvares. Segundo essa análise Nuno é tido como um filho heróico do Reino de Portugal comparável a figura mitológica grega de Hércules, ademais em vários trechos do poema são enumeradas características atribuídas a ele.

Olha: por seu conselho e ousadia,
De Deus guiada só e de santa estrela,
Só, pode o que impossível parecia:
Vencer o povo ingente de Castela.
Vês, por indústria, esforço e valentia,
Outro estrago e vitória, clara e bela,
Na gente, assim feroz como infinita,
Que entre o Tarteso e Guadiana habita?
(CAMÕES, Canto VIII, p. 142)

Nascimento (2010) também discorre de como o escritor Fernando Pessoa insere a figura de Nuno em sua obra *Mensagem*, de 1934. Nela Pessoa o exalta, principalmente enquanto militar português, se utilizando de um elemento que foi vastamente manuseado por Nuno nas batalhas, no caso a espada. Assim, até mesmo o associando à narrativa heroica da Távola Redonda⁴, ao citar a espada mística Excalibur ao qual Rei Arthur teria retirado de uma pedra ao qual ela estava afundada.

NUNALVARES PEREIRA

Que auréola te cerca?
É a espada que, volteando
Faz que ar alto perca
Seu azul negro e brando.

Mas que espada é que, erguida,
Faz esse halo no céu?
E' Excalibur, a ungida,
Que o Rei Arthur te deu.

⁴ História que envolve ao mesmo tempo aspectos reais sobre a Inglaterra da Idade Média e algumas lendas popularizadas principalmente pelos escritores Geoffrey de Monmouth e Chrétien de Troyes.

Sperança consumada,
S. Portugal em ser.
Ergue a luz da tua espada
Para a estrada se ver! (PESSOA, IV A Coroa, p. 39)

É uma narrativa bem elaborada, essa de perspectiva de cavaleiro herói místico presente na lendária Távola Redonda vinculada narrativamente na construção imagética de Nuno. O que não seria algo inédito, pois já *Crônica do Condestável* é entrelaçada esta lenda a narrativa de vida de Nuno. No que aqui se faz menção trata-se como, de quando o ainda jovem Nuno aos 16 anos de idade recusa em primeiro momento o casamento proposto por seu pai a uma viúva, que viria a ser sua esposa posteriormente, se baseando na concepção de que o matrimônio não seria para ele, pois Nuno se inspirava no cavaleiro Gallaaz, presente na lenda e este muito prezava pela virtude da virgindade e realizou grandes feitos e assim ele também o devia fazer.

E com esto auia gram sabor e vsua muyto de ouvir e ler liuros destorias: especialmente vsua mais ler a estória de Gallaaz em q se cõtinha a soma da Tauolla Redõda. E por que em ella achaua que per virtude de virgindade que em ele ouue: e em que perseverou Gallaaz: acabara muytos grandes e notauées feytos que outros nom poderam acabar. E ele desejaua muyto de o parecer em algua guisa e muytas vezes em sy cuydaua de ser virgem se a Deos prouuesse: e por esto ele era muy afastado do que lhe seu padre fallara em feyto de casamento. (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap.4, p. 9)

Assim sendo, a figura de Nuno demonstrada nestas obras literárias englobam características muito valorizadas pelo período em que ele viveu e resgatadas durante as narrativas, como representação do cavaleiro heroico e o militar de destaque, isso tudo sendo associado a lendas, ao místico. O que, somando a concepção religiosa aqui já exposta, constrói

um perfil imagético de Nuno, que muito agrega à visão de personagem excepcional da história portuguesa e, portanto, digno de honrarias e culto.

ESTÁTUAS E PINTURAS

A concepção ao qual conhecemos na atualidade sobre imagens e representações físicas de algo da natureza vivo ou inanimado, diverge em grande proporção aos sentidos empregados as imagens no Período Medieval, como expõe Le Goff na obra *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, no trecho em que em discorre sobre os valores das imagens no medievo, estes externos e intrínsecos.

A imagem medieval “presentifica”, sob as aparências do antropomorfo e do familiar, o invisível no visível, Deus no homem, o ausente no presente, o passado ou futuro no atual. Ela reitera assim, à sua maneira, o mistério da Encarnação, pois dá presença, identidade, matéria e corpo àquilo que é transcendente e inacessível. (LE GOFF, 2006 p. 594)

Portanto, ao se produzir uma pintura ou estátua como representação de algum personagem histórico, não era de modo algum sem intenções previamente determinadas. Mas, não é certo afirmar que isto é inexistente nas obras produzidas na contemporaneidade, entretanto no período aqui descrito, ou seja, a época em que viveu Nuno Álvares no final do século XIV e início do século XV, o entendimento a cerca de uma representação iconográfica⁵ de um personagem de destaque religioso, militar e político como o era Nuno, seria como bem pontua Nascimento (2010) “a imagem de um de

5 Estudo descritivo da representação visual de símbolos e imagens, sem levar em conta o valor estético que possam ter.

um santo, menos que retratá-lo fisicamente, procura captar o que ele significa para quem o venera (...)”, para mais, seria uma junção entre “(...) a contemplação e a comunicação divina (...)”.

Diversas foram as representações em forma de pinturas, esculturas e estátuas, produzidas tendo como personagem principal Nuno Álvares. Algumas buscavam evidenciar o caráter religioso, outras o militar e ainda outras que mesclaram ambos, como afirma Nascimento (2010, p.173) “os artistas vão transfigurando a sua figura: uns para enaltecer a sua acção militar, outros para sublinhar a sua vida contemplativa, nesta envolvendo a sua santidade.”

A seguir, serão apresentadas representações de Nuno, estas escolhidas previamente considerando seu grau de relevância para essa pesquisa e ponderando a dificuldade de explorar todas as produções artísticas sobre o personagem analisando, devido a sua vasta quantidade. Primeira representação, se refere a uma imagem presente no início da *Crônica do Condestável*, a segunda trata-se de uma pintura presente na Sacristia do Convento do Carmo, em Lisboa, Portugal e por último uma escultura presente ao ar livre em frente ao Mosteiro da Batalha, Batalha, atualmente.

Na imagem (Figura 1), acima do arco, como título está escrito em português lusitano antigo “Cronica do Cõdeltabre de Portugal”. No restante da xilogravura⁶, Nuno é representado de pé ao centro de um detalhado arco, em pose imponente, trajando uma armadura militar, as duas mãos seguram sua espada apontada para baixo em frente e rente ao seu corpo, o capacete emplumado se encontra ao chão ao lado de sua perna esquerda. Nesta imagem ao qual Nascimento (2010) diz que “(...) se deva admitir que o primitivo retrato tinha sido tomado ‘polo natural’ (que o entalhador da gravura da edição de 1554 deve ter copiado e do qual se fizeram algumas cópias)”.

⁶ Arte e técnica de fazer gravuras em relevo sobre madeira.



Fonte: Crônica do Condestável, p. 67, 1911.

No mais, essa representação de Nuno se trata dele mais velho, isso pela presença do rosto como traços e por ele ser posto como calvo, o que outros pesquisadores em exemplo afirmaram ser uma forma de demonstrar uma concepção de uma figura mais velha e sábia, este recurso também é utilizado em outras imagens e pinturas sobre ele.

Um local descrito recorrentemente nos textos que narram sobre a vida do Condestável, se refere ao Convento do Carmo, onde ele residia no final de sua vida. Ali, estavam presentes vários objetos que remetiam a Nuno, entre eles uma pintura presente na sacristia deste convento.

Reprodução da pintura presente na Sacristia do Convento do Carmo,
Lisboa, Portugal.



Fonte: https://2.bp.blogspot.com/-ttkus6eKOrM/UVm_3326aWI/AAAAAAAAAqA/R9sX8HGue0w/s1600/beatoNuno336.jpg

Para esclarecimento de informações esta representação acima da pintura que atualmente existe no Convento do Carmo na cidade de Lisboa, em Portugal, entretanto esta se trata de uma cópia do original, que desapareceu após um terremoto em 1755, que também deixou o convento em ruínas. Sobre este acontecimento Nascimento relata que um outro pesquisador afirma sobre a imagem acima que,

(...) tal retrato era cópia fiel de um outro mais antigo, que existia no velho Convento do Carmo, exposto sobre o arcaz da sacristia, supostamente executado, ainda em vida do Condestável, (...). Segundo o mesmo José de Figueiredo, esse retrato primitivo, desaparecido no terremoto de 1755, era obra de António Florentin; segundo testemunho do Carmelita Frei Manuel de Sá, ainda ele existia no dito lugar no seu tempo (tendo sobre ele tomado uma xilogravura para a sua obra em 1721). (NASCIMENTO, 2010, p.158-159)

Retornando à análise da imagem, Nuno é representado mais velho, semelhante a um busto, o rosto voltado para a direita, também calvo e com barba comprida, a expressão facial serena e vestuário de Donato. Outro elemento importante na pintura, um recurso que denota ao religioso espiritual nesta representação se trata, da luminosidade presente envolta do rosto de Nuno, em diversas outras pinturas de santos da Igreja Católica, a fim de expor seu perfil religioso é posto uma auréola⁷ em torno da cabeça do santo. Entretanto, nesta pintura é utilizado esta claridade, que pode indicar a santidade construída na figura de Nuno, na visão de que seria uma pessoa “iluminada por Deus”.

Não somente, pinturas e xilogravuras foram elaboradas sobre o Condestável, outras formas artísticas foram utilizadas na construção imagética dele, como na azulejaria, em exemplo, nos azulejos presentes na Igreja de Nossa Senhora da Orada em Sousel, local que hoje foi transformada em pousada e também no azulejo exposto na Estação do Rossio na cidade de Lisboa, do artista Lima de Freitas (Nascimento, 2010).

E ainda há, os murais talhados que retratam cenas que remetem a carreira militar e religiosidade católica de Nuno, em destaque o mural que alude sobre a batalha de Aljubarrota, em Porto de Mós ou o tríptico⁸ feito em bronze e de 65 cm de altura, em baixo relevo, que exprime suas três facetas, o cavaleiro, o contemplativo e o santo, do escultor Teixeira Lopes, de 1922 (Nascimento, 2010).

No mais, a última representação que se demonstrará diz respeito a uma escultura equestre de Nuno, estando atualmente exposta no Largo Infante D. Henrique, Batalha, em frente ao Mosteiro da Batalha, produzida pelo escultor Leopoldo de

7 Anel luminoso ou peça ger. de metal, circular ou semilunar, com que pintores e escultores freq. circundam a cabeça das personagens sagradas; nimbo, resplendor.

8 Obra de pintura, desenho ou escultura, composta de três painéis: um central e fixo, e os outros dois laterais e móveis, ligados ao primeiro por dobradiças ou gonzos (As partes laterais podem dobrar-se sobre a parte central).

Almeida (1898-1975), ela possui inscrições em bronze pedestal em pedra calcária e foi inaugurada dia 27 de abril de 1968, mês de sua morte e que futuramente também seria próxima à esta data seria realizada sua canonização.

Escultura de Leopoldo de Almeida, Batalha, Portugal.



Fonte: <https://historiadocarmelo.blogspot.com/2013/04/iconografia-de-sao-nuno-de-santa-maria.html>

Nesta escultura, Nuno está montado em um cavalo, em que com sua mão direita empunha uma espada levantada e na outra segura as rédeas da montaria, essa forma de representação em si, já denota imponência, destaque e valentia. Porém, Nuno está somente montado no cavalo, mas em pé sobre ela, sua envergadura se mostra completamente no ângulo vertical, indicando ainda mais poder, remetendo ao seu perfil militar, por estar com vestimentas militares, e obviamente ser uma homenagem na batalha de Aljubarrota.

Assim, tanto esculturas/estátuas quanto pinturas produzidas sobre Nuno, em suma posterior a sua morte, possuem um caráter de construir e também reforçar tanto sua presença no

plano físico da história portuguesa e de mesmo modo inseri-lo e consolidá-lo no perfil religioso católico. Isto, considerando a ressalva feita por Le Goff (2006, p.600) em trecho referente “As funções das imagens religiosas”, ao qual ele afirma que ao “falar da função das imagens supõe naturalmente uma distinção conforme as épocas, os lugares, os tipos de objetos. É preciso sobretudo evitar a pretensão de identificar de maneira unívoca a função de uma imagem (...)”.

DO PROCESSO DE CANONIZAÇÃO ÀS RELÍQUIAS

É inegável com base nas narrativas formuladas acerca de Nuno Álvares Pereira, estas que atendiam a diversos interesses, que ele foi uma figura política importante e decisiva no contexto do Reino de Portugal do final do século XIV e primeira metade do século XV. Isso quanto ao seu perfil militar de renome, adquirindo entre as suas muitas titulações a de Condestável do reino, no meio político ao optar apoiar o irmão bastardo do falecido rei, a fim de impedir que o herdeiro do trono do Reino de Castela também assumisse a coroa portuguesa por ter se casado com a princesa portuguesa, e ademais sendo ressaltada sua fé na concepção católica.

Entretanto, somente essas características não possuíram justificativas suficientes para que Nuno fosse canonizado como santo pela Igreja Católica, isso considerando os diversos requisitos ao qual são exigidos durante o processo de canonização, entre os quais, o essencial se refere a comprovação de milagres cedidos por intercessão do religioso em questão. Assim, sobre o funcionamento de um processo canônico Baccetto (2022) se baseando em Soares (2019), simplifica da seguinte forma as etapas, “(..)a primeira etapa burocrática (a fase diocesana) envolve a nomeação de um postulador da causa por parte do bispo da diocese em que o candidato faleceu” (BACCETTO, 2022, p.231), seguindo o processo este representante passa a “(...)

investigar a fama da santidade do candidato e sua história de vida, recolhendo provas de sua biografia que comprovem seu grau heroico na prática das virtudes cristãs” (BACCETTO, 2022, p. 231-232), prosseguindo o autor continua com a exposição,

Uma vez reunido o material, cópias são enviadas à Congregação para as Causas dos Santos – a instância burocrática responsável pelos processos –, dando início à chamada fase romana/apostólica. Nesse momento, caso a prática das virtudes cristãs seja comprovada por parte da junta de especialistas em história e teologia responsável por avaliar o material reunido, o título de venerável é concedido ao candidato. (..) O primeiro milagre confere o título de beato, enquanto a confirmação do segundo dá fim ao processo burocrático de canonização, sendo o candidato oficialmente reconhecido como um santo por parte da instituição. (BACCETTO, 2022, p. 231-232)

No caso de Nuno, o processo se iniciou relativamente pouco tempo após sua morte, no ano de 1437, ao qual a Igreja estava sob o comando do papa Eugénio IV. E assim como, a publicação da obra *Crônica do Condestável* por afirmação de Nascimento (2010) e Monteiro (2017) ocorreu por incentivo pessoal dos descendentes de Nuno, integrantes da Casa de Bragança, no processo canônico, D. Duarte⁹ é a figura que utilizou de insistência ao papa, para a abertura do processo.

Todavia, o processo segundo Monteiro (2017) foi paralisado em seguida, do mesmo modo que outras quatro tentativas de dar prosseguimento a ele. A primeira sendo promovida por D. João IV¹⁰, em 1641, ao requerer ao papa “(...) o reconhecimento da beatificação de D. Nuno e a (re)abertura do processo para a causa da sua canonização” (MONTEIRO, 2017, p. 326).

9 11° Monarca de Portugal (1391-1438). Era filho do rei D. João I e de D. Filipa de Lencastre.

10 D. João IV (1603-1656) foi vigésimo primeiro rei de Portugal e o primeiro da Dinastia de Bragança, ou seja, descendente direto de Nuno.

Outras duas tentativas por parte da Ordem Carmelita, realizadas na Santa Sé, sobre pedidos de confirmação de culto no século XVII, também falharam. E, por fim, em 1674, D. Pedro II¹¹ foi mal sucedido nessa empreitada (MONTEIRO, 2017, p. 326).

Nesse início frustrado do reconhecimento da santidade do Condestável perante a Santa Fé, é perceptível o grande interesse e incentivo da alta nobreza portuguesa, que possuía laços familiares e políticos com Nuno, a fim de por assim dizer, torná-lo santo. O que se pode deduzir, seria de interesse destes terem uma personagem que teve participação nessa nova dinastia que assumiu a coroa portuguesa na ascensão de D. Duarte ao trono, possuírem ligações estreitas com um santo, traria prestígio e consolidação a essa nobreza. Para mais, a construção de um símbolo religioso e político, para reverência e culto de todos do reino, pois segundo Le Goff a santidade cristã no medievo trata-se de uma construção conjunta.

A santidade no Ocidente medieval constitui um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões: fenômeno espiritual, ela é a expressão da busca do divino; fenômeno teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, ela é um momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, ela é um fator de coesão e de identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela está no fundamento das estruturas eclesiais e monásticas; fenômeno político, enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder. (LE GOFF, 2006, p. 449)

O momento em que o processo canônico de Nuno teve novos desdobramentos favoráveis se remetem a partir de 1894, quando avançou o reconhecimento do culto a ele pela Cúria de Lisboa (MONTEIRO, 2017, p. 326). Já no ano de

11 D. Pedro II, cognominado “o Pacífico”, foi o Rei de Portugal e Algarves de 1683 até à sua morte em 1705.

1918, é ratificada pelo papa Bento XVI¹² o reconhecimento do culto ao então Beato Nuno Álvares Pereira e, em 1919 é concedido a inserção no calendário da Ordem do Carmo¹³ e as dioceses portuguesas a memória litúrgica do Beato Nuno (MONTEIRO, 2017, p. 327).

Dando continuidade aos procedimentos para a canonização, Monteiro (2017) narra que o papa Pio XII¹⁴ no ano de 1940, autorizou o início de seu processo, que novamente foi paralisado em razão do momento de catástrofe humana ao qual estava ocorrendo devido a Segunda Guerra Mundial¹⁵. Mas no ano de 2008 o papa Bento XVI, após o parecer favorável dos cardeais (altos dignitários da Igreja Católica, que assistem o Papa em diversas competências) autorizam a publicação de decretos que reconheceriam as virtudes de Nuno, e um milagre intercedido por ele. E como concretização bem sucedida de todo esse processo, de pelo menos 572 anos, Nuno é canonizado no dia 26 de abril de 2009 em Roma.

(...) o papa Bento XVI (...) autorizou a publicação de dois decretos, um reconhecendo as virtudes heróicas do candidato e outro atestando a cura milagrosa da senhora Guilhermina de Jesus, de Vila Franca de Xira (que recuperara a visão). Finalmente, em 21 de fevereiro de 2009, Bento XVI anunciou a canonização, que veio a realizar-se no dia 26 de abril do mesmo ano, em Roma. Foi um final luminoso para o filho de Álvaro Gonçalves Pereira e Iria Gonçalves. (MONTEIRO, 2017, p. 327)

12 Bento XVI (1927-2022) foi o 265.º papa da igreja católica. Foi eleito para a sucessão de João Paulo II em 2005.

13 Ordem religiosa católica nascida na Terra Santa no início do século XIII, com forte devoção a Nossa Senhora e vocação eremítica. Esta se instalou em Portugal e a qual Nuno tinha forte ligação.

14 Pio XII (1876-1958) foi o Papa de número 261 (1939-1958) nascido em Roma, Itália, cujo papado foi marcado pelo período da II Guerra Mundial e o pós-guerra e muito criticado por ser tolerante frente ao nazismo.

15 Conflito militar armado ocorrido entre 1939 e 1945, que envolveu diversos países do mundo e vitimando milhões de pessoas.

A partir desse evento, o culto ao agora São Nuno de Santa Maria passa ao caráter oficial da Igreja Católica, após séculos de um longo processo canônico. Tal demora não é incomum nesses processos, em razão da burocracia que o envolve e também os custos financeiros. Mas, o caso de Nuno é peculiar, em razão de todas as camadas presentes em sua narrativa, como um indivíduo político, militar, “senhor feudal” como defende Monteiro (2017) e também um indivíduo religioso católico.

Tal qual como a maioria dos santos, São Nuno possui de mesmo modo relíquias atribuídas a ele, que foram e são cultuados antes e depois de sua canonização. A veneração desses objetos e restos mortais que supostamente pertenceram a estas figuras religiosas, denota de acordo com a perspectiva de Le Goff (2006), em simbologia da presença desse santo ou mártir, na terra como no céu, isso após sua morte. Isto presente, quando o autor trata sobre a importância do túmulo do religioso como relíquia sagrada cristã no período medieval garantiria sua presença tanto no Céu como na terra, assim uma dupla presença, “e é por esta razão o lugar privilegiado da mediação entre os fiéis e Deus, a garantia de uma proteção sempre “disponível” contra as calamidades, as doenças, os perigos que podem ameaçar os indivíduos ou a coletividade (...)” (LE GOFF, 2006, p. 452).

Comitente a isso, o túmulo de Nuno em primeiro momento dentro do Convento do Carmo, onde ele residia na data de sua morte em 01 de abril de 1431. Nascimento (2010) afirma que “os carmelitas guardavam o corpo do santo num mausoléu cuja história passa pelo interesse de personalidades da família do Condestável: consta que o mausoléu era de alabastro (mandado vir da Borgonha para o efeito) (...)” (NASCIMENTO, 2006, p. 295-296).

Porém, este local de destaque no culto a São Nuno foi devastado pelo terremoto que atingiu a cidade de Lisboa, em 1755, deixando o Convento do Carmo em ruínas, e consequentemente sua sepultura. Sob as ruínas, em escavações posteriores,

apesar do pouco cuidado, foram encontrados “vários fragmentos de alabastro” que terão correspondido ao mausoléu de D. Nun’Álvares (...)” (NASCIMENTO, 2006, p. 282). Segundo esse mesmo autor, arqueólogos mapearam o local onde se localizava a sepultura de Nuno. E nesta foram encontrados numismas (moedas cunhadas) dos reis D. João I, D. Duarte e D. Duarte I, mais 30 pequenos ossos, que supunham ser de Nuno, e ainda, o selo de uma Bula do papa Bonifácio VIII.

Sobre estes pequenos ossos encontrados após o terremoto, estes foram trasladados para lugares distintos ao longo do tempo, Nascimento (2018, p. 69) sobre o tema afirma que “estavam inicialmente em um relicário de prata, que foi roubado”. No apêndice documental da obra *Nuno de Santa Maria: Fragmentos de Memória Persistente* está presente o “Auto da Identificação das Relíquias feita em 1918” (NASCIMENTO, 2006, p. 338) em que narra a análise e identificação destes fragmentos antes de mais um traslado, desta vez para a Capela da Ordem Terceira do Carmo, em Lisboa, no dia 11 de maio de 1918.

Há também neste mesmo apêndice uma imagem de mais um documento de transladação das relíquias de São Nuno, este está descrito como “Acta de verificação de relíquias, antes da sua transladação para a nova igreja do Santo Condestável, em Lisboa, em 14 de Agosto de 1951”. Agregando com mais detalhes sobre essa nova mudança das relíquias do Santo Condestável, Nascimento narra que houve um cortejo, onde autoridades políticas e religiosas estavam presentes e as estas “relíquias foram depositadas na cripta da Igreja, onde lá permanecem. A revalorização de sua memória tornou-se mais sólida, após a canonização de São Nuno de Santa Maria, pelo papa Bento XVI” (NASCIMENTO, 2018, p. 71).

Assim, mesmo que fisicamente a figura de Nuno no presente seja atribuída a estes pequenos fragmentos de ossos, suas relíquias. Documentalmente ele está presente nas narrativas sejam elas, hagiográficas, crônicas, literárias ou em textos científicos, estes contribuem para a propagação de sua história,

por vezes construída, no imaginário popular, em suma no português e ademais sendo objeto de estudo na temática medieval ibérica.

REFERÊNCIAS

Fonte

D. Nuno Álvares Pereira. *Crónica do Condestável de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, edição de 2011.

Bibliografia

ÁLVAREZ, Maria Raquel A. & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

BACCETTO, Lucas. *Comprovando um milagre: as ciências médicas nos processos de canonização da Igreja Católica*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 22, n. 41, p. 227-251, jan./jul. 2022.

Bíblia Sagrada AVE MARIA: edição de estudos. 2.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria.

CAMÕES, Luiz Vaz de. *Os Lusíadas*. Belém: Unama. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=16841

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2005.

COSTA, Paula Pinto & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Prismas, 2017.

Dicionário Aurélio, online. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>

FERRÃO, Hugo. *Centro de estudos da imagética da ordem dos hospitalários do Priorado do Crato: O castelo de Amieira do Tejo*. Universidade de Lisboa, 2010.

- FERNANDES, Fátima Regina. *A construção da sociedade política de Avis à luz da trajetória de Nuno Álvares Pereira*. In *A guerra e a sociedade na Idade Média*. VI Jornadas Luso- Espanholas de Estudos Medievais. Vol. I Alcobaça- Batalha, 2009. p 421- 446
- FRANCO, Hilário Júnior. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Os historiadores e a cultura material*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2010, p.81-110
- GOMES, Saul A. *Hagiografia, Arte e Cultura no Outono da Idade Média*. Revista Diálogos Mediterrânicos. Curitiba: Número 6. junho /2014. p 29-55
- Guimarães, M. L. (2012). *Crônica de um gênero histórico*. Revista *Diálogos Mediterrânicos*, (2), 67-78. <https://doi.org/10.24858/23>
- LE GOFF, Jacques & SCHMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 1. Bauru: EDUSC, 2006. p.167-461
- LE GOFF, Jacques & SCHMIT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006. p.594-602
- LOPES, Fernão. *Crônica de D. João I*, 1ª parte, cap 193. In *Textos Literários. Autores Portugueses. Quadros da crônica de D. João I*. Seleção, prefácio e notas Rodrigues Lapa. Lisboa: gráfica Lisboaense, 1939.
- LOPES, Fernão. *Crônica do Senhor Rei Dom Fernando Nono Rei Destes Regnos*. Porto: Livraria Civilização, 1979.
- MONTEIRO, João Gouveia. *Nuno Álvares Pereira: Guerreiro, Senhor Feudal, Santo - Os três rostos do condestável*. Lisboa: Manuscrito Editora, 2017.
- NASCIMENTO, Aires A. *Nuno de Santa Maria. Fragmentos de Memória Persistente*. Lisboa: ARM, 2010
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *As Relíquias Cristãs e a Apropriação Simbólica do Território*. In OPSIS (On-line): *Catalão-GO*, v. 18, n. 1, 2º Semestre de 2018. p. 143-153.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Do Condestável de Portugal a Nuno de Santa Maria: Elementos para a construção de um santo*. In *Revista Mirabilia* n° 26 Vitória: 2018/1 p. 1-13

- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Relíquias e Peregrinações na Idade Média*. In NASCIMENTO, Renata C.S & SILVA, Paulo Duarte (Orgs). *Ensaio de História Medieval*. Temas que se renovam. Curitiba: CRV, 2019. p.73-86
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. D. NUNO ÁLVARES PEREIRA. In NASCIMENTO, Renata Cristina de S. & SOUZA, Guilherme Queiroz de. (Org). *Dicionário Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em trajetórias*. Goiânia: Edições Tempestivas, 2020
- PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Lisboa, 1934. p. 39. Disponível em: https://purl.pt/13966/4/res-4431-p_PDF/res-4431-p_PDF_24-C-R0150/res-4431-p_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf
- SANT'ANNA, Fr. José Pereira de. *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular Obser- vancia nestes Reynos de Portugal, Algarves, e seus Domínios*, Oficina dos herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, Lisboa, 1745 (Tomo I).
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da & SILVA, Leila Rodrigues da (Org). *Mártires, Confessores e Virgens. O Culto Aos Santos No Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- SOARES, H. R. (2019). *A produção social de um santo: etnografia de um processo canônico*. The social production of a saint: Ethnography of a canonical process. *Reflexão*, 44, 1–20. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4564>.

Sites

- 1: <https://www.culturacentro.gov.pt/pt/museus/museu-virtual-de-arte-publica/leiria/batalha/monumento-a-nuno-alvares-pereira/>
- 2: <https://historiadocarmelo.blogspot.com/2013/04/iconografia-de-sao-nuno-de-santa-maria.html>
- 3: https://www.ebiografia.com/luis_camoës/
- 4: <https://maquinadostempos.wixsite.com/hist/post/o-que-significa-t%C3%ADtulo-dom>
- 5: <https://www.hipercultura.com/tavola-redonda/>
- 6: https://www.ebiografia.com/bento_xvi/

7: <https://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-geral/papa-pio-xii>

8: <https://arqrio.org.br/colégio-cardinalício/#:~:text=Um%20cardenal%20%20C3%A9%20um%20alto,como%202%80%9Cpr%C3%ADncipes%20da%20Igreja%E2%80%9D.>

9: http://www.mosteiroatalha.gov.pt/pt/indexphp?s=white&pid=231&identificador=bt1412_pt

38. IDENTIDADE CRISTÃ E VIOLÊNCIA NA DEMANDA DO SANTO GRAAL: UMA PROPOSTA DE PESQUISA

.....

Lucas Pereira Arruda

A *Demanda do Santo Graal* reúne lendas celtas e germânicas em um tempo mítico, cujo Ciclo Arturiano é o eixo central. A narrativa é construída em forma de novela em que sintetiza várias ações no tempo e espaço (SOUZA, 2011), criando uma atmosfera que mescla a cristandade que jaz em disputa na construção dessa novela e já apresentadas na moral da cavalaria clássica do séc. XIII com o misticismo e maravilhoso “pagão” (BACCEGA, 2015) ao retratarem Camelot em uma antiquíssima Bretanha (em relação a data da compilação do manuscrito que será estudado) do séc. V. Destaca-se, ainda, que este material faz parte da “Matéria da Bretanha”, uma coleção de histórias orais que seriam, posteriormente, transpostas para manuscritos por vários autores, em diversas línguas e em diferentes partes da Europa durante a Idade Média (BACCEGA, 2015). Alguns especialistas como Gastão Paris defendem que essa literatura surgiu no que hoje entende-se como País de Gales, no entanto, não há unanimidade a respeito da composição dessas narrativas, pelo contrário, elas provocam muita polêmica entre os estudiosos (MONGELLI, 1995). Em palavras da mesma:

“Não só por causa da quantidade de textos, muitos deles ainda inéditos, como também numerosas versões de uma mesma obra, cada uma delas desfigurando o exemplar anterior ao gosto do copista, que naqueles tempos se dava o direito de interferir na narrativa,

restringindo-a ou ampliando-a em nomes de motivos nem sempre claros.” (MONGELLI, p. 55. 1995)

Podemos elencar uma grande variedade de temas explorados a partir da análise do documento em questão, como questões envolvendo as tentações diabólicas (SIQUEIRA, 2012), discussões sobre a questão da tristeza (JUNQUEIRA, 1995), literatura (ZIERER, 2011), honra e até moral cavaleirística (ZIERER, 2013). Nossa proposta em uma pesquisa ainda em fase incipiente, é refletir sobre a relação entre a identidade cristã que se pretende ortodoxa e a violência, uma vez que o século XIII é caracterizado pela historiografia como um período de grande dinamismo social no qual o elemento da violência, inclusive cidadina, era uma questão para a nobreza senhorial, para a Igreja e para os habitantes das cidades. Neste texto expomos as linhas gerais de nossa proposta.

O período entre os séculos X e XII é marcado pela “castelaniação do ocidente” (BASCHET, 2006), fator que além de ser um dos grandes símbolos da cavalaria, se tornou, também, um dos pontos centrais do poder aristocrático, pois agora a figura do castelo representava o poder simbólico e prático da aristocracia, o domínio sobre as terras e os homens, dentro desse período, tais fortificações, fossem elas de madeira, construídas sobre *mottes* (sobretudo a partir do séc. XII) ou edificadas com pedras se multiplicaram. Os castelos deixam de ser simples torres e se tornam estruturas cada vez mais dinâmicas e ganham cada vez mais anexos, muralhas e defesas mais sofisticadas.

Geralmente, o castelo é associado apenas como local de moradia de seu senhor e seus soldados, um local que exala aura defensiva, contudo, em seu entorno existem áreas agrícolas, outras reservadas para a criação de animais, além da produção de artesanato em geral (BASCHET, 2006). O poder simbólico dos castelos se estende ainda pela questão social e visual, uma vez que os impostos são pagos dentro de seu território e a construção dele se apropria do terreno mais elevado e na carência geográfica, eram confeccionados os já mencionados “*mottes*”, ou

seja, terrenos elevados construídos artificialmente. Como já diria Jérôme Baschet: “o castelo domina, assim, o território, como o senhor domina seus habitantes.” (BASCHET, p. 113, 2006).

Podemos considerar que esses senhores, a aristocracia, se sustenta nesse período através do domínio da sociedade, da terra, e como será estudado mais à frente, da ação guerreira (BASCHET, 2006). De acordo com Joseph Morsel, a aristocracia medieval deve ser analisada com cautela uma vez que o termo “nobre” ganha real peso e pertinência apenas ao fim do é concebido como “idade média”, em outras palavras, como um termo fechado e classificada por critérios definidos, dentre esses, seu sangue, linhagem. É verdade que o termo “nobre” (*nobilis*: “conhecido”, ou “bem-nascido”) era usado com bastante frequência, mas “quem”, de fato, exercia esse papel de dominação social sobre uma minoria fica por muito tempo em aberto. De todo modo, a nobreza sempre nutre a característica da legitimação, destacar-se dos não-nobres e do comum, sobretudo por um prestígio herdado por antecedentes, nobreza essa que se constrói usando como palco a dissociação de “uma massa de dominados, confinados a uma existência vulgar e sem brilho” (BASCHET, 2006).

A atenção chamada para o conceito de nobreza e domínio social desagua para o debate que leva as razões circunstâncias tornaram possível a elevação da cavalaria ao *status* de uma espécie de pequena nobreza. A formação da aristocracia medieval ocidental durante os sécs. XII e XIII são resultado de uma confluência de dois grupos distintos. Sendo um deles as grandes famílias donas de terras já estabelecidas no território, definidas pelo seu prestígio de origem.

Tratar-se-ia, [...] por vezes, àquela aristocracia romano-germânica cuja fusão já evocou aqui, ou ao menos, aos grandes da época carolíngia, que receberam em troca de sua fidelidade e honra de governar os condados ou outros principados territoriais resultantes do Império (BASCHET, 110p. 2006).

Justamente o fato de sua legitimação ser conferida a partir de um passado cada vez mais longínquo, os valores que exprimiam sua participação na ordem pública vinham sendo cada vez mais deformados, perpetuando-se, de acordo com Georges Duby, citado por Baschê um “modelo real degradado” (DUBY APUD BASCHET, 2006).

Do outro lado, temos os cavaleiros (*milites*), que até então eram apenas guerreiros e defensores que viviam dentro do território dos castelões, no entanto, sua ascensão começa durante o séc. XI e se consolida no séc. XII quando começam a receber terras como recompensas por seus serviços. É inegável a velocidade em que os *milites* vinham ganhando fama e notoriedade, e aos poucos conquistando espaço dentro da nobreza (ainda que de forma modesta). Dentro desse contexto, os grandes senhores (*magnates*) que reivindicam suas origens carolíngias, ainda apreciam o conceito de “distinção” e/ou “separação” dos nobres entre os demais, conceito que, conseqüentemente, afetou, também a instituição dos cavaleiros. Esse processo se deu início pois anteriormente a quantidade de *milites* não-nobres associados à cavalaria era considerada muito grande, então o próprio grupo aristocrático, decide aplicar uma redefinição para o termo *milite*, que seria agora associado aos homens a cavalo, cavaleiros do castelo, enquanto *miles*, que seria o cavaleiro ligado diretamente a nobreza, o cavaleiro ascende socialmente a partir do momento em que ele passa por um ritual conhecido como “adubamento” (BASCHET, 2006).

A junção desses dois grupos de origens tão pontuais, como abordamos, não foi totalmente alinhada, mas em longo prazo, podemos considerar até mesmo que a absorção de um pelo outro tornou até mesmo difícil para um nobre reivindicar seu título sem ser cavaleiro, além do termo *miles* e *nobilis* tenderem a ser sinônimos, o termo *miles* podia ser considerada mais valorosa do que *princeps* (BASCHET, 2006). Ainda assim, deve-se entender que o adubamento não necessariamente torna o cavaleiro um nobre, mas a junção das duas percepções

culmina em um título extremamente poderoso, além disso, recuperando o que foi dito anteriormente, a aristocracia se encontra em decadência. A aristocracia vê na cavalaria uma maneira de manter sua linhagem viva, uma vez que ela não conseguia mais se sustentar através do prestígio e “glória” de seus antepassados (BASCHET, 2006).

Nesse ponto fica clara a importância do adubamento e fica clara também o interesse da nobreza pela ritualização, logo, o controle dele. Anteriormente sendo a concepção de nobreza algo herdado, o adubamento oferece a opção para os filhos dos já então nobres perpetuarem seus títulos através da sua inserção em um outro grupo, sobretudo no séc. XI quando o adubamento tinha menos características ritualísticas e apenas as armas eram entregues e o cavaleiro era “feito” (BASCHET, 2006). Seguindo para o período mais ritualizado do adubamento, a partir do séc. XII, normalmente no fim da adolescência, dotado da formação militar e ideológica para participar do grupo, geralmente durante o período cristão de Pentecostes, o jovem cavaleiro recebe sua espada e demais armamentos de mão e logo em seguida o gesto de colação. Como será conferido durante a leitura desse texto, o ato da colação é uma das várias maneiras de violência características desse tempo (séc. X) e grupo propositalmente proferidos para impressionar e criar determinada imagem para quem estivesse assistindo. Enfim, o gesto da colação envolve um violento golpe na nuca usando a mão ou a lateral da espada, destinada a impressionar e firmar o rito de passagem com os ideais do grupo que o jovem ascendia (BASCHET, 2006).

Não só a violência se fazia presente na “formação” de um cavaleiro, mas sua identidade cristã. Após o início da ritualização do adubamento, ele se cristianizou. A noite que precedia o ritual era composta por orações na igreja e a espada, antes de ser carregada pelo cavaleiro é colocada sobre o altar e benzida.

Não só no ritual, para além, é possível dizer que o catolicismo é fundamental para estruturar a ideologia cavaleirística (BASCHET, 2006).

A edição estudada nessa pesquisa é a tradução comentada pelo professor Marcus Baccega, da versão, que no tempo presente entende-se como alemã, do documento (*Die Suche nach dem Gral*). Esta, por sua vez, baseia-se nos manuscritos franceses da chamada primeira prosificação produzidos na segunda metade do século XIII, contudo, só se consolidou no século XV, tendo, ainda, sofrido interpolações ao longo do século XVI. Compõe, juntamente com o manuscrito *d'A morte do rei Artur* (*Der Tod des Königs Artus*), a terceira parte do Códice 147 da Biblioteca Palatina Germânica de Heidelberg, na atual Alemanha (BACCEGA, 2015). O livro de Baccega é dividido em dois blocos, sendo as primeiras páginas a tradução de “A Demanda do Santo Graal” e a segunda parte um texto de caráter analítico e explicativo sobre a obra.

A obra se insere num período de cristianização e prosificação da Matéria da Bretanha no qual os textos arturianos passaram a circular por escrito e ter maior difusão na Europa Ocidental a partir da confecção da *Historia Regum Britanniae* (1135-1138), de *Geoffrey de Monmouth*, na qual Artur é descrito como um rei cristão invencível, conquistador de 30 reinos e do Império Romano. As narrativas arturianas também se expandiram com os romances em verso de *Chrétien de Troyes*, escritos entre 1162-1182, o qual desenvolve as aventuras dos cavaleiros da tábua redonda, sendo o maior modelo o personagem Lancelot do Lago, o “melhor cavaleiro do mundo”. (ZIERER, 2011)

As diferentes versões da Demanda do Santo Graal suscitaram os mais variados estudos, inclusive historiográficos ao longo dos anos, mesmo no Brasil. Quanto às edições do texto de época, destacam-se a edição integral do texto português, visto do que entendemos de Portugal nos dias de hoje, de “A Demanda do Santo Graal” que somente se fez em 1944, graças aos esforços despendidos por Augusto Magne e edição

de *Albert Pauphilet* durante mais de vinte anos. A Demanda do Santo Graal foi trazida inicialmente a Portugal provavelmente pelo conde de Bolonha, futuro monarca de Portugal, Afonso III (1248-1279), por volta de meados do século XIII, quando retornou da França em 1245 e pediu que as obras fossem traduzidas por João Vivas ou Bivas (CASTRO, 1983).

Em sua versão, Magne optou por dividir a narrativa em episódios pois, de acordo com a editora: “Era preciso tornar menos pesada a leitura do romance, dividindo-o em episódios, introduzidos por competentes títulos.”. Contudo, o códice contém narração corrida, isto é, não apresenta aquela divisão em episódios feita por Augusto Magne. (MASSAUD, 1951) É também importante comentar que em 2008 uma versão de *A Demanda do Santo Graal* Organizada por Heitor Megale também foi lançada.

Uma vez que reconhecemos a França como berço da cavalaria por ter sido lá onde a cavalaria clássica surgiu e de onde partira a maioria dos cruzados (BARTHÉLEMY, 2010) e fonte dos manuscritos que deram origem a “*Demanda do Santo Graal*”, ressaltamos que muito antes do séc. XIII, período em que a cavalaria lendária estudada nessa pesquisa é definida, grandes características de honra e até mesmo políticos (mesmo o simples ato da nobreza guerreira andar à cavalo) da mesma já eram encontrados em povos germânicos e gauleses (BARTHÉLEMY, 2010), pontuando que toda essa virada cavaleirística foi um processo, um processo lento, que incluiu violência e teve como justificativa moral a defesa dos pobres e da cristandade. De fato, a partir do século XII vemos a figura do “herói a cavalo”, o cavaleiro se canonizar assim como surgir uma ideia de monge guerreiro impulsionada ainda pelas cruzadas que se estenderam até o século XIII (BACCEGA, 2015). De acordo com Dominique Barthélemy:

É nas crônicas de monges ligadas ao rei da França e da Inglaterra, duque da Normandia, de Suger, de Orderico de Vidal, nos anos 1140, que encontramos

frequentemente evocados ao mesmo tempo um tipo de Cavalaria justiceira - a dos príncipes que dizem proteger as igrejas e os pobres - e uma Cavalaria de ato performático e espetaculoso - aquela dos jovens nobres que, em tudo servindo a esses príncipes, se entregam a justas, se lançam a desafios, demonstram boas maneiras aos inimigos. (BARTHÉLEMY, p. 15-16. 2010)

Durante a chamada Alta Idade Média, é inegável o uso constante da violência e o persistente contato por parte dos guerreiros com armas e intensas interações entre romanos, e os denominados pelos mesmos como “povos bárbaros” e “pagãos”, como os gauleses, por exemplo (BARTHÉLEMY, 2010). Esse relacionamento acabou por transmitir à longo prazo um aspecto de sacralização das armas associadas ao cavalo, não temer a morte, resistir a dor, valorização da coragem e destreza militar. Marcada por diversos conflitos, a Alta Idade Média pode ser considerada, de fato, como uma época violenta, contudo, afirmar que a idade média foi um período de total violência desenfreada vem a ser uma afirmação incontudente tendo essa controvérsia comentada por Dominique Barthélemy: “é certo que os francos, depois os feudais do séc X e XI foram apenas homens de violência que em nada seus costumes preludia com a cavalaria clássica?” (BARTHÉLEMY, 2010). A questão é que se o que restou para esses senhores foi justamente apenas a violência, o desejo de guerrear, arrogância, abuso para com os camponeses e satisfação de seus desejos pessoais. (SOUZA, 2011).

Ainda que dentro do contexto citado acima ainda existisse o anseio pela guerra e que pelos olhos desses senhores, reis e príncipes o ato de guerrear fosse algo digno, as mesmas eram bem raras e com pouquíssima mortalidade entre os sécs. X a XIII, (BASCHET, 2006) o que não significa que não existia violência ou guerras nesse período. Dentro do âmbito dos conflitos exclusivamente senhoriais, existia a dinâmica da *faide* que consistia em um procedimento formalizado e ritualizado com a intenção de vingar uma eventual injustiça, como alerta

Dominique Barthélemy. Esse procedimento não tem como intenção o derramamento de sangue desvairado, guerras longas ou a violência desenfreada características da ideia equivocada de desordem da idade feudal (BASCHET, 2006), em contrapartida, a *faide* resulta na violência entre senhores, essa mais regulamentada e codificada buscando principalmente a captura de reféns que seriam trocados por resgates. Essa dinâmica não só era menos violenta como também favorecia os senhores socialmente de forma que os aldeões de colocavam cada vez de forma mais dependente de seu senhor uma vez que eram as maiores vítimas dos saques das guerras. (BASCHET, 2006)

De qualquer forma, o que nos deixa claro é que a guerra nobre é uma guerra à cavalo, sendo o trabalho de um infante considerado indigno pelos cavaleiros (BASCHET, 2006). Além do indispensável cavalo que deve ser devidamente adestrado para o combate, a espada de lâmina dupla era um instrumento de ampla veneração e é nesse momento que vemos as cotas de malha substituindo as vestes de couro reforçadas por placas de metal. Além de ser bem característico, de acordo com Jérôme Baschet:

São cerca de quinze quilos de armamento que o cavaleiro leva com ele. Além disso, o conjunto é muito custoso, pois estima-se, que no início do século XII é preciso dispor de cerca de 150 hectares de bens fundiários para poder assumir os gastos necessários do exercício da atividade de cavaleiro (BASCHET, p. 117. 2006)

Ainda que não sendo pomposos, a infantaria, arqueiros e besteiros ainda se faziam decisivos nas raras batalhas propriamente ditas servindo como “apoio” aos cavaleiros.

Em algumas situações a cavalaria servia como objeto de apelo para uma “violência encenada” em diversos eventos, dentre eles, a caça, visto que cerca de 5% da alimentação carnívora dos mesmos era de fato resultado de animais caçados (BASCHET, 2006), as caçadas tinham, sobretudo, uma função social, manifestando sob à vista de todos a sacra imagem do

nobre cavaleiro dominando a natureza e o território em sua volta, livre para passar com sua tropa e seus cães afirmando seu poder no espaço senhorial, matas e até mesmo nas terras comuns dos aldeões, caracterizadas por Baschet como “espaços incultos”, o que particularmente não agradava muito esse grupo (BASCHET, 2006). Nas chamadas “justas” que consistiam em partidas que posicionavam-se dois cavaleiros em lados opostos de uma arena, equipados com longas lanças com o objetivo de derrubar o adversário em uma disparada (BARTHELEMY, 2010).

Parecido com essa última, existiam também os torneios, esses eram demonstrações de força feitos propositalmente para impressionar, eram batalhas ritualizadas que consistiam na reunião de alguns “times” que representavam determinadas facções aristocráticas os quais de forma similar as justas tinham como objetivo derrubar o adversário do cavalo, contudo, nos torneios os ataques eram feitos em cargas coletivas e muitas vezes confusas, podendo resultar em possíveis prisões de reféns para resgates. Os torneios serviam como provações para os bem-sucedidos, pois os cavaleiros menos afortunados que se destacavam nesse tipo de competição conseguiam igualdade com grande cavaleiros e príncipes lhes dando oportunidade de receber grandes somas em dinheiro (BASCHET, 2006) ou até mesmo recompensados com matrimônios que os ofereciam posição social agradável (BASCHET, 2006).

Não tardou para que essas atitudes propositalmente extravagantes chamassem a atenção negativamente da igreja católica. Dentro da dinâmica de identidade cristã e violência na cavalaria algumas das atitudes citadas anteriormente sofriam constante condenação por parte da igreja a partir do início do século XII (BASCHET, 2006). A igreja enfatiza que os torneios apenas fariam jorrar em vão o sangue cristão, tal ação os desviaria dos combates justos dignos de um cavaleiro, ainda de acordo com a igreja, as caçadas já não se faziam necessárias pois não havia mais valor econômico nas mesmas (BASCHET, 2006).

É inegável que o *ethos* cavaleiresco, o ideal do cavaleiro medieval, foi intensamente influenciado pela igreja católica que pretende-se ortodoxa, principalmente pela doutrina *Militia Christi* (“exército de Deus”) de São Bernardo de Claraval (abade da Ordem de Cister), que apresentava a ideia de um “monge-guerreiro”, portador da fé cristã e caridade (BACCEGA, 2015). De acordo com o abade, o cavaleiro cristão teria a missão bíblica de amparar os menos favorecidos, sobretudo órfãos, viúvas e pobres. Contudo, ele seria também, a força armada da igreja católica, combatendo pela justiça, paz e supremacia do Corpo Místico de Cristo. (BACCEGA, 2015)

Não é de se causar estranheza a presença cristã na formação da identidade do cavaleiro uma vez que a Reforma Pontifical (início em 1073), ou “Reforma Gregoriana” clamava por um retorno urgente e imediato à pureza originária das primeiras comunidades cristãs descritas nos *Atos dos Apóstolos*, a denominada *vita vere apostolica* (“vida verdadeiramente apostólica”), na intenção de imitar Cristo durante sua vida terrena (*imitatio Christi*). Ora, uma vez que os seguidores da religião católica seguirem veemente os passos do maior profeta de seu credo, como aponta Marcus Baccega, essa Reforma significou, na verdade, um projeto de construção de unanimidade papal, elevando o Pontífice à condição de *dominus mundi* (“senhor do mundo”), exercendo alto poder coercitivo sobre a sociedade, sobrepondo-se aos poderes laicos, notadamente ao Sacro Império Romano-Germânico (BACCEGA, 2015).

Como já abordado anteriormente nesse trabalho, outrora mercenários ou camponeses com a função de defesa dos castelos senhoriais, os cavaleiros não ascenderam ao *ordo* nobre de repente e o *ethos* cavaleiresco é resultado de influência de vários fatores como a violência, a ortodoxia católica, relacionamento com as casas nobiliárquicas, a sociedade em que se vivia, dentre outros. Todavia, havia ainda outro aspecto de

suma importância para o ideal cavaleirístico, o fenômeno da aristocracia laica, abordada por Baccega, por meio de Jacques Le Goff, como “reação folclórica” (BACCCEGA, 2015).

Uma característica notável do cavaleiro durante esse período de ascensão, em que o *miles* começa a identificar-se (e se identificado) como *nobilis* é que ele começa a encarar a própria autorrepresentação traçada pela nobreza feudal (BACCCEGA, 2015). Nesse lastro, entende-se que valores dessa camada nobiliárquica que aos poucos foram aglutinadas pelos cavaleiros “se contrapõem à investida normatizadora da Reforma Pontifical” (BACCCEGA, 366p. 2015).

A “reação folclórica” estava ligada à criação de mitos de origem, que por sua vez, estavam ligadas a função de narrativas identitárias, que podem ser relacionadas com a crise legitimatória que a aristocracia sofria nesse período comentada por Jérôme Baschet. Essa dinâmica deu-se de forma em que recorriam a entes fantásticos do imaginário pagão pré cristão, originários de uma cultura oral céltica, germânica e greco-romana que se misturaram dentro da moldura ideológica e retórica do Cristianismo (BACCCEGA, 2015). “Foi o caso da fada Melusina, ancestral mítica da casa borgonhesa de Lusignan. Representada como uma mulher-serpente que vagava pelos castelos feudais alertando, com seu pranto, sobre a morte iminente de algum membro das linhagens aristocráticas.” (BACCCEGA, 366p. 2015).

Dito isso, é por meio da herança cultural dos senhores e sociedade provenientes desse sistema em que A Demanda do Santo Graal, fonte do séc. XIII, nos apresenta o período cavaleirístico em seu ápice. Como a Demanda é um texto que já representa a Idade Média Central, os cavaleiros, como Lancelot ou Galaat, já se apresentam como portadores da ética e cultura cavalaireca clássica. Contudo, ainda carregam marcas dos seus ancestrais, dos antigos guerreiros, dos homens que lutaram, como germanos, normandos, gauleses e foram vistos como bárbaros. Na versão analisada por Neila Matias de Souza,

aquela portuguesa, editada por Heitor Megale em 2008, as características de cavaleiro apresentados já são de uma “instituição” já estruturalmente formada, (SOUZA, 2011), todavia, o códice de *Heidelberg* (c.1290), que será estudado com mais enfoque futuramente nessa pesquisa, é posterior às versões francesa e portuguesa da *Demanda do Santo Graal*, podendo se concluir que a imagem estilizada do cavaleiro cristão foi objeto de disputas ideológicas e disciplinares entre esses dois projetos, a Reforma e a “reação folclórica”, de modo que vemos duas aristocracias articulando um *ethos* cavaleiresco, valores, crenças, que definem a identidade desse grupo (BACCEGA, 2015) . Daí entendemos a necessidade de compreender de que forma a identidade cristã, no sentido do que é ser um bom cristão, e a questão da violência são associadas aos personagens em voga, de que forma é aceitável e moral para tal ética presentes na *Demanda do Santo Graal*.

REFERÊNCIAS

- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. 1a edição. São Paulo: Globo, 2006
- BARTHÉLEMI, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2020
- BACCEGA, Marcus. *A demanda do Santo Graal*. 1a edição. São Paulo: Hedra, 2015
- CASTRO, Ivo. “Sobre a Data da Introdução na Península Ibérica do Ciclo Arturiano da Post-Vulgata”. In: *Boletim de Filologia*. Lisboa: n° 28, 1983, p. 81-98.
- JUNQUEIRA, Renata Soares. O triste destino de Tristão na versão portuguesa” D’A Demanda do Santo Graal”. *Revista de Letras*, p. 103-111, São Paulo. 1995.
- Magoe. Augusto. -A Demanda do Santo. Graal -, 2 vols., *Imprensa Nacional*, Rio de Janeiro, 1944.

- MOISÉS, Massaud. Demanda do Santo Graal. In: COELHO, Jacinto do Prado (Org.). *Dicionário das literaturas portuguesa, brasileira e galega*. Porto: Livraria Figueirinhas, Biblioteca Luso-Brasileira, 1960
- MONGELLI, Lênia Márcia. *Por quem Peregrinam os Cavaleiros de Artur*. São Paulo: Íbis, 1995.
- SIQUEIRA, A. M. As artimanhas do diabo em a demanda do Santo Graal. *Brathair*, São Luís, v. 12, n. 2, p. 85- 98, 2012. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/articleview/757/666>. Acesso em: 19 de setembro de 2023.
- SOUZA, Neila Matias de. *Modelando a cavalaria: uma análise da demanda do Santo Graal (século XIII)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense, 2011.
- ZIERER, Adriana. “Literatura e História n’A Demanda do Santo Graal: o rei, o cavaleiro e a mulher.” In: ZIERER, Adriana e FEITOSA, Márcia Manir M. (Orgs). *Literatura e História Antiga e Medieval: diálogos interdisciplinares*. São Luís: EDUFMA, 2011, p. 13-44.
- ZIERER, Adriana. “A visão do diabo n’a demanda do santo graal.” *A religiosidade dos celtas e germanos: anais do IV Simpósio Nacional e III Internacional de Estudos celtas e Germânicos*. São Luís: UFMA/Gráfica Santa Clara (2010).

39. JOANA D'ARC: UMA MULHER MEDIEVAL

.....

Liliane Rodrigues de Araújo¹

PALAVRAS INICIAIS

Joana D'arc foi uma capitã das tropas francesas que acabou presa, morta e considerada “santa”, esses são apenas alguns dos fatos que marcaram e chamaram a atenção sobre sua vida. Fora uma mulher que nasceu, cresceu e viveu na França medieval e lá liderou um exército de homens durante o conflito político-religioso entre as monarquias inglesa e francesa. Sempre foi cercada por lendas místicas, dentre elas podemos destacar suas “vozes”; outro fato importante foram as rixas com a Igreja Católica e com o rei Henrique VI.

Outra questão era ser uma mulher no comando de homens, tornando-a uma revolucionária capaz de dominar centenas de soldados em um período em que o sexo feminino tinha que ser submisso ao “poder de uma ideologia construída em favor de uma suposta submissão natural da mulher ao homem” (LEITE, 1999, p. 42), pois era comum a mulher ser vista em uma condição de inferioridade em relação ao homem.

As mulheres passaram a ser repudiadas, temidas e sua submissão também foi alimentada pela literatura masculina, na qual foi constituído um poder profano e sagrado e tais aspectos eram encontrados nos escritos canônicos, crônicas, literatura cortês, entre outros. Na Idade Média, podemos evidenciar que

¹ Mestranda no Programa De Pós-Graduação m Estudos Culturais, Memória e Patrimônio – PROMEP/UEG. Pós-Graduada No Curso Lato Sensu em Desenvolvimento regional e Planejamento Turístico (UEG). Pós-Graduada Em História e Cultura das Africanidades Brasileiras (UEG). Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). lilianerodriguesaraujohistoria@gmail.com

os homens e suas ações eram vistos como sexo superior; nos relatos literários da época, somente os homens deveriam ser ouvidos e podiam se expressar sobre muitos assuntos, ademais, em suas falas o enfoque eram as mulheres e seus corpos; na literatura cortês, demonstravam os sentimentos que tinham em relação a elas como desprezo e medo.

O discurso da época criou a imagem da mulher no imaginário social, impondo vários modelos religiosos e domésticos a serem seguidos por elas, uma vez que queriam incentivar as práticas da virtude, da obediência e do silêncio feminino. No ocidente, essas representações caracterizavam-nas, ao mesmo tempo, frágil e inimiga dos homens. [...] a visão que se cria da mulher, nesse período, é determinada pelo poder patriarcal e cristão. Ela é vista como um ser dominado pelo homem, submissa e dedicada ao seu marido e sua família, ao contrário, pois, da mulher virgem, cuja preocupação da Igreja é deixar longe da sociedade para servir aos caminhos da religião (SILVA, 2013, p. 15).

Em meio a essa forma de pensamento de subordinação cultural, Joana D'arc conseguiu grandes feitos e destacou-se politicamente na sociedade francesa medieval, onde a mulher sequer tinha direitos. Como uma figura simbólica, teve grande importância para as moças da época, portanto a viam como um exemplo a ser seguido. Segundo Gordon: “[...] a mais simples menina tem acesso a modelos que desafiam a autoridade e abrem um espaço para si no mundo maior” (2001, p. 41). Percebemos, na história, que Joana D'arc, uma mulher do seu tempo com significativas posturas, influenciou e quebrou paradigmas.

O IMAGINÁRIO RELIGIOSO DE JOANA D'ARC

Para Trindade, o imaginário apresenta-se:

Como mobilizador e evocador de imagens, utiliza o simbólico para exprimir-se e existir e, por sua vez, o simbólico pressupõe a capacidade imaginária. A instituição (...) é uma rede simbólica definida

socialmente, que contém os componentes organizador e do imaginário (TRINDADE, 1997, p. 24).

Partindo da citação, podemos entender que Joana D'arc, em seu imaginário² religioso, acreditava ter “visões” e ouvir “vozes” de seus supostos anjos e santos³. Tal fato ocorrera devido ao seu pertencimento a uma época supersticiosa, na qual o processo histórico de sua vida foi rodeado pela crença que tinha no sobrenatural; e era na Igreja Católica que Joana D'arc obtinha acesso às imagens e praticava suas atividades religiosas. A instituição cristã, enquanto uma forma simbólica⁴, era vista como a única mediadora dos homens com Deus, “a Igreja foi consolidando sua hegemonia, impondo a unidade ritual e buscando unir, num todo homogêneo, as diversidades religiosas locais” (LOPEZ, 1993, p. 21).

Durante a Idade Média, para manter domínio sobre a sociedade, a Igreja constituiu grande poder, passando a exercer papel também de monarca e estabelecendo um poder ideológico, possibilitado devido ao clero ser de origem nobre e ter se firmado como intelectuais da classe dominante. Segundo Flávia Amaral (2011, p. 13): “Dessa forma, o povo não se vê como agente do seu futuro e a vida social livre é cercada pela dominação dos sacerdotes”.

Era por meio da superstição que a instituição cristã influenciava a vida civil, pois o clero causava medo aos cidadãos com seus discursos sobrenaturais. Com isso, o indivíduo passava a sentir a necessidade de ser protegido por aqueles que

2 “[...] É a faculdade originária de pôr ou dar-se, sob a forma de apresentação de uma coisa, ou fazer aparecer uma imagem e uma relação que não são dadas diretamente na percepção (TRINDADE, 1997, p. 24).

3 Joana supostamente “com a idade de cerca de treze anos, viu com seus olhos S. Miguel, algumas vezes S. Gabriel” (...) Santa Catarina e Santa Margarida (BERTIN, s/d, p. 191-196).

4 O simbólico comporta um componente racional real e representa o real ou tudo aquilo que é indispensável para os homens agirem ou pensarem (TRINDADE, 1997, p. 21).

se diziam ter contato com o ser divino. A superstição levou o homem a temer e ser submisso à Igreja, resultando no clero como um poder tirano.

Nesse momento de dominação, em que a instituição religiosa pretendia converter os que estavam se afastando das suas normas, aparece Joana D'arc. No seu processo histórico, demonstra-se que esta foi incumbida de salvar o reino francês da miséria e da tirania submetidas pela própria Igreja e monarquia inglesa. Para tanto, ela demonstrara grande entusiasmo, obtendo várias vitórias.

No caso do entusiasmo, uma vez que nasce da presunção, vinda do sucesso, gera uma autoconfiança a ponto da pessoa se ver como escolhida de Deus. Dessa forma os grupos regidos pelo entusiasmo não veem a necessidade de intermediárias no contato com o ser supremo e dessa forma não está sob o julgo de um grupo de sacerdotes que poderiam definir seu destino. O entusiasmo dessa forma levaria à liberdade civil, pois gera a revolta contra a tirania do autoritarismo político (AMARAL, 2011, p. 13).

Antes, a Igreja era vista pelas classes pobres com respeito e um meio de estar junto de Deus, esta lhes fornecia conforto espiritual diante à desilusão que se formava por causa das revoluções sociais; desse modo, passaram a não escutar a instituição cristã. Apesar de tudo, Joana D'arc via-se como uma pessoa escolhida por Deus e acreditava servir a este Ser visto como divino; e, através do entusiasmo que demonstrava, o povo francês não pretendia mais se submeter ao autoritarismo político religioso dos sacerdotes nem precisar de um intermediário humano para terem contato com Deus, eles mesmos queriam se aproximar dessa divindade.

Durante sua infância, os fenômenos sobrenaturais que a cercavam repercutiram no seu modo de vida, na sua personalidade e em seu sentimento religioso, o que a levou a salvar seu país. Um destes fatos misteriosos era que, em 15 de maio de 1428,

Joana D'arc teria sido encontrada debaixo da famosa “árvore das fadas”, como se estivesse envolvida em seu próprio pensamento, desligada da realidade do mundo e, naquele seu momento de transe, aproximou-se dela a sombra de um anjo.

Tal fato teve grande importância profética e mística no imaginário público da sua época e serviu para lhe abrir espaço na sociedade, de forma que foi vista como uma virgem que salvaria a França. Segundo Carlos Serbena (2003, p. 05), “O imaginário possui uma função social e aspectos políticos, pois na luta política ideológica e de legitimação de um regime político existe o trabalho de elaboração de um imaginário por meio do qual se mobiliza efetivamente as pessoas”; logo, o imaginário se expressa por meio das ideologias, símbolos, rituais e até mitos. A profecia era uma forma por meio da qual as mulheres medievais conseguiam ser ouvidas pelas lideranças públicas e Joana D'arc foi uma das mulheres que se fez ser ouvida pelos homens:

A adoção do manto da profecia era uma das poucas formas em que as mulheres medievais podiam fazer com autoridade pública, segura de serem ouvidas. Como Joana invocava as palavras de seus visitantes sobrenaturais, partilha dessa tradição. Mas, embora fosse extremamente religiosa e tivesse visões que envolviam anjos e santos, a qualidade de suas visões e a forma de sua vida a caracterizam como radicalmente diferente das místicas que a antecederam (GORDON, 2001, p. 38).

Joana D'arc era movida pela crença religiosa, desejava cumprir sua missão e gostava de fazer orações e se confessar antes de suas batalhas, e seus soldados também tinham que fazê-lo. Ela via em Deus sua fonte de inspiração, o que lhe garantia coragem e segurança diante as adversidades; além disso, proporcionava a mesma fé em seu ideal político-religioso.

Era através da Igreja Católica que Joana D'arc tinha acesso as coisas religiosas, como a eucaristia, mas se opôs contra a autoridade desta. De acordo com Bertin (s/d, p. 196): “[...] não se quer submeter à decisão da Igreja militante nem de quem quer que seja no mundo, mas somente à Deus, Nosso Senhor, de quem executará todas as ordens, sobretudo, no que respeita às suas revelações e ao que faz em consequência delas”. Para ela, a Igreja era representada por seus acusadores, os quais se tornaram seus inimigos em seu julgamento inquisitorial. Joana D'arc recusou a submissão ao poder dos membros da Igreja, mas a frequentava participando da missa e dos sacramentos. Mesmo com o surgimento de Joana D'arc no território francês, a instituição pretendia agarrar-se a autoridade que possuía há séculos (e vinha crescendo), impondo cada vez mais sua doutrina; nesse ínterim, como a França estava financeiramente falida, a instituição religiosa sentiu a necessidade de se juntar ao inimigo, a Inglaterra.

A recém-escorada Igreja compreendida as origens e as limitações de seu poder. Tinha de enfrentar um mundo de monarcas poderosos – não podiam permitir-se ignorar os desejos dos reis como um século antes. Essa nova compreensão de si mesma como parceira num jogo geopolítico tornou-a muito mais consciente da necessidade de aliar-se aos fortes, não aos fracos. Com a França em estado caótico, a opção de ligar-se à Inglaterra era nítida para a Igreja romana. Isso teria consequências trágicas para Joana (GORDON, 2001, p. 35).

Nas guerras, os militares foram incumbidos pelo rei Henrique VI a obedecerem ao general (Joana D'arc), no entanto não queriam obedecê-la, desejavam que ela lutasse somente como um soldado e obedecesse às ordens dos oficiais militares, inspirando as tropas e os cidadãos franceses que estavam amedrontados, transformando-os em bravos guerreiros. Como não tinha experiência militar, não entendia de mapas e não dava atenção aos planos de batalhas, com isso

tentaram tapear Joana D'arc; um exemplo disso foi quando os franceses estavam lutando com os inimigos no norte da cidade de Loire, mas acabaram levando-a para a parte sul. Julgavam-na incapaz de enfrentar o exército inglês, tinham como plano utilizar as forças de Joana para abastecer a população com alimento.

Ela planejava tomar a cidade de Orléans, entretanto os generais não achavam tal plano adequado; para eles, a melhor atitude era erguer uma fortificação ao redor da cidade não permitindo a entrada de alimentos, levando os inimigos a morrer de fome. Estes superiores tentaram enganá-la, provocando sua insatisfação diante do ocorrido. Mesmo os franceses vendo grande potencial na personagem em questão, não queriam uma mulher à frente das tropas armadas.

Com as guerras que ocorriam na Europa Medieval, os homens se encontravam no campo de batalha; com isso, houve a falta de mão de obra masculina, tornando a escassa no meio rural e público. “Trabalho predominantemente masculinos, muitas das quais exigiam grandes esforços, passam a ser executado por mulheres” (ALMEIDA, 2008, p. 21). Nesse sentido, diante da falta do sexo masculino, muitas mulheres passaram a administrar esse meio social; já o papel que Joana D'arc desempenhou foi o de conduzir as campanhas militares.

Os franceses a idealizavam como figura mística e realizadora de uma profecia, a qual acreditavam ter sido designada pela vontade divina. Assim, a sua imagem tornou-se popular no imaginário da população francesa, e Carlos VII aproveitou dessa crença religiosa para incentivar os soldados nas guerras e também para fazer com que os camponeses aderissem ao conflito franco-inglês, pois desejava a coroa e os territórios franceses que estavam na posse de Henrique VI. A população vivenciou a miséria, a fome e as doenças, levando-os a perder o ânimo diante a guerra; contudo, com o aparecimento da jovem donzela diante deste cenário, o povo alimentou a esperança de que havia a possibilidade de escapar daquela trágica realidade.

ATUAÇÃO E INFLUÊNCIAS DE JOANA D'ARC NA POLÍTICA MEDIEVAL

Joana D'arc teve pequenas participações nos conflitos contra a Inglaterra, mas sua atuação foi de grande importância tanto para as crises que seu país estava passando quanto para o término desta guerra entre as duas monarquias, francesa e inglesa.

[...] ela viveu no período de muitas crises econômicas, demográficas, guerras territoriais e centralização monárquica, ou seja, era um momento de falência social. Neste período entre 1337 a França e Inglaterra viviam um embate de sucessão do trono da França, havia duas possibilidades hereditárias que possuíam a mesma legitimidade, uma inglesa e outra francesa (...) começaram – se então campanhas entre os dois lados, que passaram a escaramuças, até chegar à guerra. A partir daí, os dois herdeiros se diziam reis da França e tomavam decisões sobre o destino em detrimento das ações do seu rival (PEREIRA; OLIVEIRA, s/d, p. 03).

Estas crises culminaram em conflitos na população, interferindo nas ações e no modo de pensar do homem. Durante a guerra na Idade Média, com a precariedade das armas e das fronteiras militares, houve um pequeno avanço do poder inglês sobre o território francês, e isso foi possível devido ao feudalismo ter entrado em crise, provocando mudanças no cenário econômico, político e social da Europa Ocidental, transformações essas que foram bem aceitas pela Inglaterra.

[...] a guerra na idade média era diferente, com avanços muito lentos e localizados unicamente nas fronteiras, havia muita dificuldade em transpassar uma posição devido a dois fatores: a simplicidade das armas e as fortalezas de defesa apesar de tudo isso, com o passar dos anos, foi se notando um avanço, pequeno mais crescente das forças inglesas em território francês e dois eram os aspectos que determinavam tal supremacia inglesa: primeiro conforme

vão se passando os anos, mais próximas chegamos ao final do feudalismo, entretanto para uma fase em que o sentimento de nação começa a amadurecer no coração do homem. Segundo; a Inglaterra por ser pequena, unida e muito organizada processou esta mudança patriota com mais rapidez e efetividade do que a França (PEREIRA; OLIVEIRA, s/d, p. 04).

No período entre os séculos XIV e XV, o meio econômico existente passa a ser substituído por novos meios de produção, essa mudança veio ocorrer através do trabalho, costumes, campo das ideias e da necessidade de sobrevivência das pessoas daquela época, tais transformações – tanto política como econômica – afetaram a sociedade Europeia, transformando as relações entre os homens, o que acabou levando ao surgimento de novas formas sociais de ideias, atuação e comportamento dos indivíduos.

Na França medieval, nos séculos XIV e XV, por exemplo, houve acontecimentos como a Guerra dos Cem Anos, epidemias, fome, revoltas rurais e urbanas e um regime religioso da Igreja Católica, o que acabou promovendo alterações na vida social e cultural da população. “E nesse processo histórico de formação social, que vê o povo (...) em particular, as mulheres como indicadoras da transformação social” (PEREIRA; OLIVEIRA, s/d, p. 02). O trabalho feminino foi considerado importante para o espaço econômico das cidades medievais, tendo participação decisiva na expansão do setor mercantil monetário, casadas ou solteiras exerceram a prática do comércio, conseguindo certa liberdade em relação ao homem, mas, mesmo com essa independência, ainda sofriam dominação masculina.

Desde o começo, encontrou homens com quem fez amizade, dentre todos houve três⁵ de grande importância: La Hire, Duque de Alençon e Dunois, o bastardo de Orléans.

5 La Hire: recebera esse nome por causa de sua lendária ira, ou porque fora aleijado por um pedaço de chaminé (...). Era bom conhecido pela implacável ferocidade, o gênio

A união a esses homens proporcionou-lhe estar ao lado de guerreiros que amavam a guerra e a uniu ao partido de sangue real, a dos príncipes. Mas sua relação com os mesmos enfraqueceu a ligação que possuía a Carlos VII e aos grupos que acreditavam na solução contra a Inglaterra e seus aliados borgonheses como sendo a diplomacia, não guerra. Todavia, de acordo com Gordon (2001, p. 97), “Carlos compreendeu que, para derrotar os ingleses e borgonheses, seria necessária uma vitória em escala maior que Orléans”. Assim, no dia 23 de maio de 1430, Joana D’arc toma frente de uma grande tropa de homens rumo a Compiégne, a batalha que ali iria travar, não sabia ela, seria seu último conflito.

Na tentativa de retomar as terras de Paris, ela é capturada pelos borgonheses, logo depois, é vendida aos ingleses e aprisionada no castelo de Beaulieu. Após alguns dias, foi transferida ao castelo de João de Luxemburgo, mas, por ter tentado fugir do local por meio de um buraco no chão, foi levada para uma propriedade do Duque de Borgonha na cidade de Arras; mais tarde fora escoltada para Ruão. Esta camponesa da região de Domremy da França, pertencente à classe humilde, soube fazer com que fosse beneficiada pelo rei nas campanhas militares e enviada para a guerra. Ademais, tornou-se uma chefe militar, mudando seu destino, o qual era se casar e formar uma família (papel comum a todas as mulheres da época), porém Joana D’arc foi uma mulher que rompeu as fronteiras impostas a ela.

Desde jovem, realizou grandes prodígios: expulsou os inimigos de Orléans tendo apenas 17 anos e solucionou situações que pareciam não ter solução, ao contrário dos homens que levavam meses para resolver os conflitos. Contudo, naquele mundo masculino era visível que aos homens cabia o papel de guerreiros, enquanto o da mulher era o papel doméstico ou

violento, a boca suja e o relaxamento na observância religiosa. Duque de Alençon (...) tinha apetite pela guerra e pela aventura, e aliou-se a ela (Joana D’arc) logo depois de conhecê-la. Dunois era filho ilegítimo, mas reconhecido do duque de Orléans (...) e interessara-se por Joana desde a chegada dela a Chinon (GORDON, 2001, p. 69-111).

religioso; caso apresentassem hábitos diferentes a esses, eram vistos como prostitutas ou bruxas e passavam a ser vistas com papéis negativos aos padrões sociais. Aquelas que participavam da vida religiosa e obtinham pensamentos intelectuais, logo passavam a não ser bem aceitas e, por consequência, perseguidas.

[...] num mundo masculino (...) podemos acrescentar mais, que os homens nobres poderiam ser guerreiros nas guerras medievais. A mulher estava reservada o papel de esposa e mãe, eventualmente freira (estes os “bons” papéis, também poderia ser o caso de as mulheres exercerem papéis julgados maus, tais como prostituta ou cortesã, bem como bruxa ou feiticeira) [...] (RODRIGUES, 2008, p. 15).

Em sua vida, Joana D’arc não demonstrava interesse próprio, ela se identificava com o outro, era generosa e pensava na defesa do próximo. Nota-se o sacrifício heroico da cavalaria, “provavelmente ouvira romances de cavalaria recitados em Domrémy: Lorena, sua província natal, era particularmente dedicada ao ideal da cavalaria” (GORDON, 2001, p. 100). No entanto, não se dedicava às cerimônias cavaleheirescas, não era de comer muito e não tinha interesse pela corte, muito menos pela questão do amor cortês.

Ela gostava mesmo era das batalhas e não se ligava aos costumes e tradições da época, somente quando estes podiam ser utilizados para promover ações militares e políticas. Para a proteção da cavalaria francesa, os meninos eram treinados a partir dos quatro anos, já Joana D’arc iniciou e terminou esse processo de educação da cavalaria dentro de semanas.

A jovem sequer estudou tática nem havia visto uma guerra antes, mas se tornou corajosa e destemida, ao lado de soldados armados, ela se sentia feliz. Todavia, a presença de uma mulher em conflitos militares na Idade Média era algo complicado, não se existia uma proibição, muito menos uma autorização para sua presença, provavelmente havia um estranhamento em relação a isso. Quando o guerreiro era transformado em

cavaleiro, criavam-se diversas normas de conduta para que o soldado rude viesse a se tornar um cavaleiro com princípios cristãos, dentre os quais: proteger os fracos, pobres, a Igreja Católica e as mulheres.

Mesmo que não se enquadrasse ao papel militar, já que não se esperava isso de uma mulher, nota-se que Joana D'arc, com seu cavalo, armadura e estandarte, estava pronta para a guerra: “certamente bruxas não faziam parte do código de cavaleiro” (ALMEIDA, 2008, p. 34). Porém, sua presença era justificada neste meio por ser uma profetisa com uma missão; nos conflitos militares, criaram-se meios de tentar regulamentar a guerra e a violência, moldando-as a padrões cristãos, pois não conseguiam acabar com os combates entre as monarquias.

Era pecado matar e não havia modos de acabar com esta impureza, todavia a Igreja necessitava de guerreiros que a protegesse, daí ela utilizou da violência, pondo-a a seu serviço. Assim, por meio de uma cerimônia religiosa, o soldado era sacralizado como cavaleiro, menos a jovem Joana D'arc, devido aos aspectos que a caracterizava como mártir, viam-se nela os apetrechos que um cavaleiro de cristo tinha que obter.

Ela combatia por uma guerra justa, tinha vontade de participar da maior das guerras cristas e não se importava de morrer como um mártir. Morrer no combate aos infiéis garantia a remissão de seus pecados, morrer como uma mártir lhe garantiria a santidade (ALMEIDA, 2008, p. 35).

A Igreja, em prol de seus interesses, acabou modificando seu discurso para incentivar o movimento das cruzadas, da pregação e defendia o martírio daqueles que morriam por Deus. Joana D'arc segue modelos de mártires e santos, procurava estar próxima do que era santo; nesse sentido, a fé católica teve um papel importante na vida dela e de todo o povo francês, portanto esta instituição controlava-os e os orientava

com suas crenças religiosas. Assim, a Donzela de Orleans teve acesso a todas as ideias de valores, opiniões e tradições oferecidas por seus padres e confesores.

REPRESSÃO A JOANA D'ARC

Após ser capturada na batalha de Compiègne, em 23 de maio (1430), na cidade de Paris, foi aprisionada no Castelo de Bouvreuil, para passar por um processo inquisitorial. Em janeiro de 1431, dá-se início à abertura do julgamento de Joana D'arc com a leitura da ata de seu processo como evidência Claude Bertin em um breve trecho:

Saudamos em nosso senhor Jesus Cristo. Foi do desejo da Divina Providência que uma mulher, Joana, comumente chamada, a Donzela, fosse apanhada e capturada por soldados pertencentes ao território da nossa diocese e jurisdição. Em boa verdade, tinha-se já espalhado o rumor de que esta mulher, esquecida da dignidade própria do seu sexo, de toda a vergonha, como de todo o pudor feminino, vestia, por singular e monstruosa deformação, trajes insólitos convenientes somente aos homens. Dizia-se que a sua presunção ia ao ponto de ousar sustentar afirmações contrárias a muitos artigos da fé católica. Estes delitos sabiam-se que os havia ela cometido não apenas na circunscrição da nossa diocese, mas também em muitos outros locais do Reino Unido (...). Quanto a nós, Bispos fiéis ao dever do nosso cargo pastoral e desejosos de fortificar custem o que custar, a fé cristã pensamos ser conveniente averiguar a fundo esses fatos (...). Pedimos então (...) que colocassem essa mulher sob a (...) jurisdição espiritual para ser julgada: e o sereníssimo e cristianíssimo Príncipe, Nosso Senhor o Rei Henrique da França e da Inglaterra, também o pediu, por seu turno (BERTIN, s/d, p. 13-14).

O processo inquisitorial e a condenação eram de interesse tanto do duque de Borgonha quanto do rei da Inglaterra, Henrique VI, e principalmente do bispo Pedro Cauchon, que passou para o lado dos ingleses – ficando contra seu próprio rei, Carlos VII –, e conduziu o júri composto por acusadores dominicanos, inquisidores, bispos e cardeais ingleses conhecedores dos direitos divino e humano.

O bispo da França, Pierre Cauchon, soube fazer recair as acusações contidas na ata sobre Joana D'arc, levando-a a ser entregue à jurisdição secular para que fosse julgada. Depois de ter sido entregue à justiça eclesiástica, Carlos VII não demonstrou nenhum tipo de interesse em salvá-la. Pedro Cauchon constituiu seu tribunal com peritos e promotores que fossem capazes de sustentar tais acusações contra a ré, os principais foram: Frade Jean Le Maistre; cônego Jean d'Estivet; o comissário conselheiro, mestre em direito canônico, Jean de La Fontaine; outro assistente foi o doutor em teologia, Gerard Feuillet. Dentre muitos que foram reunidos, nove foram impedidos pelo bispo Cauchon por não lhe apresentarem confiança, porém conseguiram vinte e um instrutores para as audiências a fim de votar culpando Joana D'arc, e muito deles foram presos por semanas na prisão, devido à tentativa de abandonarem seu posto de acusação.

Winchester⁶ e Pierre Cauchon queriam que os eclesiásticos se comprometessem e tomassem partido na condenação de Joana D'arc. Vale ressaltar que, mais tarde, houve o aparecimento de outros assessores, completando trinta e cinco, ao todo, com o objetivo de condená-la; mas muitos não tiveram participação na votação nem nas deliberações para decidir a trajetória da ré. Dentre esses homens, o médico Jean Tiphaine e os dominicanos Ladvenu e Ysambard foram

6 Chanceler da França a partir de 1425, desempenha papel preponderante nas manobras que conduziram à entrega de Joana (...) Durante o julgamento, foi elemento de ligação entre as duas importantes personalidades inglesas e Pierre Cauchon (BERTIN, s/d, p. 41).

os que permaneceram ao lado dela até seus últimos momentos, dando-lhe apoio. Os atores da trama de Joana D'arc estavam compostos, podendo iniciar o julgamento.

O processo teve início em 9 de janeiro de 1431 (...) conduzido por Pedro Cauchon e integrado pelos acusadores João Lemaistre da ordem dos dominicanos, João Gravemet, inquisidor (...) Thomas de Caucerles, reitor da Universidade de Paris, dois frades mendicantes, Martin Ladvenu, Isembad de La Pierre e vários bispos e cardeais ingleses. Na verdade, eram inimigos de Carlos VII. O julgamento teve ao mesmo tempo caráter religioso e político. Religioso, porque procurou examinar os fundamentos da fé de Joana, acusada de heresia e bruxaria; político, porque a condenação ou absolvição teria peso consideravelmente no resultado do conflito franco-inglês (...). O objetivo do julgamento era por muito claro: provar que a acusada era culpada. Entre 21 de fevereiro e 17 de março de 1432, os religiosos interrogavam-na diariamente, retendo detalhes mínimos que pudessem incriminá-la. De 17 a 27 de março foram lidos e revistos os itens da acusação. Entre 23 e 29 de maio foi proferida a sentença (MACEDO, 2002, p. 98).

Em 21 de fevereiro de 1431, começam os interrogatórios a Joana D'arc, realizados na capela do Castelo de Ruão, porém, antes, ela teve que jurar falar a verdade a tudo que lhe fosse perguntado. No processo inquisitorial a que estava sendo submetida, os doutores João d' Estivet e o bispo Pierre Cauchon ficaram encarregados de liderar uma comissão para recolher provas a serem utilizadas contra Joana D'arc, e quatro assessores designados ficaram encarregados do cargo de interrogá-la, tentando incriminá-la pelos crimes que a julgaram ter cometido em vida.

Por meio de sua habilidade para a utilização dos interrogatórios, Pierre Cauchon criou um documento com sessenta e seis artigos contendo acusações que os inquisidores utilizaram contra Joana D'arc. O julgamento que estava sofrendo era de

cunho religioso e político tendo como objetivo analisar desde a sua fé a seus hábitos pessoais (como suas supostas “visões”, marcadas como heresia e bruxaria), o que a fez ser malvista e excluída pela Igreja Católica por ser considerada uma pessoa de má influência para a cristandade. Analisaram-se também vários outros detalhes, como o uso que fazia de roupas masculinas, o que acabou ajudando na sua acusação.

O principal motivo para se vestir-se de homem era para preservar sua virgindade. Sentia-se segura vestida como tal em meio a tantos homens, quer soldados no campo de batalha, quer clérigos e guardas em sua prisão (ALMEIDA, 2008, p. 32).

Já em 21, 22, 24 e 27 de fevereiro e 01 e 03 de março de 1431, Joana D’arc passa pelos interrogatórios públicos. A partir de 10 de fevereiro de 1432, foram realizados mais nove interrogatórios “secretos” em sua cela e, a cada audiência, eram lhe apresentadas novas acusações. Em meio às acusações de seu processo inquisitorial, foi atormentada e ridicularizada pelos acusadores. Como tática, Pedro Cauchon a interroga atacando-a com diversos assuntos, com intuito de que ela entrasse em contradição; com isso, esperavam provar que ela era, na verdade, uma enviada do diabo.

No julgamento, Joana D’arc relata sua história de vida até quando foi capturada por seus inimigos, e Cauchon, em vários momentos, interrompia fazendo indagações a alguns de seus hábitos – um deles foi o uso da vestimenta masculina, crime pelo qual queriam levá-la à fogueira; outro ponto eram as cartas que havia enviado aos ingleses com a inscrição Jesus, Maria para que levantassem acampamento, caso contrário seriam atacados.

Tal carta foi lida a ré no seu processo, porém Joana D’arc questionava que a carta havia sido modificada, contendo palavras que não eram de sua autoria, sendo elas “entregai a donzela, que deveria ser entregai ao rei, e ainda corpo a corpo e cabo de guerra,

que não estavam no texto por ela ditado” (BERTIN, s/d, p. 80). Não deixaram de questionar os fatos polêmicos ocorridos em sua infância e adolescência, nos quais se destacaram o gosto que tinha por “locais sagrados” e suas “vozes”; todavia, Joana D’arc nada queria dizer sobre esses seus hábitos e revelações, declarava que tudo era por “ordem divina”.

Os agentes da Igreja demonstraram interesse em saber como era o aspecto dos supostos santos ou anjos, se falavam inglês ou francês, pois, se falassem a língua da França, poderia indicar que Deus era a favor dos franceses e não dos ingleses. “Essa intimidade com as coisas do além incomodava sobremaneira a Igreja. Além disso, indicava uma clara propensão de Deus ao diálogo com os franceses” (ANDRADE, 2012, p. 06).

Foi também interrogada sobre várias outras questões como o “sinal” que Carlos VII recebeu, provando que Joana D’arc era enviada de Deus e sobre a coroa que usou em sua coroação, a questão do estandarte e da espada que utilizou nas batalhas, o corte de cabelo e, ainda, sobre a tomada da cidade de Orleans. Diante de tantas acusações que lhe foram dirigidas, sempre demonstrava firmeza, porém encontrou grande dificuldade para ser absolvida.

Desde o início, ficou clara a dificuldade de Joana D’arc em ser absolvida chegando a ser interrogada publicamente e até em sua cela no castelo de Ruão (...) os inquisidores não desistiam de seu intuito: provar que Joana D’arc era uma feiticeira ou uma bruxa e que seus feitos tinham origem satânica (CERINI, 2010, p. 67-68).

Em todo momento de seu interrogatório, juízes e assessores de Cauchon tentaram confundi-la a fim de levá-la a entrar em contradição e, caso confessasse, seria sentenciada. Foi inquirida sobre várias questões e suas respostas eram registradas para serem avaliadas. Concluindo os interrogatórios, os quesitos de acusação foram revistos pelos juízes de Ruão para decidir se

seria necessário ouvir Joana D'arc novamente. Então, as autoridades eclesiásticas ficaram de examinar as atas e não puderam se ausentar de Ruão sem a autorização de Pierre Cauchon.

Depois da revisão do documento, no dia 9 de março, os peritos se reuniram na residência do bispo Cauchon e decidiram que a ré deveria ser novamente interrogada, quem ficou a cargo foi o mestre Jean de La Fontaine. Nos dias 2, 3 e 4 de abril de 1432, o bispo Cauchon resumiu os itens de acusação em “doze artigos” a ponto de melhor servir para incriminá-la no decorrer do inquérito, como podemos ver na citação abaixo, de Claude Bertin:

- Uma mulher diz e afirma que, com a idade de cerca de treze anos, viu com seus olhos S. Miguel, algumas vezes S. Gabriel (...) Santa Catarina e Santa Margarida...
- a dita mulher diz que o sinal (...) que fez esse príncipe acreditar nela (...) foi S. Miguel (...) entregou o príncipe a coroa.
- ...afirma que S. Miguel se terá “identificado perante ela”, tal como Santa Catarina e Santa Margarida.
- ...diz e afirma que está certa do que vai acontecer acerca de certas coisas futuras...
- ...diz e afirma que é por ordem de Deus que envergava traje de homem. IV - ...confessa e reconhece que mandou escrever muitas cartas (...) apostadas as palavras Jesus, Maria, com sinal da cruz.
- Roberto de Bautricourl (...) forneceu um traje de homem, arma e uma escolta. “Ela prometeu-lhe rodeá-lo de grandes domínios e vencer seus inimigos” ...
- Recorda-se que (...) precipitou-se do alto de uma torre muito alta (Beaurevoir)...
- ...diz que Santa Catarina e Santa Margarida lhe prometeram conduzi-la ao paraíso, se conservasse a sua virgindade de corpo e de alma...
- X- ...Recorda que as Santas falam Frances, “uma vez que não são do partido dos Ingleses”.
- ...confessa toda a devoção e toda a honra que vota a S. Miguel e as santas.
- ...Não se quer submeter a decisão da Igreja Militar (BERTIN, s/d, p. 191-196).

O objetivo dos inquisidores era fazer com que Joana assinasse um documento confessando seu “erro” e arrependimento em relação às incriminações dos “doze artigos” e a de heresia e bruxaria. Fizeram com que assinasse, disseram ser uma declaração de Joana D’arc em que prometia não usar armas e trajes masculinos. Mas, na verdade, o documento era uma confissão na qual a jovem admitia ser cismática, idólatra e feiticeira. Por meio desta declaração, Pedro Cauchon condenou-a à prisão perpétua.

Pressionada pelas acusações e punição à fogueira, abjurou sua “culpa”, mas voltou atrás. “... Joana alegou que tudo fizera por medo da fogueira, mas que, na verdade, mantinha o que tinha dito anteriormente (...)” (CERINI, 2010, p. 71). Joana D’arc foi isolada em sua cela sem ter nenhum contato com outras pessoas para que revesse suas supostas faltas e se arrependesse dos atos que, supostamente, havia cometido. Aqueles vistos como heréticos eram privados do contato com outras pessoas para que não viessem a corrompê-los, também era uma forma do réu rever seus hábitos.

Como aconteceu a Joana, era comum que os acusadores de heresia permanecessem privados de contato com o mundo externo durante todo o processo. Era preciso isolá-los da comunicação com terceiros, evitar a contaminação. Além do mais, o tempo de solidão deveria levar o suposto herege a rever suas faltas e se reconciliar com a Igreja. No caso de Joana, a conciliação não foi possível, pois significaria, abrir mão da própria história e da missão que deveria cumprir em nome de Deus (ANDRADE, 2011, p. 08).

A donzela Joana D’arc sofrera muito na prisão, sua longa permanência na cela levou ao adoecimento; lá, havia soldados ingleses colocados para vigiá-la e torturá-la. Estes tomaram-lhe suas roupas femininas, obrigando-a a colocar novamente seus trajes masculinos, pois não poderia vesti-los já que prometera

não os utilizar, caso contrário seria vista como culpada. Também fora acorrentada e teve que aturar constantes audiências, maus tratos, grosserias feitas pelos guardas, até tentaram molestá-la.

Diante desse sofrimento, Joana D'arc tentou fugir várias vezes e também se suicidar, jogando-se do alto da janela da prisão. Segundo Gordon (2001, p.116): “realizou um dos atos mais imprudentes e desesperados de sua imprudente carreira. Saltou da janela do castelo, uma queda de dezoito a vinte metros (...) também poderia ser mais um exemplo de sua crença juvenil em que poderia correr grandes riscos e não se machucar com isso”.

Enquanto Joana D'arc se manteve firme diante daquele tormento causado pelo tribunal, os “doze artigos” sobre os quais ela não sabia da existência foram enviados às faculdades de teologia e dos Decretos de Paris⁷ para serem analisados, com o intuito de se chegar a um parecer em relação ao julgamento da acusada. Pierre de Gonda, reitor da Universidade de Paris, é quem ouviu as conclusões a que ambas as faculdades chegaram no dia 24 de maio. Após ter escutado, ele pede a cada faculdade que tome sua decisão separadamente, as quais seguem na citação abaixo de Claude Bertin:

Jean de Troyes expõe primeiro as da Faculdade de Teologia, analisando um a um os doze quesitos:

- As aparições: tendo em conta as circunstâncias e a pessoa de Joana, elas parecem falsas, errôneas e perniciosas ou, se tiveram lugar, são supersticiosos e procedentes de espíritos malignos: Béliat, Satanás e Béhémot...
- O sinal do rei: mentira insolente imaginada para seduzir.
- As visitas das santas: crença temerária.
- As revelações: superstição, asserção divinatória, fanfarronada, ridícula.
- O traje de homem: fanfarronada ridícula, prevaricação da lei divina.
- VI – As cartas: revelam uma mulher traidora, pérfida,

⁷ Encontrava a universidade onde residia outros grupos de autoridades que se interessava pelo destino de Joana D'arc (GORDON, 2001, p. 119).

- cruel, ávida de sangue humano, blasfemadora, etc..
- A partida para Chinon: impiedade para com os pais, escândalo, blasfêmia...
 - O salto de Beaurevoir: medo que ia até a desesperada tentativa de suicídio, asserção temerária e presunçosa a respeito do perdão das suas faltas, erro em matéria de livre arbítrio.
 - Confiança de Joana: presunção, mentira, erro de fé.
 - As declarações das santas e a sua recusa em falar inglês: blasfêmia e transgressão do amor do próximo.
 - Honras prestadas às santas: idolatria, invocação dos demônios.
 - Recusa de se submeter à Igreja: apostasia, erro de fé, cisma... É agora a voz de Guérault de Boissel apresenta as conclusões da sua Faculdade, a dos Decretos. Estão resumidas em seis pontos:
 - Essa mulher é cismática por ter desobedecido à Igreja.
 - É ignorante e herética por recusar o símbolo da Igreja Uma, Santa e Católica.
 - É apostata por ter mandado cortar o cabelo e ter adotado vestes de homem.
 - É mentirosa e adivinha porque não apresenta prova de que é enviada de Deus.
 - É “veementemente” suspeita de heresia.
 - Erra na fé por ter dito estar certa de ser conduzida ao paraíso (BERTIN, s/d, p. 217-219).

Com o resultado desses questionamentos, as universidades de Paris elaboram suas decisões a partir das faculdades de Teologia e dos Decretos. A conclusão da ata é enviada ao bispo Pedro Cauchon, na cidade de Ruão, no dia 19 de maio de 1431, sendo o resultado a favor dele. Em 23 de maio, ele reviu as acusações e, pela última vez, pede que Joana D’arc se submeta à Igreja militante, mas ela se recusa. Dessa forma, o julgamento é encerrado, porém o bispo Cauchon demonstra-se insatisfeito devido à ré não ter desmentido sua suposta confissão – em nenhum momento, Joana D’arc falou algo que pudesse ter sido usado contra ela. No dia 24 de maio de 1431, ela é visitada, em sua cela, por Jean Beaupère, doutor da Universidade de Paris

e por um assessor de Cauchon para avisar que Joana D'arc iria passar por uma cerimônia. Depois de ter sido sentenciada, foi organizada uma cerimônia do Auto da Fé⁸, na praça pública, onde foram lidas as acusações e a sentença ocorreu no dia 30 de maio de 1431. Assim, ela foi preparada para ser queimada na fogueira de Ruão, com a presença de muitas pessoas, desde os clérigos que participaram de seu julgamento aos cidadãos da cidade. Na citação de Gordon, podemos analisar como foi o momento da morte de Joana D'arc:

Joana caminhou acorrentada até a praça da feira (...) quando chegou a praça da feira e viu a pira, chorou. Fizeram-na subir alguns degraus até à estaca, a qual foi amarrada. Pediu que segurassem um crucifixo a sua frente, e um soldado inglês juntou dois pedaços de paus e entregou-os a ela. Seu leal confessor, Martin Ladvenu, correu até a igreja e trouxe um crucifixo de ouro, que manteve diante dos olhos dela. Acenderam o fogo e ela logo se tornou invisível no meio das chamas. – uma vez dentro do fogo, ela gritou mais de seis vezes ‘Jesus’, e sobretudo no último suspiro gritou com voz forte ‘Jesus’ para que todos os presentes ouvissem – quase todos choraram de pena. Seu fim foi lento. Os carrascos haviam recebido ordens para manterem-na longe das chamas, a fim de que a morte fosse a mais difícil possível (GORDON, 2001, p. 145-146).

Queimaram-na viva e suas cinzas foram jogadas no rio Sena. Em 1450, sua família solicitou à Igreja Católica que revissem seu caso e, assim, deu-se início ao seu processo de reabilitação, interrogando todos os indivíduos que chegaram a conhecê-la em vida e os assistentes dos interlocutores de acusação, ainda vivos, de Joana D'arc juntamente com cidadãos e pessoas da Igreja que estiveram em seu martírio na fogueira.

⁸ A cerimônia, obviamente pública, era denominada sermão geral ou auto – de – fé e a palavra auto, tipicamente medieval, já permite identificar o conteúdo de teatralização, necessário ao marketing religioso da época...” (LOPEZ, 1993, p. 39).

Depois do longo processo de reabilitação, o papa Calisto III, no ano de 1453, considerou-a inocente, sendo beatificada por Pio X, em 1909. Em 1920, foi canonizada por Bento XV, tornando-se a Santa Joana D'arc da França.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho evidenciou a abordagem do papel de Joana D'arc no período medieval e o objetivo principal foi desenvolver um entendimento de seu papel, atuação e evolução dentro da História. Lutara pela liberdade do povo francês, porém a Igreja Católica regia doutrinas severas quanto a formas de comportamentos. Desse modo, a donzela Joana D'arc, personagem em questão deste trabalho, foi uma mulher que, neste período medieval, viveu um confronto com as normas religiosas em prol de um ideal revolucionário, lutando pelo seu povo e mudando a história da França.

Ela moveu a civilização francesa, obtendo vitórias, coroando Carlos VII – que havia perdido seu trono para Henrique VI –, e, com a coroação, a posição de Joana D'arc se fortaleceu como uma figura mística. Devido a sua habilidade e influência, o rei Carlos VII conseguiu aumentar seu exército de guerreiros. Aspectos polêmicos e misteriosos a cercaram, como o fato sobrenatural de ouvir “vozes” de Deus, anjos e santos e de acreditar que foi por meio deles que Joana D'arc conquistou a liberdade da França e do povo, tornando-se uma imagem que mexeu com o imaginário dos franceses, em particular das mulheres.

O espaço que, até então, podia frequentar era o doméstico, mas elas conseguiram participar da vida pública aos poucos, apesar de terem sido perseguidas pela Inquisição, a qual as puniam como método. A Igreja Católica pretendia regular o comportamento e a vida quotidiana; com o auxílio da Inquisição, sua doutrina impunha a obediência através de ameaças; além disso, prometia a salvação dos pecados àqueles que colaborassem com as normas da instituição cristã.

O povo, que ansiava pela redenção de seus pecados, queria servi-la – até mesmo as autoridades do tribunal inquisitorial. Essa forma de opressão desencadeou conflitos no período, levando a rebelião popular dos camponeses, da qual as mulheres fizeram parte, tornando-se um empecilho ao poder que existia na época. Assim, gradativamente, elas foram criando seu espaço e sua própria identidade na política, no meio social e no meio familiar.

Percebe-se que, apesar das limitações que Joana tivera, fora essencial e de importância para a construção da história naquele período medieval, dotada de grande esperteza e inteligência, foi capaz de ter influências sobre muitos homens poderosos e ocupou um papel de líder, já que Carlos VII não demonstrou preocupação com as condições de seu país, confrontando as leis da época e contribuindo para o progresso da França.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Leandro Oliveira. *A imagem de Joana D'arc durante a primeira guerra mundial, uma análise do filme: Joan The Women*, De Cecil B. Mille Departamento de História, Novembro, 2008.
- AMARAL, Flávia Aparecida. *Escrever sobre Joana D'arc no século XIX: inovação ou tradição? O entusiasmo de Joana D'arc nas fontes do século XIX*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo: julho, 2011.
- AMARAL, Flávia Aparecida. *História e ressignificação: Joana D'arc e a historiografia francesa da primeira metade do século XIX*. São Paulo, 2012.
- ANDRADE, Meireane Santos Oliveira. *Representação da inquisição e de Joana D'arc. Jeanne D'arc. De Carl Theodor Dreyer (1928)*. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador: agosto, 2011.
- ASSIS, Arthur. *A teoria da história de Jorn Rusen: uma introdução* – Editora UFG, Goiania: 2010.
- ASSIS, Arthur. *Representações de Joana D'arc: guerra e inquisição na perspectiva de Luc Besson (1999)*. N° 15, outubro/2012.

- BERTIN, Claude (Dir.). *O processo de Joana D'arc. (Os grandes julgamentos da história)* s/Ed, V. 4 Otto Pierre Editores. São Paulo: s/d.
- BLOCH, Marc. *A sociedade Feudal*. 70ª ed. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- CERINI, Fabricio Reinaldo. *Julgamento e processo de condenação de Joana D'arc; Teologia e Poder*. Recife – Revista Científica das Faculdades Integradas de Jaú. SP, vol. 7, n. 1/2010.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio século XXI escolar; O minidicionário da língua portuguesa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média Nascimento do Ocidente*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- GORDON, Mary. *Joana D'arc*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KOSMINSKY, E. A. *História da Idade Média*. Rio de Janeiro: Vitoria, 1960.
- LEAL, Larissa do Socorro Martins. *As várias Faces da Mulher no Medievo*. Nº 03, 2012
- LE GOFF, Jacques e SCHMITHT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente medieval*. 2 v. São Paulo: EDUSC, 2002.
- LEITE, Marcia Maria da Silva Barreiros. *Representações femininas na Idade Média; O olhar de Georges Duby*. Sitientibus, Feira de Santana, 1999. N. 21, p. 37-50.
- LOPEZ, Luiz Roberto. *História da Inquisição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- MICHELET, Jules. *Joana D'arc*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vecchi: s/d.
- NARVAZ, Martha Giudice. *Submissão e resistência: explodindo o discurso patriarcal da dominação feminina*. fevereiro, 2005.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. 10ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PEREIRA, Jacqueline Nunes e OLIVEIRA, Terezinha. *Um Exemplo de Formação Política na Expressão Feminina do Povo; Joana D'arc um modelo para michelet*. I jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais.

- PEREIRA, Jacqueline Nunes. *As mulheres ou os silêncios da história*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.
- RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, gênero e História*. Florianópolis; Mulheres, 1998.
- RODRIGUÊS, José Alfredo. *Joana D'arc na peça Henrique VI, De Shakespeare*. Porto Alegre: 2008.
- ROSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- SERBENA, Carlos Augusto. *Imaginário, Ideológico e Representação social*. Cadernos de pesquisa Interdisciplinar em ciências Humanas, n° 52, 2003.
- SILVA, André Cândido da. *Sexualidade e a História da mulher na Idade Média: a representação do corpo feminino no período medieval nos séculos X-XII*. Revista eletrônica história; vol.7 n.14-UFGD-Dourados, 2013.
- SILVA, André Cândido da, e TEDESCHI, Losandro Antônio. *História das Mulheres: sexualidade feminina no período medieval nos séculos X à XVII sob a ótica de Jacques Le Goff*. Curso de História da UFGD/FCH. s/d.
- SOIHET, Rachel e PEDRO, Joana Maria. *A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero*. São Paulo: Revista Brasiliense de História. V. 27, n° 54, 2007.
- SOIHET, Rachel. *Domínios da história: história das mulheres*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Campus: 1997, p. 235-296.
- TRINDADE, Liana Súlvia. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

40. LA ORDEN DE LA BANDA:

IDEOLOGIA CAVALEIRESCA NA CORTE DE ALFONSO XI

.....

Olga Pisnitchenko¹

*Corazón de gran poder
contra los sus omezieros;
fizo la Vanda traer
a todos sus cavalleros,
E doblóles las quantías
por la Vanda más valer:
todas estas cortesías
el buen rey mandó fazer*

(Poema de Alfonso Onceno estr. 279-280)

No centésimo capítulo da crônica de Alfonso XI (CAIX cap. C p. 178)² um leitor atencioso não deixaria despercebida uma passagem, que, a princípio, poderia ser considerada apenas um episódio trivial em meio às diversas ações que o jovem rei empreendia para se libertar das amarras da nobreza, a qual estava acostumada a não levar em consideração o monarca, que recentemente havia anunciado sua maioridade. O texto da crônica diz que quando o rei estava em Vitória ele resolveu de resgatar os costumes cavaleirescos que outrora guiaram os homens de seus reinos de Castela e Leão, mas estavam caídos no abandono. Com o objetivo de incentivar o retorno desses costumes, o rei determinou que certos cavaleiros e escudeiros da sua comitiva usassem uma faixa (banda) de tecido, a qual ele também passaria a usar. E estando ainda em Vitoria, ele então

1 Olga Pisnitchenko, professora de História Antiga e Medieval na Universidade Federal de Roraima, doutora em história Medieval pela UFMG.

2 CERDÁ Y RICO, Francisco (ed.) Crónica de Alfonso Onceno. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha. 1787

instruiu os cavaleiros e escudeiros selecionados a usarem a faixa que ele próprio lhes entregara. E desde aquele tempo todo ano o rei entregava tais faixas (bandas) aos cavaleiros que posteriormente passaram a ser conhecidos como Cavaleiros de la Banda. Estes cavaleiros possuíam seu próprio ordenamento ao qual seguiam e realizavam notáveis feitos cavaleirescos (CAIX cap. C p. 178).

A Ordem de la Banda emerge como uma das precursoras das ordens de cavalaria seculares³, com uma que estrutura incorpora a lealdade ao rei como um de seus princípios fundamentais. No começo a sua criação teve como propósito central a promoção dos valores e ética cavaleirescos, desempenhando na sua fase inicial o papel de uma sociedade de torneios sob a égide real. Ao final do reinado de Alfonso XI, a Ordem de la Banda passou por uma transformação marcante ao adotar o “Livro de la Banda” como seu código regulatório. Este “Livro”, de acordo com Rodrigues Velasco (RODRIGUES VELASCO, 2009), dota a nova ordem alfonsina de sua própria teologia política concebendo-o como uma extensão do corpo do rei acesso ao qual acontece através do vínculo pessoal de vassalagem e não pela investidura cavaleiresca (CÓRDOVA, 2014, p.124), que é designada como vínculo central no Título XXI de Segunda Partida de Alfonso X.

Para entender melhor os motivos e razões que guiaram Alfonso XI na elaboração do novo entramado cavaleiresco, devemos primeiramente entender a situação política na qual se encontravam os reinos de Leão e Castela em 1325, quando o rei alcançou os 14 anos de idade e oficialmente assumiu o governo dos reinos de Leão e Castela. Alfonso XI tornou-se rei em tenra idade, antes mesmo de completar seu primeiro ano de vida, devido à morte prematura de seu pai, Fernando IV, que faleceu aos 26 anos. A morte de Fernando IV gerou diversas lendas e especulações que foram registradas nas crônicas da época, contribuindo para a complexidade da situação.

3 Em 1326 em Hungria o rei funda a ordem de são Jorge.

A instabilidade política já estava presente no reino ibérico após a morte de Sancho IV, antecessor de Fernando IV. Sancho IV morreu sem ter conseguido legitimar seu casamento com sua tia Maria de Molina, o que criou uma série de desafios e contendas relacionadas à sucessão ao trono e abriu espaço para outros descendentes da dinastia de Alfonso X, o Sábio, reivindicarem o trono com base em diversas justificativas.

Essas lutas pelo trono e a disputa pela sucessão tornaram o cenário político bastante turbulento e incerto. As facções nobres e os diferentes pretendentes ao trono buscavam consolidar sua posição e legitimidade, muitas vezes usando a linhagem e as reivindicações dinásticas como ferramentas políticas. A figura da rainha Maria de Molina desempenhou um papel fundamental nesse cenário de turbulência política. Quando seu filho, Fernando IV, assumiu o trono em menoridade, Maria de Molina tornou-se regente oficial, enfrentando o desafio de controlar a nobreza. Uma das ações importantes da rainha foi conseguir obter uma bula papal que confirmava a legitimidade de seu casamento e, por extensão, a legitimidade de seu filho no trono. Esse feito foi crucial para dissipar dúvidas e controvérsias em relação à linhagem e à sucessão, proporcionando uma base sólida para a autoridade de Fernando IV como monarca.

No entanto, na maioridade o jovem rei se viu imerso nas disputas dos grandes nobres do seu reino. Muitos desses conflitos necessitaram da intervenção da rainha-mãe para serem resolvidos. Em outono de 1311 quando uma conspiração emergiu com o propósito de destituir Fernando IV de Castela e instalar em seu lugar seu próprio irmão, o Infante Pedro de Castela. A interferência enérgica de Maria de Molina foi o que impediu que essa trama desencadeasse mais um conflito armado.

Diante deste panorama, é evidente que durante a infância de Alfonso XI, os conflitos entre os nobres não cessaram. A possibilidade de assumir a regência serviu para fortalecer politicamente e economicamente os clãs nobilitários que conseguissem conquistar essa posição. Durante a

menoridade do rei, o reino conheceu três tutorias diferentes. Os principais candidatos à primeira tutela de Alfonso XI em 1312 eram Constança, a mãe do rei; Maria de Molina, sua avó; o infante dom Pedro, seu tio; e o infante dom Juan, tio-avô do monarca. Todos eles poderiam atender, em maior ou menor grau, às condições estabelecidas nas Partidas, e justificavam seu direito à tutela com base em seu grau de parentesco com o rei. Maria de Molina estava mais interessada em proteger os interesses do rei e preservar a integridade do reino, enquanto os príncipes Dom Pedro e Dom Juan, sob a influência de quem estava a rainha Dona Constança, permaneciam mais focados em buscar seu próprio engrandecimento e aumentar seus privilégios. Esse jogo político também não escapou da influência estrangeira, uma vez que Dom Juan recebia apoio do rei português Dom Dinis, enquanto Dom Pedro contava com a ajuda de Jaime II de Aragão. As cortes de Palencia que deveriam levar os opositores políticos ao acordo, em vez disso produziram dois ordenamentos distintos, nos quais cada uma das regiões nomeava tutores seus representantes nobilitários (RECUERO LISTA, 2016. p. 77).

Após a morte da Rainha Constança que aconteceu logo em seguida, os tutores chegaram ao acordo de dividir o poder, mas alguns anos depois os infantes Juan e Pedro lideraram as tropas, que atacaram o reino de Granada invadindo o seu território. A batalha conhecida como Desastre da Vega de Granada ocorrida em 25 de junho de 1319 levou a morte ambos os tutores deixando a Maria de Molina mais uma vez como única governante do reino. Nas Cortes de Burgos em 1315 ficou acordado que, uma vez falecidos os tutores, a responsabilidade da regência deveria recair exclusivamente sobre a rainha-avó. Contudo, isso não se alinhava com as ambições da alta nobreza castelhana, desencadeando assim uma nova disputa pela conquista dessa cobiçada posição. Nessa ocasião, as figuras proeminentes eram Dom Juan Manuel, Juan o Torto e o infante Dom Felipe.

Neste momento, a Castela está mais dividida do que nunca. Por um lado, Dom Juan, o Torto liderava uma facção nobiliárquica que defendia as liberdades e jurisdições da alta aristocracia e estava apoiada por famílias influentes como os la Cerda e os Castro. Em oposição, Maria de Molina liderava uma facção que já não podia ser considerada totalmente monárquica. Embora a rainha-avó continuasse a defender os direitos de seu neto e da monarquia, necessidade política a forçou a aliar-se a Dom Juan Manuel e ao infante Dom Felipe, que estavam muito mais ligados às ambições nobres do que a defesa dos interesses monárquicos.

A morte de Maria de Molina em 1321, mais uma vez desequilibrou as forças políticas do reino. Os novos tutores Dom Juan Manuel, o infante Dom Felipe e Juan, o Torto, representavam diferentes facções, incluindo uma facção monárquica representada pelo infante Dom Felipe, mas as tendências anteriores foram mantidas e os tutores continuaram as disputas em benefício próprio. Cada um agia de acordo com seus próprios interesses apoiando-se nas áreas de sua influência. Juan Manuel contava com Murcia e Extremadura, Juan o Torto em Castela Velha, e o infante Dom Felipe na Galícia, na fronteira e entre os territórios leais a Maria de Molina. Essas disputas frequentemente chegavam a se tornar conflitos militares que estavam exaurindo o reino. Quando Alfonso XI atingiu a maioridade aos 14 anos, ele expressou a intenção de convocar Cortes e começar seu reinado efetivo. Porém, antes de tudo ele precisava assumir o controle do reino que ficou marcado pela influência de aristocracias que tentaram controlar o rei em benefício de seus próprios interesses.

Em 1325, ao declarar sua maioridade nas cortes de Valladolid, Alfonso XI tomou a decisão de afastar seus tutores. Essa ação visava remover do poder aqueles que até então se consideravam os principais líderes do reino. Uma vez no controle independente do governo, o jovem rei percebeu na instituição da cavalaria um meio político para exercer controle

sobre a categoria nobiliária. Segundo a análise de Jesus Rodriguez Velasco, o período mais ativo da política cavaleiresca de Alfonso XI ocorreu nos anos 30 do século XIV (RODRÍGUEZ VELASCO, 2009. p.166.). Tanto Rodrigues Velasco como Fernando Gomes Redondo apontam que durante essa época, houve uma transmissão significativa de romances de cavalaria como “Zifar” e “Amadis” (GOMEZ REDONDO, 2007, vol.1). O próprio comportamento do rei também refletiu essa política. Em 1332, Alfonso XI decidiu promover sua investidura como cavaleiro e, logo em seguida, sua coroação em Burgos. Esses eventos, de certo modo, confirmam a sua decisão de usar a cavalaria como instrumento político para controlar a nobreza e enfrentar os indivíduos com Dom Juan Manuel, que mesmo submetido militarmente até final da sua vida defendia os seus direitos por meio das suas obras literárias⁴.

O relato desses eventos na Crônica de Alfonso XI não apenas ilustra a situação da cavalaria no início do reinado de Alfonso, mas também revela as relações e laços que o rei pretendia estabelecer por meio dessa prática com os nobres. Ao mesmo tempo o texto da crônica deixa claro que houve resistência por parte de certos nobres, em relação à política real.

Et porque este Rey era muy noble en el su cuerpo, tovo por bien de rescebir la honra de la coronacion, et otrosi honra de caballeria: ca avia voluntat de facer mucho por honrar la corona de los sus regnos. Et otrosi desde luengos tiempos todos los ricosomes et infanzones, et fijos-dalgo, et los de las villas **todos se escusaban de rescebir caballeria** fasta en el su tiempo deste Rey Don Alfonso(X)... Et desde lo tovo todo guisado, envió decir á todos los ricos-omes, et infanzones, et fijos-dalgo del su regno,

4 Por exemplo, o *Libro de las armas*, a herança política e literária de Dom Juan Manuel, tem por objetivo reafirmar e provar a superioridade da linhagem do autor, justificando desse modo as suas atitudes em relação a Alfonso XI e dissimuladamente elaborar uma imagem da própria família que deixa o rei em desvantagem. PISNITCHENKO, O. *Cavalaria Ibérica: Entre Vínculo Social e Forma de Vida Virtuosa*. O Discurso Político Castelhana-Leonês nos Séculos XIII-XIV. Appris, Curitiba, 2023

que se queria coronar et tomar honra de caballeria; et en aquel tiempo que queria facer á los mas dellos caballeros, et darles guisamiento de todo lo que oviesen menester para sus caballerias:et que les mandaba que veniesen todos á la ciubdat de Burgos á dia cierto. Et todos venieron; **mas Don Joan fijo del Infante Don Manuel, nin Don Joan Nuñez estos non venieron**; mas todos los otros ricos omes, et infanzones, et omes fijos dalgo de las ciudades et villas de los regnos de Castiella et de Leon, et del regno de Toledo, et de los regnos del Andalucia, desde que vieron las cartas quel Rey les envió, guisaron sus cosas para se venir á la ciubdat de Burgos por el llamamiento que avian del Rey CAXI cap. CII p.185.

A investidura e coroação de Alfonso XI no vigésimo ano de seu reinado têm sido objeto de debates entre estudiosos do século XIV. A explicação dada pelo cronista de que o rei decidiu realizar esses eventos para honrar a coroa de seus reinos foi interpretada por María del Pilar Ramos Vicent como uma forma de o rei comunicar à nobreza castelhana que ele estava no pleno controle de seu reino. Segundo essa visão, a realização desses atos solenes tinha como objetivo enfatizar o domínio real sobre a nobreza e a sociedade (RAMOS VINCENT, 2006).

Por outro lado, a interpretação de Nieto Soria vai além. O autor defende que mesmo sem elaborar algum tipo de ato litúrgico de consagração como isso praticava nos reinos da França e Inglaterra a coroa ibérica desenvolve uma ideologia da realeza sagrada em relação a várias experiencias monárquicas (NIETO SORIA, 2003, p. 264). Assim, Nieto Soria relaciona os rituais elaborados da investidura cavaleiresca de Alfonso XI em Compostela com a figura simbólica de Santiago e sua própria unção real. Para historiador, esses eventos estavam ligados aos novos projetos de Alfonso XI para reafirmar o poder real e a política cavaleiresca, que, segundo o cronista, estavam passando por momentos de fragilidade e desequilíbrio durante os primeiros anos do reinado de Alfonso XI (NIETO SORIA, 2003, p. 267).

Nieto Soria também vê a coroação de Alfonso XI como uma forma de anunciar uma restauração das ideias políticas de Alfonso X. Ele argumenta que o próprio ritual de coroação foi adaptado por ordem real, apelando para as *Siete Partidas*, onde estavam expressos os momentos rituais e ideológicos desse procedimento (NIETO SORIA, 2003, p. 267). Por exemplo, a unção no ombro em vez da cabeça, que para os monarcas franceses poderia ser vista como uma desvantagem (pois representava a dualidade de rei e sacerdote), para os reis ibéricos era uma bênção mais apropriada para o defensor da fé e da terra.

Ungir solian a los Reyes en la vieja Ley con olio bendito en las cabezas: mas en esta nuestra Ley nueva les facen uncion en otra manera, por lo que dixo Isaias Profeta de nuestro Señor Jesu—Christo: que es Rey de los Cielos, e de la tierra, e que su Imperio seria sobre su hombro. E esto se cumplio, quando le pusieron la Cruz sobre el hombro diestro, e gela ficiéron levar; porque cumplidamente gano virtud en el Cielo, e en la tierra: e porque los Reyes Christianos tienen su lugar en este mundo, para facer justicia e derecho, son tenudos de sufrir todo cargo e afan que les avenga, por honra e por ensalzamiento de la Cruz. Por eso los ungen en este tiempo con olio sagrado en el hombro de la espalda del brazo diestro, en secal que toda carga e todo trabajo que les venga por esta razon, que la sufran con muy buena voluntad, e lo tengan como por ligero, por amor de nuestro Señor Jesu—Christo... SIETE PARTIDAS I:IV:XIII

A unção, dentro do contexto das *Siete Partidas*, afirmava um modelo de monarquia divina no qual o rei tinha exclusividade na função de legislador e administrador da justiça, baseadas em seu compromisso como monarca cristão. No caso do Alfonso XI a crônica claramente demonstra o vínculo que liga os três eventos que marcam a reivindicação do total controle sobre o reino pelo jovem monarca. No capítulo C o rei cria a Ordem de la Banda e no Capítulo CII, em seguida é armado cavaleiro e logo coroado. Os ritos de investidura e de coroação estão

sendo minuciosamente elaborados, e a sua descrição na crônica nos demonstra o quanto importante foi para Alfonso XI afirmar a sua total independência diante das outras forças políticas de Leão e Castela. Para Peter Linehan (LINEHAN, 2012, p. 615) um dos principais objetivos de Alfonso XI no início do seu reinado era reformar a instituição da cavalaria, conforme Alfonso X definiu nas Siete Partidas, nos quais a cavalaria era concebida como uma categoria social destinada à defesa do território, tendo o rei como seu líder imediato.

Levando em consideração que de acordo com as Siete Partidas, os imperadores e reis não deveriam ser consagrados ou coroados até que se tornassem cavaleiros (SIETE PARTIDAS II: XXXI: XI), fica claro por que Alfonso XI decidiu realizar sua investidura cavaleiresca antes de sua coroação. No entanto, seguindo o memo código, Alfonso não poderia se armar cavaleiro a si mesmo, pois a investidura cavaleiresca só poderia ser realizada por outro cavaleiro, uma vez que “não pode dar o que não tem”(SIETE PARTIDAS II: XXXI: VIII). A política cavaleiresca de Alfonso XI aponta para seu intuito de aproveitar a cavalaria para reforçar os laços vassalicos com a nobreza do seu reino, se vendo obviamente no cume dessa pirâmide de fidelidade e obrigações mutuas. Considerando tal arranjo, a investidura do próprio rei deixava ele numa situação bastante complicada, já que seu pai Fernando IV não viveu o suficiente para realizar investidura do seu herdeiro somente reforçando os laços de dependência que já naturalmente existiam entre os dois. Este fato tornava a investidura do rei bastante controversa, mais ainda que este pretendia seguir a cerimonialmente e simbolicamente o título XXI da segunda partida do código alfonsino. De acordo com a cerimonia registrada nas *Siete Partidas*, a cada passo, desde armar-se e receber a *pescozada* até o ato de *desceñir* a espada (SIETE PARTIDAS II: XXXI: XIII), o investido estaria criando vinculo de dependência com quele ou aqueles que o investiriam. A história da Península Ibérica fornece a nos exemplos variados que apontam tanto sobre a

importância simbólica desses laços como também das tentativas que os reis e grandes senhores realizavam para escapar destes. (PORRO GIRARDI, 1998) Assim Fernando III, o pai de Alfonso X, foi armado cavaleiro por sua mãe rainha Berengária, que ao herdar o trono castelhano logo passou a coroa para seu filho mais velho. O pai do Fernando, Alfonso IX de Leão estava divorciado da Berengária por ordem papal e não reconhecia a legitimidade do filho. Deixar Alfonso IX armar Fernando III cavaleiro significaria submissão do reino de Castela ao reino de Leão. Aliás justamente isso aconteceu entre Alfonso IX e avô de Fernando III Alfonso VIII, quando o primeiro foi investido por segundo nas cortes de Carrión em 1188 num ato sem acordo prévio entre as partes e em um gesto simbólico, Alfonso IX teve que beijar a mão de Alfonso VIII como se fosse seu vassalo

De acordo com Rodriguez-Velasco, o ato de beijar a mão de Alfonso de Castela, realizado em plena corte, foi interpretado como um ato de humilhação corporal, simbolizando a dominação vassálica do rei de Castela sobre o rei de Leão. Esse gesto refletiu a imposição da autoridade castelhana sobre a leonesa e gerou ressentimento em Alfonso de Leão. Mesmo a investidura subsequente de Alfonso IX em 1197, realizada em Santiago, onde ele se armou cavaleiro a si mesmo, como se tentando apagar a investidura imposta a ele, não conseguiu apagar esse ressentimento.

Segundo Peter Linehan, (LINEHAN, 2012, p. 617) é possível que o ressentimento resultante desse ato de submissão tenha sido uma das razões para a ausência de Alfonso IX durante a batalha de Las Navas de Tolosa. Mais tarde, a concorrência entre dois filhos mais velhos de Alfonso X fez o príncipe Sancho, futuro rei Sancho IV viajar em busca da investidura para corte de Aragão, para ser investido lá por seu avô materno rei Jaime I. Isso demonstra como as cerimônias de investidura régia não eram meros rituais, mas sim eventos

carregados de significados políticos e simbólicos, que podiam ter implicações significativas nas relações de poder entre os monarcas medievais.

O ato de investidura estabelecia uma relação especial entre o *cauallero novel* e aqueles que promoviam esse ato quase sacramental de conceder-lhe a espada e o título de cavaleiro. Através dessa cerimônia, era criado um vínculo cavaleiresco forte entre todos os participantes, mas o cavaleiro novel era aquele mais profundamente comprometido. de forma que seu débito com quem o arma e com o padrinho não exige destes, de acordo com as *Siete Partidas*, nenhuma obrigação em contrapartida.

Levando em consideração tudo dito acima fica claro por que a cerimônia da investidura proposta nas *Siete Partidas*, não foi aceita pelo jovem monarca. Alfonso XI teve que resolver essa questão de uma maneira que não compromettesse a dignidade de sua soberania. Isso o fez optar por uma cerimônia modificada tão inédita que, segundo Rosa Rodrigues Porto, não podemos mencionar os precedentes par tal nem no âmbito ibérico nem no resto do Ocidente medieval (RODRIGUES PORTO, 2014). Em Santiago de Compostela, após a vigília na catedral Alfonso XI continua como único oficiante do rito ele mesmo se arma *de gambax, et de loriga, et de quixotes, et de canilleras, et sapatos de fierro et ciñose su espada, tomandoel por si mesmo todas las armas del altar de Sanctiago, que ge las non dio outro ninguno* (CAXI 99). Armado, aproxima-se da estátua do Apóstolo e recebeu deste a *pescozada* no rosto, ao que o cronista imediatamente escreve: *desta guisa rescibió caballeria este rey Don Alfonso del Apóstolo Sanctiago*.

Embora a crônica apresente a descrição dessa investidura como um simples prelúdio à coroação, sabemos que o rei já havia expressado sua intenção de se tornar cavaleiro ao enviar cartas aos conselhos de Valladolid, datadas de 3 de março, pedindo apoio financeiro para custear os gastos relacionados à viagem. A cerimônia de investidura ocorreu em 24 de julho, o que indica que seu planejamento ocorreu pelo menos quatro meses antes.

Nesse mesmo período, de acordo com as fontes aragonesas, Alfonso IV de Aragão permitiu a livre circulação de artigos de luxo, como panos de ouro, espadas, arneses e peles, que vinham de Avignon para Castela passando pela Barcelona. Esses artigos de acordo com Peter Linehan (LINEHAN, 2012, p. 618) e Rosa Rodrigues Porto (RODRIGUES PORTO, 2014 p. 152) eram destinados a membros da nova milícia criada por Alfonso XI, conhecida como a Ordem de la Banda.

A relação entre a fundação dessa nova ordem e as cerimônias em Compostela e Burgos foi apontada por Peter Linehan (LINEHAN, 2012, p.617) e enfatizada por Jesus Rodrigues Velasco (RODRIGUES VELASCO, 2009, 141). Para eles, o elemento cavaleiresco destas cerimônias chega a superar o aspecto puramente litúrgico em ambos os eventos. A crônica também sugere isso ao mencionar a decadência da cavalaria em Castela desde os tempos de Alfonso Sábio e a determinação do rei em restaurar sua antiga grandeza, mesmo atribuindo sua decisão de se coroar e ser ordenado cavaleiro à notícia da gravidez da rainha Maria. No entanto, considerando que o infante Fernando nasceu em 23 de novembro de 1332, a rainha provavelmente não estava ciente de sua gravidez em fevereiro, quando a organização das celebrações começou.

Investido pela mão mecânica de apóstolo Santiago o Alfonso prossegue com as cerimônias que deveriam afirmar o seu poder. A coroação realizada em seguida também chama a atenção, por um lado jovem rei recebe a unção das mãos do bispo a maneira dos monarcas franceses e ingleses, mas por outro, ele mesmo coroa a si e a rainha. Ele pega a coroa abençoada pelo bispo do altar colocando-a na sua cabeça, demonstrando desse modo que não aceita nenhum intermediário entre ele e o poder.

Et desde amos á dos (rei e rainha) fueron llegados á la Iglesia, tenian fechos dos asentamientos mucho altos cerca del altar, el uno á la mano derecha, et el otro á la mano izquierda: et subian á estos asenta-

mientos por gradas... Et todos los Obispos... estaban asentados en sus facistoles, los unos á la una parte del altar , et los otros á la otra. Et desde que fué llegado el tiempo del ofrecer, el Rey et la Reyna venieron amos á dos de los estrados dó estaban, et fincaron los hinojos ante el altar, et ofrescieron: et el Arzobispo et los Obispos descosieron al Rey el pellote et la saya en el hombro derecho: et ungió el Arzobispo al Rey en la espalda derecha con olio bendicho quel Arzobispo tenia para esto. Et desde que el Rey fué ungido, tornaron al altar: et el Arzobispo, et los Obispos bendixieron las coronas que estaban encima del altar. Et desde que fueron bendicidas, el Arzobispo redróse del altar, et fuése á sentar en su facistol; et los Obispos eso mesmo cada uno se fué á sentar en su lugar. Et desde que el altar fué des embargado dellos, **el Rey subió al altar solo, et tomó la su corona , que era de oro con piedras de muy grand prescio , et pusola en la cabeza : et tomó la otra corona, et pusola á la Reyna, et tornó fincar los hinojos ante el altar**, segun que ante estaba: et estidieron asi fasta que fué alzado el cuerpo de Dios. Et el Rey et la Reyna fuése cada uno dellos á sentar en su lugar. (CAXI cap. CIII.)

Mas as cerimoniaas não acabam com isso, elas possuem o terceiro ato que acontece logo depois de coroação. Quando Alfonso XI investido pelo apóstolo Santiago, ungido pelo bispo e coroado pelas próprias mãos começa a cerimônia de investidura armando cavaleiros os ricos homens que vieram para a sua coroação. O auge das festas é o torneio que é organizado entre os cavaleiros recém-investidos e nesse torneio já se destacam aquele que tomaram a Banda (faixa) da mão regia. *Et los caballeros dela banda, quel Rey avia fecho et ordenado pocos de tiempos avia, estaban todo el dia quatro dellos armados en cada tabla, et mantenian josta á todos los que querían jostar con ellos.* (CAXI cap. CII)

De acordo com Izabel Garcia Diaz (GARCÍA DÍAZ, 1991) o documento oficial que registrava os membros da Ordem e impunha as regras de comportamento o famoso Libro de la Banda, citado pela crônica provavelmente foi elaborado anos depois de surgimento da própria Ordem, a autora sugere

provável período entre 1344-1350. Isto nos permite afirmar que iniciando-se como uma mera distinção a regia, vinte anos depois a ordem se torna assim um grupo separado, reservado para apenas alguns poucos membros, que constituem, uma elite com condições rígidas que controlam o ingresso e permanência no grupo. Para monitorar o comportamento dos cavaleiros e assegurar o cumprimento das normas estabelecidas no Livro, é realizada uma revisão periódica pelo mestre e por alguns poucos cavaleiros, responsáveis por premiar ou punir os membros da Ordem de la Banda com base em seu desempenho. Os regulamentos também enfatizam que os cavaleiros devem manter em segredo as leis pelas quais são governados, realçando assim sua condição de grupo exclusivo e separado liderado pelo rei: *Dizemos que quando o Rei estiver em campanha, todos os Cavaleiros de la Banda, seus vassallos, devem se reunir em formação e ir juntos para combater ou para qualquer outro lugar que o Rei ordenar...*(LOB XIV)

Outra maneira de destacar a exclusividade do grupo e imposição de um modo de ação determinado aos seus membros. Assim o Livro de la Banda impõe vários tipos de obrigações aos membros da ordem não só ligados a sua ação militar mas também a sua ação social e religiosa. O ordenamento confere aos membros da ordem participar das missas, cuidando da sua alma, proíbe jogos de azar, impõe a moderação em alimento e bebida e menciona o comportamento digno do qual não devem desviar. As regras do livro além de regular a relação entre os cavaleiros e o rei propõem também um manual de comportamento que regula a relação dos membros da ordem com toda a sociedade.

Um grupo que o rei organiza em torno da sua pessoa em busca de meios de afirmar e garantir o seu poder, por volta do meio do século XV, já se configura como uma verdadeira ordem, composta por cavaleiros que já receberam a investidura das armas e por escudeiros que a receberiam em breve,

e que se destacaram em batalhas. Nesse momento, ela possui duas dimensões, uma militar e outra formal. Nos capítulos do Livro, é estipulado que os membros devem participar de conflitos formando um grupo de combate, ao mesmo tempo em que seu comportamento externo, maneira de agir e participação em torneios e justas são regulados. No entanto, a sua distinção principal é que todos os cavaleiros de la Banda ao ingressar na ordem automaticamente se tornam os vassallos do rei. No século XV a superioridade regia, desafiada no reinado de Alfonso XI já entra mais em questão e fazer parte do grupo seletos dos vassallos do rei se torna uma honra.

REFERÊNCIAS

- ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Sabio don Alonso el nono* [sic] nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de su Magestad. Salamanca. Año M.C.L.V. (Edição Fac-Símile). Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1985. 3v.
- CERDÁ Y RICO, Francisco (ed.) *Crónica de Alfonso Onceno*. (CAIX) Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha. 1787
- CÓRDOVA, de Álvaro Fernández. El emblema de la Banda entre la identidad dinástica y la pugna política en la Castilla bajomedieval (c. 1330-1419). *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, 2014, nº 20, p. 121-170.
- GARCÍA DÍAZ, I La Orden de la Banda, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, v.60, 1991,
- GOMEZ REDONDO, F. *Historia de la prosa medieval castellana*. 4 vols. Madrid: Cátedra, 2007, vol.1
- LINEHAN, P. *Historia e historiadores de la España medieval*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012
- LIBRO DEL ORDEN DE LA BANDA. Edição José Luis Villacañas Berlanga; transcripción Rafael Herrera. Guillén (Murcia: Biblioteca Saavedra Fajardo, 2005)

- NIETO SORIA, J. M. Tiempos y lugares de la «realeza sagrada» en la Castilla de los siglos XII al XV. In: HENRIET, Paul (ed.). *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale*. Lyon: s. ed., 2003
- PISNITCHENKO, O. *Cavalaria Ibérica: Entre Vínculo Social e Forma de Vida Virtuosa. O Discurso Político Castelhana-Leonês nos Séculos XIII-XIV*. Appris, Curitiba, 2023
- PORRO GIRARDI, N.R. *La investidura de armas em Castilla del rey Sabio a los Católicos*. Junta de Castilla y León, 1998
- RAMOS VINCENT, M. *Reafirmación del poder monárquico en Castilla: la coronación de Alfonso XI*. Cuadernos de História Medieval, 3 Madrid, 1986 apud NIETO SORIA, J. M. La monarquía como conflicto en la corona castellano-leonesa (c. 1230-1504) Silex : Madrid, 2006
- RECUERO LISTA, Alejandra. El reinado de Alfonso XI de Castilla (1312-1350). Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2016. p. 77. Disponível em: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/674742/recuero_lista_alejandra.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- RODRÍGUEZ DEL PORTO, R., Mística regia y ambiciones compostelanas: la catedral de Santiago como espacio ceremonial para las monarquías castellana y portuguesa. *Codex Aquilarensis* (1319-1332) N° 30, 2014, págs. 133-158. Disponível em: https://www.romanicodigital.com/sites/default/files/2019-09/C30-6_Rodriguez%20Porto.pdf
- RODRÍGUEZ-VELASCO, J. *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Madrid: Akal, 2009. p.166.

41. LEGITIMIDADE RELIGIOSA COMO INSTRUMENTO DE PODER: UMA ANÁLISE SOBRE O SURGIMENTO DA PRIMEIRA FASE ICONOCLASTA NO IMPÉRIO BIZANTINO

.....

Iandry Jessica Ferreira Soares¹

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar a Primeira Fase Iconoclasta, que ocorreu entre 726² e 741, do Império Romano do Oriente no século VII. O recorte desta pesquisa tem como foco investigar a forma de legitimação e ascensão ao trono do imperador Isaurino, Leão III, em Bizâncio. Por isso, deseja-se compreender como a política iconoclasta foi utilizada por Leão III para reforçar sua posição de líder e como essa estratégia destrutiva das imagens religiosas foi empregada. É importante dizer que, nesse momento histórico, as fontes históricas se apresentam escassas devido à destruição dos documentos imperiais. Assim, o referencial metodológico usado para essa análise será o documental, material, e, especialmente o bibliográfico, onde nos faz compreender e reconstruir com mais detalhes essa fase bizantina, quase apagada da história. Por meio dos documentos históricos sobre os relatos de João Damasceno, a Égloga e o segundo Concílio de Nicéia de 787 será possível chegar a essa investigação do período bizantino

1 Graduanda de História pela Universidade Federal de Minas Gerais. e-mail: iandry-jessica.s@gmail.com

2 Neste trabalho, foi usada a data que Ostrogorsky (1984) defende, embora existam outros documentos, de fonte duvidosa, que mostram a prática iconoclasta adotada bem antes. Além disso, usamos o documento do Concílio de Nicéia em 787, para comprovar a data utilizada neste trabalho.

ao tentar buscar outras reconstruções para o passado. Com o apoio do material numismático, teremos uma breve análise sobre a provável moeda usada na época de Leão III com o intuito de trazer uma fonte histórica material, para complementar afirmações feitas neste trabalho. Além do mais, serão utilizadas as contribuições bibliográficas de alguns historiadores renomados, como Alain Besançon, Caroline Fernandes, George Ostrogorsky, John Haldon, Paul Lemerle, Renato Boy e Steven Runciman.

Este trabalho será estruturado em duas partes distintas, cada uma contribuindo para uma análise abrangente do tema em questão. A primeira parte abordará alguns pontos cruciais para a compreensão desse período histórico que culminará em uma contextualização de Constantinopla durante os séculos VII e VIII, deixando em destaque o papel e a posição estratégica dessa cidade imperial, seus fatores políticos e culturais. Por esse motivo, iniciaremos com a apresentação dos conceitos fundamentais, como: o iconoclasmo, o iconodúlio, os iconoclastas e as imagens. Em seguida, exploraremos numismática, a explicação da legitimação do poder, e os mecanismos pelos quais as autoridades da época consolidaram e justificaram seu domínio. Na segunda parte, nossa atenção se voltará para os registros históricos, onde veremos uma seleção de fontes documentais, como os relatos de João Damasceno e o Segundo Concílio de Nicéia em 787, que nos oferecem uma produção de novas reconstruções e conhecimentos para compreender o cenário bizantino.

DESENVOLVIMENTO

Em primeiro momento, é de suma importância abrir um panorama para definir os quatro conceitos que são cruciais para a compreensão deste trabalho, uma vez que marcaram o império de Leão III. Vindos do grego, são elas: o iconoclasmo (εικονοκλάστης), as imagens (εἰκόν), os iconodúlios

(εἰκονόδουλοι) e iconoclastas (εικονοκλάστες). O iconoclasmo (εικονοκλάστης) foi o movimento religioso que destruiu as imagens e ícones no intuito de não serem venerados (KAZHDAN, 1991). Já os ícones, ou imagens (εἰκόν), são representações religiosas que poderiam ser tanto maiores como menores, ou seja, estátuas grandes ou monumentos portáteis (*ibidem*, 1991). Os iconodúlios (εἰκονόδουλοι) “servos de imagens”, ou iconófilos (εικονοφίλεις) “amantes de imagens”, eram indivíduos que defendiam o culto e a existência das imagens e ícones (*ibidem*, 1991). Por fim, os iconoclastas (εικονοκλάστες), “quebrador de imagens”, indivíduo que não concorda com a veneração das imagens religiosas (*ibidem*, 1991).

Feito essas considerações, agora nos cabe apresentar um breve contexto sobre o Império Bizantino e a ascensão de Leão III ao trono imperial. O Império bizantino, ou Império Romano do Oriente, era muito diferente do Ocidente, dado que, suas estruturas sociais complexas que abrangiam dimensões religiosas, políticas, culturais, geográficas e econômicas se manifestaram diferentes (WICKHAM, 2019, p. 359). Em poucas palavras, eles ainda eram romanos e detinham de uma conexão entre os dois continentes, no entanto, suas particularidades orientais conferiam-lhes uma identidade romana única e distinta (*ibidem*, 2019, p. 359).

Na tradição do Oriente, era comum escolher o imperador nos moldes cristãos, visto que, para ser legitimado, deveria assumir uma natureza espiritual e temporal, sendo assim, uma representação de Cristo na terra (BOY, 2007, p. 63). Além da legitimidade imperial estar intrinsecamente ligada com a imagem cristã, ela também precisava se conectar com o sucesso militar do imperador e da sua popularidade com a sociedade bizantina (WICKHAM, 2019, p. 360).

Com essas reflexões, vemos no século VII, uma oportunidade para a abertura da ascensão isauria entrar no trono bizantino. Segundo Wickham (2019, p. 362), quando Heráclio morre em 641, ele deixa o trono para os seus dois filhos,

de mães diferentes, mas quem assume é sua sobrinha Martina, sendo deposta logo depois pelo seu neto Constante II. Isso causou um grande buraco na legitimidade imperial, já que o Império do Oriente se mostrou fraco, dando oportunidade para os árabes muçulmanos atacarem no momento frágil. Nesse cenário, Leão III, o Isaurino³ (717 – 741), conteve os ataques das invasões árabes muçulmanas em Constantinopla, e, sobrevivendo ao cerco de 717-718, ele assume a legitimidade do poder romano oriental e garante a sobrevivência do Império bizantino. Com isso, Leão III demonstra habilidade em consolidar o domínio romano oriental em um período crítico, preenchendo assim, um dos requisitos para o trono imperial.

Conforme analisado por Dagron (1996) e referenciado por Boy (2007, p. 28), a natureza política de Leão III pode ser caracterizada como autocrática, indicando que seu poder englobava tanto os domínios estatais quanto os eclesiásticos. Essa forma de governo, denominada autocracia (απολυταρχία), tem suas raízes nas palavras gregas “*autós*”, que significa si mesmo, e “*cratein*”, que significa “governar” (OLIVEIRA, s/d). Nessa conjuntura, o poder se encontrava firmemente concentrado nas mãos de Leão III, que exercia autoridade tanto sobre a Igreja quanto sobre o Estado – duas esferas fundamentais na sociedade bizantina, ação que concedeu ao imperador isaurino a capacidade de introduzir práticas iconoclastas. Conforme detalhado nas Crônicas de Teófanos (MANDO, 1993, p. 152), Leão III emitiu a ordem para a remoção da representação de Cristo de Chalké, situada na entrada do palácio de Constantinopla. Em seu lugar, foi erguida uma cruz (figura 1), a qual, apesar de representar uma mudança, ainda carregava simbolismo cristão, apesar da ausência da imagem. Essa atitude se deu devido ao imperador ser de Isáuria, e nessa parte da Ásia Menor os bispos do Oriente defendiam que os cultos às imagens eram

³ Neste trabalho será defendido o mesmo ponto que Runciman (1978, p. 94) cita em seu trabalho, que Leão III veio de Isáuria, embora existam outras fontes da sua nacionalidade, que ao invés dessa região ele veio de Germaniceia, na Síria.

uma prática idólatra (RUNCIMAN, 1978, p. 94), ou seja, uma prática de adoração que não era bem vista nessa região. No entanto, veremos neste trabalho que a remoção dessas imagens pode estar ligada com outras intenções do imperador.

Figura 1 – Leo III AR Millaresion. 720-741 AD. Constantinople mint.



Fonte https://www.wildwinds.com/coins/byz/leo_III/t.html

Figura 2 – Leo III AV Tremissis, with Constantine V. 720-741 AD. Constantinople mint.



Fonte https://www.wildwinds.com/coins/byz/leo_III/t.html

Aqui nos cabe expor brevemente a numismática como uma possibilidade de conhecimento para desvendar a história. De acordo com Rosa (2018, p. 3) o estudo da numismática surge como uma análise importante ao examinarmos moedas,

já que, possui profundos vestígios sobre a sociedade que pertence. Das esferas políticas e religiosas às mitológicas e estéticas, essa análise amplia o horizonte de compreensão no ofício do historiador, uma vez que pode retratar os traços do governante no passado e do desenvolvimento de determinada sociedade (CARLAN, 2010, p. 34, apud ROSA, 2018, p. 5) só pela investigação dos lados dessa fonte material. Em suma, as moedas surgem como documentos palpáveis, fornecendo uma abertura singular para apreender o passado e os complexos sistemas de valores e interações que as impregnaram (JONARD, 2020, p. 15).

Pelas considerações de Grierson (1982, p. 14), no século VIII, Leão III, introduziu a moeda denominada miliaresion, marcando uma mudança duradoura na história monetária do império. A miliaresion era notavelmente distinta das moedas anteriores, além da sua espessura e largura ser diferente das outras, ela não continha representações de governantes, sendo adornada apenas com uma simples cruz e os nomes e títulos dos imperadores, Leão III e seu filho Constantino V (GRIERSON, 1982, p. 14, tradução minha), como visto na figura 2.

Voltando para a análise das ações de Leão III, percebemos que sob o domínio do Império Romano do Oriente, no ano de 726, o imperador isáurico emitiu um édito de natureza iconoclasta, proibindo veementemente todos os cidadãos bizantinos de venerar imagens e ícones religiosos. Segundo o Segundo Concílio de Nicéia⁴, o imperador Leão III convocou um concílio em 726 objetivando autenticar sua decisão de destruir os ícones e imagens, sendo recolhidas as imagens de Cristo, a da Virgem Maria e dos santos. A promulgação do édito gerou profundas convulsões internas em Constantinopla, alimentando o surgimento de revoltas entre a população

⁴ *The controversy began with the Iconoclastic edict of Leo III (the Isaurian) in 726* (BETTERSON, MAUNDER, 1999, p. 102).

bizantina, incluindo não somente o desagrado da sociedade bizantina, mas também do Papa do Ocidente Gregório II (BETTENSON, MAUNDER, 1999, p. 102).

No entanto, como vemos em *“Documents of the Christian Church”*, de Bettenson e Maunder (1999), a autoridade do imperador não poderia ser questionada em virtude da sua representação imagética, que por sua vez, assumia um significado profundamente arraigado para os súditos bizantinos. Este aspecto torna-se ainda mais evidente ao contemplarmos o caso específico do imperador Leão III, que emergiu como uma figura salvadora e guerreira, crucial para a revitalização do funcionamento do poder imperial, já que barrou os ataques árabes muçulmanos em Constantinopla (LEMERLE, 1991, p. 77). Segundo o documento *“Three Treatises on the Divine Images”*, de St John Damascus, traduzido por Andrew Louth, Leão III também apoiou suas práticas iconoclastas na legitimidade religiosa, uma vez que citava o Antigo Testamento da Bíblia para aplicar a iconoclastia (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 9):

Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma de que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás a elas nem as servirás, porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a maldade dos pais nos filhos, até que a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam (Êxodo 20:4-5, BÍBLIA, 1969).

Logo, era tomada uma conduta iconoclasta no tradicional império bizantino, sendo proibida a produção e uso de imagens religiosas para não haver mais idolatria, cuja prática era considerada herética e pagã (BESANÇON, 1997, p. 203 apud FERNANDES, 2018, p. 195). Até o momento, as razões do imperador Leão III aparentavam estar envolvidas em uma questão religiosa, onde desejava resgatar a origem cristã da forma mais fiel documentada na Bíblia Sagrada (*ibidem*, 2018, p. 195) por meio do seu poder autocrático. Contudo, Besançon (1997, p. 203) apud Fernandes (2018, p. 195) ressalta que:

Suas imagens não apenas subsistiram, mas os imperadores exigiram para elas o culto tradicional. Aumentando seu estatuto de soberano às custas de reduzir aquele do Cristo, substituem nas moedas a cruz tradicional pelo seu retrato, que passa a ocupar o anverso e o reverso. A proibição bíblica tomada a pé da letra, não teria permitido essas imagens. Acontece que os iconoclastas usavam argumentos mais circunstanciados e seletivos (BESANÇON, 1997, p. 203 apud FERNANDES, 2018, p. 195).

Haldon (2010, p. 11) em suas teorias, afirma que o iconoclasmo adotado por Leão III detinha de um caráter extremamente imperial, dedicando sua autonomia para fortalecer a sua legitimidade no trono bizantino. Assim, por mais que os documentos mostrem que o imperador manifestava uma questão cristológica, a trajetória de Leão III parecia almejar a legitimidade de poder a todo custo. Um fator essencial para essa comprovação, foi a implementação do livro jurídico criado por Justiniano I, a *Écloga* (εκλογία) (KAZHDAN, 1991, p. 672-673 apud FERNANDES, 2018, p. 193). Esse manual foi modificado pelo Imperador iconoclasta a fim de atender às suas próprias demandas, cujo se caracterizavam pelo desejo de purificar os cristãos do Oriente (BETTENSON, MAUNDER, 1999, p. 102). Dentro dessa administração imperial, observamos que a *Écloga* foi criada para ser um livro prático de instruções e princípios cristãos (SCHAFF, 2005, p. 32)⁵.

Nesse contexto, ela adquiriu uma relevância crucial para o imperador isáurico, pois passou por sua revisão e foi empregada como uma ferramenta de poder para fortalecer seu domínio sobre a esfera pessoal dos habitantes do Oriente. No prefácio da *Écloga*, fica registrado que Leão III proclamava-se como um vice-rei, investido com a autoridade de aplicar sua própria forma de justiça aos indivíduos que eram

⁵ *The Seven Ecumenical Councils: "The Ecloga, as it is called, may be described as a Christian law book. It is a deliberate attempt to change the legal system of the Empire by an application of Christian principles (tradução minha).*

rotulados como “infieis”, ato feito pela sua nova política iconoclasta (FRESHFIELD, 1984, p. 10). Ainda nesse assunto, Lemerle (1991, p. 6) enfatiza que, em suas correspondências com o Papa Gregório II, o Imperador iconoclasta se auto-denominava tanto imperador quanto sacerdote. Percebemos aqui que a raiz do problema não está no poder autocrático ou no combate da idolatria, mas sim nas práticas específicas de natureza autoritária e excessivamente controladora adotadas pelo imperador Leão III, uma vez que delega suas vontades pessoais à sociedade bizantina, e busca legitimá-las mediante ao seu título de soberano religioso e chefe de Estado.

Além do mais, o que se pode afirmar ao aplicar o estudo da numismática, é que, ao analisar a figura 3, onde mostra o busto frontal de Leão III usando coroa com cruz em círculo e manto, segurando cruz sobre um globo e anexikakia, chegamos na tese de Fernandes (2018) em sua obra “*Ícones versus retratos imperiais nos Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas, de João Damasceno: um debate sobre o sagrado e a autoridade política*” e Besançon (1997) no seu trabalho “*The forbidden image*”, que evidencia uma das possíveis explicações para a atitude de Leão III. Assim, ao rejeitar os ícones religiosos em favor da manutenção dos retratos imperiais em sua moeda, podemos dizer que essa era uma estratégia que tinha um propósito de fortalecer a supremacia terrestre dos imperadores sobre questões religiosas (BESANÇON, 1997, p. 203 apud FERNANDES, 2018, p. 195). Por isso, ao retirar os ícones de Cristo e substituí-los pela cruz, Leão III estava, de fato, declarando sua posição como líder máximo abaixo de Deus (*ibidem*, 2018, p. 195).

Figura 3 – Leo III the Isaurian, AD 717–741. AV Semmissis, struck AD 717–720, 2.11 g.



Fonte https://www.wildwinds.com/coins/byz/leo_III/t.html

O MONGE FIEL ÀS IMAGENS RELIGIOSAS DEIXA VESTÍGIOS PARA O PRESENTE

Para fortalecer o ponto de vista deste trabalho, de que as ações de legitimidade autoritária de Leão III estavam enraizadas em alimentar o seu poder diante da sua imagem, utilizaremos neste espaço as fontes documentais dos relatos do monge cristão João Damasceno (675 – 749?)⁶, a fim de trazer um outro olhar para essa narrativa. Além disso, é importante dizer que os documentos iconoclastas foram alvos de destruição pelos adoradores das imagens, restando, com maior abundância, os registros de caráter iconófilas⁷. Por isso, o que nos sobrou como vestígio histórico foram as controvérsias desse monge (figura 4), que participou do contexto bizantino como defensor das imagens.

6 (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 9)

7 Segundo o Concílio de Nicéia, as fontes do período iconoclasta de Leão III foram reconstruídas das sobras que restaram, no intuito de buscarem controvérsias dessa fase considerada “apagada”.

Figura 4 – Provável figura de João Damasceno retratada pela Crônica de Nuremberg.



Fonte <https://pt.scribd.com/document/328501290/Cro-nica-de-Nuremberg>

Embora não se situasse em Constantinopla e sim em um mosteiro na Palestina conquistada pelos árabes (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 9), o monge iconófilo criticava a política iconoclasta de Leão III, onde expunha que suas intenções eram outras. Dagron (2007, p. 219) apud Fernandes (2018, p. 207) sintetiza que:

Como obra, apenas temos a compilação jurídica Ecloga e, acima de tudo, o prefácio, provavelmente de autoria imperial. Está cheio de referências bíblicas e revela a um soberano muito seguro da origem divina de seu direito de ditar leis e reformar os homens. “Desde que Deus, confiando-nos com o poder imperial, teve o prazer de fornecer provas de tal amor temeroso que professamos, e nos ordenou, de acordo com a expressão de Pedro, corifeu dos apóstolos (I Pedro, V, 2), pastar ao seu fiel rebanho [...]” (Ecloga). Aqui, o imperador definiu-se como uma espécie de bispo, diretamente escolhido por Deus para governar a cristandade, e já vimos, em outra parte, que também como um novo Ezequias, fundindo a serpente transformada em ídolo (DAGRON, 1996, apud FERNANDES, 2018)

Investigamos então que João Damasceno reprovava a política imperial de Leão III, uma vez que relata que o imperador iconoclasta se tornava autoritário demais em razão do seu domínio como chefe de Estado e sacerdote eclesiástico (FERNANDES, 2018, p. 195-196). Segundo Haldon (2010, p. 11) a conduta assumida por Leão III estava mais perto do motivo de legitimar o seu poder do que as próprias condutas tradicionais de legitimação de Bizâncio, uma vez que a sua imagem substituiu o lugar dos ícones religiosos, mostrando assim maior poder em seu governo. Para acrescentar, Damasceno derruba a justificativa do Êxodo 20:4-5 que o imperador iconoclasta se baseia, posto que, o monge deixa claro que os cristãos não cultuavam as imagens e ícones acreditando possuírem algum tipo de poder, todavia veneravam a representação simbólica (BOY, 2007, p. 90). Até mesmo porque esse tipo de prática fazia parte do contexto dos idólatras gregos, que, para os cristãos eram considerados pagãos. Como dizia João Damasceno:

As práticas que você menciona não tornam repugnante a nossa veneração das imagens, mas sim a dos gregos idólatras. Não é necessário, por causa dos abusos pagãos, abolir a nossa prática piedosa. Os encantadores e os feiticeiros praticam o exorcismo, a Igreja também exorciza os catecúmenos; mas eles invocam os demônios, enquanto a Igreja invoca a Deus contra os demônios. Os gregos dedicam imagens aos demônios e os chamam de deuses, enquanto nós dedicamos imagens ao verdadeiro Deus encarnado e aos servos e amigos de Deus e expulsamos as hostes dos demônios (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 38, 24, cf. II. 17, tradução minha)⁸.

⁸ *The practices that you mention do not make our veneration of images loathsome, but those of the idolatrous Greeks. It is not necessary, on account of pagan abuse, to abolish our pious practice. Enchanters and sorcerers practice exorcism, the Church also exorcizes catechumens; but they call upon demons, while the Church calls upon God against demons. Greeks dedicate images to demons and call them gods, while we dedicate images to the true God incarnate and the servants and friends of God and drive away the hosts of the demons (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 38, 24, cf. II. 17).*

Ademais, João Damasceno acrescenta que:

Portanto, aceite o ensinamento estabelecido tanto pelas práticas escriturais quanto pelos ensinamentos dos Pais da Igreja, porque, se a Escritura diz: “Os ídolos das nações são de prata e ouro, obras das mãos humanas”, isso não impede a veneração de coisas inanimadas ou obras das mãos humanas, mas apenas de imagens de demônios (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 39, 26, cf. II. 18)⁹.

Damasceno busca justificar a fé dos cristãos iconodúlios por meio da explicação sobre a veneração da importância das imagens religiosas e esclarece que a adoração gira em torno apenas de um Deus, o único, o divino, Pai, Filho e Espírito Santo (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 22, cf. III. 6). Além disso, o monge contesta a iconoclastia do século VIII, onde escreve que a representação imagética para os cristãos se tornava crucial para conduzir a oração dos fiéis, detendo de um grande valor tradicional e simbólico para os súditos de Deus (*ibidem*, 2003, p. 22-24). Ele também contesta a prática de caráter religioso de Leão III, expondo que:

Se você diz que o divino e maravilhoso Epifânio proibiu veementemente essas imagens, então, primeiro, a obra em questão talvez seja espúria e forjada, sendo o trabalho de um e levando o nome de outro, o que muitas vezes acontece. Em segundo lugar, sabemos que o abençoado Atanásio se opôs a colocar as relíquias dos santos em um sarcófago, ordenando que fossem enterrados debaixo da terra, desejando abolir o costume absurdo dos egípcios, que não enterram seus mortos debaixo da terra, mas os colocam em leitos e leitos. Talvez, se concedermos que a obra é dele, Epifânio, o Grande, quisesse corrigir uma prática semelhante proibindo a criação de imagens.

⁹ Receive, therefore, the settled teaching of both scriptural and patristic practices, because, if Scripture says, “the idols of the nations are silver and gold, the works of human hands;”⁷⁷ it does not therefore prevent the veneration of inanimate things or the works of human hands, but only of images of demons (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, 26, cf. II. 18).

No entanto, há o testemunho da própria igreja do divino Epifânio de que seu propósito não era abolir as imagens, pois ela foi decorada com imagens até os nossos dias. Em terceiro lugar, um caso isolado não estabelece uma lei para a Igreja, “pois uma andorinha não faz uma primavera”, como diz Gregório, o Teólogo, e a verdade declara. Nem uma palavra pode derrubar uma tradição de toda a Igreja, que se estende de um extremo da terra ao outro (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 38-39 25, cf. II. 18)¹⁰.

Em desfecho, João Damasceno vai usar em seus registros algumas autoridades para demonstrar que não havia problema em venerar imagens religiosas. Assim, ele questiona a autenticidade da obra em que essa proibição é encontrada, sugerindo que poderia ser uma falsificação atribuída a Epifânio. Em segundo lugar, ele menciona que Atanásio, outro importante líder religioso, tinha uma visão diferente sobre como lidar com as relíquias dos santos, optando por enterrá-las sob a terra em vez de colocá-las em sarcófagos. Isso sugere que diferentes líderes da Igreja tinham diferentes práticas e opiniões. Em terceiro lugar, o monge argumenta que um único caso isolado, como a proibição de imagens por Epifânio, não deve ser considerado como uma lei para toda a Igreja, pois a tradição da Igreja é ampla e abrange muitas práticas e opiniões, onde não pode ser reduzida a uma única perspectiva ou proibição.

¹⁰ *If you say that the divine and wonderful Epiphanius dearily prohibited these images, tllen first the work in question is perhaps spurious and forged, being the work of one and bearing tlle name of another, which often happens. Secondly, we know that the blessed AtIIanasius objected to putting the relics of the saints in a sarcophagus, ordering rather that they should be buried beneatlI the earth, wanting to abolish the absurd custom of the Egyptians, who do not bury their dead beneath the earth, but place them on beds and pallets. Perhaps, if we grant that tlle work is his, Epiphanius the Great wanted to correct a similar practice by forbidding the making of images. However, there is the witness of the divine Epiphanius' own church, that his purpose was not to abolish images, for it has been decorated witll images up to our own time. Thirdly, an isolated instance does not make a law for tlle Church, “for one swallow does not make a spring;”⁷⁶ as Gregory the Theologian says, and the truth declares. Nor can one word overthrow a tradition of the whole Church, which stretches from one end of the earth to the other (ST. JOHN OF DAMASCUS, 2003, p. 38, 25 (cf. II.18).*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas profundezas das fontes documentais e bibliográficas, emerge uma compreensão profunda das ações de Leão III para legitimar seu poder no Império Bizantino do século VII. Sua estratégia de utilização da política iconoclasta se revela não apenas como um movimento religioso, mas também como um meio astuto de consolidar autoridade e aumentar o seu poder. Através da análise feita, torna-se evidente que o imperador Leão III quebrou tradições eclesiásticas e provocou estranheza tanto no Oriente quanto no Ocidente cristão. Afinal, ele não somente modifica a forma dos bizantinos de enxergarem o culto às imagens como também à parte jurídica, que, por meio da *Égloga*, sofreu adaptações do Imperador iconoclasta para se alinhar às suas necessidades e ambições específicas. Nesse caso, a *Égloga* deixou de ser só um guia de princípios cristãos, mas também foi instrumentalizada como uma ferramenta política, permitindo que Leão III consolidasse seu controle sobre a vida cotidiana das pessoas na região do Oriente.

Além disso, a análise das moedas desempenhou um papel fundamental neste estudo, uma vez que contribuiu significativamente para a reconstrução de um passado bizantino carente de fontes históricas detalhadas. A numismática ofereceu uma perspectiva ampla e enriquecedora sobre as práticas iconoclastas, permitindo-nos compreender as transformações culturais, religiosas e políticas que moldaram continuamente o Império Bizantino ao longo dos séculos. A mudança de material e a mudança dos ícones nas moedas tornaram-se uma fonte material e simbólica, que nos permite analisar uma das possibilidades das ações do imperador isáurico com maior profundidade.

Assim, a pesquisa centralizou-se na análise da ascensão de Leão III ao trono, destacando sua estratégia de legitimação através da política iconoclasta. Contudo, a análise revela que essa estratégia, embora notável, não assegurou plenamente sua legitimidade imperial. O sucesso militar, a aprovação popular e

a aceitação religiosa desempenharam papéis cruciais na consolidação do poder no Império Bizantino e mesmo com a contenção dos ataques dos árabes muçulmanos e a autoproclamação como defensor da fé cristã, as práticas iconoclastas desagradaram tanto a população quanto ao Papa da época, Gregório II.

As fontes iconófilas, notavelmente as obras do monge cristão João Damasceno, oferecem informações cruciais nesse cenário, uma vez que expõem críticas e revelam que as motivações do imperador iconoclasta se entrelaçavam com a busca por uma legitimidade imperial que se projetava, de modo semelhante a um bispo designado por Deus para governar a cristandade, conforme se destaca nas referências bíblicas e na compilação jurídica da *Écloga*.

REFERÊNCIAS

Fontes

- BROWSING BYZANTINE COINAGE OF LEO III*. Disponível em: https://www.wildwinds.com/coins/byz/leo_III/t.html. Acesso em 27/08/23.
- BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.
- MANGO, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*. Toronto: University of Toronto Press, 1993, p. 151-152.
- SCHAFF, Philip. *The Seven Ecumenical Councils by Philip Schaff*, Grand Rapids, Print Basis: Edinburgh: T&T Clark. Christian Classics Ethereal Library, 2005. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.html>. Acesso em: 27/08/23.
- ST. JOHN OF DAMASCUS*. Three treatises on the divine images: Apologia against those who decry holy Images. Translation and Introduction by Andrew Louth. New York: ST Vladimir's Seminary Press, 2003.

Bibliografia

- BOY, Renato. *A querela iconoclasta: Uma disputa em torno dos ícones no Império Bizantino*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2007 [Dissertação de Mestrado].
- BETTENSON, Henry; MAUNDER, Chris. From the Council of Chalcedon to the Present. In: *Documents of the Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1999.
- FERNANDES, Caroline. Ícones versus retratos imperiais nos Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas, de João Damasceno: um debate sobre o sagrado e a autoridade política. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 12, p. 191–209, 2018.
- FRESHFIELD, Edwin. *Ecloga of Leo III and Epanagoge of Basil I in Collectio Lihrorum Ineditorum*. Pub. by Barth and Co. at Leipsic. 1852. Tradução: Manual of Roman Law, the Ecloga of Leo III and Constantine V of Isauria, A.D. 726, 1926.
- GRIERSON, Philip. *Byzantine Coinage*. Washington, Distrito de Colúmbia: Dumbarton Oaks, 1999.
- HALDON, John. Iconoclasia en Bizancio: mitos y realidades. In: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*; Vol. 42. Instituto de Historia Antigua y Medieval Prof. José Luis Romero de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2010. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/analesHAMM/article/view/2892>. Acesso em 27/08/2023.
- JONARD, Ricardo Luiz. *A Numismática na sala de aula: moedas que contam histórias*. Rio de Janeiro, 2020. 142 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.his.puc-rio.br/wp-content/uploads/1813305_2020_completo_Ricardo-Luiz-Jonard-de-Aguiar.pdf. Acesso em: 03/09/23.
- KAZHDAN, Alexander P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 vols. New York – Oxford: Oxford University Press, 1991. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/>. Acesso em: 27/08/2023.

- OLIVEIRA, Luiz Andrade. *Regimes Políticos: Autocracia, Oligarquia, Liberalismo e Democracia*, s/d. Disponível em: <http://www.loveira.adv.br/material/te/regimes-politicos.pdf>. Acesso em: 27/08/2023.
- OSTROGORSKY, George. *Historia del Estado Bizantino*. Tradução de Javier Facci, Madri: Akal, 1984.
- ROSA, Carolina Fonseca. *Numismática e a moeda como fonte de informação*. Niterói, 2018. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/24301/CAROLINA%20FONSECA%20ROSA%20TCC%20%282018%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 03/09/23.
- RUNCIMAN, Steven. *A Teocracia Bizantina*. Tradução: Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- WICKHAM, Chris. “O peso do império”. In: *O Legado de Roma. Iluminando a idade das trevas, 400-1000*. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

42. MÃES AMALDIÇOADAS E SEUS HERDEIROS MÁGICOS NA LITERATURA MEDIEVAL

.....

Gabriela Carlos Luz¹

INTRODUÇÃO

Romances medievais advindos do Inglês Médio possuem características narrativas notórias de serem estudadas sobretudo em relação à maternidade e paternidade. Não são raros casos de violência sexual ou maldições que acometem donzelas visitadas por demônios ou outro tipo de seres sobrenaturais. Estas “visitas” podem também produzir um filho não planejado que, sendo um herdeiro mágico, poderá ser uma grande personalidade cultural como Alexandre, o grande ou o mago Merlin, mas suas concepções trazem grandes custos para a mãe durante suas narrativas.

Este trabalho se debruça sobre quatro narrativas medievais que contém casos em que uma mulher engravida de um ser sobrenatural e como a gravidez e o nascimento do filho mágico afeta a vida de suas personagens. Os herdeiros em questão são: Alexander, Sir Degaré, Sir Gowther e Merlin. Todos possuem habilidades excelsas ou mágicas que nos revelam diversas características e ansiedades relacionadas à gravidez sobrenatural como elaborado nas escritas de Tomás de Aquino ou de John Nider, entre outros. Exploraremos como essas inquietações

¹ Doutoranda em Estudos Literários pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara - UNESP

são inseridas nas respectivas narrativas utilizando de estudos críticos acerca do corpo feminino medieval como visto nas escritas de Angela Florschuetz e Dyan Elliott.

Ao considerarmos como estes filhos são concebidos devemos explorar como que o corpo da mulher seria entendido culturalmente de acordo com as ideias medievais da época. As narrativas aqui presentes se encontram no final do século XIV e vão até a metade do século XV. Pensando no contexto deste período, Angela Florschuetz comenta em *Marking Maternity in the Middle English Romance - Mothers, Identity, and Contamination* que “O corpo materno nos séculos XIV e XV ameaçava simultaneamente a instabilidade, a vergonha e o desastre, ao mesmo tempo em que prometia continuidade, regeneração e até salvação.”² (2014, p. xviii, tradução nossa). Assim, devemos estudar as ocorrências das maldições demoníacas nestas mulheres como parte desastre e parte salvação. As crianças concebidas são todos presságios para grandes feitos e somente Sir Gowther e Merlin possuem características físicas que os aproximam de sua verdadeira natureza demoníaca, o que é interessante de perceber já que são as narrativas mais modernas aqui estudadas.

Faremos uma breve introdução às narrativas e daremos uma descrição dos nascimentos mágicos de cada personagem para podermos focar nas consequências dessas gravidezes ao final de nosso estudo. Para organizar este trabalho, criamos uma tradução em português utilizando como apoio as traduções em inglês, especificamente feitas por Kenneth Eckert no caso de *Sir Degaré*, de Walter W. Skeat no caso de *Alexander* e de Henry B. Wheatley na *Prosa Merlin*.

² No original: *The maternal body in the fourteenth and fifteenth centuries simultaneously threatened instability, shame, and disaster while promising continuity, regeneration, and even salvation.* (Florschuetz, 2014, p. xviii)

ALEXANDER

Começaremos com o personagem Alexander. O poema original é baseado na figura histórica de Alexandre, o Grande e faz parte de várias narrativas medievais que se debruçam sobre sua vida. Sua datação é aproximada ao ano 1340. O nascimento vindo de um pai feiticeiro e monstruoso estabelece a criança como um presságio de grandeza.

O poema original está incompleto sendo que para este trabalho, a primeira parte se faz mais necessária já que trata do nascimento do personagem. Em textos escritos em Inglês Médio temos dois fragmentos do poema que são mais conhecidos. São chamados de *Fragmento A* e *Fragmento B*. Para este trabalho usaremos o *Fragmento A* já que é o que narra o nascimento de Alexander. O manuscrito original se encontra na *Bodleian Library* em Oxford.

A mãe de Alexandre, O Grande é historicamente Olímpia do Império e seu pai é Filipe II da Macedônia. Como estamos utilizando o texto em sua língua original, decidimos não traduzir os nomes das personagens que aqui se encontram. Daremos uma breve descrição da narrativa para ilustrar como o nascimento de Alexander é narrado:

Na narrativa, a rainha Olympias, esposa de Philip é visitada por Nectanabus, um rei mago do Egito, que usa sua magia para confirmar que Philip planeja deixar a rainha por saber que ela carregará um filho que não é seu. Para acalmar a rainha, Nectanabus revela que um deus irá visitá-la enquanto dorme. Nectanabus então se transforma no deus Ammon e tem relações sexuais com a rainha durante três noites (ele usa também a forma de um dragão e dele mesmo) sempre revelando ser um deus que irá trazer uma criança para o reino.

A questão do nascimento de Alexander começa com a raiva de Philip por saber que o filho não será seu, mas a raiva é dispersa quando os presságios para a grandeza de seu sucesso são revelados. O disfarce de Nectanabus como o deus Ammon

é descrito no sonho de Olympia como um deus de chifres prateados e um rosto que queima como carvão. Sua forma é de uma ovelha e ele é reverenciado por toda a terra:

E, quando ela acordou, ela se perguntou no coração.
Ele a conheceu na meia-noite com uma alegria completa,
aquele grande Deus Ammon com aquela feição
E tinha chifres de prata
e um rosto brilhante como carvão em chamas.
[...]
Ele tinha a forma de uma ovelha, brilhando,
Pintado cheio de prezadas pedras preciosas
que foram coladas naquele corpo robusto de se ver.³
(Alexander, 1929, p. 148, tradução nossa)

Diferente dos casos que veremos a seguir, Olympias sabe que Nectanabus irá a engravidar (mesmo ele tendo omitido este fato ao início). O disfarce de Nectanabus parece muito mais um modo de acalmar Philip sobre o nascimento da criança já que é o próprio feiticeiro que envia esta visão a ele. O rei sonha sobre a rainha sendo engravidada por Ammon e com o seu selo (a cabeça de um leão, o zodíaco e uma espada):

Ele deitou-se ao lado daquela senhora, o seu gosto ele forjou,
e, quando sua ação tão digna foi feita às pressas,
ao meio do membro dela para fechá-lo
ele coseu uma costura parecendo uma linha,
e com um anel de ouro colocou,
uma pedra colada aqui com gravação robusta:

3 No original: *And, whan shee wakyng was, shee wondred in hert.
Hue mett on þe midnight of mirth full rive,
þat grete god Amon gan þi þer wend
And had seemelich isett silvern hornes,
And bright blased his blee as a brend glede.
[...]
Hee was ishape as a sheepe, shinand bright,
Ipainted full prisely, and precious stones
Wer sticked on þat stock, stoute too beholde.*
(Alexander, 1929, p. 148)

Neste selo foi colocado o Zodíaco;
 uma pequena cabeça de leão - de forma solitária,
 com uma espada justa - docemente marcada,
 foi colocado no selo - a costura inteira⁴
 (Alexander, 1929, p. 152, tradução nossa).

Os *magis* do rei oferecem um conselho que a cabeça de leão representa que a criança será temida; o zodíaco representa que ele conquistará o Leste e a espada simboliza que ele será forte em batalha e assim, se tornará o protetor de Philip.

O nascimento de Alexander parece incomodar Phillip no início da narrativa, mas após descobrir que a criança é um presságio de grandeza, a gravidez de Olympias por Nectanabus não aparenta ser um problema. O que devemos verificar nesta narrativa é que primeiramente Olympias sabe que a gravidez irá acontecer e ela mesma sabe que Nectanabus é o responsável (embora ele omita este fato e diga que é o deus Ammon). O feiticeiro não é visto como um demônio, mas sua natureza mágica é o instrumento necessário para que Alexander nasça como uma grande personalidade sendo, não o filho de um humano, mas de um feiticeiro disfarçado de um deus.

SIR DEGARÉ

O próximo romance a ser estudado é *Sir Degaré*. Este é um romance datado do final do século XIV e é também um lai bretão. Pode ser encontrado em seis manuscritos, mas todos

4 No original: *Hee lay by þat lady, his liking hee wrought,
 And, whan his deede so deerne doone was in haste,
 A-middes hur membre too maken it close
 Hee sawe hym sewen a seme by seeming of sweven,
 And with a gaie golde ring hee gan it asele.
 A ston stiked þerein stoulich igrave:
 þe cast of þe sonne-course was corve þerin;
 A litle liones hed lovelich ishape,
 With a swith faire swerd sweetlich imaked,
 Was isett on þe sell þe seme all a-middes.*
 (Alexander, 1929, p. 152)

estão incompletos. A história de Sir Degaré segue trajetórias narrativas de um nascimento mágico. Neste romance, a mãe de Degaré é uma princesa cujo pai somente irá a deixar se casar com o cavaleiro que o derrotar em um torneio. A princesa, no entanto, é estuprada por um cavaleiro mágico quando ela e seu séquito se perdem em uma floresta.

O cavaleiro a encontra perdida na floresta e é descrito como um homem de aparência nobre e elegante: “Seu rosto e seu corpo eram belos de toda forma / De uma aparência era cortês / Pernas longas, pés e mãos de boa forma / Não havia ninguém em toda a terra do rei / Mais elegante do que ele.”⁵ (Sir Degaré, 2015, p. 253, tradução nossa).

Como Kenneth Eckert comenta em sua introdução à tradução inglesa de *Sir Degaré*, o cavaleiro é tido no romance com bons modos e sua violência contra a princesa é justificada somente como o ato de um cavaleiro feérico.

Minha senhora, seja bem-vinda!
Não tenha medo de ninguém aqui.
Eu vim aqui como um cavaleiro feérico.
Nossa natureza é portar armas,
e andar a cavalo com escudo e lança,
então não se preocupe!
Não trouxe nada além da minha espada.
Eu te amei por muitos anos,
E agora estamos aqui sozinhos.
Você será minha amada antes de partir,
goste você ou não”.
Não havia nada que ela pudesse fazer
a não ser chorar, gritar e tentar fugir,
mas ele a agarrou imediatamente
e fez sua vontade como desejava
(Sir Degaré, 2015, p. 253, tradução nossa).⁶

5 No original: “*His visage was feir his bodi ech weies / Of countenance rizt curteis / Wel farende legges fot and honde. / Per nas non in al þe kynges londre / More apert man þan was he.*” (Sir Degaré, 2015, p. 253)

6 No original:
“*Damaisele welcome mote þou be!
Be þou afered of none wih3te.
lich am comen here a fairi-kny3te.*”

O cavaleiro desaparece com a promessa que a princesa agora está grávida de seu filho e que ela deve lhe dar sua espada quando a criança crescer. A princesa, porém, teme que sua gravidez seja descoberta e pede a uma de suas damas de companhia por ajuda. A criança nasce em segredo e a mãe o deixa perto da casa de um ermitão com ouro e luvas que somente caberiam nela. O homem que encontra o bebê o batiza como Degaré e aos dez anos o instrui a procurar por sua família, lembrando que a luva somente irá caber em sua mãe.

Degaré passa por diversas aventuras até saber sobre o torneio do rei e como ele poderá se casar com a princesa caso o derrote. De fato, Degaré derrota o rei e fica noivo da princesa. Na noite do casamento, Degaré se lembra das luvas e pede para sua nova esposa as colocar revelando que ela é, de fato, sua mãe. A princesa revela a gravidez mágica ao pai e dá a espada do cavaleiro feérico ao seu filho. Degaré parte para procurar por seu verdadeiro pai e se apaixona por uma donzela em um castelo que a pede para derrotar outro cavaleiro que a assombra e suas companheiras. Degaré é vitorioso novamente.

Ele encontra um cavaleiro mágico na floresta que o desafia e os dois lutam: “Veja a aventura que os esperava! / O filho contra o pai começou a lutar / E nenhum sabia quem

*Mi kynde is armes for to were
 On horse to ride wif scheld and spere
 Forþi afered be þou nownt!
 I ne have nownt but mi swerd ibroun.
 Iich have iloved þe mani a yer
 And now we bez us selve her.
 Þou best mi lemman ar þou go
 Weþer þe likez wel or wo”.
 Þo no þing ne coude do zhe
 But weþ and cride and wolde fle.
 And he anon gan hire atholde
 And dide his wille what he wolde.
 (Sir Degaré, 2015, p. 253)*

era o outro!”⁷ (Sir Degaré, 2015, p. 276, tradução nossa). Contudo, o cavaleiro reconhece a espada de Degaré como sua e é revelado que aquele é seu verdadeiro pai:

A pé começaram a batalhar
e a se bater com espadas brilhantes.
O pai estava maravilhado
já que a espada dele estava sem ponta
e disse a seu filho, apropriadamente,
“Escuta-me um breve momento!
Onde você nasceu, em que terra?”
“Entendo que foi na Pequena Bretanha
Sou o filho da filha de um rei, não minto
mas não sei quem foi meu pai”
“E qual é seu nome?” Então ele perguntou
“Certos homens me chamam de Degaré”.
“Ah Degaré meu filho!
É certo que sou teu pai!
E eu sei devido a esta espada
a ponta está em minha bolsa”
(Sir Degaré, 2015, p. 276, tradução nossa)..⁸

7 No original: “Lo swich aventure he gan betide! / De sone azein þe fader gan ride / And noiþer ne knew oþer no wizt!” (Sir Degaré, 2015, p. 276).

8 No original:

*Afote þai gonne fizt ifere
And laiden on wiz swerdes clere.
De fader amerveiled wes
Whi his swerd was pointles
And seide to his sone aplizt
“Herkne to me a litel wizt!
Wher were þou boren, in what lond?”
“In Litel Bretaigne ich understond.
Kingges doughter sone witouten les
Ac I not wo mi fader wes”. But
“What is þi name?” þan saide he.
“Certes men clepez me Degarre”.
“O Degarre sone mine!
Certes ich am fader þine!
And bi þi swerd I knowe hit here.
De point is in min aumenere”.
(Sir Degaré, 2015, p. 276).*

Degaré e seu pai voltam ao reino e o casamento com sua mãe é anulado para que ela possa se casar com o cavaleiro mágico. Degaré se casa com a donzela do outro castelo e o romance acaba com um final feliz.

[...] “Meu querido filho Degaré
 Você trouxe seu pai contigo!”
 “É verdade, senhora”, então ele disse
 “Sei muito bem que é ele”.
 “Agora Deus deve ser agradecido!” disse o rei.
 “Pois eu sei sem mentira
 quem é o pai de Degaré com certeza”.
 A senhora desmaiou naquele momento
 e logo depois, certamente
 o cavaleiro se casou com aquela dama
 e ela e seu filho tiveram seu casamento anulado
 pois ele e ela eram de relação próxima.
 Então Sir Degaré foi
 e com o rei e seu séquito
 e seu pai e sua mãe queridos.
 Foram juntos até o castelo
 onde morava aquela senhora reluzente
 que ele havia ganhado em direito
 e casou-se com ela com grande solenidade
 diante de todos os senhores daquele país.
 (Sir Degaré, 2015, p. 277-278, tradução nossa).⁹

9 [...] “*My dere sonne Degore
 Thou hast thy father brought with thee!*”
 “*Trewly madame*”, then sayd he
 “*Full well I wote it is he*”.
 “*Nowe thanked be God then!*” sayd the kynge.
 “*For nowe I knowe without leasyng
 Who is Degores father in dede*”.
 The lady sowned in that stede.
 And soone after sykerlye
 The knyght wedded that lady.
 She and her sonne was departed atwin
 For he and sche were to nye kynne.
 Forthe then went Syr Degore
 With the kynge and his menyne
 His father and his mother dere.

O romance usa de diversos artifícios narrativos medievais, principalmente focando-se no reconhecimento dos personagens. A mãe de Degaré possui a luva que só irá caber nela e o pai de Degaré possui a ponta da espada, para que assim a família seja reunida. O romance traz um parceiro demoníaco muito mais bem recebido do que normalmente se encontra em casos da gravidez mágica. Geralmente, o cavaleiro feérico estupra a donzela a deixando para criar o filho sozinha. Contudo, neste romance o cavaleiro entrega sua espada para que seu filho possa usá-la depois e é este artefato que faz os dois serem reconhecidos ao final da narrativa.

O encontro mágico ainda contém a violência contra a mulher descrita, mas o cavaleiro é perdoado no futuro quando a família se reencontra. A gravidez mágica não é talvez a de maior destaque já que Sir Degaré é um bom cavaleiro que luta contra vilões e é o único a conseguir vencer seu avô no torneio do rei (demonstrando sua capacidade mágica). Contudo, além de ser um cavaleiro de grande valor, Degaré não demonstra nenhum outro tipo de magia superior.

SIR GOWTHER

Sir Gowther é um personagem que aparece em dois manuscritos em inglês e a data de sua composição é datada de cerca de 1400. O romance é encontrado na *British Library Royal* e na *National Library of Scotland* com algumas páginas faltando de seu início. A lenda também é conhecida na França como *Robert le Diable* (*Robertus Diabolus* em latim).

*Unto the castell they went in fere
Where as dwelled that lady bright
That he had wonne in right
And wedded her with great solemnite
Before all the lordes of that countre.*
(Sir Degaré, 2015, p. 277-278).

A narrativa de Gowther não possui tantas diferenças com outras histórias de partos sobrenaturais e foca primeiramente em sua concepção. Contudo, a personalidade de Gowther o faz diferente de outros cavaleiros que vieram de alguma gravidez demoníaca. A mãe de Gowther é casada com o Duque da Áustria, mas o casal continua sem filhos após dez anos de casamento. Pedindo a Deus por um filho, suas preces são atendidas quando ela é seduzida pelo Duque em um pomar. A figura do Duque, no entanto, é um demônio disfarçado que se revela à dama após a concepção. A dama diz ao seu marido que um anjo de Deus a abençoou com um filho para esconder a paternidade demoníaca.

A criança, no entanto, nasce com predisposições violentas. Gowther mata nove amas de leite e seus dentes machucam o seio de sua mãe quando ela tenta o alimentar. A violência da criança faz o pai morrer de tristeza e a mãe fugir. Ao se tornar Duque, Gowther continua com suas ações cruéis, mas questiona sua parentagem e acaba descobrindo ser filho de um demônio. Ele vai à Roma pedir ao papa para ser absolvido de seus pecados e sua punição consiste em somente comer comidas das bocas de cachorros e ficar em silêncio até que Deus lhe mande um sinal que fora perdoado. Ao chegar à corte do Imperador de Almayne, Gowther continua com sua penitência e se torna um bobo da corte chamado Hob e enviado para morar com os cachorros.

O Imperador começa uma guerra contra os mulçumanos ao não querer casar sua filha com um sultão e Gowther luta em batalhas salvando o Imperador e sua filha. A princesa se assusta com os ferimentos de Gowther na última batalha e cai de uma torre. Em seu funeral, o Papa é chamado, mas Deus concede vida à donzela novamente demonstrando que Gowther estava perdoado e o dois se casam. Gowther volta para seu reino para casar sua mãe com o antigo Duque da Áustria e depois retorna à Almayne para governar como um rei piedoso e justo.

A narrativa é comum para romances medievais demonstrando logo de início que o herói da história nasce com predisposições para ser um homem fantástico. No caso de *Gowther*, uma comparação com Merlin é feita, tratando os dois como meio irmãos: “Esta criança não era ninguém mais, / Do que o meio irmão de Merlin.”¹⁰ (Middle English Text Series, 2023, tradução nossa). Assim sua concepção já é conhecida pela audiência medieval que conhecia a origem do bruxo Merlin. Ao colocar os dois como filhos do mesmo demônio, a narrativa cria essa figura fantástica, mas também apresenta novamente uma narrativa de estupro à mãe que desconhece a verdadeira forma de seu amante e assim comete o pecado sem saber.

A culpa do casamento infrutífero sempre recai na mulher em momentos como esse, como dito pelo duque: “Sua criança ela não podia conceber, / A felicidade dos dois começou a cessar;/ Para sua senhora ele disse, / “Acredito que sejas estéril, / É melhor que nos separemos; / Você me faz perder tempo, / Sem um herdeiro continua minha terra.”¹¹ (Middle English Text Series, 2023, tradução nossa).

A mulher se desespera e reza a Deus para produzir um filho. Na tradução francesa de *Robert le Diable*, o desespero da esposa é tão grande que um pacto é feito com o demônio (ao invés de um estupro). No caso do lai bretão de *Sir Gowther*, a identidade de seu pai é escondida para que a mãe não seja punida por sua transgressão ao final da narrativa.

10 No original: “*This chyld within hur was no nodur, / Bot eyvon Marlyon halfe brodur*” (Middle English Text Series, 2023).

11 No original: “*He chylde non geyt ne sche non bare, / Ther joy began to tyne; / To is ladé sone con he seyn, / “Y tro thu be sum baryn, / Hit is gud that we twyn; / Y do bot wast my tyme on the, / Eireles mon owre londys bee.*” (Middle English Text Series, 2023).

MERLIN

Como acabamos de ver, Merlin é colocado como meio irmão de Sir Gowther na narrativa anterior. Isso porque Merlin é também um personagem medieval famoso por ser filho de um demônio. Seu nascimento mágico é o que lhe concede os poderes e a grandiosidade para se tornar um grande mago.

A narrativa de Merlin, no entanto, trará certas diferenças em relação às outras vistas até aqui. Primeiramente a *Prosa Merlin* possui diferentes versões. A versão que utilizamos aqui vem da tradução de Henry B. Wheatley em 1899 baseada no livro *Merlin or the Early History of King Arthur – A Prose Romance* (escrito entre os anos de 1450 e 1460).

A prosa começa explicando que após o mundo ser salvo por Jesus Cristo, um concelho de demônios se reuniu para criar o nascimento de um homem que faria a vontade deles. Os demônios partem para a família de um homem rico e fazem com que sua esposa, seu filho e seu gado morram por diferentes circunstâncias. O homem então morre de luto. Ele deixa três filhas, as quais os demônios também seduzem. Uma é condenada a morrer na fogueira, a segunda vira uma prostituta e a terceira é enganada uma noite em seu sonho e engravida estuprada por um demônio. A donzela é mantida em uma torre até que seu filho nasça, mas de acordo com a história: “O menino assusta as mulheres com sua feiura e as surpreende com seu conhecimento.”¹² (Merlin, 1899, p. xv, tradução nossa).

Merlin, diferente dos outros personagens, não possui um vínculo com a mãe que é capaz de salvá-la. Afinal, a própria criança entrega sua mãe a um juiz a acusando de ter tido um filho com um demônio. O filho, porém, não é julgado como demônio já que Merlin e o ermitão Blase (nesta narrativa) conversam e Merlin conhece diferentes aspectos do cristianismo virando um aliado à causa e não mais um instrumento demôniaco.

¹² No original: *The boy frightens the women by his ugliness, and astonishes them with his knowledge.* (Merlin, 1899, p. xv)

Então, como diz a história, eles vão para onde querem; mas Merlin e o eremita Blase conversam juntos, até que finalmente Merlin pede a Blase para fazer um livro com o que será contado a ele. Blase consente e, quando está pronto, Merlin começa a contar sobre o amor de Jesus Cristo, e de José de Arimatéia, e de Pierou, e o fim de José e seus companheiros.¹³ (Merlin, 1899, p. xv, tradução nossa).

CONSEQUÊNCIAS E PROBLEMAS

Iremos considerar agora as consequências dos nascimentos mágicos de tais personagens e as gravidezes demoníacas de suas respectivas mães. Primeiramente, de acordo com Dyan Elliot em *Fallen Bodies - Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*: “Tanto a capacidade sexual da mulher quanto sua amplitude de imaginação a tornavam a parceira perfeita para o demônio *íncubo* – uma figura que fazia parte da tradição ortodoxa desde o Período Patrístico.”¹⁴ (1999, p. 52, tradução nossa). Assim sendo, existe um motivo inteiramente patriarcal pelo qual vemos somente casos de mulheres humanas tendo filhos com demônios nas narrativas medievais.

Pensando nos problemas que as narrativas oferecem devemos considerar primeiramente na questão do estupro e da violência sexual. Em todas as narrativas aqui estudadas a mãe sofre um estupro direto (*Sir Degaré* e *Merlin*) ou uma violência indireta (*Olympias* é enganada por *Nectanabus* que *Ammon*

13 No original: *Then, as the story says, they go where they please; but Merlin and the hermit Blase discourse together, till finally Merlin asks Blase to make a book of what shall be told him. Blase consents, and when he is ready, Merlin begins to tell of the love of Jesus Christ, and of Joseph of Arimathia, and of Pierou, and the end of Joseph and his companions.* (Merlin, 1899, p. xv).

14 No original: *Both woman's sexual capacity and her breadth of imagination made her the perfect partner for the demon incubus — a figure that had been a part of orthodox tradition from the patristic period.* (Elliot, 1999, p. 52).

irá ser o pai de seu filho enquanto ele mesmo a engravida e a mãe de Sir Gowther é enganada por um demônio que toma a forma de seu marido). De acordo com Elliot:

Como outras proposições desse período que implicavam consequências morais portentosas [...] a relação sexual entre a mulher e o íncubo era representada como consensual, dando origem a um acordo vinculativo não muito diferente do pacto imputado ao feiticeiro e ao diabo. Obviamente, uma estratégia potencial para salvar a face seria a mulher negar ter dado seu consentimento, pois isso removeria toda possível culpabilidade.¹⁵ (1999, p. 54, tradução nossa).

Partindo desta ideia podemos entender como na versão francesa de *Sir Gowther* a mãe pede a um demônio por um filho dando total consentimento para engravidar. Mesmo na versão aqui mostrada, o demônio acaba por salvar a donzela da separação do casamento o que implicaria consequência extremas para uma mulher não virgem na época.

Existe uma tentativa de consentimento no caso de *Olympias* em *Alexander* já que é revelado que ela sabe que Nectanabus irá a engravidar, porém, as questões sobre violências sexuais cometidas nas mulheres medievais ainda deixam espaço para maiores interpretações das narrativas. Como no caso de *Sir Degaré* e *Merlin* a violência é totalmente explícita, porém, a mãe de Sir Degaré se casa com seu agressor ao final de sua história.

Outro problema que devemos analisar é a questão do corpo feminino. Como explicado por Florschuetz:

15 No original: *Like other propositions of this period that implied portentous moral consequences — a list ranging from the commission of sin to contracts like matrimony or vassalage and well beyond — the sexual relationship between the woman and the incubus was represented as consensual, giving rise to a binding agreement not unlike the pact imputed to the sorcerer and the devil. Of course, a potential face-saving strategy would be for the woman to deny having given her consent, as this would remove all possible culpability.* (Elliot, 1999, p. 54).

Os séculos XIV e XV testemunharam um endurecimento das atitudes em relação aos corpos das mulheres em textos teológicos e médicos, como resumido e encorajado pelo extremamente influente *De secretis mulierum*, um texto que identificava a *materia* ou material menstrual que se acreditava constituir a substância da criança como um monstruoso veneno moral e físico que potencialmente ameaçava crianças ainda não nascidas, maridos infelizes e, por extensão, uma comunidade mais ampla de interesses masculinos.¹⁶(2014, p. xvii, tradução nossa).

De secretis mulierum foi um manual religioso, médico e filosófico que explorava os “segredos femininos” se utilizando de ideias que o corpo feminino seria venenoso o suficiente para causar danos ao feto dependendo da época e modo da concepção. Ele é atribuído à Alberto Magno, mas possivelmente foi escrito por um de seus seguidores ao final do século XIII ou início do século XIV. Textos como este e *Formicarius* escrito por Johannes Nider e publicado em 1475 foram notoriamente influenciadores nas percepções do corpo e comportamento feminino na época. Pensando em como essas percepções podem ter influenciado as narrativas aqui descritas não seria surpreendente verificar estas ansiedades nas características das violências feitas às personagens mães e suas concepções.

O último problema a ser explorado é o caso de como o cristianismo entra na narrativa, afinal, os filhos demoníacos não poderiam ser totalmente isentos de sua natureza a não ser que demonstrem isso na narrativa. Alexander é um grande rei cristão, Sir Degaré apresenta as verdadeiras características de um guerreiro medieval de Cristo, Sir Gowther é perdoado

16 No original: *The fourteenth and fifteenth centuries witnessed a hardening of attitudes toward women's bodies in theological and medical texts, as epitomized and encouraged by the hugely influential De secretis mulierum, a text that identified the materia or menstrual material believed to make up the substance of the child as a monstrous moral and physical poison that potentially threatened unborn children, hapless husbands, and by extension, a wider community of male interests.* (Florschuetz, 2014, p. xvii).

pelo Papa e Merlin aprende tudo sobre o cristianismo ainda em sua juventude. Eles, porém, continuam tendo uma natureza não-cristã o que poderia ser um empecilho em sua salvação, mas Dyan Elliot comenta que possivelmente há uma solução para tal problema:

A solução que eventualmente prevaleceu, talvez originada com Tomás de Aquino [...] foi que a semente masculina foi coletada pela súcubo feminina, que é então metamorfoseada em *um íncubo masculino* para engravidar uma mulher. Assim, os filhos de tais uniões eram totalmente humanos e podiam ser salvos.¹⁷ (1999, p. 57, tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como tentamos ilustrar, os casos de nascimentos demoníacos em narrativas medievais advindas do Inglês Médio entre os séculos XIV e XV oferecem grandes interpretações sobre a violência sexual, o corpo feminino e aspectos religiosos. As ansiedades provocadas sobre o corpo feminino e sua capacidade de gestação demoníaca influenciou as narrativas do período produzindo diversas personagens interessantes a serem estudadas.

Ainda citando Elliot:

A capacidade reprodutiva da mulher tornou-a ainda mais madura para uma inseminação misteriosa. A miscigenação sobrenatural, de fato, permeia as próprias raízes da tradição judaico-cristã. Assim, o Livro do Gênesis [...] descreve como os filhos de Deus geraram uma raça de gigantes sobre as filhas dos homens; [...] Contos de descendentes demoníacos, como a ascendência íncubo do mago Merlin

¹⁷ No original: *The solution that eventually prevailed, perhaps originating with Aquinas [...] was that male seed was collected by the feminine succubus, who is then metamorphosed into a masculine incubus in order to impregnate a woman. Thus the children of such unions were fully human and could be saved.* (Elliot, 1999, p. 57).

ou a raça huna, continuaram a ser reciclados na alta Idade Média, apesar do fato de que a não-corporeidade dos demônios parecia minar tais possibilidades.¹⁸ (1999, p. 56, tradução nossa).

Pensando em como essas narrativas foram escritas em seu período verificamos que há muito espaço para serem estudadas considerando as consequências sofridas por atos de violência sexual ou de enganações demoníacas nas personagens mães. A paternidade monstruosa aqui estudada é uma grande porta para podermos entender as ansiedades medievais causadas pelo corpo feminino além das agressões masculinas contra as mulheres.

Sendo assim, a gravidez demoníaca é uma grande fonte para a concepção de uma criança cujos poderes sobrenaturais e força extraordinária podem ocasionar o bem ou o mal aos outros durante sua vida. Embora a semente venha de um demônio, e embora seja sempre a mulher culpada por qualquer problema relacionado ao nascimento, é a humanidade da mãe que trará espaço para a evolução da criança em seu útero a fazendo ter espaço suficiente em sua natureza híbrida para alcançar a grandeza.

REFERÊNCIAS

Fontes

ECKERT, Kenneth. *Middle English Romances in Translation*. Leiden: Sidestone Press, 2015.

18 No original: *Woman's reproductive capacity rendered her additionally ripe for uncanny insemination. Supernatural miscegenation, in fact, permeates the very roots of the Judeo-Christian tradition. Thus the Book of Genesis [...] describes how the sons of God begat a race of giants on the daughters of men; [...] Tales of demonic offspring, such as the incubus parentage of the wizard Merlin or the Hunnish race, continued to be recycled in the high Middle Ages, despite the fact that the incorporeality of demons would seem to undercut such possibilities.* (Elliot, 1999, p. 56).

- ELLIOTT, Dyan. *Fallen Bodies - Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- FLORSCHUETZ, Angela. *Marking Maternity in the Middle English Romance - Mothers, Identity, and Contamination*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- LASKAYA, Anne; SALISBURY, Eve. (eds.) *Sir Gowther*. 1995. Disponível em: <<https://d.lib.rochester.edu/teams/text/laskaya-and-salisbury-middle-english-breton-lays-sir-gowther>> Acesso em: 6 de jun. de 2023.
- MAGOUN Jr., Francis Peabody. (ed) *The Gestes of King Alexander of Macedon. Two Middle-English Alliteative Fragments, Alexander A and Alexander B*. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- UNIVERSITY OF ROCHESTER. *Teams Middle English Texts Series, 2023*. Página Inicial. Disponível em <<https://d.lib.rochester.edu/teams>> Acesso em 6 de jun. de 2023.
- UNIVERSITY OF YORK. *Middle English Romances*, 2012. Página Inicial. Disponível em <<https://middleenglishromance.org.uk/>> Acesso em 6 de jun. de 2023.
- WHEATLEY, Henry B. *Merlin or The Early History of King Arthur. A Prose Romance. v.2*. London: The Early Text Society, 1899.

Bibliografia

- LASKAYA, Anne; SALISBURY, Eve (eds.) *The Middle English Breton Lays*. Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1995.
- SKEAT, Walter W. *The Romance of William of Palerne*. London: The Early English Text Society, 1867.

43. NAVEGANDO PELO NEOMEDIEVALISMO NAS MÍDIAS DIGITAIS: USOS E POSSIBILIDADES DO INSTAGRAM PELA ACADEMIA BRASILEIRA

.....

Gabriella Carvalho Motta¹

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto da pesquisa de mestrado ainda em andamento que tem como objetivo analisar fontes produzidas nas mídias digitais do *Instagram* e do *Spotify*, no período de Março de 2021 a Março de 2022, correlacionando a temática do neomedievalismo aos campos de estudo da História Pública-Digital. O nosso interesse principal é de analisar publicações dos perfis acadêmicos brasileiros que tem cumprido seu papel de extensão universitária através do ambiente digital, administrando perfis na mídia social do *Instagram* como é o caso de nossas fontes de pesquisa, a saber, o perfil @barbaridadesmedievais e @poeimaufpel atrelados, respectivamente, a Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e a Universidade Federal de Pelotas, e de que maneira eles se relacionam ao compartilharem assuntos atrelados a Idade Média através do suporte digital. A escolha destes perfis é justificada pela semelhança da temática trabalhada, qual seja, o medieval, além também da prática da História Pública-Digital ao produzirem conteúdos de

¹ Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Atualmente mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História, na linha de pesquisa Territorialidades, cultura e poder, sob a orientação do professor Dr. Gustavo de Souza Oliveira (PPGHI/UFU). Email para contato: mottagabriella91@gmail.com.

qualidade que não abandonam a prática historiadora, como o uso de fontes, metodologias e consulta de referências, adequando-se as necessidades do ambiente digital, como a adoção de uma linguagem apropriada as mídias digitais para atrair e conquistar cada vez o entendimento de internautas e seguidores.

Ao pensar as possíveis definições para a Idade Média, Umberto Eco (2010) propõe um caminho investigativo interessante. Ao invés de iniciar sua escrita traçando parâmetros e definições pré-concebidas sobre o que seria a Idade Média, o autor elucida argumentos do que não é a Idade Média. Para tanto, levanta apontamentos de ordem temporal, como a Idade Média não estar restrita a apenas um século; de ordem espacial, por não ser propriedade exclusiva dos europeus, a não ser no que tange as raízes do cristianismo; e de ordem cultural, desmitificando a associação da menção do período à uma Idade das Trevas, construída com base nas agitações experimentadas pelos europeus desde a queda do Império Romano, e até mesmo, antes e depois de sua existência.

Todos os apontamentos levantados por Eco nos instigam, como brasileiros com um passado histórico marcado e influenciado pela colonização portuguesa, a pensar de que modo o período medieval pode ter sido por nós herdado. Outro pensador da temática medieval percebeu que vários aspectos da medievalidade estão presentes em nosso dia-a-dia e foram por nós apropriados e até recriados. Hilário Franco Júnior (2008), medievalista brasileiro, aponta que, ao decorrer do dia, uma pessoa comum realiza, conscientemente ou não, diversas atividades que foram incorporadas por nós, mas remontam costumes portugueses medievais. Uma destas atividades pode ser inclusive marcada temporalmente pelo relógio e calendário, ou no caso de nossas refeições, por exemplo, ao nos servirmos utilizando talheres temos ali a presença do medieval.

Os livros de História também que estão circulantes nas salas de aula da Educação Básica, em especial nos sextos anos, alinhados ao atual currículo da Base Nacional Comum

Curricular (BNCC)², trabalham a temática do medievalismo relacionado a Idade Média Histórica, ou seja, aquela caracterizada pela queda do Império Romano. Até nas séries, filmes e jogos eletrônicos consumidos pela população brasileira a temática medieval se faz presente, mas de qual medievalismo estas mídias estariam abordando? Teria as imagens construídas sobre a Idade Média, tanto nos livros de História, quanto nas produções midiáticas, alguma relação com as questões presente?

Em conformidade com a proposta de Eco, a Idade Média não teria seu fim decretado na marcação cronológica proposta pelos franceses na História Quadripartida. Por isso, precisamos elaborar e compreender uma nova medievalidade circulante, principalmente no ambiente digital, que pode ter ou não alguma relação com a Idade Média a qual chamamos de Histórica. Assim, ascende como proposta o conceito de neomedievalismo, compreendido aqui como toda e qualquer publicação, conteúdo e informação sobre o universo medieval, produzida ou não pela academia ou instituições vinculadas aos estudos históricos, mas que circulam primordialmente no universo digital.

O neomedievalismo é um conceito que não possui ainda um consenso sobre sua definição, assim, ao elaborarmos a primeira sessão de nossa escrita pensamos em discutir quais os sentidos e possíveis definições associadas ao conceito por historiadores e historiadoras relacionados ao tema, e, de que maneira ele é por nós compreendido. A delimitação do entendimento na sessão “Neomedievalismos: possibilidades de um conceito” se faz necessária para que nosso leitor compreenda o entendimento por nós empregado ao conceito, de maneira a afetar como estamos realizando a leitura, interpretação e

2 A BNCC direcionada aos 6º anos direciona nas Unidades Temáticas “Lógicas de organização política” e “Trabalho e formas de organização social e cultural” espaço para a Idade Média no que diz respeito aos tópicos de fragmentação política e a religião cristã.

análise de nossas fontes. Inclusive, a própria escolha das fontes dialoga com a proposta neomedieval, ao estarem circulando no ambiente do qual ele tem suporte, qual seja, o digital.

As mídias digitais incorporam diferentes sujeitos, inclusive até mesmo de localidades diversas, e possibilitam a criação de redes de informação, venda, comunicação e entre vários outros recursos que também a tornam sinônimo de redes sociais. Por serem suportes administrados por empresas privadas, em que, o lucro é a principal fonte de interesse, sua lógica é organizada e voltada para angariar cada vez mais internautas que consomem, seja através do dispêndio de tempo, ou realizando alguma compra, o que elas têm para oferecer. No caso do *Instagram*, inserido no ciberespaço no ano de 2010, seus usuários tem a possibilidade de explorarem diferentes recursos que podem ser utilizados a depender das intenções de uso e compartilhamento.

Na sessão intitulada “O *Instagram* como fonte de conhecimento histórico: a academia em destaque”, nosso olhar estará voltado para perfis acadêmicos, produzidos por universidades brasileiras e seus sujeitos – como professores e estudantes, que não possuem qualquer interesse de venda ou comercialização de produtos. Os usos e compartilhamentos dos perfis @barbaridadesmedievais atrelado a Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e o @poeimaufpel, ligado à Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), trazem a possibilidade do *Instagram* como uma fonte de conhecimento histórico, mais especificamente, de temáticas ligadas a História Medieval.

Ao expandirem os muros da academia para o universo digital, os perfis estão requisitando e cada vez mais conquistam seguidores através dos recursos que foram criados pela mídia social com os fins de vendas e entretenimento, mas subvertidos através de uma linguagem acessível, que não deixa de ser acadêmica. Assim, esta sessão será dedicada a apresentar os perfis acadêmicos, bem como as temáticas por eles abordadas

no universo de um ano de publicações (de março de 2021 a março de 2022) e de que maneira elas se relacionam com o entendimento de neomedievalismo por nós proposto.

Nesse sentido, o presente artigo é uma oportunidade de contribuirmos para os estudos de neomedievalismo que tenham como enfoque o universo das mídias digitais. Além do mais, de reforçar a importância de as instituições acadêmicas ocuparem o ciberespaço de maneira científica e acessível para os internautas que navegam pelo *Instagram*, assim como as nossas fontes se propõem e cumprem de maneira satisfatória através de suas publicações sobre a temática medieval, relacionada ou não ao que compreendemos como Idade Média Histórica.

Neomedievalismos: possibilidades de um conceito

Ao assistirmos alguma série disponibilizada nas plataformas *streamings*, ou deslizarmos por posts em nossas redes sociais, ou ainda por jogos eletrônicos podemos encontrar conteúdos e temáticas relacionadas a História. Dentro do nosso campo de interesse, a área da História Medieval ganhou espaço nas produções digitais, inclusive fruto de produtores brasileiros. Apesar de não termos experimentado a Idade Média cronológica, assim como povos europeus, chineses e até africanos, isso não significa dizer que nós enquanto brasileiros não podemos reavivar elementos e imagens atrelados a este período no tempo presente. Mas que imagens são estas construídas em torno do medievo?

De acordo com os pesquisadores Nadia Altschul e Lucas Grzybowski (2020), para reaproveitarmos a Idade Média, precisamos ter uma ideia prévia do que seria o período para sua difusão e consumo. Acrescentaria ainda a proposta dos autores, que as mídias sociais são o suporte necessário para que novas imagens e reavivamentos do período medieval sejam elaborados, pois permitem a difusão ao grande público e também a mistura entre aspectos reais e fantasiosos. A partir desta nova forma de entendimento sobre Idade Média no contexto brasileiro precisamos de novos conceitos dentro do campo de estudo da História

para que possamos dar tratamento científico ao reavivamento de temáticas, por exemplo, de castelos, princesas, cruzadas e até inquisição, buscando compreender por que são relacionados ao período e despertarem interesse de consumo.

Na relação entre os sentidos atribuídos a Idade Média para além da marcação cronológica, podemos encontrar termos como reavivamentos, reaproveitamento, medievalismo e até o neologismo neomedievalismo. Os dois últimos conceitos, medievalismo e neomedievalismo, ainda possuem suas diferenças de acordo com variação da região onde são utilizados. Nos Estados Unidos, por exemplo, Leslie Workman não fez distinções entre o neo e o medievalismo, apenas entre os chamados estudos medievais e medievalismos (ALTSCHUL; GRZYBOWSKI, 2020). Na academia anglófona, afirmam os autores Altschul e Grzybowski (2020), há um esforço dos pesquisadores para que o medievalismo seja atrelado a uma Idade Média que foi vivida, enquanto o neomedievalismo se afasta cronologicamente deste momento.

Ao estarem vivenciando, por exemplo, o sistema feudal e as divisões sociais entre senhor feudal, servos, vassalos e camponeses, os sujeitos da Europa feudal não reconheciam, nem se autodominavam, como viventes do que hoje chamamos de Idade Média. Isso ocorre também com outras periodizações, como os gregos e romanos, não se intitulavam viventes da Idade Antiga. As divisões e categorizações históricas são realizadas, a exemplo da História Quadripartida francesa, após a experimentação dos períodos que acabam sendo atrelados e relacionados por suas semelhanças, compatibilidades e interesses de quem realiza os recortes histórico-temporais. Assim sendo, consideramos mais adequada a terminologia neomedievalismo para darmos tratamentos aos processos de reavivamentos e até reaproveitamento de elementos e imagens ligadas ao período medieval, que atendem as demandas do presente e circulam em um novo espaço, o digital.

A *Medieval Eletronic Multimidea Organization* (MEMO) foi criada em 2002, após a realização do Congresso Internacional de Estudos Medievais. Como uma organização sem fins lucrativos em construção, objetiva contribuir para o conhecimento e criatividade dos estudos medievais, sem a interrupção da comunicação provocadas pelo “Neo” – associado ao filme do Matrix. O neomedievalismo é definido pela organização como uma realidade e, ao mesmo tempo, conceitos e valores imaginários que, sendo real ou não, busca o controle em diferentes espaços, inclusive no ciberespaço. Ainda segundo Carol Robison, na seção sobre o MEMO, o neomedievalismo reescreve de maneira consciente percepções ligadas ao medievo, mas através de narrativas que buscam fundir ou até mesmo substituir a realidade.

Conceitos e valores medievais são propositadamente reescritos como uma visão consciente de um universo alternativo (uma fantasia medieval que é criada com premeditação). Além disso, esta visão carece da nostalgia dos medievais anteriores, na medida em que nega a história. Valores contemporâneos (feminismo, direitos dos homossexuais, táticas modernas de guerra tecnológica, democracia, capitalismo, ...) dominam e reescrevem as percepções tradicionais da Idade Média europeia, infundindo até outras culturas medievais, como a do Japão. As histórias neomedievalistas são narrativas “medievais” contemporâneas que pretendem fundir (ou mesmo substituir) a realidade tanto quanto possível; em comparação com os medievalismos pós-modernistas e modernistas, eles são mais lúdicos e negam mais a realidade. (ROBINSON, s.d., tradução nossa)

Entretanto, se nos retermos a concepção do neomedievalismo apenas como negação da realidade ou elementos meramente lúdicos, podemos perder aspectos relativos as relações estabelecidas entre as imagens associadas ao medievo, mas que são potenciais reveladoras de questões do tempo presente. No *podcast* “Medievalíssimo”, no episódio intitulado “O que

é o neomedievalismo?”, o convidado Luiz Guerra define que o neomedievalismo eleva as coisas que não precisam ter uma ligação minimamente aparente com o período histórico, mas é produto da mídia, logo, fruto do presente. Ao ser questionado por Bruno Rosa se o neomedievalismo é campo de estudo revisionista, Guerra nega, no entanto, reconhece que pode produzir revisionismos históricos. Pontua ainda que a temática das cruzadas é um dos temas mais apropriados por este novo medieval, reforçando a imagem de uma Idade Média atrelada a guerra e a conflitos sangrentos.

Ao realizarmos uma entrevista com o produtor do *podcast*, Bruno Rosa³, o historiador e *podcaster* aponta para os perigos dos revisionismos históricos e os usos do neomedievalismo. Como tema principal da Idade Média, o medievalismo – entendido por ele como sinônimo do conceito de neomedieval, é o grande tema dos estudos medievais. Entretanto, se a Idade Média não for compreendida e ainda ser apropriada no tempo presente para discussão de temas políticos e até sensíveis, como gênero e raça, pode se tornar um meio de “justificar o injustificável”. Rosa alerta ainda para o perigo das apropriações que resultam em situações como a de pessoas saindo as ruas vestidas de *Vikings* ou até de gladiadores medievais, na intenção de reavivar, por exemplo, valores e virtudes conservadoras através do uso de elementos, vestimentas e discussões, que rememoram um passado distante que existiu de verdade, mas que não foram por eles vivenciado.

Coadunando da proposta de Rosa, a historiadora da arte Beatriz Santos aponta, através de uma discussão bibliográfica entre autores que trabalham a temática neomedieval, que o neomedievalismo faz uma retradução das imagens medievais, livres das narrativas histórico-culturais (MARSHALL, 2010 *apud*

3 Criador do *podcast* “Medievalíssimo”, em que, através de episódios curtos e longos discute temáticas ligadas ao medieval, inclusive, no que diz respeito as apropriações e uso da Idade Média no tempo presente. Está disponível em diversos agregadores, como por exemplo o *Spotify*.

SANTOS, p. 91, 2020). Ousaria acrescentar a definição proposta por Santos a ligação dos reavivamentos de elementos medievais que produzem novas imagens atreladas a intenções do tempo presente. Assim, ao observarmos e analisarmos os produtos deste novo medievo, não podemos nos reter aos significados da Idade Média histórica. Muito pelo contrário, o neomedievalismo daria (ou deveria dar) tratamento histórico-científico relacionando a apropriação de elementos ligados ao medievo, mas que são potenciais reveladores do contexto político, histórico e social, dos sujeitos que o produziram e utilizaram.

Nesse sentido, o neomedievalismo é uma ferramenta de análise para podermos entender a apropriação de elementos e imagens ligadas à Idade Média histórica e que possui um suporte de circulação, o ciberespaço nas suas mais diversas subdivisões. Na próxima sessão iremos analisar um destes espaços digitais, no caso, a rede social *Instagram* e como as instituições públicas tem produzido e circulado conhecimento científico de qualidade, sem deixar de lado o domínio sobre as ferramentas ofertadas pela mídia social, buscando compartilhar temáticas relacionadas ao medievo para o público mais amplo navegante do universo digital. Ao se posicionarem como perfis ligados a academia e dedicarem espaço ao medievo, nossas fontes se transformam em neomedievais a medida que circulam informações sobre a Idade Média histórica no suporte digital, além também, de optarem por discutir tópicos ligados a vivências cotidianas e do tempo presente, como por exemplo a origem de datas comemorativas e feriados nacionais.

○ INSTAGRAM COMO FONTE DE CONHECIMENTO HISTÓRICO: A ACADEMIA EM DESTAQUE

O *Instagram* é uma rede social que surgiu no ciberespaço em meados do ano de 2010 e possui como característica principal o apelo para as imagens (ALVES; MOTA;

TAVARES, 2018) e recursos audiovisuais. Desde sua criação, o “*Insta*”, como é popularmente chamado, passou por mudanças com o surgimento de novas ferramentas digitais que buscam conquistar o compartilhamento das publicações para a maior quantidade possível de perfis. Por ser uma rede social, seu objetivo é conectar as pessoas, chamadas de internautas no ambiente digital, pela proximidade de interesse em temáticas, assuntos e acontecimentos que despertam sua atenção. Além disso, como é uma empresa que visa arrecadação de lucros, o *Instagram* também possui um caráter de venda, seja de produtos, ideias, criações e até conhecimento.

Ao ingressar no universo digital do “*Insta*” o primeiro passo para o internauta é aceitar as condições de uso e permanência na rede social. Mesmo sendo uma plataforma aparentemente gratuita, em troca de nossa permanência sem custo, como usuários fornecemos acessos e permissões sobre dados pessoais, como atividades e interesses, para que sejam disponibilizados anúncios semelhantes as nossas buscas. Por exemplo, se eu tenho como prática constante acessar sites de livrarias virtuais em busca de livros correlatos a História, a rede social oferecerá, enquanto navego por ela, propagandas e anúncios referentes a livros de História. Mais uma vez, o interesse principal da rede social é a obtenção de lucro, e para isso, ela oferta um serviço que aparentemente é gratuito. Todo este processo é, ou ao menos deveria ser, conscientemente aceito pelos internautas, pois constam nas permissões que concedem ao aceitar os termos de utilização da rede, caso contrário, não poderão por ela navegar.

Concedes-nos permissão para mostrar o teu nome de utilizador, a tua foto de perfil e outras informações sobre as tuas ações (como os gostos) ou relações (como os seguidores) junto a ou em associação com contas, anúncios, ofertas e outros conteúdos patrocinados que segues ou com os quais interages, que são apresentados nos Produtos da Meta, sem que te seja atribuída qualquer compensação. Por exemplo,

podemos mostrar que gostaste de uma publicação patrocinada criada por uma marca que nos pagou para apresentarmos os respetivos anúncios no Instagram. (PRODUTOS DA META, 2022)

Conscientes das pré-disposições da rede social *Instagram*, nossas fontes ingressaram no ambiente digital não com o intuito de venda ou comercialização de algum produto, mas sim a ampla divulgação do conhecimento histórico de qualidade para um público que não está restrito a academia. Em nossos estudos, versamos sobre dois perfis principais ligados a instituições acadêmicas, quais sejam o perfil @barbaridadesmedievais e o @poeimaufpel. O perfil @barbaridadesmedievais está ligado à Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e tem como principal coordenadora a professora Claudia Bovo, em conjunto com estudantes da instituição que integram o Projeto de Extensão. Já o perfil @poeimaufpel surgiu na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), sob coordenação da professora Daniele Gallindo e demais colaboradores e pesquisadores do Polo Interdisciplinar de Estudos do Medievo e da Antiguidade.

Em entrevista ao *podcast* “Medievalíssimo”, a professora Daniele Gallindo comentou que o Polo Interdisciplinar, ao qual, o perfil @poeimaufpel está ligado, iniciou seus trabalhos no ano de 2018. Com domínio na área da literatura alemã, a professora começou a integrar novos pesquisadores que tivesse interesse na temática medieval. Com a chegada da pandemia da Covid-19, a necessidade de isolamento e a expansão do uso das redes sociais, a coordenadora do perfil em conjunto com outros pesquisadores e pesquisadoras investiram na produção de “cards informativos”, escritos de forma rápida e acessível, mas que não destruíssem o método científico de pesquisa. Além do mais, comenta Gallindo, produziram também *lives* em outra mídia, o *Youtube*, e hoje os trabalhos de divulgação e produção de conhecimento do Polo versam sobre três mídias sociais, quais sejam, o *Instagram*, o *Youtube* e o *Facebook*.

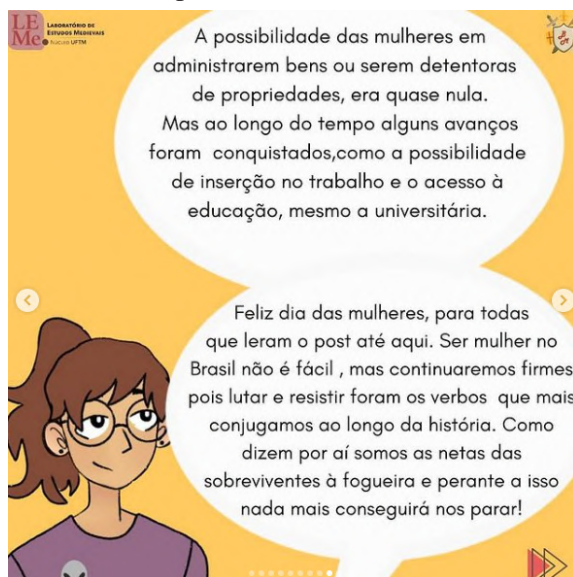
Ainda segundo a pesquisadora, ao ingressarem neste ambiente não estão disputando espaço, mas sim criando uma rede de conhecimento e de trocas que evitam o enfraquecimento e a deslegitimação da pesquisa histórica e também dos próprios pesquisadores. Diferentemente do perfil @poeimau-fpel, o perfil @barbaridadesmedievais surgiu através da disciplina de História Medieval ministrada pela professora Claudia Bovo e seus desenvolvedores são estudantes ligados a UFTM. Na primeira publicação do perfil, seus criadores justificam que a escolha do nome “bárbaro” é um paradoxal em relação aos diversos sentidos aplicados ao conceito, entendido como algo depreciativo, ou até mesmo um elogio. Mas ao compararmos a primeira publicação de apresentação datada em 10 de maio de 2019 até o momento de nossa pesquisa, março de 2022, percebemos que o perfil passou por mudanças de estrutura, temáticas e até mesmo adequações as novas ferramentas ofertadas pela plataforma, como o uso dos recursos do *reels* e dos *stories*.

No que tange ao universo temporal de nossa pesquisa, interessados nas publicações de março de 2021 a março de 2022, encontramos publicações relacionadas as datas comemorativas, produções midiáticas sobre o universo medieval e até dilemas contemporâneos enfrentados dentro e fora das instituições. Para a presente escrita, daremos enfoque ao tema das datas comemorativas. Analisando a disposição das fontes na rede social, percebemos que o principal aspecto semelhante em ambos os perfis para além do interesse nas temáticas do universo medieval, são publicações relacionadas a datas comemorativas ou até feriados nacionais que, na maioria das vezes, fazem ligações entre o passado medieval e as experiências do presente.

Entre as publicações relacionadas a datas comemorativas podemos encontrar, por exemplo, o Dia Internacional da Mulher, datado em 08 de março. Em seu artigo “Comemorações, Memória, História e Identidade”, a pesquisadora Karen Lisboa afirma, amparada nos estudos do historiador Pierre Nora, que as comemorações demarcam lugares de

“memória” e estes lugares não são nem naturais, nem espontâneos (LISBOA, 2008, pp. 36-37). Assim, quando os perfis @barbaridademedievais (Imagem 1) e @poeimaufpel abrem espaços para relacionar o Dia Internacional da Mulher com os papéis de protagonismos femininos medievais que negaram e subverteram a subjugação das sociedades europeias com forte apelo patriarcal, estão buscando compartilhar um conhecimento pautado nos métodos científicos, pois as publicações são acompanhadas de referências consultadas, e principalmente escrita por pesquisadoras mulheres que objetivam aproximar as internautas que se identifiquem com a luta e a resistência experimentada pelas mulheres ao decorrer da História, inclusive no momento presente.

Imagem 1 – Muriel te conta especial dia das mulheres: ser mulher na Idade Média.

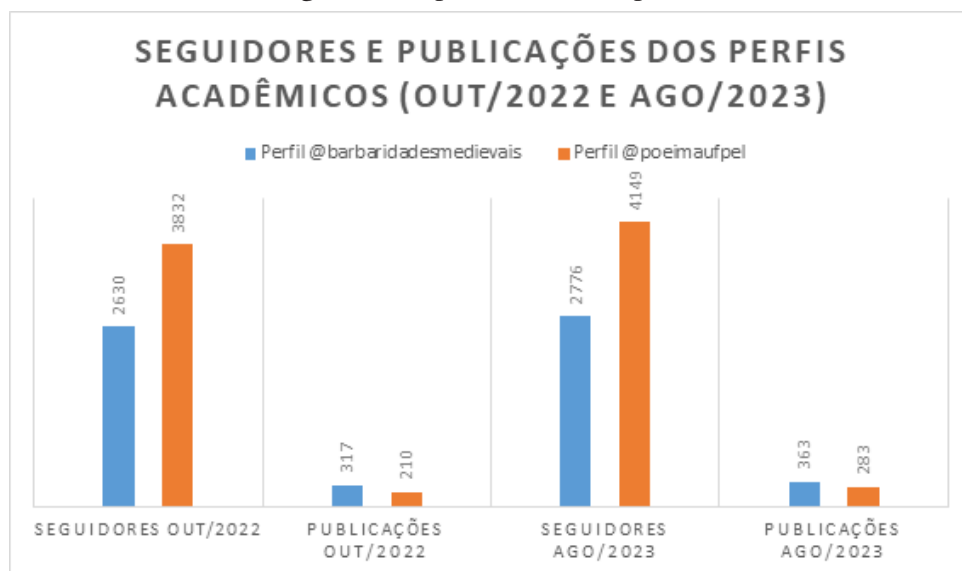


Fonte: Perfil @barbaridadesmedievais

Os perfis acadêmicos conquistaram os internautas do ciberespaço e navegantes da rede social *Instagram*. Podemos observar esta conquista através dos números de seguidores disponibilizados na página inicial dos perfis @barbaridadesmedievais e @poeimaufpel. Em um levantamento quantitativo por nós

realizados no dia 13 de outubro de 2022, a menos de um ano, e os disponibilizados em 29 de agosto de 2023 percebemos que a quantidade de seguidores tanto do perfil ligado a UFTM, quanto a UFPel, tem crescido. Além do crescimento dos seguidores, as publicações dos perfis continuam ativas e também variaram em comparação a primeira coleta. Observando o Gráfico 1, vemos que em outubro de 2022, o perfil @barbaridadesmedievais contava com 2630 seguidores de um total de 317 publicações, em agosto de 2023, os seguidores aumentaram para 2776 com 363 publicações. Já o perfil @poeimaufpel era seguido por 3832 internautas com um total de 210 publicações, neste ano, já somam 4149 seguidores com 283 publicações.

Gráfico 1 – Seguidores e publicações dos perfis acadêmicos.



Fonte: Arquivo da pesquisadora

A conquista de novos seguidores acompanhados de novas publicações não é só uma forma de perfis acadêmicos divulgarem o conhecimento histórico para um público mais amplo, mas também da Universidade e seus sujeitos contribuírem para o tripé da pesquisa, ensino e extensão. Na Legislação de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei 9.394/1996, o artigo de nº43

prevê dentre as finalidades da educação superior, em seus incisos IV, VI e VII, a promoção da divulgação do conhecimento para a população, utilizando de diferentes formas de comunicação. Além do mais, os perfis e seus colaboradores contribuem para que o ensino público estimule o conhecimento histórico de qualidade, utilizando de métodos científicos, transmitidos através de uma linguagem objetiva e acessível que possui relação com os problemas do mundo presente.

Nesse sentido, nossas fontes subvertem o caráter de venda, comércio e entretenimento caracterizadores do *Instagram*, em um ciberespaço de conhecimento histórico-científico, atrelado ao papel de extensão do ensino superior, em especial das Universidades Públicas. Ao compartilharem publicações relacionadas ao tempo presente, as instituições e os colaboradores a elas ligados possibilitam diálogos entre a academia e um público mais amplo que navega pelo ambiente digital. Assim, o conhecimento é construído e difundido não só nas redes acadêmicas, mas também nas redes sociais, cumprindo, então, sua funcionalidade de comunicar o saber através de publicações, no caso de nossas fontes, através de perfis do *Instagram*.

REFERÊNCIAS

Fontes

Barbaridades Medievais. *Muriel te conta especial dia das mulheres: ser mulher na Idade Média*. Uberaba, 8 mar. 2021. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CMLJDR5seio/?img_index=1. Acesso em: 29/08/2023.

POEIMA UFPel. “*Existem tantos tipos de mulheres quanto há mulheres*” (Murasaki Shikibu). Pelotas, 8 mar. 2022. Disponível em: https://www.instagram.com/p/Ca2Nw2sq3xF/?img_index=1. Acesso em: 29/08/2023.

Bibliografia

- ALVES, André Luiz; MOTA, Marlton Fontes; TAVARES, Thiago Passos. O Instagram no processo de engajamento das práticas educacionais: A dinâmica para a socialização do ensino-aprendizagem. In: *Revista Científica FASETE*, Paulo Afonso (BA), v. 12, n. 19, pp. 25-43, nov. 2018. Disponível em: <https://www.publicacoes.unirios.edu.br/index.php/revistarios/article/view/295/295>. Acesso em: 29/08/2023.
- BRASIL. Lei nº 9.349, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1996.
- BRASIL. Resolução CNE/CP nº 2, de 22 de dezembro de 2017. Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da Educação Básica. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2017.
- ECO, Umberto. *Idade Média: Bárbaros, Cristãos e Mulçumanos*. Alfragide: Dom Quixote, 2010.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Ecos do Passado: A Idade Média está muito mais presente no nosso dia-a-dia do que imaginamos. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Sabin, ano 3, n. 30, p. 58-60. 2008.
- GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel; ALTSCHUL, Nadia R. Em Busca dos Dragões: a Idade Média no Brasil. *Antíteses*, pp. 24-35, 13(26), 2020. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/42304>. Acesso em: 20/03/2023.
- LISBOA, Karen Macknow. *Comemorações, memória, história e identidade*. In RODRIGUES, J., org., NEMI, ALL, LISBOA, KM., and BIONDI, L. A Universidade Federal de São Paulo aos 75 Anos: ensaios sobre história e memória [online]. São Paulo: Unifesp, 2008. pp. 35-91. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/hnbsg/pdf/nemi-9788561673833-06.pdf>. Acesso em: 29/08/2023.

- MEDIEVALÍSSIMO 25: Divulgando a Idade Média feat. POIEMA. Entrevistada: Daniele Gallindo. Entrevistadores: Bruno Rosa [S. l.]: *Medievalíssimo*, 27 mai. 2021. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3Z8c7Xv7673ttZMMpVcp2u?si=426ed8d1bf1d4d02>. Acesso em: 29/08/2023.
- MEDIEVALÍSSIMO 33: O que é neomedievalismo? Entrevistado: Luiz Guerra. Entrevistadores: Bruno Rosa [S. l.]: *Medievalíssimo*, 04 nov. 2021. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/07EDsug8TRZb1Of4o59hXG>. Acesso em: 24/08/2023.
- PRODUTOS META. *Termos de utilização*. Disponível em: https://help.instagram.com/581066165581870/?locale=pt_PT&hl=pt. Acesso em: 29/08/2023.
- ROBINSON, Carol L. About Medieval Electronic Multimedia Organization. Disponível em: http://medievalelectronicmultimedia.org/?page_id=39. Acesso em: 24/08/2023.
- SANTOS, Beatriz Faria. *For Whiterum! O neomedievalismo na capital de Skyrim*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2020. Orientação: Prof. Dra. Flavia Galli Tatsch.

44. O AMOR NA AMATORIA DOS CARMINA BURANA

.....

Maria do Carmo F. Borges

A primeira manifestação de poesia na Idade Média é representada pela Lírica Provençal, centrada no século XII, configurando um jogo amoroso entre homem e mulher (vassalo e dama), exaltando o modelo cortês na forma alegórica do sistema feudal (senhor/vassalo). Neste jogo, porém, invertem-se as posições, tendo a figura feminina como protagonista (*nha senhor*), a qual mascara a intenção de se manter as virtudes masculinas. À mulher daquela sociedade, restavam dois destinos: o casamento, por meio de um contrato de interesses político e social que representava a garantia da reprodução da sociedade e a manutenção da herança; ou o convento. Deste modo, os casamentos era mera união de afeição e estima. Ao homem, por sua vez, cabia manter a figura do cavaleiro, virtuosa, viril e leal.

Diferentemente dos trovadores que deviam obedecer às regras vigentes do feudalismo e do cristianismo, a criação poética dos goliardos ressalta o erotismo no amor. Naquele momento histórico, com a retomada dos conhecimentos greco-romanos, estava aflorando uma cultura com novas ideias e sentimentos, divergindo e contrapondo-se às ideologias propostas pela Igreja e aristocracia. Nesse contexto, estavam os poetas goliardos, clérigos e conhecedores da referida cultura. Parte da poesia goliárdica, a *Amatoria* - canções de amor (56 a 186), é encontrada no manuscrito *Carmina Burana*, a maior coletânea conhecida.

Este estudo trata-se de uma pesquisa bibliográfica, com base em autores consagrados ao medievo como Villena (2020); Duby (1989); Paz (2001), entre outros, e da Biblioteca Augustana; com registro dos principais aspectos históricos, informações teóricas, literárias sobre o tema proposto, as quais servirão de base para a leitura de poemas e excertos da *Amatoria*, dos *Carmina Burana*. O objetivo é mostrar a manifestação do amor pelo viés que o novo momento propiciava e se diferenciava, por meio de alguns tópicos e exemplos que mostram certo conhecimento da literatura clássica e a desconstrução dos códigos do amor cortês para a liberdade de viver e amar.

Consideramos essa abordagem como uma oportunidade de divulgar o caráter quase inédito, a beleza e a essência da poesia elaborada pelos Goliardos, exemplo de manifestação resistente, como mérito de comportamento humano contra o poder sócio-político, Igreja e aristocracia da Idade Média.

O mundo medieval caracterizou-se principalmente pelo teocentrismo e pelo sistema feudal, com a articulação do cristianismo e do mundo guerreiro, representações ideológicas da estruturação da sociedade. Para estudar o tema do amor da Idade Média, é preciso ressaltar as contribuições da Igreja. Segundo Carpeaux (2008), padres como Agostinho, Ambrósio, Jerônimo, entre outros, foram encarregados de interpretar os Evangelhos e, com base no livro do Gênesis, no relato do pecado original, definiram o lugar do sexo no contexto divino, influenciando a vida do cristão. Ainda, acrescentada pela leitura de Santo Agostinho, temos que:

[...] intervindo em todos os atos do espírito e constituindo o centro da personalidade humana. A vontade seria essencialmente criadora e livre, nela tem raízes a possibilidade de o homem afastar-se de Deus. Tal afastamento significa, porém, distanciar-se do ser e caminhar para o não-ser, isto é, aproximar-se do mal. Reside aqui a essência do pecado, que de maneira alguma é necessário e cujo único responsável seria o próprio livre-arbítrio da vontade humana (AGOSTINHO, 2004, p. 20).

Desse modo, a era feudal, registrava-se na instabilidade dos sentimentos humanos, nas controvérsias e valores sociais e cuja literatura marcou seus destaques na poesia, entre os séculos XII e XIV, na Lírica Provençal, na *Amatoria* dos *Carmina Burana* e na Lírica Galego-Portuguesa.

A poesia dos goliardos, assim, é parte dessas produções. Lapa (1977) confirma que a poesia dos goliardos não se distancia no tempo da poesia dos trovadores, e Spina (1973) afirma que a primeira iniciou no século XI e teria influenciado a segunda. Ambas alcançaram o auge nos meados do século XII, portanto, são coetâneas:

O século dos goliardos, pois, (como do amor cortês e dos albigenses), tinha que ser o século XII. Porque na floração da vida, coincidiu – como tem coincido em outros momentos raros da História – com a floração da cultura, e esse choque de armas, ideias e sentimentos, marcou a cosmovisão de muitos dos homens que viveram aquele momento” (VILLENA, 2010, p. 13, grifos do autor, tradução nossa).

No contexto social e político do período (século XII), vieram as mudanças dos costumes e o ritmo de vida das pessoas e, como outros jovens, os goliardos juntavam-se em grupos para poetar, cantar e se divertir nas tabernas, nas ruas e nas praças. Segundo Duby (1989), os goliardos pertenciam à nobreza, rapazes que foram enviados para as escolas, destinados ao estado eclesiástico, para a difusão da cultura vigente (feudalismo e cristianismo); novos “intelectuais”, patrocinados por reis e príncipes. Seguiu-se, assim, um:

[...] rápido desenvolvimento, paralelo ao dos bandos “corteses” de “jovens! Cavaleiros solteiros, de outra juventude, esta clerical, saída quase toda também, e pelas mesmas razões, da aristocracia, [...] esses clérigos faziam carreira a serviço do poder leigo em lugar de meditar sobre os textos sacros, foram agentes principais dessa aculturação [...] (DUBY, 1989, p. 153).

Esses jovens, conhecedores de Teologia e dos clássicos literários como Ovidio, Virgílio, Horácio, entre outros, deambulavam-se pelas ruas, praças, de uma cidade para outra em busca dos mestres de seus interesses culturais, tais como a Dialética, a Lógica, as traduções, os métodos e objetivos em voga naquele momento, os *clerici vagantes*. Nesse período, entre a Alta e Baixa Idade Média, a poesia desses clérigos, tidos como padres desclassificados, surge como denúncia às contradições, à corrupção, à hipocrisia praticadas pelas classes dominantes.

Essa poesia colocava-se como um enfrentamento às convenções e tradições. Villena (2010, p. 11, grifos do autor) afirma: “O goliardo é, por sua vez, um estudioso e um homem da vida. Alguém para quem a **intensidade** de viver se soma com a intensidade do saber e da cultura. A dissociação de ambas as coisas, portanto, é estranho ao goliardismo” (VILLENA, 2010, p. 11, grifos do autor, tradução nossa).

O manuscrito *Carmina Burana* é a maior coletânea da obra dos goliardos; composto por 226 poemas, sendo dividido em: *Carmina Moralia et Satírica* – moralístico e satírico (1 – 55); *Carmina Amatoria* – canções de amor (56 – 186); *Carmina Potoria* – canções de bebedores e jogadores (187 – 226). Seleccionamos excertos dos poemas dos *Amatoria* (os números 62, 87 e 138), conteúdo apropriado ao nosso objetivo. Esses textos poéticos, a maior parte sem autoria definida, constam com a sigla CB, que precede a numeração dos poemas e correspondem a *Carmina Burana*. Optamos por fazer uma tradução própria para o português, mais concisa, de acordo com o texto original em latim, comparando a tradução com versões consagradas em textos já publicados.

A poesia dos Goliardos confere uma desconstrução da linguagem que subverte o discurso ideológico, por meio de jogos arbitrários de códigos, símbolos, figuras míticas, figuras de linguagem, entre outros, ideias consideradas pagãs e profanas, mas capazes de disfarçar o sentido original da mensagem.

Essas habilidades com a linguagem faziam toda a diferença. Conheciam o trabalho desenvolvido na poesia na abadia de *Saint-Martial de Limoges*. Segundo Brinkman (1925), referido por Dobiache-Rojdesvensky (1931, p. 67, tradução nossa), “[...] as inovações se multiplicam e as formas se diversificam. A rima é introduzida [...]. Os versos são curtos de preferência, mas há de todos os comprimentos. Eles formam combinações estróficas infinitamente variadas”. A poesia, portanto, inspirava-se na língua vulgar, ligada à música e ao canto.

Enquanto a poesia cortês se apresentava por meio de uma linguagem simbólica, para falar do mundo, das coisas, das crenças, dos costumes e práticas, para confundir ou disfarçar a realidade e o imaginário; a arte literária dos poetas vagantes, por sua vez, tinha o mérito de repercutir na vida das pessoas e de suas origens, fazendo reviver as formas populares, graças à destreza que tinham; adquirindo, desta forma, o valor artístico pela primeira vez. Os poetas goliardos, além de mais objetivos e diretos, traziam nos versos o amor criado e descrito a partir do impulso dos sentidos:

[...] fundada no imoralismo de ataque, possui um realismo apenas parcial, na medida em que não se interessa em investigar as causas ou as forças sociais daquela situação; também não se detém em detalhes do cotidiano que lhes sirvam de observação para uma contestação. Os poemas contra a estrutura social, eclesiástica e as tabernárias querem evidenciar a oposição entre o seu mundo e o outro mundo, longe deles [...] (YAHN, 1976, p. 94).

Seguimos, agora, com os referidos poemas e respectivos excertos para a leitura proposta. O poema CB 62, *Dum Diane vítrea*, é composto de oito estrofes, em números variados de versos: 12, 5, 4, 6, 6, 8, 16, 7; septissílabos e quadrisílabos respectivos à sequência. Com rimas organizadas em: ABABC-CDDEFFE. Na primeira estrofe,

*Dum Diane vítrea
sero lampas oritur
et a fratis rosea
luce dum succenditur
dulcis aura Zephiri
spirans omnes etheri
nubes tollit;
sic emollit
vis chordarum pectora
et immutat
cor, quod nutat
ad amoris pignora.*

*Quando a luz cristalina
de Diana, tarde se eleva,
incendiada pela
fraterna luz rósea;
a doce brisa Zeferina
sopra todos os fluídos,
e leva as nuvens;
assim, tranquiliza
os espíritos com o poder
de suas cordas musicais.
e transforma o coração que
cambaleia nas provas do amor.*

O eu-lírico recorre aos deuses da mitologia pagã e cria uma imagem romântica da troca do dia para a noite, a luz da Lua substitui a luz do Sol, anúncio do adormecer dos mortais. Nesta conexão, a brisa do anoitecer desfaz as nuvens, que representam as inquietações do dia, promovendo a descontração para o descanso: “a luz cristalina/ de Diana /.../ a fraterna luz rósea / a brisa Zeferina”. O mundo pagão e o cristão estabelecem a ordem do Universo, uma forma alegórica de imagens para pensar a natureza: as nuances róseas deixadas no firmamento pelo pôr-do-sol vão aos poucos sendo substituídas pela luz clara e transparente da lua, enquanto a brisa sopra e a noite chega: processo diário a que assiste o homem, o momento de repousar.

O poeta goliardo ousava viver intensamente, propondo, ao leitor, o espaço favorável do puro romantismo e da poesia, referindo-se ao universo de imagens, de sensações, de emoções, que implicam a vivência humana; conforme Júdice (1998), transportando-o para um estado ideal. Esse é um anúncio da poesia típica do goliardismo, um estilo de vida, o novo espírito que nascia para a liberdade, cujo conteúdo revelava a necessidade de se abandonar, de devanear ao sabor dos pensamentos alegres e descontraídos, de esquecer os problemas do cotidiano. Desde o início, portanto, essa poesia mostra seus propósitos de se realizar diferentemente aos costumes e comportamentos do medievo, convidando para a vida no hoje, o agora. Na terceira estrofe,

*O quam felix est antidotum soporis,
quod curarum tempestates sedat et doloris!*

Óh! quão eficaz é o antídoto do sono,
que acalma tempestades e cura as dores!

O eu-lírico bendiz o efeito do sono: “Ó quão favorável é o antídoto do sono! [...] Igualado às doçuras do amor”, e compara esse processo às sensações de prazer e relaxamento, alcançadas com o amor. Por meio das imagens, ele conduz a imaginação do ouvinte/leitor ao ambiente, ao clima, às sensações próprias do amor e do sono: Essas imagens: “[...] são ponte entre uma coisa e outra e por isso fascinam instituindo pela sua existência aquela ‘finalidade sem fim’ que é a substância do poético [...]” (LOURENÇO, 1987, p. 117), e o eu-lírico convida o receptor a fazer o percurso da mesma viagem, a do descanso e da prática do amor.

A contextualização de **sono/amor**, ora associados, transborda os limites das convenções, dos significados das coisas, levando o ouvinte/leitor a pensar, a se desacomodar do trivial, para desvendar o real e o erótico dessa associação, despertando o receptor aos antivalores do meio, como a negação da liberdade

de corpo e espírito. Essa é a função da Arte; utiliza os recursos poéticos e retóricos para falar de outra coisa; o poeta preparou o receptor para falar do descanso e da prática do amor.

A abordagem do lazer, do descanso, da sexualidade, da busca por novos valores, envolvidos em um contexto de efervescência como o desenvolvimento de cidades, a criação de universidades, é a fonte de inspiração desses poetas. Eles eram jovens e viviam entre jovens pobres, o que segundo Dobiache-Rojdesvsky (1931, p. 33 e 34), formavam os: “[...] focos ardentes e permanentes de atividade espiritual e intelectual, e mesmo política, à evolução acelerada que resulta de condições novas, e que tomadas então, às vezes, dos movimentos de revolução na ordem literária, moral e social” (DOBIACHE-ROJDES- VENSKY, 1931, p. 33 e 34, tradução nossa).

Essas condições nos levam a considerar o comportamento dos goliardos e os fundamentos dessa poesia inspiradora e imaginativa. O mundo real é transformado por meio de uma linguagem metafórica, sugerindo o viver e o amar, condição que o poeta estabelece com a comunidade: “Não são temas livrescos (por mais que possa existir encontros ou alusões relacionadas, pois trata-se de poetas cultos [...] trata-se, antes de tudo, da própria vida do poeta [...])” (VILLENA, 2010, p. 74, grifos do autor, tradução nossa). Assim, o eu-lírico vai transfigurando a “própria” realidade em ficção, descrevendo e associando a performance de elementos da natureza física com a natureza humana, uma maneira subversiva de conversar com o ouvinte/leitor. Na quinta estrofe,

*Post blanda Veneris comercia
lassatur cerebri substantia;
hinc caligant mira novitate
oculi nantes in palpebrarum rate.
hei, quam felix transitus amoris ad soporem*

Depois da agradável experiência com Vênus
o cérebro está fatigado
os olhos, então ofuscados,

volvem-se sob as pálpebras e admira a novidade.
Oh, quão suave é a passagem do amor para o sono,

O eu-lírico apresenta a deusa Vênusao cenário: “Depois da agradável **experiência com Vênus**/ as substâncias do cérebro estão fatigadas. / os olhos, então ofuscados, volvem-se sob as pálpebras /e admiram a novidade”. Em **experiência com Vênus**, há uma referência indireta de que, nesse espaço, aconteceu um encontro sexual. O poeta trata o assunto na clandestinidade do ambiente pagão, porque, entre os pagãos, principalmente os romanos, os prazeres da sexualidade eram culturalmente positivos e a poesia traz o tema da sexualidade. Para Vauchez (1995), por outro lado, os cristãos, após o ano mil, haviam renunciado aos prazeres terrenos para poder se beneficiar das graças e recompensas prometidas a partir do Evangelho, da Encarnação do Verbo, a Redenção da Humanidade.

O discurso intercala as manifestações do ato e do sono: com o anoitecer e a chegada de Vênus, aconteceu o momento adequado para a celebração do amor. O poeta buscou, na anatomia, humana os recursos para representar o objeto poético que desenvolve, o amor. Ele descreve o desgaste físico e mental; movimento dos olhos ofuscados, perdidos, entorpecidos pelo prazer e conduzidos ao sono. Júdice (1998) ressalta a importância de a imagem produzir relações lógicas entre as figuras do poema para torná-lo compreensível e, em seguida, interpretar; perceber os caminhos que percorreu a inspiração do poeta.

Sobre o amor, o eu-lírico retoma e sobrepõe o amor ao sono: “quão agradável é a passagem do amor para o **sono**; / mas, é mais agradável o retorno ao **amor**”. O poeta aborda sobre as necessidades básicas do ser humano como o descanso e o amor. Sobre o amor físico, a paixão, momento pleno de lirismo, um discurso vivo, que percorre toda a inspiração e criatividade do momento. É a poesia criada a partir da crise dos valores sagrados e da perda da função mítica mediadora entre o homem e o divino. Segundo Paz (2001, p. 15), “[...]. O erotismo e o amor são formas derivadas do instinto

sexual: cristalizações, sublimações, perversões e condensações que transformam a sexualidade e a tornam, muitas vezes, incognoscível [...]”. Neste sentido, há uma recusa ao amor “cristão”, aquele da idealização, do contemplativo, pois a imaginação transporta, cria, subverte, e o homem retoma a natureza humana. Na sétima estrofe,

*suave est quiescere,
suavius ludere
in gramine
cum virgine
speciosa, [...]*

*torum rosa,
dulciter soporis alimonia
post Veneris defessa comercia
captatur,
dum lassis instillatur.*

é agradável repousar,
mais agradável divertir-se
no gramado
com uma donzela
formosa, [...]

o mais doce sono alimenta,
após a cansativa prática com Vênus,
e esgotado,
recuperar-se,
aos poucos.

O eu-lírico constrói um ambiente idílico para a celebração do amor. Como considera Paz (2009), as imagens do poeta possuem autenticidade, porque ele escreve sobre aquilo que viu e ouviu, portanto, por meio da linguagem, ele apresenta o real, o espaço e as condições para viver e amar. Na oitava estrofe,

*O in quantis
animus amantis
variatur vacillantis!
ut vaga ratis per equora,*

*dum caret ancora,
fluctuat inter spem metumque dubia
sic Veneris militia.*

Ó! quantos
espíritos apaixonados,
alterados, vacilantes!
como cavaleiros errantes,
como barco sem âncora,
flutuam inquietos, duvidosos
como a milícia de Vênus.

O poeta faz uma recolha, como se reunisse todos os amantes do mundo, todo tipo de amante, e dizer que são militantes de Vênus, que defendem e compartilham a causa do amor, sendo que todos estão sujeitos à paixão: “Ó em quantos/ **espíritos apaixonados,/ alterados, vacilantes!** Como cavaleiros errantes,/ como barcos sem âncora,/ flutuam inquietos, duvidosos/ como a milícia de Vênus”. O eu-lírico reporta-se àqueles que foram flechados por Cupido, que obedecem ao Amor e pertencem à milícia de Vênus. Quando apaixonados, perdem o comando da razão, de seus atos e de seu coração, tornando-se instáveis, à deriva, e se mantêm presos ao fazer parte dos eleitos do Amor. Neste sentido, registra Villena (2010, p. 122, tradução nossa): “O amor para o goliardo representa o gozo da rebelião eleita. E, por isso, sua manifestação amorosa – apesar de acontecer no século XII – é fundamentalmente carnal, alheia a qualquer teorização ou idealização platonizante” (VILLENA, 2010, p. 122, tradução nossa). Essa ponderação vem também favorecer a leitura de que esses poetas falavam da realidade do amor, sem fórmulas prescritas ou idealizadas, mas do homem, da natureza humana.

O poema CB 87, *Amor tenet omnia*, é composto de cinco estrofes, constituídas de dez versos, metrificados em septissílabos e hexassílabos. O esquema das rimas se apresenta em: ABACCADDD. Na primeira estrofe,

*Amor tenet omnia
mutat cordis intima,
querit Amor devia.
Amor melle dulcior,
felle fit amarior.
Amor cecus, caret pudicitia;
frigidus et calidus,
Amor audax, pavidus,
est fidus atque perfidus.*

Amor a todos comanda
muda o íntimo dos corações,
Amor queixa da solidão
Amor é mais doce que o mel,
ou mais amargo que o fel.
Amor cego desconhece o pudor;
ora é frio, ora é morno, ora é cálido,
Amor é audacioso, é medroso,
é fiel, também é falso.

O eu-lírico adjetiva o amor por meio de um estilo revolucionário de ver e de falar sobre esse sentimento. Despertado pelo desejo entre homens e mulheres, é apresentado sob diversos aspectos: “O Amor a **tudo comanda**/ o Amor muda o íntimo dos corações”. O título do poema enuncia o plano do poeta para falar do Amor, um sentimento que não poupa ninguém; é imprevisto, é incontrollável. O eu-lírico refere-se ao estado de espírito que o amor de corpo e alma deve representar, um clima de transcendência, de elevação, o homem apaixonado se transporta para o mundo das sensações, das alegrias, dos sonhos, do devaneio, do prazer e do sofrimento.

Spina (1996) refere que poetas como Gace Brulé, Châtelain de Coucy trouxeram contribuições para a poesia daquele período, como novos acentos emotivos: o amor não é um sentimento dominável e a cegueira irracional da paixão, que podem ter sido copiados ou adaptados da poesia goliárdica. O tema do amor é abordado pela visão do amor humano, do amor que

se dilata aos pressupostos do amor único, voltado para Deus, conforme pressupostos do cristianismo. Trata-se de um avanço da poética, quando são questionados os afetos e a sexualidade.

O poeta continua a abordagem sobre o Amor e o eu-lírico, revela as facetas que esse sentimento pode provocar nos amantes quando tocados pelo mesmo; são alterações complexas, contraditórias e que se confundem, próprias das relações humanas. A linguagem cria um jogo de comparações, de alternâncias e paradoxos para caracterizar o Amor: “o Amor é **mais doce que o mel/** ou **mais amargo que o fel/** Amor cego desconhece o pudor;/ ora é **frio**, ora é **ardente**, é morno/ o Amor é **audacioso**, é **medroso**, /é **fiel**, também é **falso**”.

Essas possibilidades e variações justificam a impossibilidade de controlar esse sentimento; portanto, considerá-lo como pecado, de acordo com as premissas cristãs da época, não servia de argumento, nem se fazia justificável; ao contrário, essa poesia mostra a diversidade, é resistente à prerrogativa de um sentimento fechado em si mesmo. Nesta instabilidade, para o eu-lírico, reside a emoção e a inspiração para tratar do tema. A palavra Amor está grafada em maiúscula: “Amor”, maneira de enobrecer o sentimento que a todos afeta e sensibiliza. É desse amor que a poesia fala, é desse amor que o homem vive e sonha, portanto estava na contramão do amor que a ideologia medieval pregava, até o aparecimento e troca de novos conhecimentos, da abertura para a vida, para o individual.

Essa poesia é a resistência que pede uma ressignificação para a liberdade de amar. Neste particular, ela trouxe à tona uma realidade conflitiva aos costumes e crenças da sociedade medieval. Enquanto a sociedade obedecia às rígidas normas político-sociais e eclesiásticas, os goliardos formavam uma nova classe social, instável, aventureira, marginal, que desprezava a riqueza e o poder. Na segunda estrofe,

*Tempus est idoneum,
querat Amor socium: [...]*

*Amor regit juvenes,
Amor capit virgines,
ve senectus! tibi sunt incommoda.*

O tempo é apropriado,
Amor pede companhia: [...]

Amor governa os jovens,
Amor cativa as virgens –
e as idosas são incômodas.

Em “O tempo é apropriado/ Amor pede companhia:/ [...] / o Amor governa os **jovens**/ o Amor cativa as **virgens**/ e as **idosas!**”, podemos tomar a referência que o poeta faz aos jovens e às virgens como “tempo apropriado”, como o momento para o amor, de uma completa efusão de sensações, dos impulsos, do prazer, do encantamento pela vida. Porém, ele descarta as idosas; o amor é para os jovens e as virgens. Na terceira estrofe,

*Frigidus et calidus
numquam tibi socius!
dormit dolens sepius
in natura frigidus;
nichil tibi vilius.[...]*

Frio e quente,
nunca teu parceiro;
causa sono, dor, é fechado
e frio por natureza,
nada tão enfadonho. [...]

O eu-lírico expressa a instabilidade desse sentimento, próprio do humano, da mistura do corpo e da alma, sujeito às emoções: “Frio e quente/ nunca teu parceiro;/ causa sono, dor, é fechado/ **frio por natureza**/ nada tão enfadonho”, sendo a característica “frio por natureza” aquela que engloba todos os problemas do amor do dia a dia, principalmente dentro do casamento. Capelão (2000, p. XLII), por sua vez, quando se refere ao amor conjugal, afirma ser a cartilha do poeta goliardo:

“[...] o marido conquistou sua mulher de uma vez por todas; não precisa envidar esforços perpétuos para ganhar seus favores [...]. O amor conjugal é tranquilo e monótono; o corpo da mulher pertence a seu dono [...]”. Uma configuração daquilo que o poeta revela como desvantagens no amor com bases em compromissos sociais, sendo um amor preso, frio, comprometido. Na quarta estrofe,

*Amor volat undique;
captus est libidine,
iuvenes iuvenule
que secuntur mérito, [...]*

Amor voa por toda parte;
cativos da luxúria
o rapaz e a moça
se juntam para o prazer, [...]

Conduzidos por Vênus, todos se aprisionam pelo desejo e pelo erotismo; o Amor está em todos os lugares, ninguém está livre dele: “O Amor voa por toda parte;/ cativos da luxúria/ o rapaz e a moça/ que se juntam para o prazer”. Nesta referência aos jovens, o eu-lírico confere a eles o exercício do amor, fase da vida que é naturalmente despertada para o frenesi do erotismo, para as alegrias e prazeres da vida, sendo, portanto, uma poesia que confronta as desaprovações da sexualidade, mostrando que o Amor produz efeitos variados. Na quinta estrofe,

*Amor simplex, callidus; [...]
truculens in omnibus, [...]
Amor artis regitur imperio,
ludit Amor lectulo [...]
fit captus Amor laqueo.*

Amor é simples, é fogo, [...]
cruel para todos; [...]
Amor é arte, poder, governo,
Amor brinca na cama, [...]
laçado, se rende ao Amor.

O eu-lírico apresenta mais atributos ao Amor. A arte de amar é quem governa e aprisiona os amantes: “O Amor é singelo, é feroso/ o Amor é ruivo, é pálido/ **cruel a todos;** [...] Amor é arte, é poder, é governo”. Assim, o amor não é feito apenas de alegrias, inclui também dores e sofrimentos. O poeta fala de um sentimento instintivo, involuntário, ninguém escolhe a quem amar, mas a empatia, as afinidades, as disparidades, tudo entra no jogo do Amor. Independentemente do ardor, do entusiasmo, da aparência física do companheiro (a), o Amor é feito de diferenças e até de contrastes e, neste sentido, ora é felicidade, ora é crueldade.

Capelão (2000, p. 271) registra que, de acordo com o poder divino, não há pecado mais grave que a “[...] razão a nos vedar o pecado de amar: todos os pecados, por sua natureza, habitualmente contaminam apenas a alma; este, porém, é o único que contamina ao mesmo tempo a alma e o corpo; por isso, é preciso fugir dele bem mais que de todos os outros [...]”. Por outro lado, o mundo profano, a vida na realidade nos mostra que o amor humano a dois é repleto de diferenças. No segmento teórico abaixo, Paz (2001) ilustra e se alinha perfeitamente ao poema e à competência do Amor propagado nesta cantiga:

[...]. O amor é composto de contrários, mas que não podem se separar e que vivem constantemente em luta e reunião com eles próprios e com os outros. Esses contrários, como se fossem os planetas do estranho sistema solar das paixões, giram em torno de um único sol. Este sol também é duplo: o casal. Contínua transmutação de cada elemento: a liberdade escolhe a servidão, a fatalidade se transforma em escolha voluntária, a alma é corpo e o corpo é alma [...] (PAZ, 2001, p. 117).

Percebemos, portanto, uma conceituação do amor entre um homem e uma mulher, que serve de definição, pois ninguém é livre desse sentimento, ele é parte da natureza humana e tudo faz sentido, tudo é belo quando se está

apaixonado. Porém, esse sentimento, chamado “Amor”, era calado até o século XI, quando os poetas medievais, trovadores e goliardos se fizeram uma vanguarda que trouxe alteração aos costumes, e uma nova visão de mundo, abalando as estruturas e as convenções sobre esse modo de amar, principalmente em relação às expectativas do cristianismo.

O poema CB 138, *Veris leta facies*, é composto por quatro estrofes, constituídas de oito versos septissílabos, com algumas variações. As rimas se organizam em ABABCBDB. Como este estudo é voltado para o tema do amor, optamos somente em dar destaque à terceira e quarta estrofe que retrata a preferência feminina ao clérigo em relação ao cavaleiro. Na terceira estrofe,

*Litteratos convocat
decus virginalis;
laicorum execrat
pecus bestialis.
cunctos amor incitat
numen generale;
Venus se communicat,
per iubar estivale.*

As moças honradas
escolhem os letrados
e maldizem
os laicos rudes.
o amor incita a todos,
as divindades em geral
Vênus se comunica
na estiagem.

O eu-lírico revela a preferência das moças pelos homens letrados: “**As moças honradas/ escolhem os letrados;/ e detestam os laicos/ animais estúpidos**”. De acordo com Bakhtin (2008, p. 257), “Um dos temas mais difundidos na literatura recreativa latina nos séculos XII e XIII era a superioridade do clérigo sobre o cavaleiro na matéria do amor. O *Concílio de Amor em Remiront*, que descreve um concílio de

mulheres, nos vem do século XII [...]”. Em seus discursos, elas elogiavam abertamente os clérigos e desdenhavam os cavaleiros (laicos) na arte de amar: “*laicorum execrat/ pecus bestiale*”.

A poesia goliárdica já se fazia diferenciada, quando cantava o amor sem compromisso, o amor com bases na liberdade, apoiados nos horizontes de mudanças socioculturais que surgiam. Fundamentamos esse parecer a partir de Dobiache-Rojdesvensky (1931) que compara o desempenho do poeta goliardo com os trovadores das cortes:

[...] o poeta goliardo não é [...] fiel a um amor puro, nem [...] carrega um sentimento fechado no pecado cometido na gruta de Vênus. [...] ao contrário, nós o temos visto, perfeitamente à vontade, e não teme, senão ao pecado de pagar por suas delícias. (*Troubladour et Minnessanger*), todos os dois amantes sublimes, esse [modelo] sustentado pela Igreja, por ironia das coisas, é o menos piedoso, o menos cristão [...] no contexto; o amor dos goliardos é privado desses impulsos idealistas e altruístas, que fazem o charme da poesia amorosa em línguas vulgares nacionais, sentido no qual o goliardo tem dado a pretensão de “amar melhor que o cavaleiro” (DOBIACHE-ROJDESVENSKY, 1931, p. 220, grifos do autor, tradução nossa).

O eu-lírico é crítico em relação à poesia dos trovadores das cortes, e o excerto teórico supracitado revela a razão pela qual, no amor, os goliardos são preferidos aos cavaleiros. A poesia dos clérigos vagantes aproxima-se da realidade de todos que conhecem e vivem esse sentimento. Na quarta estrofe,

*Citharizat cantico
dulcis philomena;
flore ridente vario
prata iam serena;
turba salit avium
silve per amena;
chorus promit virginum
iam gaudia millena.*

A doce Filomela
 canta ao som da cítara;
 as flores variadas
 riem no prado agora sereno;
 uma multidão de vagantes salta
 desvairada pelo bosque
 o coro de virgens promete
 mil alegrias agora.

Os Goliardos, como vagantes, davam preferência a perambular no período das flores, época também das festividades do amor. Assim, o poeta “convoca” Filomela¹ a participar e cantar para os amantes: “**A doce Filomela/** canta ao som da cítara;/ as flores variadas/ riem no prado agora sereno”. Filomela ou Filomena é a personagem que representa a andorinha, ave canora, preferida pelos poetas. Agora, o cenário está completo, natureza e juventude falam do mesmo tema: o amor.

O coroamento desse poema ocorre em: “**uma multidão de vagantes salta/** desvairada pelo bosque/ o coro de **virgens** promete/ **mil alegrias agora**”. Palavras de Ovídio (2008, p. 19) corroboram a ideia do excerto citado: “Vá onde quiser, enquanto é livre, com a brida solta no pescoço, escolha aquela a quem você possa dizer: ‘só você me agrada’. Ela não virá até você, descendo do céu entre a delicada brisa; você deve procurar a mulher que encantará seus olhos”. Depreendemos, portanto, que os poetas vivem o que cantam, a liberdade e o amor. Destacamos, ainda, a contextualização da lírica desses poetas, em que a poesia se apropriava do conhecimento, da vivência, das vozes íntimas, na ressonância mítica e simbólica suscitada pelo eu-lírico, e completada pelas combinações dos sons e das rimas, constituindo-se a essência do poema.

A voz lírica expressa o espírito de liberdade cantado pelos goliardos, ao se referir a **avium/ virginum** (homens vagantes/ virgens), contemplando os jovens e o amor sem compromisso,

1 Filomela: figura da mitologia grega, transformada pelos deuses em uma andorinha para escapar à ira de Tereu, rei da Trácia.

de pura diversão, quando os amantes se entregam às alegrias, aos prazeres da sexualidade, em comunhão com a natureza. Nesse excerto, percebemos uma estreita relação com as festividades do mundo antigo no culto a Vênus: “[...] no primeiro dia de Maio, bandos de moços e moças iam à floresta buscar flores e ramos, e cantavam e bailavam em roda, celebrando o amor e a Primavera” (LAPA, 1977, p. 59). As festas que celebravam o amor e as belezas da natureza já eram conhecidas antes do mundo cristão.

A estruturação da ficção na poesia dos Goliardos revela a busca da liberdade, do amor erótico, feliz. Os ambientes que frequentavam e cantavam suas poesias, tais como as praças, tavernas, constituíam-se lugares formadores de mentalidades, apesar de condenados pela Igreja. Eram tidos como vagabundos, em antros de vícios e de perdição, possivelmente oriundos de famílias da aristocracia, buscavam o conhecimento leigo das escolas e universidades, de cidade em cidade, ao invés dos textos sacros, gerando uma verdadeira fusão de valores, processo esse que depreendemos na leitura dos excertos dos poemas escolhidos para este estudo.

Na poesia *Amatoria*, enquanto a Igreja pregava que o amor verdadeiro é aquele dedicado a Deus, essas composições se contrapõem e mostram que o amor acontece também no plano físico e emocional, no plano humano. À luz dos conhecimentos aqui apresentados, afirmamos que essas criações poéticas, então, expressam, por meio do erotismo, a atração física, valendo-se dos conhecimentos da cultura greco-latina, especialmente de Ovídio, Horácio e Virgílio, como também do mundo e dos deuses pagãos, em que estas ideias e valores correspondem a uma contraposição à cultura medieva, principalmente às convenções estabelecidas do amor conjugal.

A poesia dos goliardos trata da liberdade de espírito e das instituições. Conhecedores da língua e da cultura latina, eles criticavam o poder e as ideologias que condenavam e distorciam o amor e a liberdade, mas exaltavam a natureza e a alegria

do viver. A Arte sempre foi a forma transfigurada de enfrentar problemas e de reivindicar mudanças; tal processo de interferência certifica que esse foi, na Idade Média, o primeiro mecanismo a atuar como modificador da concepção sobre o amor entre homem e mulher, revelando o amor romântico e feliz.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. 6. ed. São Paulo-Brasília: Editora Hucitec – UnB, 2008.
- CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CARMINA BURANA. Biblioteca Augustana. Disponível em: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/Car...> Acessado em: 02 mar. 2020.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. 3. ed. Brasília: Edições do Senado Federal, volume 107 A, 2008. v.1.
- DOBIACHE, Rojdesvensky Olga. *Les poésies des goliards*. Paris: Les Éditions Rieder, 1931.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens do amor e outros ensaios*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia de Letras, 1989.
- JÚDICE, Nuno. *As máscaras do poema*. Lisboa: Arion, 1998.
- LAPA, M. Rodrigues. *Lições de Literatura Portuguesa Época Medieval*. 8. ed. Coimbra: Coimbra, 1977.
- LOURENÇO, Eduardo. *Tempo e Poesia*. Lisboa: Relógio d'Água, 1987.
- OVÍDIO. *A arte de amar*. Tradução de Dúnia Marinho da Silva. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- PAZ, Octávio. *A dupla chama amor e erotismo*. Tradução de Wladir Dupont. 5. ed. São Paulo: Siciliano, 2001.

- PAZ, Octávio. *Signos em rotação*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Organizado e revisado por Celso Lafer e Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental – séc. VIII - XIII*. Tradução de Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- VILLENA, Luis Antonio de. *Dados, Amor y Clérigos*. Sevilla: Editorial Renacimiento, 2010.

45. O ANJO QUE SOBE DESDE ONDE NASCE O SOL: A IMAGEM DE SÃO FRANCISCO NA LEGENDA MAIOR DE SÃO BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (1263)

.....

Pedro Henrique de Souza Antunes

O aumento da população urbana e a intensificação das atividades comerciais no Baixo Medievo acompanharam o aparecimento de uma nova forma de religiosidade distinta do monasticismo cenobita. Os mosteiros, majoritariamente afastados dos grandes centros urbanos, ofereciam a seus moradores um estilo de vida cujos mais evidentes caracteres seriam a oração e o trabalho, sendo este realizado sobremaneira no silêncio dos *scriptoria*. O maior influxo de pessoas nas cidades demandava que, no meio do século e não apenas no interior dos muros das grandes abadias, estivessem também homens dedicados ao estudo e à piedade. Numa época marcada pelo pensamento milenarista, catalisador de críticas e reformas das grandes ordens religiosas, já se poderia notar no Ocidente Medieval uma predileção à simplicidade e à contemplação como formas de melhor imitar a Jesus Cristo e, por certo, se precaver diante da *parousia* iminente: a fundação de Cluny, em 910, por exemplo, demarca a primeira fase das transformações por quê passaria a Ordem de São Bento. Seguiu-se à reforma cluniacense uma leva pouco duradoura e menos popular de monges anacoretas, como os beneditinos de Camalduli ou os cartuxos de São Bruno¹.

1 Os camaldulenses, como já dissemos, são membros da família beneditina, sendo este um ramo mais austero fundado por São Romualdo (951-1027) na comuna de Camaldoli, topônimo que deu nome a esses monges de hábito branco. Seu carisma põe foco no que suas constituições chamam “triplo bem”, ou “tripla oportunidade

Por fim, a reforma de Císter, ordem fundada por São Roberto de Molesme (1029-1111) da qual surgiu Bernardo de Claraval (1090-1153), seu mais conhecido teólogo, seria a terceira dessas reformas monásticas e uma espécie de síntese da obediência e organização de Cluny e da pobreza e ascetismo dos anacoretas. Desse ambiente de grandes mudanças, do apreço pela contemplação e pela pobreza, continuaram a surgir novas formas de religiosidade, chegando algumas a proporem o abandono do cenóbio e a adesão a espiritualidades citadinas, em atitude apostólica, das quais as Ordens Mendicantes são o exemplo mais conhecido. Inseridas por escritos proféticos, como os do Abade de Flora², em contexto escatológico, consideradas precursoras de uma nova terra, essas ordens não demoraram a conquistar cada vez mais espaço entre plebeus e reis, ocupando cátedras universitárias e cargos na hierarquia da Igreja. Em contrapartida, também não foram poucas as vezes em que dominicanos e franciscanos estiveram no centro de grandes debates. Este trabalho pretende, portanto, a partir desse contexto de críticas e reformas, entender a oficialização de uma biografia, e, por conseguinte, da imagem³ de São Francisco de Assis (c.a. 1181-1226) durante o generalato de São Boaventura de Bagnoregio (c.a. 1221-1274).

de vida monástica”: mosteiro, eremitério e evangelização. Já os Cartuxos, apesar de oriundos da tradição cenobítica iniciada por São Bento de Núrsia (480-547), não fazem parte da família beneditina. Considerada a mais austera das ordens religiosas católicas, a Ordem dos Cartuxos foi fundada por São Bruno de Colônia (c.a. 1030-1101) e orienta-se segundo um carisma puramente contemplativo, permanecendo os monges pela maior parte de suas vidas em grande silêncio.

2 Joaquim de Fiore (1135-1202) foi um monge cisterciense, fundador da *Ordo Florentinis*, um braço rígido e misticamente orientado da Ordem de Cister, surgida nas montanhas da Calábria. Seus escritos defendiam o advento de uma terceira idade da história da Salvação chamada Idade do Espírito Santo. Seus escritos foram, posteriormente, condenados como heréticos pelo IV Concílio Lateranense (1215).

3 Utilizaremos para tal finalidade o conceito de “imagem-presença” de Daniel Russo. Ainda que seja aplicável à análise artística, acreditamos que possa oferecer uma direção acerca do peso simbólico das figuras de São Francisco criadas em suas lendas. A Imagem-presença, conforme Russo (2011), seria aquela que evoca símbolos e

Foi no século XIII que a religião de Francisco de Assis surgiu e consolidou-se sob a forma da Ordem dos Frades Menores. Em princípio teve por documento normativo, se é que o nome seja adequado, apenas a figura e a pregação de seu fundador que amontoara alguns versículos da Vida de Cristo, a fim de animar seus seguidores à prática dos conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência. A disciplina dentro da Ordem dava-se de maneira quase natural, “emanada da personalidade extraordinária de seu fundador e inspirador” (FALBEL, 1995, p. 195). Essa simplicidade era apreciada por Francisco, que desejava de sua ordem a estrita contemplação e dedicação ao serviço de anunciar e imitar a Jesus Cristo. Uma regra escrita surgiria somente alguns anos depois, motivada pelas necessidades de organizar e definir com clareza qual seria o carisma da recém-surgida ordem. Elaborada pelo próprio Pobrezinho de Assis, mas reformada e, finalmente, aprovada por bula do Papa Honório III em novembro de 1223, a chamada *Regula Bullata*, a “regra bulada”, não foi, entretanto, suficiente para conter as divisões que apareceriam entre os franciscanos ao longo dos Duzentos.

O modelo de vida ascética – baseado em ideais de pobreza e oração – apresentado pelo santo de Assis tomou grandes proporções já no período em que viveu Francisco, tanto que, quando de sua morte, numa noite de 3 de outubro de 1226, a Ordem dos Frades Menores já contava com um número considerável de membros, oriundos de vários segmentos sociais: nobres ou homens comuns, doutos ou iletrados, eram variadas as origens dos frades franciscanos e dos membros de

significados para além do que é visual – no caso, a obra de arte ou objeto de piedade –, podendo ser como que manifestação divina no meio do mundo. Neste caso, considerando-se que os textos biográficos do fundador dos Menores, ainda que sejam fontes verbais e não imagéticas, forneçam-nos um retrato do santo já falecido, de sua vida e de seus feitos, pondo-o como referência para os frades que estavam, à época, envolvidos em grande contenda a respeito do verdadeiro carisma da Ordem Franciscana, o texto de uma Legenda evocaria o próprio fundador da Ordem e o presentificaria no meio dos irmãos, a fim de orientá-los. .

sua Ordem Terceira. Por causa desta diversidade, a Ordem já enfrentava problemas em relação à austeridade recomendada pelo fundador aos seus seguidores, principalmente quando o assunto é a pobreza.

Alguns frades, temerosos de terem que cumprir uma rígida disciplina exigida por São Francisco, passaram a defender um “afrouxamento” das exigências do seguimento do Pobre de Assis, alegando a impossibilidade de cumprí-las fielmente, como as pensara e praticara o fundador. Mesmo sendo grande o respeito à figura de Francisco, houve desvios aos seus ideais ao longo dos anos e, mesmo vivo e no meio dos frades, enfraquecido por longos jejuns e cego, certamente por algum distúrbio metabólico, não conseguiu dar respostas aos problemas de sua Ordem, e o comportamento de seu sucessor, Elias de Cortona (c.a. 1180-1253), o qual vivia menos severamente a pobreza dos mendicantes – diz-se que andava de carruagem, por exemplo –, é indício de que os desvios na conduta dos frades atingiram também a liderança dos Menores. A *Sancta Paupertas*, sustentáculo dos ideais franciscanos, foi, sob certa medida, questionada. Segundo Nachman Falbel (1995, p. 80), instalou-se entre os franciscanos, após a gestão do cortonense, certo clima de incerteza a respeito do futuro da Ordem. A ameaça de fragmentação tornava-se mais concreta.

Se, de um lado, havia os que se afastaram da pobreza franciscana, dum outro havia frades que dela se aproximavam com radicalidade e viam no seguimento de Francisco a fundação de uma nova Igreja, uma *Ecclesia Spiritualis*. Conforme Vauchez, “as concepções de Joaquim de Fiore (falecido em 1202) tinham encontrado um certo eco no seio da ordem Franciscana, bem como a expansão da ideia de que uma grande perseguição seria infligida à Igreja por um personagem designado como o primeiro Anticristo” (VAUCHEZ, 2013, p. 252). Esse anticristo seria, na profecia do Abade de Flora, o imperador Frederico II,

combatido por dois grupos de homens espirituais, interpretados posteriormente como Franciscanos e Dominicanos. Até então nenhuma dessas profecias saíam da ortodoxia da fé, sendo que o próprio Gregório IX fora o primeiro a conferir a Francisco de Assis um estatuto escatológico (lembramos de que essa é uma época marcada pelo milenarismo), apresentando-o como o trabalhador da décima primeira hora, como um novo Elias, um Novo João Batista, posição também defendida pela Legenda Maior de Boaventura de Bagnoregio, de que pretendemos discorrer brevemente. Contudo, alguns dos irmãos foram mais longe que o lugar de destaque ao Pobrezinho de Assis na escatologia cristã. Eram os chamados Espirituais Franciscanos, assim nomeados por considerarem-se a nova ordem daquela Igreja Espiritual, sob o signo do Espírito Santo, numa lógica de temporalização da história em que haveria três grandes períodos da humanidade, cada um ligado a uma das pessoas divinas. Um desses espirituais, Gerardo de Borgo San Donnino (?-1256), sustentava que caducara a Hierarquia eclesiástica e que os Frades Menores deveriam ser os novos dirigentes de uma Igreja que conduziria seus fieis à plenitude da compreensão do “Evangelho Eterno”. As teses de Gerardo provocaram em Paris, onde os mendicantes já sofriam alguma perseguição no interior da Universidade, uma reação ainda maior dos mestres seculares, agravando ainda mais as contendas externas e internas em que estava metida a Ordem de Francisco. O próprio ministro Geral João de Parma pediu demissão de seu cargo tido como responsável pelos escândalos dos Espirituais. Era necessário que uma personalidade conciliadora subisse ao generalato dos franciscanos, sendo apontado para o cargo Frei Boaventura de Bagnoregio.

Pouco se sabe da biografia d’aquela que consideram alguns – ainda que se questione essa sequência – ser o sétimo sucessor de Francisco de Assis à guia dos irmãos menores. Afirmam-nos um conjunto de autores, dentre os quais

destacamos Etienne Gilson, logo nas primeiras páginas de seu *A filosofia de São Boaventura*, que é uma daquelas personalidades que se perdem por detrás de sua obra. A única fonte conhecida a trazer compilada em texto único e com maior riqueza de detalhes a vida do teólogo franciscano perdeu-se ao longo da Era Moderna, restando aos historiadores a tarefa nada fácil e, nesse caso, pouco precisa de juntar um quebra-cabeças a partir de documentação diversa. Sabe-se que nasceu numa pequena cidade a pouquíssimos quilômetros de Roma chamada Bagno-regio, nos Estados Pontifícios – ainda hoje encrustada no topo de um morro de cume aplanado –, tendo recebido como nome de Batismo o mesmo de seu pai, Giovanni di Fidenza, que era médico. É possível que a data de seu natalício se encontre por volta de 1217, mas não podemos conhecê-la com exatidão, estimando-a a partir de outros marcos da vida de Boaventura que nos são conhecidos, como sua entrada no convento dos franciscanos em Paris e profissão dos conselhos evangélicos, os quais exigiriam do postulante uma idade mínima.

Conta o próprio Boaventura, no prólogo de sua *Legenda Maior*, biografia de Francisco saída de sua pena, que fora acometido por uma doença que, por pouco, não ceifou-lhe a vida. Estava além das ajudas de seu pai, restando à sua mãe recorrer ao Pobrezinho de Assis – pensa-se que já estivesse falecido a essa altura – de quem, milagrosamente, obtivera a cura do menino. Este acontecimento, por certo, teve peso singular para que, em Paris, já na condição de aluno de Artes, batesse às portas do convento dos Menores e lá pedisse acolhida. Não se pode, contudo, descartar também a influência de seu mestre na Universidade, o frade inglês Alexandre de Hales, para a tomada dessa decisão.

São Boaventura assumiu o comando da Ordem dos Frades Menores em 1257, num momento em que ganhara grande notoriedade por sua atividade intelectual. Contudo, nesse mesmo período a Ordem passava por momentos difíceis de lutas internas em que, de um lado, havia os frades Conventuais,

dedicados ao estudo da teologia e à vida nos conventos, e do outro os irmãos Espirituais, que ansiavam por viver à risca o que criam ser genuinamente o modo de vida legado por São Francisco de Assis, considerado um precursor da Jerusalém celeste e substituto, junto de seu séquito, da hierarquia eclesiástica corrompida, o que gerou problemas e, posteriormente, a condenação formal desses frades pelo papa João XXII, já no século XIV. Este segundo partido surgiu diante da influência dos escritos escatológicos de Joaquim de Fiore e da interpretação destes textos pelos frades. Como Ministro-geral dos Menores, no Capítulo Geral de 1260, Boaventura estabeleceu um conjunto de normas, as chamadas *Constituições* de Narbona, para a interpretação da Regra aprovada em 1223, e oficializou sua *Legenda Maior* como único documento biográfico do fundador, ordenando a destruição de todas as cópias de outras biografias do Pobre de Assis que estivessem sob poder dos frades, mandando aos irmãos que também incentivassem outras famílias religiosas a fazerem o mesmo com os textos dessa estirpe que mantivessem em suas bibliotecas. Conforme o próprio Boaventura, em citação de Jacques Dalarun (2007, p. 215),

Que todas as legendas outrora escritas sobre o bem-aventurado Francisco sejam destruídas e que, onde elas possam ser encontradas fora da Ordem, os Irmãos se apliquem a fazê-las desaparecer, pois que esta legenda, foi escrita pelo geral, que foi compilada segundo o que ele próprio ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco e souberam todas as coisas com certeza e que os factos assim provados foram escrupulosamente confirmados.

Sagrado bispo e criado cardeal pelo Papa Gregório X em 1273, Boaventura foi responsável por organizar o Segundo Concílio de Lyon, em 1274, onde uma delegação de cristãos orientais em cisma com Roma foi acolhida pelo Papado e estabelecida uma união muito frágil entre Roma e bispos

ortodoxos – durou apenas um mês. Faleceu precocemente em 15 de julho daquele mesmo ano, doente e cansado, após as primeiras sessões do concílio que ajudara a organizar.

O capítulo de Roma, o mesmo em que Boaventura foi eleito Ministro Geral em sua ausência, encomendou ao novo superior da Ordem uma biografia definitiva de Francisco de Assis, anteriormente citada. Conforme Rosalind Brooke, “para além de todas as legendas de São Francisco, uma que fosse boa deveria ser compilada” (BROOKE, 2006, p. 242), seguindo a tendência das outras ordens religiosas, como a dos Pregadores, que já haviam elaborado novas legendas de seus fundadores para uso litúrgico. Essa é, inclusive, a primeira razão pela qual a hagiografia de Tomás de Celano caiu em desuso: longa, dividida em duas grandes partes, estava longe de ser o livro pequeno e conciso apropriado à leitura durante as refeições dos irmãos e que coubesse no número de celebrações festivas previstas pela liturgia própria da Ordem Franciscana. Coube ao Ministro Geral, não por sua notoriedade como teólogo e professor da Universidade de Paris, a redação do novo documento. A escolha de Frei Boaventura para a escrita dessa nova e concisa biografia de Francisco deu-se pelos frades capitulares não por outro motivo além do desejo de conferir autoridade à hagiografia, o que só aconteceria caso o próprio Ministro Geral fosse autor do texto, ainda mais considerando-se que estavam os frades sob o peso do voto de obediência. O mesmo sucedeu-se aos dominicanos, cuja oficialização da imagem de São Domingos deu-se com a escrita de um texto para uso litúrgico de autoria de Humberto de Romans, à época Mestre Geral dos Pregadores. O intuito da nova biografia de Francisco, entretanto, não seria apenas unificar no interior da Ordem uma narrativa da vida de seu fundador, mas dar respostas às querelas entre os frades e às acusações exteriores aos franciscanos, como as dos mestres seculares de Paris. Conforme Vauchez (2013, p. 251), por mais que a leitura da hagiografia boaventuriana passe como cansativa pelas lentes de um leitor moderno, há

nela uma coerência e uma certa novidade por se tratar do primeiro documento a carregar uma interpretação espiritual global de Francisco de Assis, colocando-o num papel fundamental na história da salvação e na escatologia cristã, unindo tanto o que já se tinha dito pela autoridade pontifícia quanto as tão influentes profecias de Joaquim de Fiore.

As raízes das profecias do Abade de Fiore são profundas e espalhadas no solo da teologia franciscana. Se compararmos, por exemplo, a teologia da História assumida por Boaventura em seu *Brevilóquio*, uma espécie de trabalho de conclusão de curso que apresentara aos mestres de Paris ao fim de seu bacharelado, e as reflexões de suas *Conferências sobre os Seis dias* (1273), obra madura que recolhe as lições temporãs do Doutor Seráfico aos universitários em Paris, perceberemos que foi substituído por uma escatologia joaquimita o esquema setenário agostiniano, em que a história dividir-se-ia em sete etapas, ou idades, encerradas com Cristo, inaugurador dos tempos finais, a sexta idade, antecessora do Dia do Senhor, a sétima idade, o fim da Criação.

Segundo os estudos de Ratzinger (2017, p. 39-40), a teologia da História que Boaventura adotou em seus escritos propõe um esquema temporal setenário duplo, e não apenas o setenário simples de Agostinho de Hipona. Dessa forma, haveria sete idades para o Antigo Testamento e, igualmente, mais sete para o Novo, sendo o oitavo dia uma era extra-temporal em que seria estabelecido Reinado de Cristo, o Paraíso. Corresponderiam, ainda, a cada uma das idades vetero ou novotestamentárias um dos sete dias da Criação. Inclusive, conforme Ratzinger, a noção do Oitavo Dia só pôde surgir na teologia da História após a completa e definitiva superação do sabá judaico pela comunidade cristã e a consolidação do Domingo como preceito semanal a demarcar a restauração da Criação pela ressurreição de Jesus. Assim, o sábado das eras, a sétima idade, ainda não seria o fim dos tempos, mas, vivido dentro do tempo, viria a ser antessala do Paraíso pós-Juízo

Final. É de suma importância que cooportunamos isto para tornar-se clara a imagem de Francisco como o *angelus ascendens ab ortu solis*, o anjo que sobe de onde nasce o Sol.

Diz o capítulo XIII da Legenda Maior que Francisco ouvira da boca de um certo Frei Iluminado, após o evento místico de sua estigmatização, que “hás de saber que não somente para bem teu, mas também para proveito dos demais, te são reveladas algumas vezes certos segredos divinos” (p. 549). Diz ainda Boaventura no mesmo capítulo, ao referir-se à estigmatização, que a efigie de Cristo “te assinalou ao exterior com suas chagas, para que fosses como outro anjo que sobe de onde nasce o sol, e para que levasses em ti o selo de Deus vivo” (p. 553). Segundo Magalhães (2012, p. 35), Francisco de Assis não seria apenas mais um personagem a ingressar os mistérios divinos, mas era ele próprio o inaugurador de um tempo distinto da história da salvação. Ainda segundo a autora,

Os frades - com base na tradição boaventuriana - desejavam ressaltar, para além da semelhança, a identidade de Francisco em relação a Cristo. Francisco encontrava-se, tanto na alma quanto no corpo, modelado e iluminado pelos *stigmata*. Tratava-se de um espelho perfeito que refletia fielmente a imagem de Cristo. Desse modo, Francisco carregava os sinais de uma identidade - *speculum*⁴. (MAGALHÃES, 2012, p. 35)

4 Acreditamos que, aqui, a autora citada faz referência a um ponto importante da filosofia boaventuriana, que é o exemplarismo. Segundo essa doutrina, todo o mundo criado e as criaturas nele inseridas refletiriam, como num espelho, uma imagem de seu Criador Divino. A essas reflexões celestes no mundo sublunar dá-se, na filosofia do mestre franciscano, o nome de *exempla*. Sobre isso, citamos Etienne Gilson em seu longo tratado sobre a filosofia do Doutor Seráfico. Segundo o autor,

Desde luego, fácilmente se comprende que la analogía es no solamente posible sino inevitable entre Dios y el mundo que Él ha creado. Es más, existen analogías múltiples y de órdenes diversos establecidas por el acto mismo que daba origen a las criaturas, y no a título de relaciones exteriores o accidentales, sino consubstancialmente a su mismo ser: la analogía es la ley según la que se ha realizado

É de se notar, porém, que antes de narrar os supostos eventos místicos da vida de Francisco no décimo terceiro capítulo de sua *Legenda Maior*, Boaventura já afirmava no prólogo da obra, como dissemos, ser Francisco de Assis este anjo apocalíptico que sobe como o alvorecer. Segundo Ratzinger, essa imagem angélica “tornou-se o conceito central da teologia

la creación. Nadie tiene pues por qué extrañarse de ver a San Buenaventura discutir con minucia escrupulosa el sentido preciso de los términos que le han de servir para designar los aspectos y grados diversos de esta relación: no se trata de simples clasificaciones verbales o puramente abstractas, se trata más bien de establecer la estructura del mundo que habitamos y nuestra propia estructura. Y como la regla según la que debemos usar de las cosas está inscrita en la ley por la que han sido constituidas, la metafísica de la naturaleza va a llevarnos de la mano al fundamento mismo de la moralidad. Si se tratara de distinguir los grados en la analogía, desde las creaturas más ínfimas hasta llegar a la infinitud de la perfección divina, la empresa sería imposible. Y seríalo aún en el sentido de que implicaría contradicción, porque por mucho que se le añadiera indefinidamente un bien creado de cualquier grado, nunca se podría llegar a alcanzar la infinitud de Dios. En realidad el número de estos grados sería también infinito. En cambio entra dentro de lo posible el esforzarse por ordenar los seres colocándose en el punto de vista de cómo Dios está presente en ellos. Mirados bajo este aspecto, fácilmente se comprende que no es infinito el número de grados que han de considerarse, sino que por el contrario cualquier creatura, por baja que sea, es suficiente para elevar la mente del hombre hasta Dios; y sin embargo hay grados en número finito que distinguir, pues existen creaturas ordenadas hacia Dios por medio de otras creaturas, mientras que estas segundas lo están inmediatamente por sí mismas. Podrán fácilmente distinguirse tres grados principales: consideración de la presencia de Dios en las cosas sensibles, en los seres espirituales, como las almas y los espíritus puros, y en nuestra propia alma que se halla inmediatamente unida a Él. (GILSON, 1948, p. 203)

de Boaventura sobre Francisco e o conceito central da sua teologia da história da salvação” (RATZINGER, 2017, p. 61). Conforme Brooke (2006, p. 252), a legenda boaventuriana não tinha a intenção de ser um retrato histórico, em que um sequência de fatos é disposta em ordem, o que não poria fim – e ainda poderia acirrar – às confusões acerca do Pobrezinho de Assis. Antes, a nova biografia inseria seu principal personagem num contexto histórico e, ao mesmo tempo, profético em que à história vétero e neo-testamentária, ligadas, respectivamente às pessoas divinas do Pai e do Filho, adicionar-se-ia uma terceira, procedente dos outros dois períodos, relacionada à pessoa do Espírito Santo, igualmente gerado das outras duas pessoas da Trindade, evidenciando a influência joaquimita também sobre os escritos de Boaventura. Para entendermos isso, visitemos o contexto dado pelo texto do Apocalipse quando aparece a figura do anjo que sobe do Oriente: o sexto selo do Livro celeste, na visão de João, acabara de ser rompido e, com isso, veio sobre o mundo a penúltima das setes calamidades que precederiam a volta de Cristo. Há, entretanto, um hiato entre a sexta e a sétima calamidade, em que quatro seres angélicos, cada um posto em um dos pontos cardeais, represavam os quatro ventos. Neste breve tempo de calmaria, apareceria do lado oriental um anjo portando o selo divino, marcando na frente os 144.000 eleitos. Texto cheio de simbolismos, interessa-nos, por hora, seu uso pela teologia franciscana.

A imagem de São Francisco de Assis como o “anjo que sobe do Oriente portando o selo do Deus vivo” é uma representação simbólica profundamente enraizada na espiritualidade franciscana. Nessa visão, Francisco é comparado a um anjo que sobe do Oriente, o lugar da luz espiritual e divina, guia de seus irmãos e de toda a Igreja, como lembrara Frei Iluminado na Legenda Maior. Segundo Ratzinger, dois são os motivos principais que fizeram Boaventura assim se lembrar do Pobre de Assis: o primeiro jaz no fato de Francisco sempre timbrar suas cartas com a letra Tau, última do alfabeto grego, usada

no livro de Ezequiel para marcar os que deveriam ser salvos em Jerusalém; o segundo considera o momento da estigmatização em que o selo do Deus vivo seriam as marcas sagradas de Cristo crucificado em seu corpo. Essa representação não apenas destaca a profunda conexão de Francisco com a divindade, mas também sua missão de ser um autêntico portador da mensagem de Cristo na Terra, e ainda mais fazia de Francisco um correspondente ideal à profecia do Abade Joaquim de Fiore no Livro da Concordia, em que viria, no fim dos tempos, o anjo com o Selo de Deus, e que este seria o condutor para fora da Babilónia, Pontífice universal de toda a Igreja, a quem teria sido dada a plena liberdade de renovar a religião cristã (cf. RATZINGER, 2017, p. 62).

Em suma, o mesmo Joaquim de Fiore que influenciou Gerardo de Borgo San Donnino e outros membros do partido espiritual da Ordem Franciscana também fora inspirador de uma teologia da história em Boaventura de Bagnoregio, em que Francisco de Assis apareceria como figura singular no processo salvífico da humanidade. Os mesmos Espirituais franciscanos, cujas visões de Francisco e dos Frades Menores foram combatidas por Boaventura na Legenda Maior acabaram, menos de um século depois, por ser condenados por João XXII, o segundo dos papas de Avinhão, em 12 de novembro de 1323, através da constituição *Cum inter nonnullos*. No documento foram julgadas como heréticas as afirmações dos Espirituais a respeito da pobreza de Cristo e dos apóstolos, sobre os quais a constituição afirma terem possuído alguns bens em comum, contrariando o que era professado pelos frades espirituais. Cerca de cinco anos antes, o mesmo João XXII também condenara os *Fratricelli* (fradezinhos), termo cunhado por ele mesmo para designar os Espirituais e os grupos que neles tinham sua origem, atacando na constituição *Gloriosam Ecclesiam*, de 23 de janeiro de 1318, 5 erros dos *Fratricelli*, dos quais podemos destacar a crítica à autoridade do papa e à hierarquia da Igreja, a declaração da não autoridade dos

sacerdotes e demais ministros da Igreja e a afirmação de que o Evangelho de Cristo somente neles, nos *Fraticelli*, seria levado à plenitude. Por fim, podemos ainda resumir a proposta de temporalização da história feita por Boaventura em “cristocentrismo”: entre as sete idades do Antigo testamento e as sete da Nova Aliança estaria Cristo como um divisor de águas. Foi a partir da ideia de centralidade do “evento de Jesus” no tempo, que o Doutor Seráfico construiu a sua teologia da história.

REFERÊNCIAS

Fontes

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Legenda Maior*. In: LEGISIMA, Juan de; CANEDO, Lino Gómez (organizadores). *Escritos completos de San Francisco y biografías de su época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.

Bibliografia

- BROOKE, Rosalind. *The Image of St. Francis: responses to Sainthood in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- GILSON, Etienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Boruwer, 1948.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Concepção de História em Boaventura (1221-1274): encarnação, franciscanismo e redenção*. Acta Scientiarum. Education [online]. 2012, vol.34, n.01, pp.29-37.
- RATZINGER, Joseph. *A Teologia da História de São Boaventura*. Tradução de Maria Manuela Brito Martins. Porto: Editorial Franciscana, 2010.
- RUSSO, Daniel. *O Conceito de Imagem-presença na Arte da Idade-Média*. Revista de História. São Paulo, n. 165, p. 37
- VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis: Entre História e Memória*. Tradução de José David Antunes e Noêmia Lopes. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

46. O CICLO CAROLÍNGIO E SEU PERCURSO DA PENÍNSULA IBÉRICA

.....

Elisângela Coelho Morais¹

INTRODUÇÃO

As Canções de Gesta francesas trazem o modelo heroico como temática central, e foram as primeiras obras laicas popularizadas em língua vulgar no território da atual França; sua inspiração vinha das batalhas, dos ritos pagãos e lendas célticas, além do ideal guerreiro (FERNANDES, 2000, p. 53).

Sendo divididas em ciclos definidos de acordo com a temática, personagens, ou tempo cronológico em que visavam contemplar, destacavam grandes feitos e possuíam um fundo exemplificador.

Entre eles, está o chamado Ciclo Carolíngio que trata da corte de Carlos Magno, e traz o delineamento do modelo de cavaleiro cristão. Suas obras apresentam influências pagãs e cristãs; foram elaboradas por clérigos e leigos com conhecimento clerical que ainda possuíam em suas práticas resquícios das antigas religiões pré-cristãs. Sua principal obra é a *Chanson de Roland* narrativa que trata da passagem de Carlos Magno na Península Ibérica e a emboscada no desfiladeiro de *Roncevaux*. (BAYARD, 1957, p. 77) .

¹ Doutora pelo Programa de Pós- Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Federal do Maranhão (UFMA-CAPES), sob orientação da Prof.^a Dra. Adriana Zierer. Bolsista CAPES, membro do Brathair-Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e do grupo HCLN- História, Cultura Le-trada e Novas Linguagens da Universidade Federal do Maranhão. Mestre em História Social (PPGHIS-UFMA/CAPES)

Nele vemos também Fierabras que possui em sua narrativa a batalha entre Carlos Magno e seus pares contra os sarracenos liderados por Balan e seu filho o gigante Fierabras que lutam no território Aigremore na Península Ibérica entre a Galícia e Portugal (MANDACH, 1987, p. 39-40)

Este ciclo teve forte influência na cultura francesa medieval, e essa referência chegou a outros países do continente europeu, entre eles Espanha e Portugal, que por sua ligação com Roma apresentam um forte cristianismo, que será intenso motivador para a expansão territorial e combate a ameaças internas, que se personificaram como povos não cristãos.

A vida de Carlos Magno foi tema de muitas narrativas literárias, desde a Idade Média até os dias atuais. Essas narrativas costumam focar nos feitos militares e políticos do rei dos francos, bem como em sua vida pessoal e seus valores religiosos.

Uma das primeiras narrações literárias sobre Carlos Magno é a “Vita Karoli Magni”² (“A Vida de Carlos Magno”), escrita pelo monge Einhard no século IX. Einhard foi um dos biógrafos mais próximos do rei franco e sua narrativa é considerada uma fonte histórica confiável, ela descreve a vida de Carlos Magno desde a infância até a morte, e destaca seus feitos militares, políticos e religiosos. Essa linha narrativa visava mostrar a vida do rei dos francos de maneira biográfica será explorada de várias maneiras gerando como

2 Os *Annales Regni Francorum*, conhecido como os Anais Francos Reais ou os Anais do Reino dos Francos, anteriormente conhecido como o Nome dado a este manuscrito pelos editores da edição latina do século XIX de a *Monumenta Germaniae Historica*. Os *Annales Laurissenses Maiores*, abrangem o período de 741 a 829. Existem vários exemplares desta crônica e um deles tem sido tradicionalmente atribuída a Einhard († 840), embora a autoria ainda seja contestada. Tudo indica que os *Annales Regni Francorum* foram escritos na corte carolíngia, de modo que logicamente devem ser interpretados à luz de outras fontes, dada a sua forte subjetividade. De qualquer forma, os *Annales Regni Francorum* representam uma das fontes fundamentais para o estudo do reinado de Carlos Magno em geral e da Batalha de Errozabal em particular, embora, como observado por Roger Collins, como nos dois casos anteriores, o autor não menciona a derrota do exército carolíngio e retrata a campanha de 778 em termos de uma vitória militar. T.A (IRUJO, 2021, p. 216-217)

resultado produções conhecidas por toda a Europa e além.

No escopo temático da vida de Carlos Magno sua passagem por *Roncevaux* é notória no *Vita Karoli*:

Em sua *Vita Karoli Magni*, o autor descreve como os bascos se esconderam no cume da montanha, desceu para o trem de bagagem enquanto viajava por uma passagem estreita, forçou as tropas que estavam na retaguarda em um vale adjacente e os matou até o último homem. De entre os mortos ele distingue Eggihard, superintendente da mesa real, Anselmo, conde do palácio, e Roland, prefeito da fronteira, como o mais proeminente. Mas os relatos cuidadosamente elaborados pelos historiadores do palácio terão pouca influência sobre as interpretações subsequentes do malfadado de Carlos Magno incursão na Espanha ou da batalha que mais tarde seria identificada com Roncesvalles, o vale onde os príncipes da retaguarda franca foram massacrados T.A (BAILEY; GILES, 2016, p. 1).

CARLOS MAGNO NA PENÍNSULA IBÉRICA

As narrativas sobre Carlos Magno adentram na Península Ibérica após o século XI, pois antes desse período ocorria o predomínio de textos que possuíam uma visão mais local, em decorrência da invasão muçulmana, as narrativas dos reinos cristãos da região desejavam retratar um passado glorioso a se apegar de uma Espanha visigótica com o objetivo político e religioso de reocupação do território e restauração dos antigos esplendores do reino.

Os poemas franceses exerceram uma influência maravilhosa em toda a Europa, sendo traduzidos e reformulados em vários países, como Inglaterra, Irlanda, Holanda, Alemanha e Noruega. Eles foram assimilados principalmente pela Itália e Espanha, onde heróis carolíngios se tornaram uma parte importante das tradições locais e genealogia. Na Espanha, a famosa derrota em Roncesvalles retratada nos poemas franceses levou à criação do perso-

nagem Bernardo del Carpio, um herói nacional lendário que se juntou a figuras históricas importantes como Fernán González e o Cid. A Espanha sentiu uma conexão natural com o épico carolíngio, pois foi palco das grandes guerras de Carlos Magno contra os Sarracenos T.A.(MENENDEZ PIDAL, 1974, p. 32)

Adeline Rucquoi esclarece que integração de matéria “estrangeira” só ocorrerá quando a nobreza de Castela em suas tendências hegemônicas se intitular *imperatores tout Hispaniae*, começando com Alphonse VI de Castela e Léon (1065–1109), que em seu reinado dá uma abertura às obras francesas, e às práticas religiosas do rito romano substituindo os ritos visigóticos ou moçárabes, assim como alianças matrimoniais, com famílias toulosanas e borgonhesas.

Além da abertura à peregrinação a Santiago de Compostela, e a adoção da caligrafia dita francesa substituindo a escrita tradicional ou visigótica. Tais medidas teriam um objetivo político, manter a independência de Castela no momento da chegada francesa que visava libertar a Espanha da ocupação muçulmana (RUCQUOI, 1989, p. 677–679).

Essa abertura trouxe ao território espanhol cronistas franceses que produziam e trouxeram consigo uma série de narrativas onde Carlos Magno possuía presença marcante, e que passara pela Espanha realizando feitos memoráveis como a descoberta do túmulo de São Tiago, a fundação de inúmeras vilas e a luta contra os infiéis defendendo a Cristandade, tais realizações se infiltram no imaginário da região, criando raízes míticas que somente depois serão contestadas:

Mas aquele quadro começou a sofrer lenta alteração desde o final do século XII nos textos de monges das ordens de Cluny e Cister. Foram estes os principais difusores da matéria carolíngia, e os primeiros a promover a associação da luta dos guerreiros francos com a retomada do túmulo de Santiago de Compostela. Nos escritos de inspiração clerical, como a *Historia Karoli Magni et Rotlandi* – crônica do

Pseudo-Turpin –, os heróis são levados a enfrentar perigosos inimigos mouros (MACEDO, 2009, p. 4)

Míquel Dolán Gomés aponta que um dos relatos mais marcantes dessa chegada à Península Ibérica foi registrada por volta do século XIII, num episódio onde o cronista cisterciense francês Alberic de Trois-Fontaines, no seu minucioso e abrangente relato da batalha de Las Navas de Tolosa, ocorrida em 1212 na Andaluzia, onde as forças das cruzadas cristãs obtiveram uma vitória sobre os almóadas, faz uso frequente da expressão “*rex parvus*” (pequeno rei) ao se referir a Alfonso VIII de Castela, quando questionado sobre o motivo de ser chamado de ‘pequeno rei’, Alfonso VIII de Castela explicou que herdou o trono em tenra idade após a morte de seu pai D. Sancho, e desde então foi conhecido como tal ao longo de sua vida.

No entanto, a explicação popular era que após a era de Carlos Magno, que restaurou a Espanha, seus antecessores eram chamados de “pequenos reis” para distingui-los de Carlos, o “grande”.

Na visão de um historiador francês do século XIII, parecia genuíno o entendimento de que Carlos Magno havia conquistado toda a Espanha, conforme acreditava o público francês da época, inspirado na narrativa da Canção de Roland. A memória histórica das campanhas mais modestas no nordeste da Península Ibérica, que levaram à dominação carolíngia centrada em Barcelona, havia evoluído para uma lenda elaborada que atribuía a Carlos Magno a conquista completa da Espanha.

Nesse contexto, Alberic via a submissão dos líderes cristãos espanhóis ao status de “sub-reis”, ou *reges parvi*, como um reflexo dessa alegada conquista. A descrição de Alfonso VIII como “pequeno rei” por Alberic derivava da integração das lendárias realizações de Carlos Magno em sua crônica, sendo influenciada por essa perspectiva histórica amplamente aceita na França da época.

Na sua crônica, Alberico de Trois-Fontaines amplamente incorporou o detalhado relato lendário das campanhas espanholas de Carlos Magno da renomada “*Historia Karoli Magni*

et Rotholandi”, também conhecida como Pseudo-Turpin. O mais antigo manuscrito existente do Pseudo-Turpin é parte do bem-conhecido “Liber sancti Jacobi” (ou Codex Calixtinus), datado do segundo quarto do século XII.

A autoria e a origem do Pseudo-Turpin não são claras, mas provavelmente foi criado, pelo menos em sua forma essencial, junto com outros conteúdos do Codex Calixtinus. Essa coleção de narrativas de milagres, peças de propaganda e bulas papais falsificadas foi elaborada para conferir uma herança ilustre ao recém-criado arcebispado de Compostela, que foi aprovado pelo Papa Calixto II em 1120 (DOLAN GOMÉS, 2016, p. 94-95).

Tal narrativa começou a percorrer tanto a Espanha quanto a França a partir da segunda metade do século XII e assim como as narrativas do período achava-se que o texto que tratava da libertação do túmulo de São Tiago das mãos sarracenas por Carlos Magno era autêntico, tal certeza acabou perdurando mais de três séculos (MORRISSEY, 2003, p. 50-51)

Um desses exemplos é crônica atribuída ao Bispo Turpin de Reims, um clérigo do reino carolíngio do século VIII, que, nas lendas, é um dos doze pares de Carlos Magno. Nessa narrativa, Carlos Magno é elogiado por resgatar Compostela dos muçulmanos, elevando-a à posição de igreja principal da Espanha e concedendo-lhe várias prerrogativas.

O Pseudo-Turpin também relata as vitórias militares de Carlos Magno na península, transformando o desastre da campanha de 778 em um feito heroico. O capítulo 5 lista diversas cidades supostamente capturadas por Carlos Magno nos três anos em que permaneceu na Espanha após salvar Santiago de Compostela, antes de retornar à França.

Nela, um rei africano chamado Aigolandus retoma a Espanha, desencadeando uma série de batalhas entre os francos e os muçulmanos, com Roland emergindo como o principal herói franco. Isso leva Carlos Magno a reconquistar a Espanha,

mas sua partida ao norte é emboscada, resultando na famosa batalha de Roncesvalles, onde Roland e outros guerreiros importantes são mortos.

Argumenta-se que as narrativas das ações militares de Carlos Magno contra as forças islâmicas, tanto na Península Ibérica quanto na África, serviram como propaganda para incentivar a participação francesa nas Cruzadas na Espanha.

Essa crônica, conhecida como Pseudo-Turpin, e a famosa Canção de Roland são os relatos mais notórios da lenda das façanhas de Carlos Magno na Espanha durante os séculos XII e XIII. Esses contos épicos se tornaram parte de uma era de ouro celebrada na cultura franca, não apenas como histórias dramáticas, mas também como parte da própria história real. Portanto, a inclusão do Pseudo-Turpin na crônica de Alberic de Trois-Fontaines é compreensível, visto que ele era um compilador sensato e completo da história (DOLAN GOMÉS, 2016, p. 95-96)

Vemos também menção à ida de Carlos Magno à Espanha na conhecida Nota Emilianense, escrito em San Millán (de la Cogolla), próximo a Nájera, na região da Rioja Alta na segunda metade do século XI, no centro-norte da Espanha, a apenas 14 quilômetros do caminho de peregrinação a Santiago de Compostela.

Em cerca de um parágrafo ele resume o texto da *Chanson* de Roland, mas de inovador ele apresenta o nome dos francos hispanizados, assim como o local da batalha *Rozaballes* (*Roncevaux*), tal ato sugere a tradição narrativa oral viajou da França para a rota de peregrinação na Espanha e que ao longo do tempo, se fez notada na Nota Emilianense (BAILEY: GILES, 2016, p. 21).

Contudo, é importante notar que nem sempre o objetivo era enaltecer Carlos Magno e os Francos. Alguns estudiosos da cultura medieval ibérica defendem a ideia de que, tanto no Sul da França quanto na Península Ibérica, a memória carolíngia foi contestada em alguns casos (MACEDO, 2009, p. 4) ou, pelo menos, interpretada de forma diferente.

A “rejeição” inicial da ideia de heróis francos, surgiu durante um período em que a Península Ibérica estava em uma luta real contra os mouros na guerra de Reconquista. Entre os séculos XII e XIV, houve uma formação gradual de uma consciência castelhana, e nesse contexto, a França e os francos eram vistos com desconfiança e retratados de forma negativa nas crônicas.

Um desses textos é de relatos que rechaçam Carlos Magno na Espanha, é a *Historia Silense*, uma crônica latina composta por um membro da comunidade religiosa de San Isidro em León, entre 1109 e 1118. Em uma passagem concisa de três parágrafos, o autor combina a narrativa dos eventos históricos com o desafio à rejeição de algumas reivindicações de uma de suas fontes, no caso o *Vita Karolli*. Ela contextualiza a invasão franca dentro de um panorama histórico mais amplo, conferindo-lhe um significado adicional.

Na sequência do relato da conquista muçulmana da Espanha em 711 (datada na *Historia Silense* como 709, 747 da Era Hispânica), atribuída ao poderoso rei Huitel dos bárbaros de toda a África, liderados inicialmente pelo desonrado Conde Julian e pelos dois filhos despossuídos do falecido rei Witiza, o autor destaca a situação precária dos godos, abandonados por Deus e por outras nações.

Especificamente, o autor rejeita as afirmações feitas pelos francos de que Carlos Magno libertou cidades na Espanha das mãos dos pagãos, antes de narrar a incursão do rei franco até Roncevaux. (BAILEY; GILES, 2016, p. 17) E que este em nada ajudou aos que ali ficaram a se libertar do jugo pagão.

Além disso, nenhuma das nações estrangeiras é conhecida por ter resgatado a Espanha de tal ruína, exceto Deus Pai, que tem os pecadores sob sua proteção. Mas Carlos também não, a quem os franceses alegaram falsamente ter resgatado das mãos dos pagãos certas cidades abaixo das montanhas dos Pireneus. Pois quando a guerra com os saxões se prolongou por 33 anos, como está registrado

nas ações do mesmo, um certo mouro chamado Hybinnalarabi veio até ele, a quem Abderrahman, o grande rei dos mouros, havia presidido no reinado de César Augusto, prometendo submeter-se a si e a toda a província ao seu domínio. Então Carlos, o rei, persuadindo o referido mouro, tendo concebido em sua mente a esperança de capturar os estados da Espanha, tendo reunido um exército de francos, marchou pelas montanhas desertas dos Pirineus e chegou em segurança à cidade de Pamplona. Onde o povo de Pamplona o vê, recebe-o com grande alegria, pois estavam de todos os lados encurralados pela fúria dos mouros. De onde ele veio para a cidade de Cesaraugusto, corrompido com ouro à maneira dos francos, sem suor para resgatar a santa igreja do domínio dos bárbaros, ele voltou para seu próprio lugar. Na verdade, Charles ansiava por se banhar mais cedo naqueles banhos que Grani construíra tão deliciosamente para esse fim. Além disso, quando em seu retorno tentou destruir a cidade de Pamplona dos Mouros, a maior parte de seu exército pagou um alto preço na própria montanha dos Pirineus. Pois se o exército fosse estendido com uma longa coluna, como permitia a estreita posição do local, a última coluna que protegia as anteriores atacava os navarros por cima. E eu juntei forças com eles, e matei todos eles, até um. Em cuja guerra Eggihardus foi prefeito no mês do rei Charles, Anselmus, o conde de seu palácio, e Rotholandus, o governador britânico, caíram com vários outros. Este fato permaneceu impenitente até hoje. Tendo dito isso brevemente sobre Charles, volto ao começo. Portanto, depois de tão grande queda dos espanhóis, é digno de um trabalho relatar como a misericórdia divina que fere e cura, como que de uma raiz regeneradora, tornou populosa a nação dos godos (SANTOS COCO, 1921, p.16-17).T.A

A *Historia Silense* é a primeira crônica espanhola a apresentar uma visão negativa da intervenção carolíngia na Espanha, retratando a participação de Carlos Magno ao sul dos Pirineus como motivada pela cobiça e ineficaz. Os autores das lendas de Roland, possivelmente franceses, são acusados

de fabricar os sucessos de Carlos Magno. A crônica tem o propósito principal de exaltar o reino de León e as conquistas de Alfonso VI, que seriam obscurecidos pela narrativa competitiva de uma reconquista carolíngia da península, se levar em conta a maneira em que está escrito o Pseudo-Turpin.

O autor da *Historia Silense* frequentemente menciona Alfonso VI por seu título imperial, rejeitando reivindicações concorrentes de imperialismo, como a de Carlos Magno. Um debate emerge sobre a motivação das campanhas de Carlos Magno.

Enquanto o Pseudo-Turpin e seguramente a *Canção de Roland* atribuem motivação religiosa, a *Historia Silense* argumenta que o desejo de conquista impulsionou Carlos Magno, questionando sua ação em resgatar igrejas da dominação muçulmana. Ao invés disso, o autor destaca os reis de León como defensores e restauradores da igreja. A abordagem propagandística da *Historia Silense* e sua narrativa sobre a campanha de Carlos Magno forneceram a base para os elaborados relatos nas histórias ibéricas do início do século XIII. (DOLAN GOMÈS, 2016, p.100-101).

O território espanhol teve durante muito tempo a presença de juglares (jongleurs) (GAUTIER, 1875, p. xlj) que mesmo criticados pelos intelectuais do clero por serem dignos de pouco crédito (CATALÁN, 2001, p. 14) traziam em suas narrativas a plena presença de Carlos Magno e seu sobrinho Rolando e suas lendas *très françaises*, que com o passar do tempo foram sendo revistas, e em seu lugar foram produzidas versões legendárias que substituíram os heróis franceses por versões hispânicas.

Um exemplo é a *Crônica Gêneral Alfonso X* (segunda metade do século XIII), precedida pela *Chronica Hispaniae* de Rodrigo de Toledo (f 1247), que apresenta um aspecto diferente da batalha de Roncevaux :

Alfonso, o Casto, reinou por trinta anos. Ameaçado pelos sarracenos, chamou Carlos Magno em seu auxílio; mas os espanhóis, seus súditos, se revoltam só de pensar que serão resgatados pelos franceses, e

Alfonse é forçado a deixar Charles saber... que ele passará sem ele. O rei da França, indignado, imediatamente declara guerra aos espanhóis. Em vez de ceder aos odiados franceses, eles buscam a aliança de Marsile e dos pagãos, e é Bernard del Carpio quem conclui essa aliança. Oprimidos por dois exércitos, ou melhor, por duas raças, os franceses são derrotados e Roland morre. É verdade que Carlos se vingou mais tarde de Marsílio. Mas Bernard del Carpio foi o mais feliz. Reconciliado com o grande imperador, foi por ele feito rei da Itália. (*Chronica Hispanioe*, IV, cap. x e xi; *Cronica generai*, ed. de 1604, fº 30-32. Cf. a *Crônica anterior de Lucas de Tuy*, etc.) == *ci L'Office de Charlemagne à Girone* (GAUTIER, 1875, p. 371) T.A

A presença de Bernardo del Carpio e sua vitória sobre Carlos Magno por Bernardo del Carpio, segundo Matthew Bailey e Ryan Giles, também estava sendo recontada por um autor anônimo do Poema de Fernán González (por volta de 1250). Este poema é uma narrativa fundacional castelhana que se concentra nas realizações guerreiras do conde Fernán González, creditado por garantir a independência do condado de Castela em relação ao reino de Leão. A história começa com a conquista da Espanha pelos godos e sua conversão ao cristianismo.

O poema elogia a excepcionalidade do povo castelhano, incluindo Bernardo del Carpio e o rei Alfonso II, que derrotam Carlos Magno em duas batalhas. A primeira batalha ocorre quando Bernardo lidera suas forças contra os franceses, que são impedidos de avançar além do porto basco de Fuenterrabia. Segundo o poema, sete reis e potentados franceses são mortos nessa batalha.

Na segunda, Bernardo busca a aprovação de Alfonso II para atacar os “Doze Pares” franceses e enfrenta Carlos Magno na Passagem Aspe. Os nomes dos guerreiros francos são revelados em um contexto de inspiração de batalha, destacando seu exemplo de abnegação.

No entanto, no Fernán González, os nomes dos mortos franceses não são ligados às batalhas vencidas por Bernardo, e ele e seu exército são enaltecidos como os heróis da narrativa, independentemente da representação heroica dos francos em outros textos tradicionais, como a *Chanson de Roland*. No Poema, Bernardo e seu exército é quem são os verdadeiros protagonistas, e a história se concentra na ação heroica e na fé inabalável, destacando o excepcionalismo castelhano. (BAILEY; GILES, 2016, p.30-32)

Os relatos da chegada de Carlos Magno à Espanha contribuíram para o florescimento de uma épica própria da região, trazendo à tona heróis como o já citado Bernardo del Carpio, e Rodrigo Díaz, o El Cid. Tais narrativas são reflexões críticas de eventos alardeados como verdadeiros, uma contra história (RICQUOI, 1989, p. 679) sobre as narrativas francas, mostrando um outro lado desses textos que foram à sua maneira, míticos, mas que essencialmente não estão longe dos fatos acontecidos, o rei franco esteve na Espanha, mas não da forma literariamente expressa, e por essa razão foi possível o nascimento de versões hispânicas das aventuras de Carlos Magno. (BAILEY; GILES, 2016, p.13)

No geral a imagem de Carlos Magno é destacada na Espanha o que deu origem a versão castelhana da muito popular *Historia del emperador Carlomagno*, que é diretamente influenciada por Fierabras.

No território espanhol vemos as narrativas perdendo força e em 1605 percebemos seu fim com a primeira edição de *Don Quixote*. (GAUTIER, 1875, xlj) que mesmo marcando o fim dos romances de cavalaria apresenta inspiração nas narrativas carolíngias:

A história de Ogier, o dinamarquês (marquês de Mântua), diz Cervantes, “é conhecida pelas crianças, não ignorada pelos jovens, celebrada e até acreditada pelos idosos. E ainda hoje a Espanha é o único país onde o povo canta com fé e amor Carlos Magno e seus doze pares (PARIS, 1865, p. 216) T.A

O romance “*Historia del emperador Carlomagno y de los doces pares de Francia*”, foi publicado pela primeira vez em Sevilha em 1521, tem origem no Fierabras francês, também conhecido como Conquête du Grande Charlemagne, na edição datada de 1458, a versão posterior à utilizada nesse trabalho.

A variante castelhana reconta as origens dos reis francos e as façanhas de Carlos Magno e os Doze Pares e foca no envolvimento militar do rei dos francos com um exército infiel liderado por Balán e Fierabras, narrando captura, negociação, conversões e um romance, tópicos comuns em todas as edições de Fierabras.

Além da entrada de Carlos Magno na Espanha, suas lutas contra mouros e traição em Roncesvalles, adaptado por Nicolás Piamonte, o romance combina fontes medievais francesas e sua influência é vista na literatura, como Don Quijote, e a adaptação aborda o tema da conversão no contexto da cristianização de Granada (GILES; 2016, p. 123-125).

Luís da Câmara Cascudo, diz que a tradução da edição castelhana é dividida em três livros do original francês que teve uma edição em Sevilha em 1525, e tem origem no Fierabras francês, numa edição posterior à por nós estudada, conhecida como Conquête du Grande Charlesmagne, editado em 1485.

Os três livros da versão castelhana contêm: a) a crônica da França, desde os primeiros reis até Carlos Magno; b) a batalha de Oliveros com Ferrabrás, rei de Alexandria, filho do grande almirante Balão, escrito em verso francês; c) as obras meritórias de Carlos Magno, a traição de Galalão e a morte dos doze Pares. A fonte da terceira parte é o *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais (CASCUDO, 1984, p. 266).

É possível que uma edição anterior do romance espanhol tenha circulado, ao menos em parte, entre 1500 e 1503, coincidindo com as revoltas mouriscas discutidas a seguir (Goodman 154). Francisco Marquez Villanueva sugere que «Nicolás Piamonte» soa como um pseudônimo, e até o momento da escrita, a identidade do autor permanece desconhecida. O suposto sobrenome do autor aparenta estar

relacionado a terras que agora fazem parte da Itália, mas que foram unificadas sob a Casa de Savoy, um ducado formado em 1416. Durante o início do século XVI, Charles III de Savoy governava a região do Piemonte. Esse duque apoiou os Habsburgos na Europa Ocidental, especialmente favorecendo Carlos V em seu conflito contra Francisco I.

Casou-se com Beatriz de Portugal, filha do cunhado do imperador, mas acabou sendo deposto do poder. Também é notável que o possível sobrenome pseudônimo, derivado do latim “pedemontis”, significa “pé de montanha” ou o ponto onde terras altas encontram uma planície. Por essa razão, poderia referir-se a vários lugares e cidades na Espanha, incluindo Granada. “San Nicolás” era um local importante na parte alta do bairro mouro de Granada. Nomeado após uma igreja mudéjar que já foi uma mesquita, oferece uma vista espetacular da Alhambra (GILES, 2016, p. 123-124).

OS PARES DE FRANÇA EM PORTUGAL

A versão castelhana da história de Carlos Magno, com sua barba florida, espada gloriosa e pares invencíveis, chegou a Portugal e foi reimpressa em Lisboa no século XVII (1615) e Coimbra em 1732. Jerônimo Moreira de Carvalho, físico-mor de Algarve (CASCUDO, 2001, p. 38)³ traduziu para o português no século XVIII, dividindo em duas partes publicadas em 1728 e 1737, misturando a segunda parte com narrativas de Boiardo e Ariosto. O padre Alexandre Caetano Gomes Flaviense publicou a “Verdadeira Terceira Parte” em 1745, focada em Bernardo del Carpio e suas vitórias. Caetano Gomes escreveu para entreter nas longas noites de inverno.

³ Informações sobre Jerônimo Moreira de Carvalho são escassas, diferente do caso de Nicolás Piemonte, que temos mais detalhes sobre sua persona.

As edições subsequentes, como a obra de Moreira de Carvalho e Caetano Gomes, foram amplamente reimpressas em Portugal e Brasil. Em 1789, uma edição mais acessível e resumida foi publicada, levando a história de Carlos Magno às classes mais pobres e áreas distantes. Reimpressões frequentemente destacavam episódios guerreiros individuais, exaltando Roldão, Reinaldo de Montalvão ou Oliveiros separadamente (CASCUDO, 1984, p. 267)

[..]a tradução portugueza delle foi feita pelo medico Jeronimo Moreira de Carvalho, e publicada por primeira vez em 1728; e tal aceitação encontrou, que logo em se lhe juntou, uma segunda parte; e pouco depois (1745) uma chamada terceira, da qual se deu por autor o presbítero Alexandre Caetano Gomes; que provavelmente não faria mais que traduzir do castelhano algum dos livros no paiz visinho escripto acerca das apregoadas façanhas de Bernardo del Carpio; (DA LITTERATURA, 1872, p. 38)

A tradução foi tão bem recebida que logo uma segunda parte foi acrescentada, e pouco depois, em 1745, uma terceira parte, atribuída ao presbítero Alexandre Caetano Gomes. Essa terceira parte provavelmente se baseou em algum dos livros escritos no país vizinho sobre as façanhas famosas de Bernardo del Carpio, que autor alega que compôs sua obra para entretenimento e diversão antes de dormir, compilando tudo o que pôde encontrar nos livros espanhóis relacionados a Bernardo del Carpio (PARIS, 1865, p. 217).

É a História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França, nas edições de Lisboa, 1723, 1728, 1789, tradução de Jerônimo Moreira de Carvalho, físico-mor de Algarve, e que representam recapitulações e edições dos vários livros sucessivos, antes da forma definitiva que alcançou nos princípios do século XIX.(...) Era uma tradução do francês por um Nicolas de Piamonte, aproveitando a tradição popular de Fierabras de 1485. História francesa,

constando de acréscimos, resumos , modificações de vários episódios, era conhecida desde o século XII, havendo versão provençal, e tudo começara por uma canção de gesta nos finais do século XII. (CASCUDO, 2001, p. 51)

A introdução trata da ascendência de Carlos Magno, ligando-o ao povo troiano, atribuindo-o como descendente de Franco, companheiro de Eneas, e que segundo a narrativa fundou uma cidade da Gália e se tornou o primeiro rei dela. (CARVALHO, 1863,v-viii)

O livro primeiro trata de Pepino, chamado no texto como o Primeiro rei Catholico de França, e como este se tornou imperador dos romanos. O segundo, trata dos Doze Pares de França, da batalha de Oliveiros contra o Gigante Ferrabrás, o terceiro narra como São Thiago Menor apareceu a Carlos Magno e a batalha deste contra o Gigante Ferraguz.

Enquanto o livro quatro fala da traição de Galalão, da morte dos doze pares da visão do Arcebispo Turpin da morte de Roldão, e da morte de Carlos Magno, e por fim, o livro cinco, [de origem italiana] relata o nascimento e a vida de Roldão antes de ser armado cavaleiro por Carlos Magno.

Além desses livros, há um adendo de uma narrativa sobre a formação da Hispania, a dominação turca e a retomada de seus territórios, além da vida de Bernardo del Carpio⁴, a quem foi

4 “La figura de Bernardo habría surgido del deseo de contrarrestar las hazañas de los héroes épicos franceses con un héroe nacional castellano, según la teoría de Menéndez Pidal, quien plantea también la existencia de dos leyendas separadas: la del Bernardo «francés» y la del Bernardo «castellano». En la primera ocuparía un lugar protagonista la hermana de Carlomagno, Berta, de quien serían hijos Roldán, muerto en Roncesvalles a manos de Bernardo, y también el mismo Bernardo como hijo ilegítimo en sus segundas nupcias con Alfonso II; la segunda, que resalta el protagonismo de Ximena, hermana de Alfonso II, «rompe totalmente con la tradición francesa y desarrolla un nuevo tema de mayor interés humano, rematado por un acertado final de verdadera grandeza trágica». En cualquier caso, parece indiscutible que la fabulación de la trágica historia de los amores entre la hermana del rey Alfonso y el conde de Saldaña, que dio un Bernardo ilegítimo, serviría muy bien para contraponerla al también ilegítimo héroe francés –Roldán–, invención cuyo éxito en la Edad Media y en los siglos posteriores descansó en su intenso poder alegórico para la monarquía hispánica, tradicionalmente enfrentada con su ambicioso vecino” (NISO, 2015, p.79).

atribuída, nas versões hispânicas a derrota de Carlos Magno em Roncevaux/Roncesvalles. As três partes parecem unir novelas menores anteriores.

Os quatro livros da segunda parte detalham eventos que o autor afirma ocorrerem entre os dois primeiros capítulos do livro quatro da parte anterior. A redação, embora possa não ser original, é distintamente em português, sem erros de tradução como na primeira parte.

Esses quatro livros abordam: a ida de Carlos Magno a Paris, seu rápido retorno à Espanha para subjugar Abderraman e sua entrada triunfante em Toledo; a aventura de Roldão na cova Tristefea, novas vitórias e a fuga de Abderraman para a Etiópia; a conquista de Olão de Dinamarca, o retorno a Toledo e a vitória final sobre Abderraman, que morre; também incluindo os casamentos de Carlos Magno e Roldão. É inegável que a História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França alcançou uma popularidade significativa em Portugal e suas colônias (DA LITTERATURA, 1872, p. 39-41).

Gaston de Paris ao se referir à presença das narrativas carolíngias em Portugal observa que eram raras as produções com essa temática, e que comparados com as versões espanholas eram de poesia é menos rígida, menos intensa e menos vigorosa mas no entanto, eles possuem mais graça e frequentemente um charme quase misterioso. (PARIS, 1865, p. 216)

No século XIII, o personagem de Rolando recebeu atributos semelhantes aos santos nas narrativas, e Carlos Magno, que foi oficialmente canonizado pelo antipapa Pascoal III em 1165, mas teve tal processo anulado, mesmo assim, foi representado como o responsável por restabelecer o culto cristão na Espanha após fazer uma peregrinação ao túmulo de Santiago de Compostela para protegê-lo e reorganizá-lo. Essas novas interpretações contribuíram para alterar a visão dos peninsulares em relação aos francos e a Carlos Magno, tornando-o um herói admirado e associado à luta contra os mouros na Península Ibérica. (MACEDO, 2009, p.4)

Mesmo que durante a Idade Média, os portugueses teriam se inclinado mais em direção aos romances da Távola Redonda do que às canções de gesta. Há um manuscrito onde quase todo o ciclo do Rei Arthur foi traduzido para o português, e se o Amadis teve origem em Portugal, não é difícil imaginar que Lancelot e Tristão foram suas fontes originais.

Neste cyclo carlovingio pouco se assignalou Portugal; contentando - se os seus filhos, como os de suas colonias, com ler, mais que nenhum outro livro, a famosa »Historia de Carlos Magno e dos Doze Pares de França«(DA LITTERATURA, 1872, p. 32)

Em Portugal, Geraldo Sem-Pavor também cumpriu possivelmente esse papel simbólico. De acordo com Carlos J. Rodríguez Casillas, durante o período da Reconquista, surgiu um guerreiro português, conhecido como Geraldo Sem Pavor ou o El Cid Português por suas façanhas que o destacaram enquanto ele abria caminho pelas terras da Estremadura⁵. A falta de referências claras sobre sua pessoa, somada às atividades bélicas que realizou, fez dele uma figura desconhecida e temida tanto por muçulmanos quanto por líderes castelhano-leoneses.

Geraldo assumiu nomes variados na história devido às diferentes perspectivas que as pessoas tinham sobre suas ações. Ele oscilou entre ser visto como traidor vil até se tornar um dos heróis medievais portugueses. Geraldo, de guerreiro a mercenário, liderou campanhas de conquista na Estremadura com poucas tropas. O mistério que envolve sua figura levou a numerosos estudos sobre sua origem, mais na historiografia portuguesa do que na espanhola.

5 Extremadura é uma das comunidades autônomas da Espanha, dividida em duas províncias, Cáceres a Norte e Badajoz a Sul, ambas com fronteira com Portugal a oeste, e sua capital é Mérida, foi compartilhada Portugal, ao qual pertenceu uma parte desta comunidade, na época da antiga Lusitânia (província romana que incluía uma parte do que é hoje Portugal (exceto a zona norte), e uma porção do que é hoje a Espanha ocidental).

Era um enigmático líder militar, ganhou fama ao atacar as fortalezas nas alturas da região da Estremadura durante a Reconquista. Suas proezas o tornaram um flagelo para muçulmanos e cristãos-leoneses. Mesmo sem comandar grandes batalhas, sua notoriedade na historiografia militar medieval é inegável, desafiando mitos obscuros sobre o mundo militar da época.

No entanto, as façanhas de Geraldo o tornariam reconhecido como um dos chefes militares da Idade Média que mais respeito e admiração causaram entre seus contemporâneos, chegando a igualar sua fama à do Cid Campeador. Tudo isto, sempre fruto da sua mestria nas técnicas de conquista de castelos e fortalezas. O que, só vem a ratificar a tese anteriormente exposta de que as guerras na Idade Média consistiam, sobretudo, numa luta contínua pelo domínio do território, sendo mais importantes as conquistas dos baluartes defensivos do que as grandes batalhas épicas, das quais Geraldo não capitão (RODRÍGUEZ CASILLAS, 2009, p.709). T.A.

No contexto da política da época, o controle de territórios era fundamental. Geraldo estimulou a futura conquista cristã da Estremadura ao dominar pontos estratégicos. Após a morte de Afonso VII, conflitos internos dividiram os sucessores, beneficiando a ascensão de Geraldo, que liderou ataques eficazes.

A morte de Geraldo por decapitação na prisão e sua origem misteriosa o tornaram uma figura controversa da Idade Média, tanto odiada quanto admirada. Suas conquistas, como a de Alcântara, moldaram a história da região e desafiaram a inércia política.

CONSIDERAÇÕES

Em ambos os territórios se percebe a construção e cristalização da imagem de Carlos Magno e seus pares como modelos de justiça, lealdade e defesa da fé:

Ao final da Idade Média, Rolando era personagem bem conhecido em Portugal e Espanha, sendo citado em crônicas, romances e cantigas dos trovadores 16. Nas aldeias próximas aos Pirineus, a tradição identificou o cenário das aventuras do invencível herói: montanhas passaram a ser chamadas de Pedra de Rolando ; fendas e buracos de rochas eram atribuídas às marcas de seus pés, ou das patas de seu cavalo. Sua espada, durindana, encontrar-se-ia num rio próximo da cidade de Toledo, significativamente denominado El Rio de la Espada. Na memória coletiva o guerreiro franco ganhou a forma de um gigante visitador de grutas, montes e rios . Data do fim do século XV a extraordinária difusão de romances de cavalaria do ciclo carolíngio na Península Ibérica (MACEDO, 2009, p. 4).

E essa imagem como na *Chanson de Roland* e em *Fierabras* há a evidente separação entre os cristãos, aqueles que estão certos, e os pagãos, os que estão errados e pagarão por isso.

Tais construções imagéticas se perpetuaram e expandiram para além dos territórios de produção dos textos, que se mantem e ganham novos elementos a partir da vivência e olhares dos habitantes da Península Ibérica, que em seu processo de ocupação de territórios Transatlânticos chegam na América e conseqüentemente ao território brasileiro que ressignificam esses personagens e narrativas que se tornam ricos acréscimos à cultura e religiosidade brasileira.

REFERÊNCIAS

Fontes

- KROEBER, A et SERVOIS, G. *Fierabras. Chanson de geste*. Publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres. Paris, 1860.
- BÉDIER. Joseph. *La Chanson de Roland (Manuscrit d'Oxford)*. Paris: L'edicion D'arts, 1923.
- SUBRENAT, Jean. *La Chanson de Roland-Le Manuscrit de Châteauroux*. Honorè Champion Éditeur, Paris, 2016 .

Bibliografia

- BAILEY, Matthew and GILES, Ryan D. eds., *Charlemagne and his Legend in Early Spanish Literature and Historiography*, Bristol Studies in Medieval Cultures. Cambridge: D.S. Brewer, 2016.
- BAYARD, Jean Pierre. *História das Lendas*. Trad. Jeanne Marillier. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.
- CARVALHO, J. Moreira de. *História do Imperador Carlos Magno, e dos Doze Pares de França*. Tradução do castelhano ao português. Lisboa: Tipographia Rollandiana, 1863.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura Oral no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2001.
- CATALÁN, Diego. *La épica española: nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2001. *La Épica Española*.
- DA LITTERATURA DOS LIVROS DE CAVALLARIAS. – Vienna : Na imprensa do Filho de Carlos Gerold, 1872.
- DOLAN GOMÉS, Miguel. *Rex Parvus and Rex Nobilis? Charlemagne and the Politics of History (and Crusading) in Thirteenth-Century Iberia*. In *The Legend in Medieval Latin Texts*, edited by Wilain J. Purkis and Matthew Gabriele, .Cambridge : D.S.Brewer, 2016(92-114).
- FERNANDES, Ceres Costa. *Apontamentos de literatura medieval: literatura e religião*. São Luís: Ed. AML, 2000.
- GAUTIER, Leon .*La Chanson de Roland- Texte critique et commentaire*. Tours, Alfred Mame et Fils, 1875.
- GILES, Ryan D. *Converting the Saracen: The Historia del emperador Carlomagno and the Christianization of Granada*. In: BAILEY, Matthew e GILES, Ryan. (ed). *Charlemagne and his legend in Early Spanish literature and historiography*. Cambridge: D. S. Brewer. 2016, (p. 123-148.).

- IRUJO, Xabier. *Charlemagne’s Defeat in the Pyrenees: The Battle of Rencesvals*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021.
- MACEDO, José Rivair. Mouros e cristos : a ritualizao da conquista no velho e no Novo Mundo », *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre* | BUCEMA [En ligne], Hors-série n 2 | 2008, mis en ligne le 25 janvier 2009.
- MANDACH, André. *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe, Volume 5*.Geneve : Librairie Droz, 1987.
- MENENDEZ PIDAL, Ramón. *La epopeya castellana a través de la literatura espaola*. (1945). Madrid: Espasa-Calpe, 1974.
- MORRISSEY, Robert. *Charlemagne and France: A Thousand Years of Mythology*. Translated by, Catherine Tihanyi. The Laura Shannon Series in French Medieval Studies. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003
- NISO, Rebeca Lázaro. La Leyenda de Bernardo del Carpio y su proyeccion em la Literatura.In: Cuadernos de Aleph,7, 2015,(pp.79-95).
- PARIS, Gaston. *Historie Poétique de Charle Magne*. tese de doutorado apresentada na Universidade de Sorbonne em dezembro de 1865,
- RODRÍGUEZ CASILLAS, Carlos J.: “Geraldo ‘Sempavor’: las hazaas de un guerrero português por tierras extremeas”, em *Coloquios Históricos de Extremadura*, Trujillo, 2009. (693-715)
- RUCQUOI, Adeline. La France dans l’historiographie médiévale castillane. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 44anne, N. 3, 1989. (pp. 677-68), p. 677-679
- SANTOS COCO, Francisco. *Historia Silense* Edición preparada por F. Santos Coco. Junta para amplicion de estudios e investigaciones históricas. Centro de Estudios históricos, Madrid, 1921.

47. O CONHECIMENTO PARA MAIMÔNIDES: REFLEXÕES SOBRE O MISHNÁ TORÁ E O GUIA DOS PERPLEXOS

..... Magide Jarallah Dracoulakis Nunes¹

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é discutir sobre o conhecimento de acordo com Maimônides, embora adentre também em uma perspectiva de gênero. Para que a representação do conhecimento venha ter êxito, cabe tecer alguns comentários sobre o tempo. A representação do tempo é baseada no continuísmo para muitos judeus do medievo, embora saibamos que existe variação nas interpretações religiosas de acordo com as dinâmicas históricas. Muitas mulheres, em especial as que estão nas comunidades que se dizem ortodoxas² ou sefarditas³, continuam obedecendo formalmente os preceitos impostos por homens quanto a sua forma de vestir, de falar

1 Mestrando em História pela UFBA, orientado por Marcelo Pereira Lima, licenciado em História pela UFBA, Bacharel em História pela UFBA, Professor da SEC-BA.

2 Ortodoxos é uma ramificação dos judeus Ashkenazim – judeus que habitaram principalmente o leste Europeu e Rússia. Estes grupos afirmam que seguem estritamente a lei mosaica, inclusive que os demais judeus não seguem a Torá como deveria, pois deixavam costumes e tradições serem modificados pela cultura dos outros povos. Segundo Nilton Bonder: “Baseia-se no fato de que a ortodoxia não reconhece outras formas de praticar-se o judaísmo” (BONDER, N. *Ortodoxos*. Rio de Janeiro. Disponível em <<https://www.cjb.org.br/gevura/religiao/ortodoxos.htm>> Acessado em: 08 mar 2019.)

3 Judeus sefarditas foram judeus do Oriente Médio, África e da Europa Ocidental.

e, principalmente, no que se refere aos seus direitos e deveres de casada, solteira e viúva, pelo menos do ponto de vista das interpretações contemporâneas.

Segundo Ana Lúcia Galinkin, ainda existem separações entre as atividades femininas e masculinas nas comunidades ortodoxas e sefarditas. Estas clivagens ocorrem desde a Antiguidade e ganham atenção especial no Medievo com as obras de Maimônides:

Há uma clara separação entre as atividades rituais femininas e as masculinas, tanto no âmbito religioso quanto social, das comunidades “religiosas” ou ortodoxas que seguem de forma estrita a lei talmúdica. À mulher cabem as obrigações rituais realizadas no espaço doméstico como o acendimento das velas no início do *shabat*, o período ritual que se estende do final da tarde de sexta-feira até o final da tarde do sábado; a preparação dos alimentos segundo prescrições rituais; a observância da pureza ritual, que determina a separação dos casais no período menstrual e pós-parto da mulher, o que inscreve o espaço feminino nos limites da esfera privada. Não participam das atividades religiosas sinagogais e, quando vão à sinagoga, se acomodam a um lugar separado dos homens para não lhes tirar a concentração neste importante momento de contato com o sagrado. Não participam, também, da *Brit Milá*, o rito de circuncisão dos meninos aos sete dias de nascidos, mesmo que sejam seus filhos (GALINKIN, 2006, p. 1-2).

Então, comentaremos sobre como as o conhecimento e as mulheres eram vistas em uma sociedade judaica na Idade Média, principalmente a sefardita na Península Ibérica e Egito, concentrando-se a atenção na nos livros da obra *Mishná Torá* e Guia dos Perplexos de Maimônides.

Maimônides nasceu, conforme a Enciclopédia Judaica, entre 1135 e 1138 no calendário cristão ou 4895 e 4898 no calendário judaico, a pessoa considerada pela tradição religiosa judaica mais importante depois do Moisés (Moshé) bíblico: Moshé ben Maimon. Também ficou conhecido como RaMBaM, acróstico

do nome em hebraico; ou como Moisés Maimônides, pelo mundo latino; Abu Amran Musa Ibn Maimun Obeide Alah Al-Cortobi, entre os árabes, além das alcunhas, Moisés do Egito e Aristóteles judeu (AGUENA, 2017). Rambam foi um filósofo, rabino e médico que nasceu em Córdoba, filho do Rabino Isaac Bem Maymun e faleceu no atual Cairo. Foi obrigado a fugir de diversas perseguições islâmicas, principalmente a almoeda, resolvendo ir ao Cairo, onde recebe a proteção de Alfadil, vizir e secretário de Salah Al-Din que tomaria Jerusalém dos cristãos em 1187. Maimônides passa a ser médico da corte. Em 1180, termina o *Mishná Torá* que é uma “análise raciocinada” do *Talmud*, iniciada em 1168. Em 1190, escreve em árabe o *Dalálat al-há'irín* ou Guia dos Perplexos, traduzido para o hebraico em 1204 por Samuel Ibn Ribbon. Seus parceiros de discussão são os teólogos kalamitas, Alfarabi, Ibn Bâjja e Avicena (LIBERA, 1998).

De acordo com Michael Friedlander, Maimônides foi considerado o maior filósofo do judaísmo: “A consideração geral em que Maimônides foi mantido, tanto por seus contemporâneos quanto pelas sucessivas gerações, foi expressa no ditado popular: “De Moisés a Moisés não havia outro como Moisés”.⁴ Entre os anos de 1158 e 1191, Maimônides produziu vários escritos em filosofia, incluindo as suas obras mais importantes: *Mishneh Torah* (*Yad ha-Hazakah*) ou *Mishná Torá* e o trabalho filosófico *Guia dos Perplexos* (no original em árabe *Dalalat al-'a'irin* e em hebraico *Moreh Nebukim* ou *Moré Hanevuchim*), entre outros. Essas obras fazem parte da base do judaísmo até os dias de hoje, sendo obrigatórias, na maioria das sinagogas, a sua leitura para quem quiser seguir a religião.

⁴ “The general regard in which Maimonides was held, both by his contemporaries and by succeeding generations, has been expressed in the popular saying: “From Moses to Moses there was none like Moses.”” (MAIMONIDES. *The Guide for the Perplexed*. Tradução de M. Friedlander. New York: E. P. Dutton & Company, 1904, p. XXV . Disponível em <http://files.libertyfund.org/files/1256/0739_Bk.pdf> Acessado em 15 jul 2018).

O tema das duas obras se concentra sobre a religião judaica, embora comentem sobre os costumes que homens e mulheres devem praticar, seus direitos e deveres e punições e sanções atribuídos a crimes. As duas obras foram as bases de muitos preceitos e costumes da vida civil, principalmente dos judeus sefarditas na Península Ibérica e Egito e os ortodoxos. No judaísmo medieval, prevaleceu a história do homem, principalmente dos rabinos e médico, pouco se sabe sobre as mulheres. Os escritos sobre mulheres são escassos, sendo que Maimônides foi um dos poucos rabinos, filósofos e/ou médicos que as inseriu em seus textos.

O CONHECIMENTO NO MISHNÉ TORÁ E NO GUIA DOS PERPLEXOS

Com o intuito de contribuir para os estudos sobre o gênero no judaísmo medieval, procura-se criar uma nova perspectiva para analisar os discursos sobre os direitos e deveres das mulheres sefarditas casadas, solteiras e viúvas aos olhos da religião e das leis. Deseja-se, assim, saber como e por que os escritos de Maimônides, em especial o *Guia dos Perplexos* e a *Mishná Torá*, serviram para justificar, legitimar, manter e alterar os costumes, os direitos e deveres das mulheres e dos homens.

As pesquisas sobre gênero têm demonstrado que precisamos observar e tentar entender a cultura, os costumes e as leis que foram impostas às mulheres e aos homens, destacando tanto as simetrias quanto as assimetrias de forma mais contextualizada. Saber como eram vistas as mulheres judias serve para desconstruir analiticamente as bases dos preceitos judaico-cristãos tão propagadas por diversos autores como se fossem iguais e transhistóricos. Tanto o cristianismo quanto o judaísmo são religiões que possuem concepções diferentes quando às atitudes direcionadas à Bíblia. O cristianismo entende que a Bíblia é formada por duas partes: Antigo Testamento e Novo

Testamento. Por sua vez, o judaísmo não aceita o Novo Testamento como parte da Bíblia, admitindo apenas o Antigo Testamento sob a designação de Bíblia. Assim, as duas religiões apesar de centrarem sobre uma parte da Bíblia, pois o que se diz sobre o Antigo Testamento é a Bíblia judaica (*Tanach*), têm dimensões convergentes, correlatas ou similares, embora gerem interpretações, costumes e regras diferentes.⁵

É importante ressaltar as interações entre as posições político-culturais do sujeito que escreve sobre os eventos históricos. No judaísmo medieval, a maior parte das obras, se não todas, foram escritas por homens e, frequentemente, a partir de uma perspectiva masculina combinada com outros marcadores sociais. Desta forma, o discurso sobre a história das mulheres foi relegado a segundo plano. Segundo Erica Aparecida Gomes Rocha e Amanda Bartolomeu Santos:

Destarte, acredita-se que o lugar de fala do sujeito é constituído a partir de posições históricas e culturais, compreendendo, assim, que os discursos, as representações e as apropriações são resultados dessas interações. É nesse sentido que os estudos judaicos propõem se dedicar à análise do discurso judaico que é constituído e está articulado a um contexto histórico, bem como de identidade cultural (ROSADO, 2018, p. 180).

Analisar o contexto histórico das mulheres judias na ótica das mulheres judias é um dos escopos atualmente, entretanto a dificuldade é maior quando se busca a história das mulheres judias no medievo. Tal problema pode ser solucionado através das pesquisas considerando os aspectos culturais, sócio-políticos e as posições sociais e geográficas, entre outras, presentes

⁵ Esta perspectiva pode ser observada em: DIAS, G. J. A. C. *As Religiões da nossa vizinhança: História, Crença e Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto - Departamento de História - Departamento de Ciências e Técnicas do Património, 2006; BLAINEY, G. *Uma Breve História do Mundo*. Curitiba: Fundamento, 2007.

em quaisquer documentos, livros, cartas etc. Tanto os vestígios escritos por elas ou os que se referem às mulheres são relevantes para se estudar as modalidades de diretrizes de gênero.

As mulheres são pouco estudadas no judaísmo. Isto se deve, talvez, porque no judaísmo, quando se fala em direitos e deveres das pessoas, remete-se às questões religiosas e a determinadas orientações androcêntricas reproduzidas tanto na documentação quanto no âmbito da historiografia, como no caso do *Mishné Torá*. A religião conseguiu e, ainda consegue, ser a base para as leis civis e penais nos países e comunidades judaicas, e isso, em parte, influencia a maneira como se faz história. Para o “povo” judeu não é diferente.⁶

No judaísmo, os direitos e deveres estavam inseridos no *Tanach*, possuindo os médicos, rabinos e filósofos grande influência sobre como conduzir ou explicar as regras que homens e mulheres deveriam seguir. Nas palavras de Joan Scott, “As teóricas do patriarcado têm dirigido sua atenção a subordinação das mulheres e encontrado a explicação dessa subordinação na “necessidade” masculina de dominar as mulheres” (SCOTT, 1995, p. 78). Sem dúvida, o patriarcado, como dimensão explicativa ou autoexplicativa, tem seus limites. Por isso, a autora critica este posicionamento,⁷ afirmando que as teorias do patriarcado não mostram o que a desigualdade de gênero tem haver com outras desigualdades e a análise continua baseada na diferença física. Gênero é “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é uma forma primária de dar significado as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86).

6 Cabe neste aspecto falar do povo judeu e não de Israel, pois do ano de 586 A.C até 1948 não existia uma terra independente que o povo judeu habitasse. Israel foi conquistada por diversos povos. Cf. BLECH, B. *O Mais Completo Guia Sobre Judaísmo*. São Paulo: Sefer, 2004; ASHERI, M. *Judaísmo Vivo: As Tradições e as Leis dos Judeus Praticantes*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

7 Joan Scott critica três tendências interpretativas: a) as orientações economicistas de algumas correntes marxistas; b) as pós-estruturalistas francesas influenciadas pela linguística e a psicologia; c) teoria do patriarcado.

De acordo com Joan Scott, o gênero possui quatro elementos que se relacionam: as representações simbólicas; conceitos normativos; às instituições e organizações sociais; e as identidades subjetivas (SCOTT, 1995, p. 87).

Maimônides escreve o *Mishná Torá* explicando sobre o *Talmud* que por sua vez tem sua base no *Tanach*. Na introdução do primeiro livro, Rambam vai relatar a entrega da *Torá* no Sinai e depois a sua entrega para os anciãos. *Torá* (תּוֹרָה) significa ensinamento, instrução. Assim, o conhecimento foi passado para um homem e este instruiu oralmente os anciãos. Verificando quem eram os anciãos, constatamos que todos eram homens.

A *Mishná Torá* é um resumo da lei religiosa judaica: “O principal objetivo da codificação era para facilitar e simplificar a lei para torná-la acessível e compreensível”.⁸

A *Mishná Torá* foi escrito para que os judeus tivessem conhecimento sobre a lei judaica, de acordo com Karin Hofmeester:

Maimonides considerou o *Mishná Torá* o trabalho de sua vida e passou quase dez anos (1168-1177) escrevendo e revisando-o. Embora *Mishná Torá* não fosse a codificação final, era muito influente entre as comunidades judaicas no mundo árabe-islâmico e tornou-se uma referência para escritos subsequentes sobre a lei judaica.⁹ (Tradução Nossa)

O posicionamento de David Maeso aponta que o *Guia dos Perplexos* não foi dirigida aos filósofos ou alunos, mas ao círculo de estudiosos que se viam desconcertados por certos problemas que apresentavam contradições entre a religião e a filosofia.

⁸ *The main goal of the codification was to facilitate and simplify the law to make it accessible and comprehensible* (KRAEMER, apud HOFMEESTER, 2011, p. 143).

⁹ *Maimonides considered Mishneh Torah his life's work and spent almost ten years (1168-1177) writing and revising it. Though Mishneh Torah was not the final codification, it was very influential among the Jewish communities in the Arab-Islamic world and it became a benchmark for subsequent writing on Jewish law.* (HOFMEESTER, 2011, p. 143).

Nota-se que o conhecimento era para estudiosos da lei judaica ou da *Torá*, ou seja, para os homens. As mulheres estavam designadas para cuidar dos afazeres domésticos e para que tudo ocorresse bem no *shabat*. Neste sentido cabe mencionar sobre o tempo.

Ressalta-se que o homem também interfere na representação do tempo. Para Maimônides, o tempo está de acordo com o *shabat* (sábado). A intenção é explicar a *Torá*, e em Gênesis os dias da semana giram em torno do sábado. Entretanto foram os homens quem instituiu o que deve e o que não deve ser feito ou como se fazer alguma coisa, ou seja, as regras do tempo na *Torá*. Por se tratar de algo que está na *Torá*, caberia aos rabinos a explicação de como guardar o sábado. Maimônides como rabino então explica tudo a ser seguido ou não, inclusive como manter a comida quente, trabalho majoritariamente realizado pelas mulheres. (MAIMÔNIDES, 1180)

Nas palavras de Joan Scott, gênero é “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é uma forma primária de dar significado as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). De acordo com Joan Scott, o gênero possui quatro elementos que se relacionam: as representações simbólicas – por exemplo, Eva e Maria, como símbolo da mulher; conceitos normativos – colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas, tipicamente tomam a forma de uma oposição binária que afirma de forma categórica e sem equívoco o sentido do masculino e do feminino; às instituições e organizações sociais – O gênero é construído através do parentesco, na economia, na organização política e, pelo menos na nossa sociedade; e as identidades subjetivas – o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do poder em si. (SCOTT, 1995).

Os Estudos de Gênero, sem deixar de problematizar os homens e o masculino na sociedade de forma complexa e relacional, cada vez mais se interessam pelas mulheres e o

feminino, priorizando seu ponto de vista e identificando igualmente as óticas androcêntricas, desconstruindo historicamente as dicotomias, binarismos e essencializações, baseadas ou não no gênero. Segundo Claudia Costa:

A mudança de perspectiva dos pontos de vista dos homens para os das mulheres alterou radicalmente a matriz intelectual e cultural que dá forma a auto-compreensão das mulheres. Isso vem ocorrendo através da desconstrução de, entre outras coisas, duas das mais resilientes categorias dicotômicas do pensamento Ocidental: objetivismo e subjetivismo; masculino e feminino (COSTA, 1994, p. 142).

A autoconhecimento das mulheres e o interesse em saber como, quando e de que forma contribuíram para as relações sociais, econômicas e culturais, levaram muitas pessoas a se debruçarem sobre a História das Mulheres. Como aponta Eleni Varikas, para “retornar à história das mulheres, penso que o interesse de um bom número de historiadoras pelos métodos de pesquisa e de interpretação do sentido coincidiu com a vontade cada vez mais consciente de construir suas categorias de análise a partir das experiências femininas” (VARIKAS, 1994, p. 72). Assim, a História das Mulheres e os Estudos de Gênero podem enfatizar não somente as experiências, linguagens e pontos de vistas femininos, mas também sobre as práticas e representações sobre as mulheres realizadas por homens.

Diante disso, cabe perguntar se a manutenção das leis fundamentais do judaísmo foi interpretada de formas diferentes ao longo do medievo, especialmente quando levamos em conta a diversidade de categorias de mulheres. Se na história tradicional predominou uma visão essencializada de sujeito masculino, universal e padrão, precisaremos não somente problematizar essa essencialização sobre os homens, o masculino e a masculinidade, como também questionar como as mulheres, o feminino e as feminilidade são construídas no *Mishné Torá*.

Esse mesmo escopo historiográfico pode nos servir para enfatizar as relações de gênero e a religião judaica. Mas a historiografia ainda reproduz um continuísmo temporal ao tratar das mulheres como sujeito quase transhistórico. Por exemplo, para Sandra Kochmann:

(...) o lugar da mulher dentro do Judaísmo deve ser analisado à luz do contexto histórico em que se desenvolveu. (...) Com o decorrer do tempo e por força das influências estrangeiras, especialmente a grega, foram excluídas de toda atividade pública e passaram a ficar relegadas ao lar. Essa situação das práticas cotidianas daquela época foi expressa nas leis judaicas então estabelecidas e permanece a mesma até hoje. (KOCHMANN, 2005, p. 35).

Como fica claro no texto, a autora, embora se preocupe com o contexto histórico genérico, ressalta uma visão baseada em um continuísmo do “permanece a mesma até hoje” sobre as condições das mulheres. Trata-se de uma armadilha teórica achar que as coisas não mudam ou mudam pouco ao longo de milênios de história. Diante disso, cabe perguntar se a manutenção das leis fundamentais do judaísmo foi interpretada de formas diferentes ao longo do medievo, especialmente quando levamos em conta a diversidade de categorias de mulheres. Se na história tradicional predominou uma visão essencializada de sujeito masculino, universal e padrão, precisaremos não somente problematizar essa essencialização sobre os homens, o masculino e a masculinidade, como também questionar como as mulheres, o feminino e as feminilidade são construídas na documentação estudada.

Na obra de Maimônides, o discurso sobre os homens e mulheres também é realizado de forma universalista e indireta, ou seja, quando não há marcadores de gênero explícito, usa-se a palavra genérica tais como “Os grandes males que os seres humanos...” (TREVISAN, 2016, p. 195) ou algo

semelhante: “Note que existem coisas perceptíveis que o intelecto humano está capacitado, por sua natureza, para compreender”. (MAIMÔNIDES, 1200).

O primeiro passo é mudar a forma como lidamos com a História das Mulheres. Por isso, como diria Louise Tilly, deve-se observar que:

Ainda que definidas pelo sexo, as mulheres são algo mais do que uma categoria biológica; elas existem socialmente e compreendem pessoas do sexo feminino de diferentes idades, de diferentes situações familiares, pertencentes a diferentes classes sociais, nações e comunidades; suas vidas são modeladas por diferentes regras sociais e costumes, em um meio no qual se configuram crenças e opiniões decorrentes de estruturas de poder (TILLY, 1994, p. 31).

De fato, além do gênero, outros marcadores sociais, tais como a idade, o estado civil, a classe (para a Idade Média, a ordem, o estamento ou o grupo), etnia, religião, etc. ajudam a entender as diferenças construídas *por* e *sobre* as mulheres, permitindo saber como elas foram tratadas e quais os direitos e deveres deveriam seguir.

CONCLUSÃO

No caso do judaísmo, como nos demais grupos sócio-religiosos,¹⁰ a religião é marcada pelos costumes. Assim, os aspectos consuetudinários se tornam essenciais para sabermos o papel das pessoas e as formas de hierarquização social.

10 Trabalho semelhante, mas em um contexto cristão, foi elaborado por Alice Tavares Durán. Assim, estudando o contexto medieval português, em especial sobre os direitos e deveres nos foros, a autora aponta que: “Com efeito, os regulamentos costumeiros são imprescindíveis para refletir e entender de forma mais minuciosa o papel das mulheres e dos homens nas sociedades municipais na Idade Média portuguesa, procurando indagar até que ponto existiram diferenças de gênero.” (DURÁN, A. T. *Direitos e deveres das mulheres e dos homens na Idade Média: o testemunho dos Costumes e Foros portugueses*. Vínculos de História, n. 4, 2015, p. 213).

Não se pode criar uma análise sócio-cultural e política crítica, universalizando os problemas e soluções de pesquisa sobre uma vertente religiosa. Por isso, para aplicar uma perspectiva não anacrônica sobre o caso específico de Maimônides, é preciso desenvolver uma perspectiva que enfoque as particularidades da produção textual judaica que buscava adaptar os preceitos judaicos aos conceitos e ensinamentos aristotélicos. Vale ressaltar que os judeus sobre os quais estamos estudando eram, na sua maioria, sefarditas e que estavam no Império Muçulmano.

Outro fator é que, mesmo os judeus sefarditas, os costumes não eram inteiramente iguais. Então, existiam os judeus sefarditas do Iêmen, do Egito, da Península Ibérica, entre outros locais. Obviamente, a diversidade de judaísmos não é exclusividade dessa religião. No próprio cristianismo e no islamismo, havia diferenças litúrgicas, dogmáticas e de práticas religiosas que nos fazem questionar a ideia de que sempre houve homogeneidade interna, permanente e absoluta no interior dessas religiões e suas instituições. Ou seja, há dinâmicas e divisões internas, tanto nos cristianismos (com versões dos catolicismos e protestantismos), quanto nos islamismos. Por exemplo, no caso das tradições católicas, temos a Igreja Católica Copta, Igreja Católica do Oriente, etc. No caso dos protestantes, há as versões batistas, presbiterianas, luteranas, etc. (CHEVITA-RESE, 2011). Nos islamismos, há também divisões tais como os xiitas e sunitas. Estes grupos se subdividem de acordo com as características étnicas, geográficas, políticas e sociais de cada um dos povos (NASSER FILHO, 2015).

As leis judaicas são baseadas no *Tanach* ou, mais precisamente, na *Torah* (o que os cristãos chamam de Pentateuco). As comunidades judaicas da antiguidade e do medievo transmitiram as regras sobre gênero através da oralidade, cartas ou de livros elaborados por rabinos, legisladores, filósofos e médicos. Em parte, os papéis femininos na cultura judaica

medieval podem ser compreendidos através da leitura dos direitos e deveres escritos, principalmente entre o século IX e o século XV.

Saber sobre a unidade e a diversidade religiosa é importante para evitar os erros que alguns autores cometem pesquisando sobre uma determinada religião ou grupo religioso e transferindo as suas considerações como se fossem umas para as várias religiões, utilizando termos tais como judaico-cristã, religiões monoteístas, os judeus, os cristãos, etc. Quando se pesquisa sobre religiões é importante saber o lugar, o período e o contexto político e social; quais as diferenças entre os mesmos grupos, bem como, quais as semelhanças que uma religião possui com as demais religiões.

Na Idade Média, o gênero determinava um lugar específico na sociedade, uma posição social, política e um papel cultural entre outras coisas (TREVISAN, 2016). Por isso, a questão da subordinação das mulheres foi tão difundida, principalmente, pelos homens. Como rabino, médico e filósofo, Maimônides discorreu sobre os direitos e deveres de homens e mulheres, apresentando uma escala variável e estereotipada sobre o feminino que justificaria a produção de regras jurídico-religiosas. O conhecimento tinha como principais marcadores os homens. Os homens eram o destinatário dos ensinamentos de Maimônides na maioria das vezes.

Com isso, na obra de Maimônides, o discurso sobre os homens e mulheres também é realizado de forma universalista e indireta, ou seja, quando não há marcadores de gênero explícito, usa-se palavra genéricas como os seres humanos ou algo semelhante.

É fundamental analisar como e por que foram elaborados os discursos sobre o feminino no judaísmo medieval. Tais discursos sobre os direitos e deveres dos homens e das mulheres, através do projeto sócio-político-religioso, serviam para verificar a subordinação ou não das mulheres quanto ao que fora escrito por Maimônides.

REFERÊNCIAS

Fontes

- MAIMONIDES. *Mishná Torá*. 1180. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3963/>. Acessado em 15 set 2019.
- MAIMONIDES. *O Guia dos Perplexos*. 1200. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/2021667527/>. Acessado em 15 out 2023.

Bibliografia

- AGUENA, A. S. *Presença e Governo de Deus no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos - SP. 2017. Disponível em: <http://ppg.unifesp.br/filosofia/dissertacoes-defendidas-versao-final/dissertacao-anita-sayuri-aguena>. Acessado em 24 set 2018.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Kline, 2011.
- COSTA, C. de L. *O leito de Procusto: gênero, linguagem e as teorias feministas*, Cadernos Pagu, n. 1, 1994, p. 141-174.
- DURÁN, A. T. *Direitos e deveres das mulheres e dos homens na Idade Média: o testemunho dos Costumes e Foros portugueses*. Vínculos de História, n. 4, 2015, p. 210-227.
- GALINKIN, A. L. *Maioridade da Menina Judia: O Retorno de Lilith*. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 7., 2006, Florianópolis. [...] Florianópolis: UFSC, 2006. Tema: Gênero e Preconceitos. p. 1-2. Disponível em <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/st_24_A.html> Acessado em: 17 out 2019.
- HOFMEESTER, K. *Jewish Ethics and Women's Work in the Late Medieval and Early Modern Arab-Islamic World*. International Review of Social History, 56, S19, 26 de agosto de 2011, doi:10.1017/S0020859011000423. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/international-review-of-social-history/article/jewish-ethics-and-womens-work-in-the-late-medieval-and-early-modern-arabislamic-world/0D6280A839342ADF335B5E55AF5CE8B0>>. Acessado em: 15 out 2019).

- KRAEMER, J. L. *apud* HOFMEESTER, K. *Jewish Ethics and Women's Work in the Late Medieval and Early Modern Arab-Islamic World*. *International Review of Social History*, 56, S19, 26 de agosto de 2011. doi:10.1017/S0020859011000423. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/international-review-of-social-history/article/jewish-ethics-and-womens-work-in-the-late-medieval-and-early-modern-arabislamic-world/0D6280A839342ADF335B5E55AF5CE8B0>>. Acessado em: 15 out 2019.
- KOCHMANN, S. *O Lugar da Mulher no Judaísmo*. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n° 2, 2005
- LIBERA, A. de. *A Filosofia Judaica*. In: LIBERA, A. de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 191-245.
- MAESO, D. G. *Estudio Preliminar - Destinatarios*. In: MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos*. Tradução de David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trota, 2001, p. 15.
- NASSER FILHO, O. *Religiosidade Islâmica: Unidade na Diversidade*. *Revista Relegens Thréskeia*, [S.l.], v. 4, n. 2, p. 62-78, dez. 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/44347/26836>> Acessado em 24 fev 2019.
- ROSADO, L. O. *Sobrevivência Judaica na Epístola Sobre a Apostasia de Maimônides (1162- 1665 E.C.)*, *Veredas da História*, v. 11, n. 1, p. 178-193, jul., 2018.
- SCOTT, J. W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, no 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.
- TILLY, L. A. *Gênero, História das Mulheres e História Social*. *Cadernos Pagu*, Campinas: UNICAMP, n° 3, 1994, p. 29-62.
- TREVISAN, M. B. *A guarda da esposa e a obediência ao marido: a reciprocidade dos deveres conjugais masculinos e femininos nos tratados do rei D. Duarte e de Christine de Pisan (séc. XV)*. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 11, 2016, p. 194-214.
- VARIKAS, E. *Gênero, experiências e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott*. *Cadernos Pagu* (3), 1994, p. 63-84.

48. O DEBATE EM TORNO DA DEFINIÇÃO DE NOBREZA DURANTE O REINADO DE JUAN II DE CASTELA (SÉC. XV)

.....

Scarlett Dantas de Sá Almeida¹

Esta comunicação visa apresentar um dos tópicos abordados na pesquisa de doutorado, cujo objetivo é compreender como aristocracia castelhana durante o reinado de Juan II de Castela (1406-1454) sacralizava seu poder por meio de rituais e cerimônias de corte. Para o processo de pesquisa foram selecionados crônicas régias e particulares e tratados nobiliárquicos produzidos no século XV. Nas crônicas, pudemos encontrar muitos aspectos que caracterizam festas, banquetes, justas de cavalaria, entradas régias e diversos outros eventos relacionados às cerimônias nobiliárquicas que envolviam rei e nobreza da época. Quanto aos tratados, estes não tinham o mesmo caráter detalhista e cronológico que a elaboração cronística, mas ofereciam argumentações e exemplos com o intuito de oferecer soluções ou definições para temas específicos. Embora sejam de tipologias diferentes, nas duas documentações podemos encontrar diversos conflitos envolvendo os aristocratas, sobretudo se prestarmos atenção nos discursos mobilizados para atacar inimigos políticos dos tratadistas e cronistas ou dos destinatários do texto.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História na Universidade de Brasília (PPGHIS-UnB) com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). *E-mail* para contato: scarlettdantas@gmail.com.

O debate acerca da definição da nobreza foi frequente ao longo da Idade Média e teve bastante repercussão no contexto das cortes europeias no século XV. Na França, o debate ocorreu durante a Guerra dos Cem Anos, enquanto que na Itália, com a maturidade do regime comunal e depois senhorial, entre o desenvolvimento do grupo burguês e do humanismo. Muito se discutia quais os princípios que regulavam a hierarquia social e, em Castela, o debate girou em torno do que seria a “verdadeira” nobreza: quais os requisitos para acessá-la, sua função, seus deveres e prerrogativas, sua relação com o rei e com outros estamentos (ACCORSI, 2011). Isso tudo requisitava uma elaboração ideológica em permanente atualização.

Para abordar o tema, nos basearemos no conceito de nobreza, oferecido como chave operativa por Federica Accorsi, no qual se entende a nobreza é uma condição social juridicamente definida e transmissível por via hereditária, justificada por uma suposta superioridade intrínseca estamentos (ACCORSI, 2011). Esta superioridade, de ordem teológica e moral, se baseia na ideia de que o universo é perfeitamente ordenado pela vontade divina e, por isso, as diferenças sociais são boas e justas, correspondentes à qualidade das pessoas e funcionais ao bem comum.

De acordo com o esquema trifuncional, atribuído a Adalberon de Laon e que caracterizava o imaginário medieval desde o ano mil (DUBY, 2002), a sociedade ideal estaria organizada em três grandes grupos, *oratores-bellatores-laboratores*, possuindo cada um deles a função de rezar, proteger e trabalhar, respectivamente. A esta ideologia somam-se a filosofia aristotélica e a agostiniana, cujos pensadores defendiam a necessidade da hierarquia e da submissão entre os grupos sociais, e o argumento funcionalista/organicista produzido por Santo Tomás de Aquino, que compara a sociedade e seus estamentos com o corpo humano e seus membros. Cada uma das três ordens tinha status jurídico perfeitamente definido e cada

integrante deveria cumprir com a função esperada dentro de seu estamento para que a sociedade funcionasse corretamente (VILLA PRIETO, 2013).

No que se refere ao contexto social da aristocracia castelhana, no começo do século XV, o estamento nobiliário se articulava em *ricos-hombres* (com frequência cada vez maior de titulados), cavaleiros e fidalgos, estes últimos, em geral, em condições mais modestas, que foram alcançando relativa riqueza econômica em virtude das guerras de Conquista/Reconquista. Este panorama indica não só a heterogeneidade do grupo nobiliárquico, mas uma relativa mobilidade social, sobretudo quando observamos a composição da corte régia dos Trastâmara e a existência de figuras emblemáticas – e polêmicas – como a dos privados Álvaro de Luna, Juan Pacheco ou Beltrán de la Cueva, nos respectivos governos de Juan II e Enrique IV. Suas trajetórias individuais foram não só meros exemplos de ascensão social, mas se tornaram figuras que, ao exercerem muitas vezes a função principal do exercício do governo, como a da cabeça política, ameaçavam os diversos bandos nobiliárquicos. Nesse sentido, a heterogeneidade de origens dos indivíduos que compunham a cavalaria e que posteriormente se tornavam *privados*, incomodava fortemente a grande nobreza castelhana. Equiparar a cavalaria à condição nobiliária significava ampliar demais as portas de entrada da nobreza, generalizando desmesuradamente os privilégios que eram restritos a este grupo. A ameaça representada pelo ingresso de novos personagens no meio nobiliárquico gerou diversos conflitos de interesses entre os membros já reconhecidos como nobres, a ponto destes modificarem o discurso que justificava a verdadeira condição nobre (CARCELLER CERVIÑO, 2009; FORONDA, 2006).

Os letrados e tratadistas do século XV irão questionar a composição do estamento da nobreza, sobretudo em que consiste sua superioridade em relação aos demais e até que ponto a hereditariedade garantiria a conservação das qualidades

dos membros que deste grupo faziam parte. Este debate se concentrou em dois temas principais, cada um deles com diferentes direções de argumentação. O primeiro deles se refere ao começo ontológico da nobreza e sua relação com a monarquia, gerando dois tipos de posicionamentos: o de que a nobreza surge em função do rei para auxiliá-lo, defendê-lo e honrá-lo, ao contrário da posição que interpreta que o monarca é apenas um *primus inter pares* que, escolhido pelos grandes do reino, depende da nobreza e existe em função dela.

O segundo eixo de discussão abrange as condições de acesso à nobreza e o pertencimento a este grupo. Nele se discutia a oposição entre a ideia de *nobilitas animi* (identificada com a virtude) e *nobilitas generis* (identificada com o sangue ou a linhagem) e a capacidade enobrecedora dos títulos e dignidades distribuídos pelo rei. Outro tema bastante recorrente, diz respeito à preocupação com o estatuto jurídico da nobreza e seus atributos. Embora os conflitos envolvendo os critérios de pertencimento à nobreza e a função desta tenham sido comuns na França e na Itália, Accorsi aponta que o interesse pela questão jurídica, sobretudo no que se refere à demarcação dos limites legais da nobreza é uma peculiaridade dos autores castelhanos (ACCORSI, 2011).

Alonso de Cartagena (*Doctrinal de Cavaleiros*), Diego de Valera (*Espejo de la Verdadera Nobleza*), Juan Rodriguez del Padrón (*Cadira de Honor*) e Fernán Mexia (*Nobiliario vero*) são alguns exemplos de autores de tratados quinhentistas que discutirão acerca da nobreza e a partir das proposições jurídico-políticas do italiano Bartolo de Sassoferrato (ACCORSI, 2011; VALERA, 2011; VILLA PRIETO, 2013). Em virtude da relação dos personagens da corte que estudamos com os argumentos contidos nos tratados, sobretudo o privado Álvaro de Luna, o *Espejo* (1441-44) de Diego de Valera é uma das fontes principais para análise deste tema.

A chave do impacto da obra de Bartolo em Castela é o seu parecer acerca da nobreza de linhagem, uma vez que não vê a necessidade da antiguidade da linhagem para gozar do privilégio de nobre. Em sua obra *De dignitatibus*, ele divide a ordem em três tipos: nobreza teológica (composta pelos devotos de Deus e santos), nobreza natural (formada por aqueles que naturalmente têm aptidão para exercer o mando sobre as outras pessoas) e nobreza civil ou política. Nesta última se convergem as duas primeiras, uma vez que defende que Deus governa o mundo por meio de governantes que, por sua vez, são aqueles mais aptos para governar os outros. É este tipo de nobreza o objeto de debate entre os juristas e tratadistas, que vão discutir por meio de seus escritos as maneiras de alcançá-la: por meio da linhagem, da riqueza, do serviço militar ou da honorabilidade. Este debate pode ser sintetizado em duas posturas diferentes.

A primeira enfatiza a herança genética e a riqueza, logo, a linhagem e o sangue, como requisitos nobiliárquicos. Esta linha de pensamento está presente nas obras de Juan Rodríguez del Padrón, de Per Afán de Ribera, de Fernán Mexía e dos cronistas Fernán Perez de Guzmán e Gutierre Diéz de Games. O outro grupo defende que a nobreza pode ser obtida por mérito próprio, por privilégio e tem Diego de Valera como principal representante. Aqui, o sujeito pode ser enobrecido em virtude de feitos provados, de sua fama, geralmente por serviços bélicos cujo mérito merece ser recompensado. Valera alega que “nós que senhoreamos ou mandamos não por lugar ou por dignidade de linhagem, mas por bons costumes devemos resplandecer” (VALERA, 2011. Tradução nossa). Ao descrever a nobreza civil, afirma que:

A terceira nobreza é civil ou política, pela qual é feita certa diferença entre o nobre e o plebeu. Aqui é muito de notar o que Bartolo diz, que assim como segundo a nobreza teologal é nobre aquele a quem Deus por sua graça faz gracioso, assim perto de nós é nobre aquele a quem o príncipe ou a lei fazem nobre. (...) E Bartolo por tal definição de aquela nobreza

civil ou fidalguia por nós chamada: nobreza é uma qualidade dada pelo príncipe pela qual algum parece ser mais aceito entre os outros honestos plebeus. Disse que nobreza é ‘qualidade’: isto é verdade, que pode estar e mudar-se ou perder-se. (VALERA, 2011, p. 300. Tradução nossa).

Embora essas ideias possam ser sintetizadas de tal maneira, ressaltamos que, ao analisamos parte da obra de Valera e as próprias crônicas de época, vemos um panorama muito rico de posicionamentos acerca da origem da nobreza e sua participação no poder. Isso porque nem sempre podemos associar que aqueles que defendem as prerrogativas linhagistas são os mesmos que defendem a monarquia nobiliária ou soberania compartilhada. Assim como nem sempre os que seguem a linha concessionista bartoliana são aqueles que apoiadores de uma centralização política. Diego de Valera é um exemplo emblemático disso, pois, embora considerado de nobreza mais baixa e origem judia e seguir a linha concessionista, foi o principal autor mobilizado contra as atitudes aparentemente absolutistas e centralizadores do privado de Juan II, o condestável Álvaro de Luna (FRANCO SILVA, 2012). Além disso, outros letrados laicos e eclesiásticos, como Alfonso de Cartagena, Juan de Mena, Alfonso Martinez de Toledo e Martin de Córdoba, combinavam atitudes de valorização da linha linhagista e da concessionista ao mesmo tempo (ACCORSI, 2011). Quase todos se preocupam em enfatizar o papel do monarca no reconhecimento da nobreza, mas são ao mesmo tempo conservadores, atribuindo muita importância à linhagem e aos argumentos religiosos e morais.

Ao adicionarmos outros argumentos utilizados pelos autores, podemos destacar os pontos em comum no discurso de grupos sociais diferentes e pontos divergentes entre autores de um mesmo “bando”, Alfonso Martinez de Toledo e Martin de Córdoba, por exemplo, exaltam a dimensão biológica da nobreza, afirmando que seus atributos vêm do nascimento.

Mas enquanto o primeiro nega qualquer tipo de acesso à nobreza além do nascimento, o segundo, talvez por ter dedicado sua obra, *Compendio de Fortuna*, a Álvaro de Luna, mostra que esta nobreza pode ser adquirida por casamento e pela união com quem a possui. Outro exemplo é a valorização da cultura e da educação como atributo de nobreza, aspecto totalmente negado por Toledo e Córdoba, mas muito valorizado por Enrique de Villena, Inigo Lopez de Mendonça, Juan de Mena e Perez de Guzmán. Ou seja, dependendo do argumento que utilizarmos como critério de comparação entre os autores, nota-se uma dificuldade em enquadrá-los a partir de associações baseadas na centralização política.

De qualquer forma, o que quisemos apresentar brevemente é que esse panorama bastante diverso de posicionamentos e argumentos acerca da condição nobiliárquica, embora implicassem um questionamento acerca dos princípios da hierarquia social, não implicavam em posturas revolucionárias. Maria Dolores García Oliva e Victor Gibello Bravo (GIBELLO BRAVO, 1999) mostram que nos séculos finais da Idade Média castelhana ocorreram algumas renovações no quadro nobiliário e questionamentos acerca da função emblemática da nobreza que poderiam ameaçar a solidez das bases sobre as quais a nobreza justificava sua preeminência nos séculos precedentes. Porém, nenhuma destas alterações afetaram o modelo idealizado mas, ao contrário, explicam em boa medida a reprodução do mesmo modelo. A imagem estereotipada, dotada de valores considerados de forma positiva pelo conjunto social e apropriados exclusivamente pela elite, precisamente se encontra seu mais profundo sentido em uma realidade dinâmica, *aristocrática* (MORSEL, 2004), pois responde ao interesse de justificar a posição alcançada pela nobreza e, sobretudo, finalidade de conservar o consenso coletivo em torno desta preeminência.

Assim, pensamos que a configuração e o funcionamento desta sociedade castelhana e cristã, mesmo durante os séculos finais de sua Idade Média, tinham o grande propósito do bem comum e da Salvação. Embora este objetivo fosse sagrado e se atingisse em um futuro fora da História, ele dependia do julgamento de Deus sobre como os fieis viveram no tempo e espaço terrenos e, por sua vez, como eles desempenharam corretamente suas funções; neste caso, a de governar e defender por parte da aristocracia. Esta elaboração ideológica demandou uma complexa trama intelectual e também prática em permanente atualização que, embora, diversa, não se afastou de seu objetivo primordial: a conservação do modelo político aristocrático.

REFERÊNCIAS

Fontes

VALERA, Diego de. *Espejo de Verdadera Nobleza*. In ACCORSI, Federica. *Estudio del Espejo de Verdadera Nobleza de Diego de Valera: con edición crítica de la obra*. 2011. Tese (Doutorado). Dottorado di Ricerca in Letteratura Straniere Moderne. Pisa: Università de Pisa, 2011.

Bibliografia

ACCORSI, Federica. *Estudio del Espejo de Verdadera Nobleza de Diego de Valera: con edición crítica de la obra*. 2011. Tese (Doutorado). Dottorado di Ricerca in Letteratura Straniere Moderne. Pisa: Università de Pisa, 2011.

CARCELLER CERVIÑO, María del Pilar. *Álvaro de Luna, Juan Pacheco y Beltrán de la Cueva: un estudio comparativo del privado regio a fines de la Edad Media*. En *la España Medieval*, n° 32, 2009, p. 85-112.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. Lisboa: Estampa, 2002.

- FRANCO SILVA, A. *Los discursos políticos de la nobleza castellana en el siglo XV*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2012.
- FORONDA, François. La privanza, entre monarquía y nobleza. In NIETO SORIA, José Manuel. (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*, Madrid, Sílex, 2006, p. 73-132.
- GIBELLO BRAVO, Víctor M. *La imagen de la nobleza castellana en la Baja Edad Media*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 1999.s
- MORSEL, Joseph. La aristocracia medieval. *El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*. València: Universitat de València, 2004.
- VILLA PRIETO, J. *La educación nobiliaria en la tratadística bajomedieval castellana: aspectos teóricos*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2013.

49. O ESPAÇO DO FEMININO NO CANCIONEIRO DE PERO MEOGO¹

.....

Márcia Maria de Melo Araújo²

A escolha do tema deste artigo advém de um estudo em nível de doutorado sobre imagens femininas e de feminização em cantigas de amigo da lírica trovadoresca galego-portuguesa publicado no formato de livro³. Por meio de seus cantares, conforme Ceschin (2010), os trovadores influenciaram a estrutura social em que viveram, aproximando horizontalmente pessoas desniveladas por sua condição, dentro de um sistema hierarquizado.

Os trovadores ibéricos, mesmo envolvidos com atividades guerreiras eventualmente, pela presença do invasor na Andaluzia e até meados do século no Algarves, instigados pela expressão livre da arte dos cantares exercitam uma outra forma de poder, em que o canto, o dizer, é a forma e a expressão do amor, dos

1 Este trabalho está relacionado à pesquisa de pós-doutorado intitulada “O espaço do feminino em Cantigas de Amigo da lírica galego-portuguesa” sob supervisão da professora doutora Clarice Zamonaro Cortez, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá (PLE/UEM).

2 Doutora e Mestre em Letras e Linguística na área de Estudos Literários pela Universidade Federal de Goiás. Docente da Universidade Estadual de Goiás e do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Língua, Literatura e Interculturalidade (POSLLI), onde desenvolve o projeto de pesquisa Estudos e pesquisas em Literaturas de Língua Portuguesa: interlocuções. Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa em Literaturas de Língua Portuguesa (GPELLP) certificado pelo CNPq/UEG. Membro do GT de Estudos Clássicos e Medievais (GTECEM) da ANPOLL. Orcid. org 0000-0002-7762-3041. E-mail: marcia.araujo@ueg.br.

3 Mulher medieval e trovadorismo galego-português: o feminino e a feminização nas cantigas de amigo (ARAÚJO; FONSECA, 2015).

afetos, da crítica, da irreverência, configurando-se como força transformadora, ainda que em ambiente limitado, de gostos, comportamentos, agindo nas relações entre pessoas e estamentos. (CESCHIN, 2010).

Reiteramos isso porque a voga da cantiga de amigo entre os trovadores galego-portugueses deveu-se a uma identificação entre a sua sensibilidade rudimentar e a forma, também rudimentar, que inclui uma expressão genuinamente local e folclórica. Alia-se a essa identificação, uma espécie de libertação, pois transpor os sentimentos pessoais do poeta para a mulher, que não estava totalmente sujeita às regras do amor cortês, corresponde a uma “autêntica emancipação sentimental”, no dizer de João Gaspar Simões ([1956], p. 64).

Acreditamos ser nesse sentido que Massaud Moisés (1998), em *Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge*, percebe, nas bases do fenômeno heteronímico, sua proximidade com a cantiga trovadoresca. O narrador pessoano colhe o que narra na experiência, seja ela própria ou relatada, transformando-a novamente em experiência, em que o “eu” multiplica-se em vários. De semelhante modo, o trovador se desdobra e ramifica, pela representação artística e pelo fingimento poético, elementos reconciliadores do feminino:

A posse do objeto amado deixa de ser simples anseio, aureolado de misticismo e suspiros vãos, para se tornar plena realidade. Sem esta, o trovador não poderia imaginar-se falando pela voz da moça do povo, e falando com a verossimilhança de quem, por conhecê-la intimamente, pode encarnar-se nela. Mais ainda, de quem estabeleceu com ela uma identidade, uma simbiose: o “eu” do trovador é o “eu” da camponesa ingênua, a tal ponto que, não se distinguindo dela, pode falar por ela, transmitir a sua paixão com todos os sinais de veracidade, como se fosse ela, pois que de certo modo o é. O “eu” defronta o seu duplo e nele se corporifica (MOISÉS, 1998, p. 236).

Para transmitir a experiência vivida pela “camponesa ingênua”, o trovador se duplica, projeta-se no íntimo da donzela e desvenda-lhe a paixão, o desgosto, o abandono, mas também o contentamento entre outras emoções sentidas por ela. Desse modo, há possivelmente uma dualidade amorosa, vivida pelo trovador, que lhe serve de fonte para extrair as duas formas de lirismo amoroso: “em espírito, dirige-se à dama aristocrática; com os sentidos, à camponesa ou à pastora. Por isso pode expressar autenticamente os dois tipos de experiência passional e sempre na primeira pessoa” (MOISES, 2005, p. 22).

Assim, para um estudo sobre o espaço do feminino em cantigas de amigo, segundo classificação de Massaud Moisés (2005, p. 22), o lugar e as circunstâncias em que ocorre o quadro sentimental revelam muito sobre o perfil da amiga. A partir do exposto, selecionamos o cancionero de Pero Meogo, trovador galego-português de condição social indeterminada, com atividade no terceiro quartel do século XIII, mais precisamente no período de 1260-1300, para investigar o espaço do feminino. O espaço verificado nas composições selecionadas representam uma espécie de extensão da voz que figura nas cantigas. Como embasamento teórico, seguimos os estudos de Pilar Lorenzo Gradín (1990), sobre a presença de animais que circundam o espaço de vivência da amiga, e os de Leodegário de Azevedo Filho (1981), sobre elementos da forma narrativa. Para Gradín, cervos, aves, plantas e fenômenos físicos como as ondas do mar, sofrem o processo de personificação ou prosopopeia. Isto permite a eles a função de personagem no discurso lírico-narrativo, o que termina por transformar o cenário ou a paisagem, ou seja o espaço em que acontece a cena.

Nas análises realizadas por Azevedo Filho (1981), a leitura sequencial do conjunto de composições de Pero Meogo revela a complexidade de ação das cantigas desse trovador, colocando-as em um patamar superior a formas narrativas dos movimentos romântico ou realista, ao mesmo tempo em que apresenta versos centrados na figura da moça que vai à fonte

onde os cervos vão beber água. Pero Meogo deixou-nos nove cantigas de amigo, cujo segmento narrativo pode ser retomado a partir da primeira composição, seguindo a ordem em que as cantigas aparecem nos cancioneiros,⁴ indo até a última cantiga, estabelecendo-se, assim, uma sequência de ações que apresentam uma forma narrativa porque integram e relacionam personagens, tempo, ação e espaço, elementos próprios do gênero narrativo.

Nas cantigas de amigo, de maneira geral, o espaço parece delimitar diversas camadas sociais em que a mulher aparece sob a visão de uma sensibilidade diferente da mentalidade do homem moderno. A rigor o papel do espaço é transfigurador na medida em que promove mudanças no olhar do leitor sobre a voz lírica e a narrativa. Daí a importância de um estudo que relaciona o espaço ao perfil da moça enamorada.

A IMAGEM DO FEMININO E O ESPAÇO NAS POESIAS LÍRICAS DE PERO MEOGO

Emil Staiger (1997, p. 45), em *Conceitos fundamentais da poética*, ao estudar sobre a imagem da natureza nas poesias líricas, afirma que.

para o poeta lírico não existe uma substância, mas apenas acidentes, nada que perdue, apenas coisas passageiras. [...] Uma paisagem tem cores, luzes, aromas, mas nem chão, nem terra como base. Quando falamos na poesia lírica, por essa razão, em imagens, não podemos lembrar absolutamente de pinturas, mas no máximo de visões que surgem e se desfazem novamente despreocupadas com as relações de espaço e tempo.

4 Refiro-me ao Cancioneiro da Vaticana - CV e ao Cancioneiro da Biblioteca Nacional - CBN

Observamos que a ideia central do autor alemão diz respeito à comparação entre poesia e pintura. Se na pintura, podemos ver um cenário, uma paisagem com os elementos que a compõem; na poesia, podem aparecer apenas sugestões ou referências a elementos a partir dos quais a imaginação do leitor possa ser ativada. Daí a despreocupação com as relações de espaço e tempo a que sugere o autor.

Nesse sentido, pensamos o espaço nas composições poéticas dos trovadores galego-portugueses, o que chamou bastante nossa atenção, como uma espécie de extensão da voz que figura nas cantigas. Desse modo, a presença de animais como cervos e aves, além de plantas e fenômenos físicos como as ondas do mar, conforme Gradín (1990), sob o processo de personificação ou prosopopeia, transforma o espaço de vivência da amiga. Para um melhor entendimento dessa presença, ou desse espaço, apresentamos as nove cantigas de Pero Meogo seguidas de comentários.

I

O meu amig', a que preyto talhey,
con vosso medo, madre, mentir-lh'-ey.
E, se non for, assanhar-s'-á.

Talhey-lh' eu preyto de o ir veer
ena fonte, u os cervos van beber.
E, se non for, assanhar-s'-á.

e non ey eu de lhi mentir sabor,
mays mentir-lh'-ey, con vosso pavor.
E, se non for, assanhar-s'-á.

De lhi mentir nenhum sabor non ey,
con vosso med' a mentir-lh' averey.
E, se non for, assanhar-s'-á.

(CV 789; CBN 1184, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 43)

Nessa primeira cantiga aqui apresentada, temos a voz de uma moça apreensiva, cujo interlocutor é a mãe. Por haver combinado ver o namorado na fonte onde os cervos vão beber

água, a amiga simula obediência à mãe, dizendo-lhe que mentirá ao amigo, se a mãe assim o desejar. Para a mãe, a filha diz que não irá ao encontro na fonte, mas fará o contrário como insinua o refrão, já que o amigo ficará zangado (assanhar-s'á) se ela não for. Temos uma jovem que parece desembaraçada em termos de expressão e de jogar às escondidas com o amor.

II

Por muy fremosa que sanhuda estou
a meu amigo, que me demandou
que o foss' eu veer
a la font', u os cervos van beber.

Non faç' eu torto de mi lh' assanhar,
por s' atrever el de me demandar
que o foss' eu veer
a la font', u os cervos van beber.

afeyto me ten já por sandia,
que el non ven, mas envia
que o foss' eu veer
a la font', u os cervos van beber.

(CV 790; CBN 1185, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 51)

A segunda cantiga pareceu-nos uma continuação, pois a amiga fica enraivecida (sanhuda) com seu amigo por ele marcar o encontro e não comparecer. O tratamento dado à voz da amiga é como se ela estivesse refletindo sobre o mandado [recado] de seu amigo para se encontrarem na fonte, a mesma onde os cervos vão beber água, pensando que ele a tem por perdidamente apaixonada, a ponto de abusar de seu amor, ao marcar um compromisso e não aparecer.

III

- Tal vay o meu amigo, con amor que lh' eu dey,
come cervo ferido de monteyro d'el-Rey.

Tal vay o meu amigo, madre, con meu amor,
come cervo ferido de monteyro mayor.

E, se el vay ferido, irá morrer al mar;
si fará meu amigo, se eu d'el non pensar.

.....
.....

- E guardade-vos, filha, cá já m'eu atal vi
que se fez coitado, por guaanhar de min.

E guardade-vos, filha, cá já m'eu vi atal
que se fez coitado, por de min guaanhar.
(CV 791; CBN 1186, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 57)

Dialogada, marca diferente das duas primeiras, a terceira cantiga apresenta primeiramente a fala da amiga, que agora sabe que o namorado não foi ao encontro por haver viajado pelo mar, como sugerido pelo verso “E, se el vay ferido, irá morrer al mar”. Em seguida, o discurso da mãe com sua experiência, por já ter vivido algo semelhante ao que a filha está vivenciando. Segundo Azevedo (1981, p. 116), a mãe previne a filha dos perigos de se estar apaixonada, mostrando-lhe seu próprio exemplo, pois conhecera um homem que se fizera de apaixonado para tirar proveitos de seu amor. Portanto, a voz da mãe é a de preservação, da virtude equacionada à castidade e também da experiência: “- E guardade-vos, filha, cá já m'eu atal vi/ que se fez coitado, por guaanhar de min”. O ambiente doméstico, com a moça a pedir conselhos à mãe ou às amigas, é recorrente nas cantigas de amigo, podendo distinguir vários estratos culturais e de ambiente social, às vezes permeado por uma elaboração cortês como a cantiga de Pero Meogo analisada.

IV

Ay, cervos do monte, vin-vos preguntar,
foy-s' o meu amigu', e, se alá tardar,
que farey, velidas!

Ay, cervos do monte, vin vo-lo dizer,
foy-s' o meu amigu', e querria saber
que faria, velidas!

(CV 792; CBN 1187, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 67)

Na quarta cantiga, a amiga pergunta aos cervos, representante simbólico do namorado, o que fazer porque o seu amigo se foi. Ela não sabe o que fazer diante da ausência do amigo, tema recorrente no contexto histórico galego-português, dessa época, devido às guerras e aos trabalhos que levavam os homens a se afastar de suas casas e até mesmo a não retornar. Da mesma forma, a amiga recorre às velidas (suas amigas) para saber o que fazer. Pero Meogo mostra um profundo conhecimento do comportamento feminino.

V

[Levou-s' a louçana,] levou-s' a velida:
vay lavar cabelos, na fontana fria.
Leda dos amores, dos amores leda.

[Levou-s' a velida,] levou-s' a louçana:
vay lavar cabelos, na fria fontana.
Leda dos amores, dos amores leda.

Vay lavar cabelos, na fontana fria:
passou seu amigo, que lhi ben queria.
Leda dos amores, dos amores leda.

Vay lavar cabelos, na fria fontana:
passou seu amigo, que a muyt' amava.
Leda dos amores, dos amores leda.

Passa seu amigo, que lhi ben queria:
o cervo do monte a águia volvia.
Leda dos amores, dos amores leda.

Passa seu amigo, que a muyt' amava:
o cervo do monte, volvia a águia.
Leda dos amores, dos amores leda.

(CV 793; CBN 1188, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 73)

A quinta cantiga estabelece o fio narrativo por meio de um ponto de vista em terceira pessoa (levou-s' a velida), que apresenta o caráter erótico-simbólico do verbo levar, com o sentido de levantar-se ou erguer-se da cama, e lavar cabelos

na fonte, após uma noite de amor. A fonte, onde os amantes se encontram e onde a amiga lava os cabelos “leda dos amores”, sugere renovação e fecundidade, podendo ser ilustrado pelo retorno do amigo e pela figura feminina que, com sua contenção, reflete a imagem da realização do sentimento amoroso.

VI

Enas verdes ervas,
vi anda' las cervas,
meu amigo.

Enos verdes prados,
vi os cervos bravos,
meu amigo.

E con sabor d' elas
lavey myas garcetas,
meu amigo.

E con sabor d'elos
lavey meus cabelos,
meu amigo.

Des que los lavey,
d'ouro los liey
meu amigo.
Des que las lavara,
d'ouro las liara,
meu amigo.
D'ouro los liey
e vos asperey,
meu amigo.
d'ouro las liara
e vos asperara,
meu amigo.

(CV 794; CBN 1189, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 83)

O assunto tratado na sexta cantiga retoma o lavar cabelos, agora com o prazer de ver as cervas e os cervos, símbolos de sexualidade feminina e masculina, em plena natureza e na presença da fonte. O fato de prender os cabelos com fio de

ouro, ritual amoroso, indica a espera do amigo, remetendo para uma imagem feminina de sedução e castidade. Essa imagem feminina pousa na ambivalência entre ideal e carnal porque ora a amiga se entrega, ora não se entrega. Embora a sugestão de entrega amorosa possa ser equacionada à figura feminina, não é sua voz, e sim a voz androcêntrica que quer o sensorial sem ferir o decoro do espiritual.

VII

Preguntar-vos quer' eu, madre,
que mi digades verdade,
se ousará meu amigo
ante vós falar comigo.

Poys eu migu' ey seu mandado,
querria saber, de grado,
se ousará meu amigo
ante vós falar comigo.

Irey, mya madre, a la fonte,
u van os cervos do monte,
se ousará meu amigo
ante vós falar comigo.

(CV 795; CBN 1190, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 89)

Na sétima cantiga, a amiga reporta-se à madre sobre a dúvida se o amigo ousará falar com ela na presença da mãe. Novamente as imagens dos cervos do monte, sugerindo a presença do amigo, e da fonte onde vão beber água, e o comparecimento da figura materna e do respeito ao código familiar.

VIII

Fostes, filha, eno baylar
e rompeste i o brial:
poys o namorado i ven,
esta fonte seguide-a ben,
poys o namorado i ven.

Fostes, filha, eno loir
e rompestes i o vestir:

poy'-lo cervo i ven
esta fonte seguide-a ben,
poy'-lo cervo i ven.

e rompestes i o brial,
que fezeastes ao meu pesar:
poy'-lo cervo i ven
esta fonte seguide-a ben,
poy'-lo cervo i ven.

E rompestes i o vestir,
que fezeastes apesar de min:
poy'-lo cervo i ven
esta fonte seguide-a ben,
poy'-lo cervo i ven.

(CV 796; CBN 1191, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 95)

Na oitava, a voz da madre, imagem feminina que ecoa a preservação da virtude, apresenta o seu pesar porque a filha foi ao baile e “rompeste i o brial”. A imagem do brial, que é um tipo de vestido, representa simbolicamente a virgindade da moça. A ideia de ruptura (“rompimento”) se associa à ideia de perda da virgindade, por força de um tópico popular e universal.

IX

- Digades, filha, mya filha velida,
porque tardastes na fontana fria.
Os amores ey.

Digades, filha, mya filha louçana,
porque tardastes na fria fontana.
Os amores ey.

- Tardey, mya madre, na fontana fria,
cervos do monte a águia volvian.
Os amores ey.

Tardey, mya madre, na fria fontana,
cervos do monte volvian a águia.
Os amores ey.

- Mentir, mya filha, mentir por amigo,
nunca vi cervo que volvesse' o rio.
Os amores ey.

Mentir, mya filha, mentir por amado,
nunca vi cervo que volvesse' o alto.
Os amores ey.

(CV 797; CBN 1192, AZEVEDO FILHO, 1981, p. 103)

Na nona cantiga, um diálogo entre mãe e filha, no qual o assunto é a demora da jovem na fonte. Nessa conversa, a jovem explica que os cervos volviã a água e a mãe retruca que nunca vira cervo fazer isso e que a menina estava a mentir por causa do namorado, verificando a transgressão do código.

No conjunto dessas cantigas, masculino e feminino se reportam a cervas e cervos, ervas e prados, garcetas e cabelos, imagens que se misturam com o ritmo da cantiga e com o “sabor d’elos”, com que a jovem, eroticamente, lava os cabelos e os prende com fio de ouro, numa associação com o desejo erótico e com a natureza simbólica da linguagem poética.

Como afirmado anteriormente, o processo de personificação ou prosopopeia permite a eles, os cervos do monte, a função de personagem no discurso lírico-narrativo, o que termina por transformar o cenário ou a paisagem, ou seja o espaço em que acontece a cena. É nesse sentido que o espaço parece delimitar diversas camadas sociais em que a mulher aparece sob a visão de uma sensibilidade diferente da mentalidade do homem moderno. Ela goza de uma intimidade afetiva com a natureza, e no dizer de Saraiva e Lopes (2008), há uma afinidade mágica entre as pessoas e tudo que a cerca, como as flores, os animais, as águas das fontes e dos rios, assim como as ondas do mar.

Em resumo, para Azevedo Filho (1981), a fonte é o cenário condutor da narrativa e em torno dela, se desenvolve a narrativa. O autor observa que o ambiente apresenta o contato com a natureza e as imagens poéticas sugerem a presença de monteiros ou caçadores, de cervos e cervas sobre

os prados. Ainda para Azevedo Filho (1981), a simbologia do volver a água pelo cervo e lavar as garcetas pela amiga seguem uma conotação de intimidade amorosa, colocando no campo simbólico a natureza e a sexualidade que se interpenetram ao longo da narrativa.

Figura 1 – Cervos



Fonte: <https://pixabay.com/pt/photos/cervo-animal-natureza-cervidae-5664425/>

Em resumo, para Azevedo Filho (1981), a fonte é o cenário condutor da narrativa e em torno dela, se desenvolve a narrativa. O autor observa que o ambiente apresenta o contato com a natureza e as imagens poéticas sugerem a presença de monteiros ou caçadores, de cervos e cervas sobre os prados. Ainda para Azevedo Filho (1981), a simbologia do volver a água pelo cervo e lavar as garcetas pela amiga seguem uma conotação de intimidade amorosa, colocando no campo simbólico a natureza e a sexualidade que se interpenetram ao longo da narrativa.

Entre o desdobramento do fingimento poético, em que finge-se de mulher, e a forma artística em que expressa a coita d'amor, o poeta parece estabelecer uma visão do mundo pagão, na qual a sexualidade era concebida como uma manifestação natural da humanidade, e uma visão do mundo judaico-cristão, no qual o ideal místico de mulher, que tem seu arquétipo na Virgem Maria, se contrapõe a uma necessidade cultural dos trovadores de difundir uma imagem feminina que fuja ao estereótipo vassálico-feudalizante da mulher das cantigas de amor. Observamos, desse modo, nas cantigas de amigo o movimento que oscila entre a imagem da virgem, viúva e mãe, prevalecendo, sem dúvida, a figura da virgem colada à figura da amiga.

A pensar a experiência coletiva feminina que adquire especial importância face ao mundo androcêntrico e patriarcal da Idade Média, no qual a existência da mulher se subordinava às leis do princípio da fertilidade, as novas regras significaram uma perspectiva inovadora além de erótica do ideal de vida cortês, podendo ser simbolizada por elementos mágico-eróticos, como a fonte, o vento, o lavar do cabelo por uma jovem, o tema da mulher que lava a própria roupa, os cervos que turvam a água, a dança sob as avelaneiras.

Alguns autores, como Eugênio Asensio (1970), concordam que as cantigas de Pero Meogo revelam um processo que integra “fases e estados intermediários de um relato poético em via de assimilação à cantiga de amigo”. Os seus cantares mostram uma espécie de interpenetração entre erotismo e natureza, como Júlio Carvalho (1973) assim afirma ao analisar a imagem do cervo.

Outra questão, é o espaço dos santuários, das ermidas ou mesmo o ambiente doméstico que concretiza os estados sentimentais, as sensações da moça apaixonada (CORTEZ, 2008). Ademais, notamos, no cancionero de Pero Meogo,

que o espaço exerce certa influência sobre o comportamento da moça, com cantigas que aludem o mundo exterior e outras que o omitem, ressaltando os estados sentimentais.

A rigor o papel do espaço é transfigurador na medida em que promove mudanças no olhar do leitor sobre a voz lírica e a narrativa. Essas imagens aparecem condensadas na lírica galaico-portuguesa, nas formas elegidas para delinear o perfil da mulher das cantigas de amigo, que oferece-nos características que apontam a mulher presa aos sentidos, submissa ou subalternizada, em um espaço de confinamento à espera do amigo.

REFERÊNCIAS

Fontes

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. *As cantigas de Pero Meogo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

CENTRO Ramón Piñero para a Investigación en Humanidades. Base de dados da Lírica Profana Galego-portuguesa (MedDB) (ISSN 1989-4546). http://bernal.cirp.gal/ords/f?p=129:30:2088398133967::NO::P30_IDC:

Bibliografia

ARAÚJO, Márcia Maria de Melo; FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Mulher medieval e trovadorismo galego-português: o feminino e a feminização nas cantigas de amigo*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2015.

ASENSIO, Eugenio. *Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media*. 2. ed. Madrid: Gredos, 1970.

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. de. *As cantigas de Pero Meogo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

CARVALHO, Júlio. Pero Meogo: “Fontana fria”, poesia quente. *Ocidente*, Lisboa, ano 35, 84 (417-422): 17-22, 1973.

CESCHIN, Osvaldo H. Leonardi. Relações de poder nas cantigas

- galego-portuguesas. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 279-296.
- GRADÍN, Pilar L. *La canción e mujer en la lírica medieval*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1990.
- MOISÉS, Massaud. Fernando Pessoa e a cantiga trovadoresca. In: MOISÉS, Massaud. *Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.
- MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2005.
- SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 17. ed. Porto: Porto, 2008.
- SIMÕES, João Gaspar. *História da poesia portuguesa: das origens aos nossos dias : acompanhada de uma antologia*. [Lisboa, Portugal]: Empresa Nacional de Publicidade, [1955-1956]. 2v. :il. - Inclui bibliografia e índice.
- STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais da Poética*. Tradução de Celeste Aída Galeão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

50. O GRITO DE DENTRO DO SILÊNCIO: O DISCURSO NO REGISTRO INQUISITORIAL (TOULOUSE, SÉC. XIII)

.....

Adrienne Peixoto Cardoso¹

INTRODUÇÃO

Primeiramente, para explicação do meu título, “grito” de dentro do silêncio remete aquilo que não está sendo dito dentro do documento inquisitorial que utilizo como fonte, o *Registro Inquisitorial de Toulouse 1273-1280*. A partir das minhas categorias de análise, examino, principalmente, aquilo que não está sendo dito pelo depoente, aquele que é considerado *a priori* como herético.

De modo canônico, via Dicionário Analítico do Ocidente Medieval (2017), o verbete “heresia” escrito por Monique Zerner, a palavra tem por conceito “ação de pegar”, em sentido metafórico “escolha, preferência, visão particular e discordante”, e acrescentando os escritos de Isidoro de Sevilha, o herético é quem está no erro e se obstina neste. Quando a heresia é ligada ao Estado, a partir de Constantino, aqueles que fossem contrários ao *modus operandi* definido pela instituição eclesiástica poderiam ser, legalmente, perseguidos. Com o aumento da visibilidade sobre os hereges a partir de Pedro de Cluny, o Venerável e São Bernardo de Claraval, os sacramentos da Igreja e o seu poder são ainda testados e colocados à prova. Quando os perfeitos (grupo herético também

¹ Mestranda em História do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (PPGH/UFPel); Graduanda em Letras – Português e Francês na UFPel; @adriiswalker@hotmail.com

chamado de “Cátaros”) são colocados em evidência, surge um novo problema: a ofensiva herética às configurações eclesiásticas, como a cosmogonia dualista e o questionamento das origens do bem e do mal.

A partir disso, a historiografia sobre o tema do catarismo pode ser classificada entre desconstrucionistas e antidesconstrucionistas, aqueles que veem os perfeitos como dependentes da cristandade e os outros que os veem como uma sociedade independente. Na construção de toda a minha pesquisa, não apenas este trabalho, a teoria seguida é a desconstrucionista, a heresia só existe a partir da ortodoxia. Assim, os perfeitos, ou cátaros, e toda a sua configuração herética é destarte da ecclesia.

A questão do “silêncio”, remete-se à teoria da Análise do Discurso vinculada à Eni Orlandi. O silêncio é fundante e significante, então não precisa ser preenchido, pois há um processo dimensional estrutural que o configura como completo. Todo dizer é uma relação com o não-dizer, segundo Orlandi (2007). Os depoimentos a serem analisados neste trabalho são refletidos em sua construção também no silêncio, e segundo Le Goff (2013), a manipulação do documento a partir da sua época, de seu esquecimento e de seu silenciamento. Como explicar, então, o não-dito dentro de um documento do século XIII em que o locutor é quem oprime o falante?

Como diz Orlandi (2007), a articulação do real, imaginário e simbólico está na consciência relacionada à ideologia e também à determinação histórica, a partir disso, verifica-se sobre as contradições da testemunha em depoimentos diferentes, suas paráfrases e como as sequências são construídas, as escolhas de palavras polissêmicas e como o silêncio discursivo está neste entremeio ilusório de sentidos. As escolhas de palavras e como são definidas pelo escrivão e também o que decidem redigir. Vemos aqui a capacidade do controle discursivo narrativo no poder do controle do histórico.

O REGISTRO INQUISITORIAL

O documento utilizado como fonte é o *Registro Inquisitorial de Toulouse* datado entre os anos 1273-1280. É proposital deste trabalho definir este documento com a finalização em 1280, pois é a que consta por Duvernoy, historiador francês que traduziu o documento ao francês em 1993 e foi o meu primeiro contato com o documento.

O documento é redigido da seguinte forma: uma capa escura no primeiro folio, no segundo folio a indicação do volume a qual está inserido na Biblioteca Nacional de Paris, o Doat² 25 (os registros vão até o 26). E a indicação da quantidade de páginas. No terceiro folio a indicação dos inqueritos de depoentes heréticos albigenses e que foram extraídos dos arquivos inquisitoriais de Toulouse. E então, a indicação do ano, a partir do ano de 1273 até 1278, com o risco de 1284. E ainda, o início do primeiro depoimento: de Guillaume de Moleriis, um sacerdote inquirido pela razão da heresia dos heréticos e dos valdenses.

As categorias de análise utilizadas são quatro e são baseadas em Thomas Herbert, pseudônimo de Michel Pêcheux (2015): técnica; política; ideológica; e teórica-social. A primeira diz sobre a linguagem, daquilo que está efetivamente escrito; a segunda sobre as relações políticas, trata sobre os inquisidores e o formato de inquirição, junto com as relações entre os próprios heréticos e como estes são citados nos depoimentos uns dos outros; a terceira trata da consciência ideológica do inquirido, se há algum tipo de resistência ou se a entrega é

2 Doat é a coleção que foi copiada no século XVII a mando de Jean-Baptiste Colbert. A coleção Doat teve ao todo 258 volumes produzidos das cópias de manuscritos dos arquivos das bibliotecas do sudoeste francês. Os volumes 21 a 37 abrangem as sentenças, salvo condutos, bulas, cartas reais, interrogatórios, depoimentos, tratados, sermões, que são específicas sobre as heresias. Entre os volumes 21 a 26 os textos são produções das atividades inquisitoriais no Languedoc - Toulouse e Carcassonne - durante o século XIII.

imediate; a quarta e última, é uma união da linguagem com a ideologia, mas acrescido do silêncio: o que não está sendo dito pelo inquirido.

A maioria dos depoimentos inicia com perguntas norteadoras – implícitas – do inquisidor e vão se direcionando conforme a resposta. Com perguntas norteadoras entende-se os questionamentos de: época, lugar, se comeu ou bebeu com os hereges, se os adorou. A maioria dos depoentes vão ser ouvidos por eventos da heresia dos perfeitos, pelas mais diversas razões e atividades, o que inclui a realização dos ritos heréticos, comer, beber, ver, testemunhar, acreditar, nos hereges. A diferença de personagem e ação diz sobre a construção e criação do outro, além de parecer um sentido de admissão. Faz parte do objetivo analisar a escolha de determinadas palavras e a razão de que foram escolhidas, é o uso da metodologia da análise do discurso e as razões subjetivas do que está sendo descrito.

Nos depoimentos, há uma impressão de que as heresias eram comuns e que, mesmo que o depoente não adorasse os perfeitos, eles eram conhecidos e reconhecidos. Em alguns dos depoimentos é visto que a testemunha diz mais sobre uma denúncia a outro do que propriamente atividades heréticas de si própria. A escolha destas pessoas serem inquiridas também tem uma função política, considerando que muitos eram nobres, filhos de alguém, isto pode ser visto como parte de um jogo político unido ao próprio rei Philip III. tanto que há o controle real sobre a investigação e as nomeações de inquisidores também passam a ser uma responsabilidade de Paris.

Para usar as categorias de modo prático, foi escolhido trechos do depoimento de Bernardus Hugonis, irmão de Raymundi Hugonis de Rupevitalis, pelas razões de: o depoente teve mais de um depoimento, (era possível que o depoente fosse chamado apenas uma vez, mas para identificar possíveis controvérsias, o ideal foi um depoimento com mais informações); a razão do julgamento foi a heresia dos heréticos, e tem-se herético como um similar a perfeito; ao decorrer do

depoimento há a “delação” de outro depoente e este depoente também aparece no mesmo registro (os irmãos se citam). No documento, o depoimento de Bernardus Hugonis consta da página 64 a 71, do folio 68r ao 82r.

Informações do depoente: Bernardus Hugonis reside no departamento de Tarn, na região da Occitânia, na França. O primeiro depoimento de Bernardus foi realizado no dia 5 de abril de 1274, o segundo depoimento foi realizado em 16 de abril de 1274 e o terceiro depoimento é listado no registro apenas como “1274”, sem menção de dia e mês. Os inquisidores que assinam os três depoimentos são Ranulpho de Placiaco e Pontio de Parnaco. Como testemunhas entre os três depoimentos, constam P. Barravi, Vitalis de Vassarone, Berengarius de Verneto, B. Boneti, Petrus Ferrandi, Arnaldus Aucardi, Ramnulpus Guillelmi, P. de Baure e Jaquetus. Entre os três depoimentos, os escrivães foram Atho de Sancto Victore e Bernardus Boneti. O motivo de Bernardus ser chamado para prestar depoimento na Inquisição é a acusação de heresia dos heréticos.

ANÁLISE: BERNARDUS HUGONIS

O primeiro depoimento de Bernardus realizado em 5 de abril de 1274, como já mencionado, está no DOAT, Vol. 25, entre os fólhos 68r e 78r. A citação direta a seguir está entre o fólho 68r e o folio 68v. Ela indica a razão do inquirimento de Bernardus, pois heréticos frequentavam a sua casa e ele ouvia as palavras deles e tinha conhecimento da heresia, chegando até a adorar os heréticos.

Foi feito prisioneiro, testemunha juramentada e requerida, disse que em sua casa e na casa de seu irmão em Rupevitalis, viram muitas vezes Guillelmum Prunelli e Bernardum de Thilols, heréticos. E ele viu lá muitas vezes com os hereges sua mãe e de Raymundi, Raymundi Hugonis, a testemunha, e Tholosam, a esposa da testemunha e Arnaldam,

esposa de Raymundi Hugonis. E ali, a própria testemunha e todos os mencionados, às vezes juntos, às vezes separadamente, adoraram os mesmos hereges. Muitas vezes ouviram muitas palavras e admoestações deles. E todos comeram muitas vezes do pão abençoado pelos hereges. Disse ainda que os referidos hereges permaneciam na referida casa da própria testemunha e de seu irmão, ora oito dias, ora mais, ora menos, comendo e bebendo dos bens da própria casa³ (DUVERNOY, 1993, p.64 – tradução nossa).

As categorias de análise a qual este trecho se insere são a política a ideológica. A primeira, pois ele cita não apenas os nomes dos heréticos que visitaram a sua casa, mas também delata a sua família e que eles tiveram contato com os heréticos. E a segunda, porque não há resistência, no trecho, inclusive quando diz o que ele e sua família fizeram com os heréticos, que comeram e beberam, além de ouvirem o que eles diziam, incluindo as reclamações. O trecho permite a interpretação de que a os hereges eram próximos da testemunha e de sua família e a interatividade para com esta, ainda mais pela quantidade de dias em que os hereges permaneciam na casa da testemunha. Também é possível identificar uma prática dos perfeitos de fazerem suas atividades em dupla – como os apóstolos – não apenas como uma questão de segurança, mas também de vigia. No trecho, a testemunha dá nomes aos heréticos: Guillemum Prunelli e Bernardum de Thilols.

3 Latim: *adductus captus, testis iuratus et requisitus, dixit quod in domo sua et fratris sui apud Rupem Vitalem vidit multotiens Guillelmum Prunelli et Bernardum de Thilols hereticos. Et vidit ibi multotiens cum ipsis hereticis Rixendam Ugonam matrem et Raymundum Hugonis fratrem ipsius testis, et Tholosam uxorem ipsius testis et Arnaldam uxorem predicti Raymundi Hugonis. Et ibi ipse testis et omnes propredicti, aliquando simul, aliquando divisim, adoraverunt ipsos hereticos multoties, et multa audierunt verba et monitiones eorum. Et omnes multoties comederunt de pane ab hereticis benedicto. Dixit etiam quod dicti heretici morabantur in domo predicta ipsius testis et fratris sui, aliquando per octo dies, aliquando plus, aliquando minus, comedentes et bibentes de bonis ipsius domus.*

A citação direta a seguir consta na coleção Doat, volume 25, entre os fólhos 68v e 69v. A testemunha delata Guillelmus Faber de Vauro.

E era sobre a festa de Todos os Santos que acabava de passar, ou sobre as safras. Disse também que Guillelmus Faber de Vauro chegou uma manhã a Rupem Vitalem à casa da própria testemunha, onde se encontravam os referidos hereges naquele momento, e trouxe-lhes peixes e os viu no mar. Mas a própria testemunha não foi até eles com ele, nem o viu adorando-os. Ele acreditava ter sido há cerca de meio ano. Ele também disse em outra ocasião que o mesmo Guillelmus Fabri veio a Rupem Vitalem onde a própria testemunha estava trabalhando, e perguntou aos hereges da própria testemunha, mas ele se recusou a dizer ele mesmo à testemunha o que ele os queria. Mas a própria testemunha, tendo dispensado o trabalho, dirigiu-se com o mesmo Guillelmus Fabri ao solar de Bernardi Caorcini, entre o Sanctum Paulus de Cadaiovis e o Podium Laurentius, e já era noite quando lá estiveram⁴ (DUVERNOY, 1993, p. 64-65 – tradução nossa).

As categorias de análise a qual este trecho se insere são ideológica e teórica-social. A primeira, pois diferente da resposta do outro trecho, ele parece tentar ser mais distante com o herege que o visita. Esta abordagem de afastamento pode ser vista como uma tentativa de tentar se desvencilhar da ideia de a testemunha também ser considerada como herege, já que no trecho não pratica atos heréticos. Entretanto, a

4 Latim: *Et fuit circa festum Omnium Sanctorum proxime preteritum, vel circa vindemias. Item dixit quod Guillelmus Faber de Vauro quodam mane venit ad Rupem Vitalem ad domum ipsius testis, ubi erant tunc predicti heretici, et apportavit eis pisces, et vidit eos in sotulo. Ipse vero testis non intravit ad eos tunc cum eo, nec vidit ipsum adorantem eos. Et est sicut credit dimidius annus vel circa. Item dixit alia vice quod idem Guillelmus Fabri venit ad Rupem Vitalem ad maleolum ipsius testis ubi ipse testis tunc operabatur, et quesivit hereticos ab ipso teste, sed noluit dicere ipsi testi ad quid volebat eos. Sed ipse testis, dimisso opere, ivit cum eodem Guillelmo Fabri ad mansum Bernardi Caorcini inter Sanctum Paulum de Cadaiovis et Podium Laurentium, et fuit nox quando fuerunt ibi.*

testemunha entra em contradição e assim se insere a segunda categoria, pois ele revela que se encontrou no solar com outros hereges e isso, mesmo que ele não tenha sido objetivo em seu dizer, é considerado um ato herético. A prática herética também pode ser considerada como silenciosa. As visitas de Guillelmus Faber de Vauro parecem ter sido planejadas para dar uma noção de continuidade do ideal político herético que o grupo acreditava na época.

A citação direta a seguir consta na coleção Doat, volume 25, entre os fólhos 69v e 70r. A testemunha descreve uma atividade herética na floresta e o reencontro com Guillelmus Fabri, um herege que já foi citado anteriormente em outros trecho.

Encontraram o dito Bernardum, que os conduziu a um certo bosque perto de um certo curral. E lá na dita floresta encontraram os citados hereges. E dali a própria testemunha e o dito Guillelmus Fabri os conduziram até a igreja de Santo André, perto de Magrinum. E dali o referido Fabri os conduziu não se sabe para onde, ele mesmo sendo testemunha, retornando ao seu lugar. Mas o dito Bernardus Caorcini permaneceu perto de sua casa. Quando questionado, ele disse que a própria testemunha não adorou naquele momento, nem viu outras pessoas adorando. E foi um ano, como ele acredita, da década de quarenta que acabou de passar⁵ (DUVERNOY, 1993, p. 65 – tradução nossa).

De acordo com Lima (2015), os hereges foram neutralizados e isolados da sociedade, além de terem sido proibidos de participarem do comércio, o que indica uma das razões teóricas dos cátaros também viverem nas florestas. A atividade herética descrita pela testemunha tem o seu início na floresta,

5 Latim: *Invenerunt dictum Bernardum, qui duxit eos ad quoddam nemus iuxta quandam boariam. Et ibi in dicto nemore invenerunt predictos hereticos. Et inde ipse testis et dictus Guillelmus Fabri adduxerunt eos usque supra ecclesiam Sancti Andree prope Magrinum. Et inde predictus G. Faber duxit eos nescit quo, ipse teste ad propria redeunte. Predictus vero Bernardus Caorcini remanserat circa domum suam. Interrogatus dixit quod ipse testis tunc non adoravit nec vidit alios adorare. Et fuit annus sicut credit in quadragesima proxime preterita*

possivelmente uma forma secreta de encontrar o grupo. Assim, as categorias de análise descritas no trecho são política e teórica-social. A primeira, pela relação entre os próprios heréticos e a exposição da atividade realizada, de terem saído da floresta e ido para a igreja de Santo André e então para outro lugar não dito. A segunda, pois o que a testemunha diz é contraditório ao que se pensa sobre como ele considerou as heresias desde o início do primeiro trecho. Há uma mudança da postura da testemunha que parece estar se afastando das atividades heréticas que havia incluído seus familiares.

O segundo depoimento de Bernadus Hugonis foi no dia 16 de abril de 1274, está no Doat volume 25 entre os fólhos 78r e 80v. A citação a seguir está entre os fólhos 78r e 78v. A testemunha acrescenta o conhecimento de outro herege.

A referida testemunha, Bernardus Hugonis acrescentou à sua confissão, dizendo que os referidos hereges lhe haviam dito que iria para São Paulo de Cadaiovi para Stephanus de Pradinas e do lado deles e dizer que ele iria até eles. E Estêvão, junto com a referida testemunha, veio e voltou aos referidos hereges para a casa da própria testemunha, onde estavam os referidos hereges. E lá eles viram os ditos hereges e ouviram as palavras e seus avisos. Quando questionado se eles os adoravam ali, ele disse que não. Disse, porém, que o dito Estêvão de Pradinas estava lendo num livro alguns dos ditos dos hereges⁶ (DUVERNOY, 1993, p. 69 – tradução nossa).

As categorias de análise deste trecho são: técnica e ideológica. A primeira, pois é um acréscimo ao depoimento anterior. A testemunha continua negando sua participação com

⁶ Latim: *predictus testis Bernardus Hugonis adiecit confessioni sue, dicens quod dicti heretici dixerunt sibi quod iret apud Sanctum Paulum de Cadaiovis ad Stephanum de Pradinas et ex parte eorum et diceret quod veniret ad eos. Qui Stephanus, una cum dicto teste venit et rediit ad dictos hereticos ad domum ipsius testis ubi erant dicti heretici. Et ibi viderunt dictos hereticos et audierunt verba et monitiones eorum. Interrogatus si adoraverunt eos ibi, dixit quod non. Dixit tamen quod dictus Stephanus de Pradinas legebat in libro quodam dictionum hereticorum.*

os hereges, o que caracterizou o trecho final escolhido anteriormente. E a segunda, pois há uma contradição, ainda que a testemunha que não adorou os hereges, assim, numa interpretação de que também não é herege, há contato com os considerados hereges. A bula *Vergentis in Senium* (1199) tinha o intuito de coibir a proliferação das heresias e a ação efetiva também era contra as pessoas que protegessem os hereges, não apenas os praticantes. Também os decretos do Concílio de Toulouse (1229) permitiam penas e punições a quem se familiarizava com heréticos e os permitia em sua casa. Assim, há uma análise de que a testemunha por ter permitido hereges em sua casa, já seria considerada como um herege e seria julgada por este crime.

O terceiro depoimento de Bernardus Hugonis foi realizado em 1274, sem a indicação de dia e mês. O depoimento completo está na coleção de Doat, volume 25 entre os fólhos 80v e 82r. A citação a seguir está entre os fólhos 80v e 81r. A testemunha reinsere hereges que já havia mencionado em outros trechos, como Guillelmo Prunelli e B. de Tilhols.

O referido Bernardus acrescentou à sua confissão, dizendo que a própria testemunha um dia, por ordem de Guillelmo Prunelli e B. de Tilhols, os hereges então residiam na casa da testemunha ele e seu irmão indicaram a Guillelmo Guiraudi, que reside em Avesetum perto de Rocavidal (e era de Podium Auterius), que ele próprio testemunhou na praça do mercado de Vauro, que os próprios hereges queriam ver o próprio Guillelmo Guiraudi e falar com ele. E depois de alguns dias o dito Guillelmo veio pessoalmente a Rocavidal à casa da testemunha e perguntou à própria testemunha se ali havia hereges. Ele disse que não e Guillelmo voltou. Mas em outra ocasião ele chegou lá à noite, e a própria testemunha informou então aos próprios hereges que estavam em sua casa que o dito Guillelmo Guiraudi havia voltado para vê-los. E os mencionados hereges saíram até os portões e conversaram com ele. Mas a própria testemunha não estava presente, nem viu o dito Guillelmo Guiraudi com aqueles hereges. Mas

depois ele ouviu dizer aos hereges que eles os tinham visto e conversado com ele. E foi entre o Natal e o Carniprivium num passado próximo⁷ (DUVERNOY, 1993, p. 70-71 – tradução nossa).

As categorias de análise do trecho são: ideológica e teórica-social. A primeira é visto a relação que a testemunha possui com os hereges, pois eles vão até a sua casa. A segunda, pois ainda que haja a interação com os heréticos, a testemunha tenta se desvencilhar da ideia da heresia. O silêncio é sobre si, mas o dizer sobre o outro.

Com as categorias de análise em uso de modo geral a todos os trechos, vê-se que: Técnica: O depoimento é escrito na terceira pessoa. Como em: “Ele” e “Testemunha”. Não existe pergunta, ela está implícita. Política: As relações do depoente são próximas, visto a familiaridade, mas mesmo assim, há a delação; o evento da efetividade da heresia ter acontecido na década de 1240, época em que estava em voga o inquisidor Bernard de Caux. Ideologia: Não há resistência da testemunha em seu depoimento. Ele se entrega e entrega outros - como sua mãe, seu irmão, sua esposa e seu irmão, além de outros dois hereges. Teórico-Social: A figura do inquisidor está no silêncio, visto que ele não aparece; o silêncio na controvérsia.

A disposição de perguntas não foi realizada ao modelo de uma entrevista, mas os verbos foram escritos no participio na terceira pessoa do singular, a ação já foi realizada.

⁷ Latim: *predictus Bernardus addidit confessioni sue, dicens quod ipse testis quadam die, de mandto Guillelmi Prunelli et B. de Tilhols hereticorum tunc morantium in domo ipsius testis et fratris sui, significaverunt Guillelmo Guiraudi qui moratur apud Avesetum prope Rocavidal (et fuit de Podio Auterio), quem ipse testis invenit in mercato de Vauro, quod ipsi heretici volebant ipsum Guillelmum Guiraudi videre et sibi loqui. Et post dies aliquod dictus Guillelmus Guiraudi venit apud Rocavidal ad domum ipsius testis et quesivit ab ipso teste utrum essent ibi heretici. Qui dixit ei quod non, et rediit ad propria. Sed alia vice venit ibi de nocte, et ipse testis significavit tunc ipsis hereticis qui erant in domo sua quod dictus Guillelmus Guiraudi redierat ad videndum eos. Et predicti heretici exiverunt extra ad ortos locutum cum eo. Ipse vero testis non interfuit, nec vidit dictum Guillelmum Guiraudi cum illis hereticis. Sed postea audivit dici hereticis quod viderant eos, et erant loquuti cum eo. Et fuit inter Natale et Carniprivium proximo preteritum*

Este modo narrativo implica o escritor do registro também como um narrador. A partir do momento em que o personagem (a testemunha) é visto como “outro”, é uma censura.

O julgamento é sobre atividades que aconteceram no passado, algumas próximas, como meio ano, outras em pelo menos mais de 30 anos, então é forçado ao depoente trabalhar na sua memória para dar as informações pedidas do inquisidor. “Lembrar”, é uma palavra de ponto chave, tanto quando ela é positiva e a informação é dita, quanto também quando ela não é dita, porque perde-se o discurso. E ainda, “não lembrar” é intencional, uma forma de jogar com a questão e não se comprometer ou realmente é uma falha na memória? Esta é uma parte em que o silêncio cobre, aquilo que não é dito.

É percebido que o depoente entra em contradição mesmo no primeiro depoimento, porque troca o “protagonista” do seu relato, pois começa com ele participando da heresia e efetivando as atividades até que se torna algo que ele “não lembra”, “não viu”, “outra pessoa contou”. Bernardus jura, abjura e se reconcilia. O depoimento é realizado em 1274 pelo inquisidor Ranulpho de Placiaco e Pontio de Parnaco.

É no segundo depoimento que a indicação de uma pergunta é vista de modo mais explícito, quando se diz “quando questionado se eles os adoravam ali”. E no terceiro ainda há uma controvérsia no próprio parágrafo do que estava sendo dito.

CONCLUSÕES

A heresia passa a ser um material de consciência porque existe discursivamente; O documento é assinado por 5 inquisidores (Ranulpho de Placiaco, Pontio de Parnaco, Hugues Amiel, Pierre Arsieu, Hugues de Bouniol) e considerando a ligação dos inquisidores com a instituição, o não-dizer no documento tem um sentido ligado tanto à história quanto à ideologia, pois quem interroga também prende aqueles a

quem julgam como um grupo marginalizado que “fere” esta instituição. O domínio da escrita está ligado a quem domina o discurso, pois consegue controlar a História.

A abordagem no método judiciário é conjecturada sobre as respostas dos réus: as mudanças de opinião em depoimentos diferentes e o senso comum nas descrições de ritos e práticas heréticas. Linguisticamente, o sujeito não ocupa mais de uma posição, ele ocupa apenas o lugar que lhe é destinado. No documento discursivo, o herege é o herege que está sendo inquirido, o inquisidor é aquele que inquire. Não há possibilidade de mudança de comportamento, pois, definitivamente, mudaria o sentido, o que se pode ver que o discurso é autoritário.

Historicamente, também não há a possibilidade da mudança do sujeito, um suspeito de heresia ou então até mesmo um condenado, não se torna um inquisidor, mesmo após a sua conversão. Cria-se, então, um efeito de literalidade no domínio do sentido a partir do sentido do sujeito, e isto é uno.

REFERÊNCIAS

- DUVERNOY, Jean. *Registre de L'inquisition de Toulouse (1273-1280)*. Ranulphe de Plassac, Pons de Parnac Pierre Arsieu, Hugues Amiel Hugues de Bouniols Ms Fonds Doat t. XXV et XXVI Bibliothèque nationale de Paris, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.
- LIMA, Philippe Rosa de. *Negotium fidei et pacis no Languedoc: A Igreja e as relações de poder na Cruzada Albigense (1209-1229)*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2015.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *As Formas do Silêncio: No movimento dos sentidos*. 6ª Edição, Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- PÊCHEUX, Michel. *Análise do Discurso: Michel Pêcheux. Textos selecionados: Eni Orlandi*. 4ª edição. Campinas: Pontes Editores, 2015.

ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora Unesp, 2017. Volume 1

51. O “LANCE” POLÍTICO DE ENRIQUE DE TRASTÂMARA

.....

Rudah Lobo Valença¹

COMO A VIOLÊNCIA INTERCONFESSIONAL FOI INSERIDA NO MODELO POLÍTICO CASTELHANO (SÉCULO XIV)

INTRODUÇÃO

As relações interconfessionais na Península Ibérica do século XIV são fortemente marcadas por conflitos de diversas sortes. Podemos elencar três confissões como principais partícipes dessas relações: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo. O presente artigo tem por objetivo discorrer sobre a relação entre cristãos e não-cristãos em Castela, na segunda metade do século XIV. Nesse sentido, serão utilizados dois *corpora* documentais: *Las Siete Partidas* e *Las Crónicas de los Reyes de Castilla*. O primeiro se refere a um corpo normativo produzido durante o reinado de Alfonso X de Castela². O segundo se refere às crônicas de quatro reis de Castela redigidas por Pero López de Ayala³. Os *corpora* foram escolhidos com o intuito de analisar o discurso político empregado no reino de Castela

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da UnB (PPGHIS-UnB).

2 Rei de Castela e Leão entre os anos de 1252 e 1284.

3 Pero López de Ayala (1332-1407) foi senhor de Ayala e ocupou posições de prestígio na coroa castelhana como chanceler de Castela, camareiro do rei Pedro I de Castela, ouvidor da Audiência Real no reinado de Juan I de Castela, entre outras. Escreveu uma série de crônicas, conhecidas como Crônicas de los reyes de Castilla, nas quais narrou diversos eventos dos reinados de Pedro I de Castela, Enrique II de Castela, Juan I de Castela e Enrique III de Castela. (SALAZAR Y ACHA, Jaime de. *La Casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 444.)

com relação ao convívio de cristãos com judeus e muçulmanos (ou mouros), bem como as particularidades de cada relação. A partir dessa análise, a pesquisa pretende discutir como algumas práticas relatadas pelos *corpora* emergem como violência subjetiva⁴ a depender de seu fundamento ideológico.

Com isso, é relevante explicitar as chaves interpretativas que serão mobilizadas no decorrer da pesquisa. A primeira está associada ao conceito de violência e foi proposta por Slavoj Žižek⁵. O autor argumenta que violência é um conceito essencialmente ideológico, ou seja, que depende do observador. Nesse sentido, pode-se afirmar que, em termos žizekianos, a violência deve ser historicizada. Além disso, Žižek⁶ defende que a violência se apresenta em duas facetas: subjetiva e objetiva. A primeira diz respeito a violência cometida por um sujeito, ou seja, atos de violência carregados de intencionalidade. A segunda se relaciona com as pressões, violências e coerções que o próprio sistema em que o indivíduo está inserido exerce. Esses elementos, para o autor, sustentam relações de exploração e dominação inerentes a um sistema.

Considerando que Žižek aborda o tema da violência como essencialmente ideológico, cabe expor como o conceito de ideologia será trabalhado. De forma sucinta, entenderemos ideologia como uma estrutura que condiciona os desejos dos

4 Utilizo a definição de violência proposta por Slavoj Žižek (2008), na qual o autor argumenta que o conceito é inerentemente ideológico, ao passo que depende da visão de mundo do observador para ser considerado como tal. Além disso, o autor divide violência em duas faces: objetiva, definida como “inerente ao sistema: não apenas violência física, mas também formas mais sutis de coerção que sustentam relações de dominação e exploração, incluindo ameaças de violência” (ŽIŽEK, Slavoj. *Violence: Six Sideways Reflections*. Nova Iorque: Picador, 2008, p. 9.); e subjetiva, definida como atos diretos de violência física e terror, que podem ser realizados por agentes sociais, indivíduos maldosos, aparatos de repressão e/ou multidões raivosas, ou seja, uma violência com intencionalidade, realizada por um sujeito.

5 ŽIŽEK, Slavoj. *Violence: Six Sideways Reflections*. Nova Iorque: Picador, 2008.

6 *Ibid.*

indivíduos⁷. Em sua crítica, Zizek argumenta que a ideologia é a única forma através da qual podemos interagir com a realidade. Nesse sentido, o autor defende que uma tentativa de sair ou se desprender de uma ideologia com o intuito de perceber uma realidade “crua” é um movimento ideológico em si mesmo⁸. Com isso, pode-se afirmar que as ações de atores históricos se realizam a partir de sua percepção da realidade. Além disso, a motivação desses atores é condicionada pelo modo como percebem a realidade. Portanto, compreender o que determinados agentes históricos percebiam como vantajoso, tanto simbólica como materialmente, pode nos dar pistas para entender como atos de hostilidade eram concebidos e porque aconteciam.

Por causa do teor jurídico e normativo das *Siete Partidas*, cabe a operacionalização de alguns conceitos propostos por Paolo Grossi⁹. Em síntese, o autor defende que o direito na Idade Média segue uma lógica distinta do que observamos na antiguidade e na modernidade. Para Grossi¹⁰, as leis medievais não eram meramente aplicadas, mas sim interpretadas (*interpretatio*). Pois, para a comunidade cristã medieval, as leis e normas da sociedade emanam de Deus através da natureza das coisas. Isso se deve ao que o autor chama de “naturalismo jurídico”, ou seja, a ideia de que não há separação entre a coisa e sua natureza, logo, basta ao homem saber ler a sua natureza e interpretá-la. Grossi elenca o monarca, os juízes, os mestres e o costume (*consuetudo*) como “interpretadores” legítimos dessas leis e normas. Nesse sentido, o autor defende que a Idade Média é marcada por um certo grau de espontaneidade

7 ZIZEK, Slavoj. *Mapping Ideology*. Nova Iorque: Verso, 1995, p. 1-22.

8 *Ibid.*, p. 5.

9 GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

10 *Ibid.*

do direito, ou seja, a multiplicidade de “interpretadores” traz consigo “uma experiência jurídica para múltiplos ordenamentos jurídicos”¹¹.

É importante explicitar que, a partir dessa perspectiva, Grossi¹² defende que a relação entre política e direito se desenrola de maneira incompleta, no sentido de que, diferente do que observamos no direito antigo e contemporâneo, as leis e normas medievais não estavam necessariamente relacionadas a política. A pesquisa se distancia dessa noção de incompletude política, porque o *corpus* documental e a historiografia especializada apontam forte relação entre a criação de normas e leis com a intenção política dos agentes históricos.

Nesse sentido, a análise da documentação de caráter legal será marcada pela multiplicidade normativa que essa tipologia carrega. Entretanto, buscaremos compreender essa pluralidade num contexto político, de modo que as normas e leis serão analisadas como “jogadas” ou “lances” políticos.

Considerações teórico-metodológicas importantes à pesquisa foram propostas por John G. A. Pocock¹³. O autor mobiliza os conceitos saussurianos de *langue* e *parole* para analisar discursos políticos e, a partir dessa análise, inferir o pensamento político de um determinado contexto. Para Pocock¹⁴, os discursos políticos são resultado da interação entre *langue* e *parole*, ao passo que o primeiro conceito pode ser definido como as regras ou tradições de um determinado tipo discursivo (idioma ou linguagem) e o segundo como o próprio ato discursivo de um ator histórico (um discurso). Nesse sentido, o autor argumenta que a *langue* de uma determinada linguagem é definida pela sequência de *paroles* realizadas nessa *langue*, ou seja, as regras e tradições de uma determinada

11 *Ibid*, p. 44.

12 *Ibid*.

13 POCOOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003, p. 9–100.

14 *Ibid*.

linguagem são definidas pela análise da sequência de discursos realizados nessa linguagem. Além disso, Pocock¹⁵ defende que um discurso é permeado por diversas *langues*. Com isso, ao passo que uma *langue* é definida por uma sequência de *paroles* e esses discursos são historicamente colocados, pode-se afirmar que cada *langue* carrega uma temporalidade. Nesse sentido, o autor aponta que cada *parole* (discurso) mobiliza múltiplas temporalidades. Como *langues* são definidas por sequências de *paroles*, cada ato discursivo representa um “lance”, porque é inerentemente capaz de modificar as *langues* que mobiliza.

Pocock¹⁶ ainda aponta que os discursos produzidos por autoridades políticas apresentam maior capacidade de modificar uma *langue*, porque carregam maior potencial coercitivo e são capazes de reforçar seus “lances” num âmbito material com maior eficácia. Podemos elencar a confecção de cópias manuscritas e a utilização de coerção física contra autores de atos discursivos dissonantes como exemplos dessa capacidade de reforço material do “lance” realizado por uma autoridade.

As considerações teórico-metodológicas propostas por Pocock¹⁷ serão operadas tanto na documentação normativa, quanto na documentação de caráter narrativo. É importante que os conceitos de *langue* e *parole* sejam operados em ambos os *corpora*, porque almejamos contrastar as normas de conduta prescritas pelas *Siete Partidas* com os relatos disponíveis nas *Crónicas de los Reyes de Castilla*, com o intuito de compreender como essas normas eram aplicadas. Esse esforço tem por objetivo estabelecer alguns parâmetros a partir dos quais tentaremos inferir o pensamento político cristão em relação ao convívio com comunidades não-cristãs.

15 *Ibid*, p. 63-82.

16 *Ibid*, p. 9-100.

17 *Ibid*.

STATUS JURÍDICO DAS COMUNIDADES NÃO-CRISTÃS

Expostas as ponderações metodológicas e teóricas a serem operadas, podemos nos debruçar sobre a documentação. Primeiramente, analisaremos as *Siete Partidas*, que é um corpo normativo redigido durante o reinado de Alfonso X de Castela. O documento foi redigido entre os anos de 1254 e 1265. Entretanto, sua promulgação só apresenta caráter efetivo após o Ordenamento de Alcalá, em 1348. É relevante ressaltar que o texto original das *Partidas* foi modificado nessa ocasião, de modo a se adequar à configuração jurídica castelhana dessa época.

Ainda sobre o Ordenamento de Alcalá de 1348, é importante explicitar a primeira lei do título 28:

Como todos los pleytos se deben librar primeramente por las Leys deste Libro; et lo que por ellas non se pudiere librar, que se libre por los Fueros; et lo que por los Fueros non se pudiere librar, que se libre por las Partidas.

A citação nos indica uma prescrição jurídica que nos permite adicionar uma camada de complexidade à nossa análise. Essa passagem corrobora a noção de *interpretatio* proposta por Grossi, ao passo que desqualifica o que fora outorgado anteriormente baseado numa nova “interpretação” de normas realizada por novos “interpretadores” legítimos. Além disso, podemos conceber esse trecho como um “lance”, no sentido que Pocock propõe, afinal, é uma tentativa de impor um novo *modus operandi* na prática jurídica, ou seja, é um discurso (*parole*) que pretende modificar as regras através das quais são julgados pleitos (*langue*).

Nesse sentido, ao analisar as *Siete Partidas* no recorte proposto, é necessário levar em consideração que há uma sorte de diretrizes normativas em atuação. Isso significa que essas diretrizes também se apresentam como “lances”, ao passo que as aplicações práticas delas dependem de qual diretriz será mobilizada por quem julga. Com isso, torna-se explícito que

uma abordagem comparativa entre normas (*Siete Partidas*) e causos (*Cronicas de los Reyes de Castilla*) não deve desconsiderar os vários “lances” que ocorrem fora da documentação escolhida. De toda maneira, o Ordenamento de Alcalá de 1348 não revoga por completo o conteúdo das *Siete Partidas*, mas propõe adaptações e alterações de temáticas pontuais desse *corpus* documental.

Isto posto, cabe expor como as comunidades não-cristãs são definidas nas *Siete Partidas*. Começemos pela comunidade judaica:

Judio es dicho aquel que cree et tiene la ley de Moysen segunt que suena la letra della, et que se circuncida et face las otras cosas que manda esa su ley [...]. Et la razon por que la iglesia, et los emperadores, et los reyes et los otros príncipes sufrieron á los judios vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cativerio para siempre et fuese remembranza á los homes que ellos vienen del linage de aquellos que crucificáron á nuestro señor Jesucristo¹⁸.

A definição de judeu acentua as diferenças entre essa comunidade e a cristã. Esse “lance” constrói uma imagem de alteridade para com essa comunidade, de modo que reforça a noção de identidade cristã ao delinear seus limites. Além disso, o texto nos apresenta a justificativa cristã para o convívio entre as confissões, que se sustenta na ideia de que os judeus devem viver numa situação análoga ao cativo. Dessa maneira, a comunidade judaica assumiria a função de memória viva daqueles responsáveis pela crucificação de Jesus Cristo. Diante disso, infere-se que a atitude cristã em relação a comunidade judaica se pauta numa dinâmica de “mal necessário”, ao passo que esse corpo social assume uma importante função de memória, mas ao mesmo tempo é o responsável pela morte e não reconhecimento de Jesus Cristo.

18 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley 1.*

O documento ainda prescreve como os membros da comunidade hebraica devem se inserir no convívio com cristãos: “*Mansamente et sin bollicio malo deben venir et facer vida los judios entre los cristianos, guardando su ley et non diciendo mal de la fe de nuestro señor Jesucristo que guardan los cristianos*”¹⁹. Este trecho nos indica que a comunidade judaica gozava de relativa autonomia jurídica, no que diz respeito ao direito natural, pelo menos em âmbito intracomunitário. Contudo, em disputas jurídicas interconfessionais, a relação era assimétrica e favorecia a comunidade cristã²⁰.

A definição de mouro nas *Siete Partidas* pode ser ilustrada pelo trecho introdutório do título 25:

*Moros son una manera de gentes quue creen que Mahomat fue profeta et mandadero de Dios: et porque las obras et los fechos que él hizo non muestran dél tan grant santidad por que á tan santo estado pudiese llegar, por ende la su ley es como denuesto de Dios*²¹.

A definição proposta pelo trecho também nos aponta uma dinâmica de construção de identidade pautada pela alteridade. Entretanto, enquanto a comunidade judaica é diferenciada pelo não reconhecimento de Jesus Cristo, a comunidade islâmica torna-se distinta pelo reconhecimento de um “falso profeta”. O trecho supracitado também nos indica, através do termo “*denuesto*” (insulto, injúria), que as leis e normas mouras eram concebidas como um insulto a Deus pelos cristãos. Contudo, com relação a autonomia jurídica intracomunitária, a mesma lógica é aplicada: “*Et decimos que deben venir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que diximos en el título ante deste*

19 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley 2.*

20 Essa relação assimétrica é ilustrada pelo trecho: “*Que ningunt judio non puede haber ningunt oficio nin dignidad para poder apremiar á los cristianos*” (*Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley 3.*)

21 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV.*

*que lo deben facer los judios, guardando su ley et non denostando la nuestra*²². Esse trecho indica relativa consistência jurídica no que diz respeito a relação entre a comunidade cristã e as não-cristãs.

Os grupos não-cristãos também apresentam particularidades. Uma relevante diferença pode ser ilustrada pela atitude cristã com relação aos espaços de adoração dessas religiões. No caso judeu:

*Sinagoga es lugar do los judios facen oracion: et tal casa como esta non pueden facer nuevamente en ningunt lugar de nuestro señorío á menos de nuestro mandado. Pero las que habien antiguamente si acaesciese que se derribasen, puédenlas reparar et facer en aquel mismo suelo, asi como enante estaban, non las alargando mas, nin las alzando, nin las haciendo pintar...*²³

Há relativa tolerância quanto a existência de sinagogas, bem como sua manutenção em território cristão. Já com relação a comunidade islâmica: “[...]. *Pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes: et las mezquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédelas él dar á quien quisere*”²⁴.

As restrições aos locais de adoração islâmicos são mais contundentes, porém, isso não significa que não houvesse mesquitas em território cristão. Esse “lance” contido nas *Siete Partidas* proporciona ao rei maior flexibilidade e poder de negociação, ao passo que ele é pessoalmente incumbido de decidir a quem serão distribuídos esses espaços.

Uma distinção importante a ser feita entre judeus e mouros está relacionada ao poder político e militar dessas comunidades. Entre os séculos XIII e XIV, as comunidades islâmicas detinham o domínio territorial do Sudeste ibérico, região conhecida como

22 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley 1.*

23 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley 4.*

24 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley 1.*

Emirado Nacérida de Granada. Além disso, em séculos anteriores, emirados e califados mouros compunham uma grande extensão territorial na Península Ibérica. A chamada “Reconquista”, nome dado ao período em que reinos cristãos do norte da península organizaram diversas campanhas militares com o intuito de retomar os territórios conquistados pelos muçulmanos, confere uma particularidade a relação mouro-cristã que não pode ser observada na relação judaico-cristã.

A maior parte das leis contidas nos títulos XXIV (dos judeus) e XXV (dos mouros) das *Siete Partidas* concernem às interações, matrimônios e conversões entre cristãos e não-cristãos. De maneira geral, essa parte da documentação indica uma tentativa de separação espacial e social entre os grupos, de modo que os “lances” contidos nas leis propostas procuram incentivar conversões de indivíduos dessas comunidades e coibir conversões à essas confissões. Vale ressaltar que os incentivos à conversão dos grupos não-cristãos são explicitamente não coercitivos: “*Fuerza nin premia non deben facer em ninguna manera á ningunt judio porque se torne cristiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir á la fe de nuestro Jesucristo*”²⁵. Também vale citar o trecho referente aos mouros: “*Por buenas palabras et convenientes predicaciones se deben trabajar los cristianos de convertir á los moros para facerles creer la nuestra fe et para adocirlos á ella, et non por fuerza nin por premia*”²⁶.

Ambos os textos mobilizam a noção de “*fuerza*” ao tratarem das conversões. Com isso, cabe explicitar a definição que o *corpus* documental apresenta: “*Fuerza es cosa que es fecha á otri torticeramiente de que se non puede amparar el que la recibe*”²⁷. Com o intuito de alargar o campo interpretativo do trecho citado, podemos elencar uma hipótese baseada no

25 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXIV, Ley 6.*

26 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XXV, Ley 2.*

27 *Las Siete Partidas, Setena Partida, Título X, Ley 1.*

termo “*torticeramiento*” (injustamente). As condicionais da norma supracitada admitem que nem toda coerção pode ser compreendida como “*fuera*”, ou seja, há instâncias nas quais determinada modalidade coercitiva não coincide com a definição de “*fuera*” proposta pelo trecho. Isso indica flexibilidade interpretativa da norma, que é um aspecto muito importante para a aplicação dessa lei e garante à autoridade jurisdicional a capacidade de julgar, ou dizer lei, de modo que seus interesses políticos não apresentem contradições latentes, mas se encaixem na *langue* jurídica proposta por esse “lance”.

INTERAÇÕES ENTRE NORMAS E CASOS

Feitas as considerações sobre o status jurídico das comunidades não-cristãs, baseadas nas *Siete Partidas*, alguns comentários sobre o contexto político de confecção e circulação das *Crónicas de los Reyes de Castilla* podem ser relevantes. Em 1350, Alfonso XI de Castela falece e, apesar de deixar vários descendentes, Pedro I era o único filho do monarca com a rainha Maria de Portugal. Contudo, o monarca castelhano também era pai de Enrique, conde de Trastâmara, terceiro dos dez filhos bastardos de Alfonso XI de Castela com Leonor de Guzman. Com a morte de Alfonso XI, instaurou-se uma crise sucessória no reino de Castela²⁸. Em 1351, no reinado de Pedro I de Castela, Leonor de Guzman foi executada em Talavera de la Reina²⁹. Esse acontecimento marca a intensificação dos conflitos entre os meios-irmãos Pedro I de Castela e Enrique de Trastâmara pela coroa de Castela. Essa série de conflitos é chamada de Guerra Fratricida, Primeira Guerra

28 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 26-28.

29 *Ibid*, p. 35-36.

Civil Castelhana ou até Revolução Trastâmara³⁰. Em todo caso, esses conflitos internos duram até a morte de Pedro I de Castela, em 1369³¹, que marca a ascensão da linhagem de Enrique de Trastâmara ao poder.

As *Crónicas de los Reyes de Castilla* foram encomendadas por Enrique II de Castela (Enrique de Trastâmara) e são permeadas por um viés político desfavorável a Pedro I de Castela. O objetivo dos textos era construir relatos que conferissem maior legitimidade à nova linhagem monárquica que assumiu o poder. Nesse sentido, é importante que o *corpus* documental seja analisado levando este aspecto discursivo em consideração.

Mais um elemento a ser considerado é que a característica essencial da função régia como “rei protetor” se estendia às comunidades não-cristãs, porque elas habitavam o território onde o monarca constituía domínio político³². Essa expectativa para com o poder régio faz com que ataques à essas comunidades possam ser percebidos por uma perspectiva política, ao passo que a incapacidade de proteger os habitantes do reino enfraquece a imagem do rei frente a essa marcante característica protetora. No caso da comunidade hebraica, por causa da ilação direta com o cativo, podemos inferir uma relação dialética entre esse grupo e o poder régio, no sentido de que a comunidade judaica era tida como “cativa”, porém cabia ao rei garantir sua existência, afinal não há “carcereiro” sem “prisioneiros”.

Também é relevante comentar que, nas *Siete Partidas*, os judeus são frequentemente associados e representados como “assassinos de Cristo” e/ou realizando algum escárnio contra Jesus Cristo. Isso pode ser observado em alguns trechos: “[...]quando los judíos desnudaron á nuestro señor Iesu Cristo su Fijo todo el cuerpo que

30 VALDEÓN BARUQUE, Júlio. La revolución trastamara. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30.

31 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 551-557.

32 *Las Siete Partidas, Segunda Partida*, Título I, Ley 5-7.

*non le dexaron vestidura ninguna...*³³. Também podemos elencar: “[...]porque en tal hora pedieron los judios á Pilatos que mandase crucificar á nuestro señor Iesu Cristo, et fue entonces azotado...”³⁴. Por fim: “Et otrosi dixo nuestro señor Iesu Cristo: si vos segudaren en una cibdat, fuit á otra’ca asi lo fizo él quando los judíos lo quisieron apedrear, que sallió del tempo et ascondióse”³⁵.

Os “lances” supracitados propõem a construção identitária da comunidade hebraica como estreitamente relacionada ao não reconhecimento e a morte de Jesus Cristo. Isso também indica que a identidade cristã medieval é fortemente pautada pela noção de alteridade com relação aos judeus.

A maneira como a comunidade judaica é representada nas *Crónicas de los Reyes de Castilla* foca-se em construir um estereótipo dessa comunidade como um grupo de pessoas pérfidas, em quem não se pode confiar. Isso é especialmente notório nas crônicas de Pedro I de Castela:

[...] *empero dicen que um dia, con maldad, los Judios que alli vivian dixeron á los Moros como los Christianos de la cibdad de Toledo salian el dia de Ramos todos fuera de la cibdad á oir las Horas de aquel dia, é tomar los ramos bendichos á una Iglesia que es em la veja, que dicen Sancta Leocadia la de fuera: é que poniendo allí sus celadas que los podian tomar é ganar la cibdad. Los Moros hicieronlo asi...*³⁶

A crônica da qual esse trecho foi retirado narra como a cidade de Toledo foi tomada pelos muçulmanos, durante o reinado do último rei visigodo (circa 711 d.C.), chamado de Don Rodrigo. Observa-se que López de Ayala relaciona o sucesso da conquista moura a um conluio entre os judeus de

33 *Las Siete Partidas, Primera Partida, Título IV, Ley 68.*

34 *Las Siete Partidas, Primera Partida, Título IV, Ley 48.*

35 *Las Siete Partidas, Primera Partida, Título V, Ley 45.*

36 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 61.

Toledo e os invasores muçulmanos. Novamente percebemos um “lance” que busca associar as comunidades não-cristãs a imagem de “inimigos da fé cristã”. Considerando que judeus eram associados a desonestidade e ao assassinato de Cristo em textos anteriores às crônicas, podemos levantar a hipótese de que essa referência aponta para uma *langue*, ou regras e “tradições” discursivas que representavam comunidades não-cristãs sob um olhar de suspeição e como confissões que ameaçam a fé cristã.

Esse argumento é corroborado pela historiografia baixo medieval de síntese da Espanha (História da Espanha), ao passo que alguns autores^{37 38} apontam para a realização de propaganda antijudaica por parte dos aliados de Enrique de Trastâmara. O objetivo seria apresentar essa comunidade como “inimiga da fé” e associá-la como aliada do monarca Pedro I de Castela. Julio Valdeón Baruque confere maior confiabilidade ao argumento quando afirma que “[...] *se decía que el monarca castellano estaba ‘acrecentando e enriqueciendo los moros e los iudios e enseñoreándolos’*”³⁹. O autor aponta que a citação provém de um documento enviado pela chancelaria de Enrique II ao conselho de Covarrubias, em 1366.

Em 1355, no contexto da Guerra Fratricida, foi registrado um ataque realizado por Enrique (Conde) de Trastâmara a uma judiaria em Alcana, próxima a cidade de Toledo:

...E el Conde é el Maestre, desde entraron en la cibdad, asosegaron en sus posadas; pero las sus campañas comen- zaron á robar una judería apartada que dicen el Alcana,

37 VALDEÓN BARUQUE, Júlio. La revolución trastamara. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686.

38 VACA LORENZO, Ángel. Cambios económicos y conflictos sociales de la Baja Edad Media. In: MONSALVO ANTÓN, José M. *Historia de la España Medieval*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. cap. 11, p. 353-393.

39 VALDEÓN BARUQUE, Júlio. La revolución trastamara. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686.

*é robaronla é mataron los Judíos que fallaron fasta mil é doscientas personas, omes é mugeres, grandes e pequeños. Pero la judería mayor no la pudieron tomar, que estaba cercada, é avia mucha gente dentro; é algunos Caballeros que tenían ya la partida del rey ayudaban a los Judíos, é todos en uno defendían la judería mayor...*⁴⁰

O trecho mobiliza o termo “robar”, que é definido nas *Siete Partidas* em três modalidades:

*[...] la primera es la que facen los almogabares et los cabalgadores en tiempo de guerra en las cosas de los enemigos de la fe [...] La segunda es quando alguna roba á outro lo suyo ó lo que levase ageno, en poblado ó en yermo, non habiendo razon derecha por que lo debe facer. La tercera es quando se aciende ó se derriba á sohora alguna casa ó peligra algunt navio, et los que vienen como en manera de ayuda, roban ó lievan las cosas que fallan hi.*⁴¹

As definições de roubo presentes nas *Siete Partidas* nos indicam certa polivalência no uso do termo. No caso em questão é plausível inferir que o conceito aplicado pode se referir a primeira ou a segunda definição. Como o contexto do acontecimento narrado denota um período de guerra e a comunidade judaica é constantemente associada a noção de “inimigos da fé”, a hipótese proposta é que López de Ayala se referia a primeira definição do termo “robar”. Nesse sentido, os roubos seriam considerados espólios e a empreitada militar seria justificável sob o pretexto de guerra contra “inimigos da fé cristã”.

Ainda assim, não podemos desconsiderar que o ataque e saque da judiaria estava relacionado a uma estratégia político-militar de Enrique de Trastámara com o objetivo de minar recursos simbólicos e materiais de Pedro I de Castela. O aspecto simbólico está ligado a corrosão do caráter protetor

40 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 184.

41 *Las Siete Partidas, Setena Partida*, Título XIII, Ley 1.

do rei e o aspecto material está relacionado ao roubo das posses dos judeus, que eram incumbidos de pagar altas taxas a coroa castelhana com o intuito de financiar diversas atividades. Essas taxas eram chamadas de “*pecho*” ou “*cabeza del pecho*”⁴² e são mencionadas nos testamentos de Enrique II de Castela e Juan I de Castela como fontes de financiamento para o salário de “*Capellanes*”⁴³, que eram membros do clero responsáveis pelas liturgias de determinada capela.

Em 1360, novos ataques são realizados contra os judeus de Nájera: “*E esta muerte de los Judios hizo facer el Conde Don Enrique, porque las gentes de la villa lo facian de buena voluntad, é por el fecho mesmo tomaban miedo e recelo del Rey, é tenian con el Conde*”⁴⁴. Essa passagem é importante, porque reforça a noção de que o monarca era responsável pela proteção da comunidade judaica. Além disso, o trecho indica que as hostilidades contra essa comunidade representavam uma aliança, quase que automática, a Enrique de Trastâmara. Nesse sentido, a propaganda antijudaica trastâmara servia como um mecanismo político para angariar mais adeptos, ao passo que a participação nos saques e matanças direcionados a essa comunidade tornava os envolvidos inimigos da coroa.

Com isso, é cabível argumentar que a propaganda antijudaica e os ataques sofridos por essas comunidades foram um “lance” político que apostou no entendimento de que o rei é responsável pela proteção desse grupo. Esse argumento encontra ressonância na obra de López de Ayala quando o autor trata da coroação de Enrique II de Castela na cidade de Burgos, em 1366. Ocasão em que narra: “*E otrosi ovo el Rey Don Enrique muchos dineros de la juderia de Burgos, que le*

42 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 108.

43 *Ibid*, p. 107.

44 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779, p. 301.

*dieron los Judios en servicio un cuento: é partió con todos los que venian com él, asi Estrangeros, como Castellanos é Aragoneses*⁴⁵. Esse trecho indica uma mudança importante, porque, depois que Enrique II foi coroado rei, López de Ayala escreve que os judeus lhe deram a quantia de um “*cuento*” em serviço. Isso reforça a legitimidade do novo monarca, ao passo que representa uma radical mudança de postura para com as comunidades hebraicas, ou seja, Enrique II, ao se tornar rei, também se torna protetor desse grupo e os próprios hebreus lhe conferem maior legitimidade quando pagam “*en servicio un cuento*”. A passagem também corrobora com o argumento anteriormente exposto de que os judeus financiavam diversas atividades da coroa castelhana, mesmo que coagidos.

Mais um trecho relevante e que marca a mudança de postura da nova coroa castelhana pode ser elencado: “*E los Judios, desde que vieron que non se podian defender, pleytearon con el Rey, é fincaron con todo lo suyo, é en su merced salvos é seguros, é servironle con un cuento*”⁴⁶. Nesse sentido, a mudança de atitude para com as comunidades judaicas não se mostra contraditória, ao passo que o próprio “lance” político movido por Enrique II (propaganda antijudaica) se pautava firmemente na noção de que o rei devia exercer o papel de protetor dessas comunidades. Nesse sentido, a continuação de uma política hostil contra judeus seria incongruente com esse aspecto da arquitetura política castelhana.

A vitória de Enrique II de Castela também indica o sucesso de seu “lance” político. Ao vencer a Guerra Fratricida empregando sua estratégia hostil contra as comunidades hebraicas, Enrique II cria precedentes para os próximos adversários políticos de sua linhagem. Nesse sentido, esse “lance” político poderia ser apropriado por futuros pretendentes ao trono de Castela.

45 *Ibid*, p. 408.

46 *Ibid*, p. 516.

Em 1390, o rei Juan I de Castela, filho de Enrique II, falece⁴⁷. Esse acontecimento foi impactante, porque Enrique III, filho de Juan I, tinha apenas onze anos na ocasião. Isso significa que os reinos de Leão e Castela seriam governados por Conselhos, tutores e regentes⁴⁸. Nesse sentido, até Enrique III completar catorze anos (maioridade), os conselhos locais seriam responsáveis pela administração e governo de seus respectivos territórios. Nesse contexto, López de Ayala narra novos ataques a judiarias em diversas cidades castelhanas numa crônica intitulada: “*Del levantamiento que ovo en Sevilla, é Cordoba, é otros logares contra los Judios*”⁴⁹. O texto conta como “*un Arcediano de Ecija en la Iglesia de Sevilla, que decian Don Ferrand Martinez, predicaba por plaza contra los Judios, é que todo el pueblo estava movido para ser contra ellos*”⁵⁰. Interessante notar como López de Ayala apresenta as novas hostilidades contra a comunidade judaica sob um viés de incitação popular. O cronista ainda se preocupa em mostrar como as autoridades locais tentaram conter a situação:

*E que por quanto D. Juan Alfonso Conde de Niebla, é Don Alvar Perez de Guzman, Alguacil mayor de Sevilla fçieron azotar un ome que facia mal á los Judios, todo el Pueblo de Sevilla se moviera, é tomáran preso al Alguacil, é quisieran matar al dicho Conde, é á Don Alvar Perez.*⁵¹

As hostilidades contra as comunidades hebraicas ocorrem num contexto de instabilidade do poder régio. López de Ayala narra como o rei responde a esses levantamentos:

47 LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780, p. 342.

48 *Ibid*, p. 350-352.

49 *Ibid*, p. 361.

50 *Ibid*, p. 361.

51 *Ibid*, p. 361-362.

E desde llegaron estos Mensageros con las cartas del Rey libradas del Consejo á Sevilla, é Cordoba, é otros logares, aosegóse el fecho, pero poco, ca las gentes estaban muy levantadas, é non avian miedo de ninguno, é la cobdicia de robar los Judios crecia cada dia.⁵²

Com isso, reforça-se a hipótese de que o “lance” político de Enrique II poderia ser apropriado por outros atores históricos. Nesse sentido, uma nova hipótese pode ser proposta: contextos de instabilidade política, especialmente relacionadas ao poder régio, eram propícios a apropriação do “lance” político realizado por Enrique II, de modo que as hostilidades contra comunidades não-cristãs eram cada vez mais percebidas como coerções inerentes ao sistema político (violência objetiva) e menos como agressões intencionalmente realizadas por sujeitos específicos (violência subjetiva). Esse argumento se sustenta na ideia de que López de Ayala faz um “lance” ao imputar a culpa dos levantamentos às predicções de Ferrand Martinez, ou seja, o cronista tenta se distanciar do entendimento de que a propaganda e as hostilidades realizadas por Enrique II foram incorporadas a *langue* ou linguagem política que permeiam a relação entre os grupos confessionais.

A extensão desses levantamentos também pode nos indicar como o “lance” dos Trastâmara foi apropriado em diversas localidades, o que corrobora com a hipótese proposta de que esse *modus operandi* teve relevante penetração no modelo político castelhano:

é perdieronse por este levantamiento en este tiempo las aljamas de los Judios de Sevilla, é Cordoba, é Burgos, é Toledo, é Logroño, é otras muchas del Regno: é en Aragon, las de Barcelona, é Valencia, é otras muchas: é los que escaparon quedaron muy pobres, dando muy grandes dádivas á los Señores por se guardados de tan grand tribulacion.⁵³

52 *Ibid*, p. 362.

53 *Ibid*, p. 362.

Em outra crônica, López de Ayala cita novamente os levantamentos contra os judeus castelhanos. Além disso, o cronista também indica um sentimento hostil contra os mouros: “*E eso mismo quisieron facer los pueblos á los Moros que vivian en las cibdades é villas del Regno; salvo que non se atrevieron, por quanto ovieron rescelo, que los Christianos que estaban captivos en Granada, é allende la mar, fuesen muertos*”⁵⁴. Essa passagem nos remete ao argumento anteriormente levantado de que as relações entre mouros e cristãos contavam com uma particularidade não observada na relação cristã-judaica. Nomeadamente, o domínio territorial e político de regiões vizinhas aos reinos cristãos. Nesse sentido, a relação mouro-cristã é fortemente pautada pela noção de que hostilidades intensas em um território podem catalisar movimentos de retaliação em outras regiões. Essa dinâmica fazia com que o “lance” de Enrique II não fosse tão prontamente apropriado por atores históricos cristãos, pelo menos enquanto governos muçulmanos exercessem poder político sobre regiões próximas aos reinos cristãos.

Nesse sentido, a propaganda antijudaica perpetrada por Enrique II e a construção identitária de judeus, observada nas *Siete Partidas* e nas *Crónicas de los Reyes de Castilla*, não seria tão relevante para o caso mouro, ao passo que esses já eram compreendidos como “inimigos da fé”, afinal guerreavam contra os cristãos na Península Ibérica há séculos. As menções aos mouros nas *Crónicas de los Reyes de Castilla* eram frequentemente relacionadas a conflitos territoriais⁵⁵.

CONCLUSÕES

A linguagem política que permeia as relações interconfessionais, empregada pelos cristãos ibéricos da segunda metade do século XIV, nos permite refletir sobre violência sob uma

54 *Ibid*, p. 391.

55 *Ibid*, p. 4, 9, 108 e 260.

perspectiva mais historicizada e menos classificatória. O objetivo do artigo não é justificar ações violentas realizadas por atores históricos sob o pretexto de que eram atos “normais” ou “comuns”, mas tentar propor uma linha analítica que não apenas classifica uma série de hostilidades e coerções com um conceito ahistórico de violência. Historicizar a violência pode nos ajudar a compreender melhor como e por que determinadas práticas, que seriam consideradas violentas nos dias atuais, eram frequentemente mobilizadas em disputas políticas do passado.

Nesse sentido, as considerações teóricas de Žižek⁵⁶ são extremamente frutíferas, posto que o autor compreende a violência como inerentemente ideológica. Com isso, podemos compreender as práticas hostis observadas nas relações interconfessionais da Península Ibérica do século XIV sob uma perspectiva cristã e apontar como essas práticas emergiam como violência subjetiva a depender da linguagem política mobilizada.

Após a análise documental, a hipótese de que as práticas hostis perpetradas contra comunidades não-cristãs na Península Ibérica do século XIV eram compreendidas, por boa parte dos atores históricos, como parte do modelo político, parece uma boa chave interpretativa para compreendermos a violência sofrida por essas comunidades. Nesse sentido, é interessante notar que o “lance” político de Enrique II foi apropriado de maneira tão extensiva que pode nos indicar sua penetração na linguagem ou arquitetura política, de modo que a violência subjetiva contra as comunidades não-cristãs (especialmente judaica) se torna violência objetiva.

REFERÊNCIAS

Fontes

El Ordenamiento de Alcala de Henares. Disponível em: <https://geoblografia.files.wordpress.com/2016/12/ordenamientodealcala.pdf>. Acesso em 07 jul. 2023.

56 ŽIZEK, Slavoj. *Violence: Six Sideways Reflections*. Nova Iorque: Picador, 2008.

Las Siete Partidas. Disponível em: <https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2021-217> Acesso em 13 de fevereiro de 2023.

LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo I. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1779.

LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Crónicas de los Reyes de Castilla*: Tomo II. Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sancha, 1780.

Bibliografia

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003.

VACA LORENZO, Ángel. Cambios económicos y conflictos sociales de la Baja Edad Media. In: MONSALVO ANTÓN, José M. *Historia de la España Medieval*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. cap. 11, p. 353-393.

VALDEÓN BARUQUE, Júlio. La revolución trastamara. In: PALENZUELA, Vicente A. Alvarez. *Historia de España de la Edad Media*. Barcelona: Grupo Planeta (GBS), v. 1, 2002. cap. 30, p. 669-686.

ZIZEK, Slavoj. *Mapping Ideology*. Nova Iorque: Verso, 1995, p. 1-22.

ZIZEK, Slavoj. *Violence: Six Sideways Reflections*. Nova Iorque: Picador, 2008.

52. O MODELO DE IDENTIDADE CRISTÃ FEMININA CONSTRUÍDO POR AGOSTINHO DE HIPONA

..... Admara Titonelli Ferreira Gouvêa¹

Este trabalho cujo título é “O modelo de identidade cristã feminina construído por Agostinho de Hipona” objetiva examinar, por meio da categoria gênero e da análise do discurso, a forma como Agostinho (354 - 430)², bispo africano da cidade de Hipona, propõe um espaço para as mulheres dentro da instituição cristã católica através de seus discursos registrados nas missivas endereçadas às mulheres da aristocracia romana. O corpus documental utilizado nesta comunicação se refere a cartas endereçadas as mulheres desta classe social, ou seja, do alto extrato social romano e nas quais fica evidenciado por meio de seu discurso religioso, teológico e moral o controle sobre o corpo feminino que o bispo exerceu e consequentemente o modelo de identidade cristã feminina construída por ele. Para tal análise, utilizaremos as epístolas impressas pela BAC – Biblioteca de Autores Cristianos, versão bilíngue. As missivas são uma das formas mais antigas de comunicação entre duas ou mais pessoas que estejam distanciadas fisicamente ou geograficamente e abordaremos neste trabalho as cartas de número 127, destinada ao casal Armentário e Paolina, a carta de número 211, endereçada às freiras de Hipona, a de número 262, cuja destinatária foi Ecdícia e por fim, a carta de número 263, endereçada à Sápida.

1 Graduada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

2 Todas as datas apresentadas neste trabalho são da era comum, exceto quando explicitadas.

No período da Primeira Idade Média, conforme apontado pelo historiador Peter Brown, o movimento ascético esteve solidamente presente nos cristianismos de forma que imprimiu sua marca na história ao influenciar a vida de homens e mulheres na busca da perenização da virgindade e também da continência sexual perpétua (BROWN, 1990a, p. 174) e tal posicionamento sexual era também atrelado a uma vida de jejum e oração.

Conforme apontado por Fabiano de Souza Coelho, este modo de vida encontrou eco em homens e mulheres que buscavam uma forma apontada como aprofundada de viver o cristianismo “[...] acreditamos que o ascetismo na experiência cristã surgiu nos primórdios desse movimento religioso e agregou elementos de outras culturas que estavam ao seu entorno” (COELHO, 2018, p. 31). Este modelo ascético de vida teve como um de seus expoentes, o Bispo Agostinho de Hipona.

De acordo com Maria Regina da Cunha Bustamante, a liberalização do cristianismo configurou-se não somente na concessão à uma prática religiosa, mas transformou de forma interna o Império Romano.

Entretando, a partir do início do século IV, com a conversão de Constantino ao cristianismo, a relação entre o Império e a Igreja modificou-se. A tolerância romana para com o cristianismo: favoreceu a sua liberalização, ou seja, tornou-o *religio licita* obtendo assim a devolução de seus bens confiscados e a concessão dos mesmos privilégios jurídicos do clero pagão. Iniciou-se então um intenso processo de expansão cristã. Pelo número de fiéis, a Igreja se converteu em um fator de poder, assim como o imperador, o exército e a administração. Recebeu medidas estatais em seu favor. À Igreja se fortaleceu consideravelmente, no plano econômico, mediante significativas doações. A liberdade e o apoio do Estado deram à Igreja um poder e um desenvolvimento imprevisíveis, que tiveram consequências decisivas para a cris-

tandade. Ao unir estreitamente seus interesses com os do Estado, a Igreja renunciou a uma parte de sua independência, acarretando na própria instituição uma crise espiritual (BUSTAMANTE, 1990, p. 28).

Uma das figuras de grande destaque dentro do cristianismo católico, *Aurelius Augustinus Hipponensis*, mais conhecido como Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho (para os religiosos), nasceu em Tagaste, Numídia, na África do Norte, atual Souk Ahras, que era uma província romana em 13 de novembro de 354 e morreu, aos 75 anos, no dia 28 de agosto de 430 na cidade portuária de Hipona, hoje Annaba, atual Argélia. Era filho de Mônica, cristã católica e de Patrício, um homem pagão. Seus estudos foram amplos, na qual “realizou os estudos iniciais na cidade onde nasceu e, posteriormente, na cidade de Cartago, formou-se nas escolas de gramática e retórica” (COELHO, 2018, p. 91). Após se formar, Agostinho passou a dar aulas de retórica, período este também em que conheceu sua concubina e com ela teve um filho, de nome Adeodato.

Agostinho vivenciou o processo de associação entre o Império Romano e a Igreja Católica e se destacou pela destreza no uso da retórica e pela formação erudita. Estudou literatura latina e teve contato com crenças pagãs, além de ter participado por um período da vida do Maniqueísmo. O futuro bispo de Hipona acompanhará as mudanças na qual promoverão o cristianismo a religião oficial do Império, algo que transformará de forma definitiva ambas as instituições.

Agostinho de Hipona é apontado como um dos Pais da Igreja, responsável por grande parte da Patrística, ou seja, da doutrina teológica e moral da Igreja Católica. Gonzalo Bravo, ao citar Ramón Teja, afirma que a maior criação e a que melhor representa o período tardo antigo é sem dúvida, a do bispo. O mesmo pode exercer a função de juiz, jurista, sacerdote, político, tendo como resultado final a junção de todas estas.

Além disso, tais possibilidades e características ligadas à sua especificidade, as suas múltiplas faces, tais como origem social, riqueza, formação, influência política, prestígio social, entre outros, fazem com que a função de bispo seja algo complexo de se definir. Em palavras diretas de Gonzalo Bravo:

[...] O bispo é um personagem histórico difícil de definir, de atribuir a um patrono, não só pelos muitos elementos que teriam de constar na definição (origem social, riqueza, formação, poder, prestígio social, influência política, entre outros), mas sobretudo pelas múltiplas facetas que a sua atuação abrangeu “dentro” e “fora” da instituição eclesiástica³ (BRAVO, 2016 p. 69. Tradução nossa)

Tais características tornam o bispo como figura central e singular na sociedade da primeira idade média, atuando nas mais diversas esferas dentro do Império e da religião cristã, ao se destacar como verdadeira e legítima autoridade local.

Vários fatores intervieram na construção do modelo do bispo como figura pública “dentro” e “fora” da instituição eclesiástica, mas sobretudo três, que eram comuns a quase todos eles, tanto no Ocidente como no Oriente: riqueza, poder e prestígio social. Esta projeção pública da autoridade episcopal como autêntico patrono da cidade significou a deslocação das autoridades civis (de fato, já não existentes a nível local) pelas eclesiásticas, no final de um processo que remonta pelo menos a às vicissitudes do século III (Fernández Ubiña, 2006: 103), se não ao século II, quando se forjou a figura do bispo como líder espiritual das comunidades cristãs, mas com sensíveis diferenças regionais entre as sedes epis-

3 [...] *el obispo es un personaje histórico difícil de definir, de adscribir a un patrón, no solo por los muchos elementos que habría que incluir en la definición (origen social, riqueza, formación, poder, prestigio social, influencia política, entre otros), sino sobre todo por las múltiples facetas que abarcó su actuación «dentro» y «fuera» de la institución eclesiástica.* (BRAVO, 2016 p. 69).

copais do parte oriental do Império e as ocidentais⁴
(BRAVO, 2006, p. 73. Tradução nossa).

O bispo é ao mesmo tempo o patrono da cidade e o líder espiritual, constituindo assim a base das elites locais. Ainda que tais características tenham variado de acordo com a região, uma delas se manteve inalterada: sua elevada formação, seu pertencimento às elites intelectuais, capaz de seduzir e convencer com sua grande habilidade na oratória, na retórica e na filosofia (BRAVO, 2006, p. 74). Tal afirmação contribuirá na compreensão sobre de qual forma se dava a disputa entre os diversos cristianismos existentes, visto que as disputas por um modelo oficial de cristianismo eram desempenhadas por bispos e pessoas de considerável influência e também por contribuir na compreensão do modo como tal religião infiltrou-se nas camadas da sociedade romana, em especial sua penetração nos espaços de poder.

Neste sentido, suas palavras assumem novo significado, pois além de bispo, visto que existiram outros, o mesmo possui extrema relevância na instituição cristã católica, relevância esta que pode ser observada até a atualidade. Vale salientar que a estrutura hierárquica da Instituição católica se consolidou em um processo lento que variou de acordo com sua região e comunidade de origem, sofrendo influências das comunidades fossem elas de origem helenistas ou gentias, mas que no início do século II da era comum encontrava-se plenamente organizada “quando a luta contra as heresias e a busca pela

⁴ *En la construcción del modelo del obispo como figura pública «dentro» y «fuera» de la institución eclesiástica intervinieron varios factores, pero sobre todo tres, que fueron comunes a casi todos ellos, tanto en Occidente como en Oriente: la riqueza, el poder y el prestigio social. Esta proyección pública de la autoridad episcopal actuando como un auténtico patronus de la ciudad supuso el desplazamiento de las autoridades civiles (de hecho, inexistentes ya a nivel local) por las eclesiásticas al final de un proceso que se remonta al menos a los avatares del siglo III (Fernández Ubiña, 2006: 103), si no al siglo II, cuando se forjó la figura del obispo como líder espiritual de las comunidades cristianas, pero con sensibles diferencias regionales entre las sedes episcopales de la parte oriental del Imperio y las occidentales (BRAVO, 2006, p. 73)*

unidade levaram à formação dos três graus eclesiásticos superiores (bispo, sacerdote e diácono) e à sua crescente sacralização⁵ (UBINA.,2006, p. 37).

O ascetismo cristão ganhou grande destaque com as mulheres da aristocracia, que com grande frequência mobilizavam seus bens para a igreja, algo que contribuiu diretamente para as ações de auxílio aos mais necessitados desenvolvidos por esta instituição, como também atuou em sua expansão. Este é um outro aspecto a ser considerado, que é o de administrador do patrimônio eclesiástico. Indiscutivelmente, o maior e mais importante patrimônio no ocidente, foi o romano, a partir de doações particulares cedendo catacumbas e residências para a instalação, de igrejas, conforme afirma Carles Buenacasa Perez. Já no século IV, graças as iniciativas de Constantino, a Igreja Romana cresceu e se consolidou, possuindo terras na Itália, Síria, Egito, Gália, África e em outras localidades, além de se ter registro de alimentar mais de 1.500 pessoas (PEREZ, 2006, p. 83).

Um outro ponto extremamente relevante se dá fundamentalmente na administração destes bens. Desta forma, a gestão de todo este patrimônio eclesiástico se dá fundamentalmente pelo bispo. A partir da doação, tais bens não pertencem mais aos fiéis e dentro da igreja, o único autorizado é o bispo, tendo este seu papel histórico fruto do Império Romano, de suas histórias e transformações, conforme indicado por Santiago Castellanos (2016, p. 101). A caridade será um dos pontos chaves que caracterizaram a liderança episcopal.

Quanto a como é e como é gerido este patrimônio, nascido à sombra dos Acordos de Milão, poderíamos defini-lo como “eclesiástico” e “episcopal”: “eclesiástico” porque, legalmente, já não pertence à comunidade de fiel, mas está vinculado à Igreja de cada comunidade, e “episcopal” porque o único gestor autorizado é o bispo⁶ (PEREZ, 2006, p. 87. Tradução nossa).

5 “cuando la lucha contra las herejías y en pos de la unidad propició la conformación de los tres grados eclesiásticos superiores (obispo, presbítero y diácono) y su creciente sacralización (Ubinã.,2006, p. 37).

6 En lo que se refiere a cómo es y cómo se gestiona este patrimonio nacido a la sombra de los

Os diversos interesses envolvidos no aconselhamento espiritual de mulheres cristãs da aristocracia romana tornam-se também um ponto chave na busca de Agostinho de Hipona de estabelecer uma relação, ainda que distanciada, com essas mulheres, virgens, viúvas ou casadas.

Acreditamos que as aristocratas romanas se diferenciavam das demais mulheres de sua época, por causa da capacidade de influência naquela sociedade. Então, o bispo de Hipona irá direcionar seu olhar para tais figuras do Império Romano, adeptas pertinazes das ideias acéticas e monásticas cristãs e, enfim, instruí-las, apresentando como deveria ser sua conduta moral e papel na sociedade. Também, por outra dimensão, ele buscava ganhar a proximidade e proteção dessas damas cristãs da elite romana. (COELHO, 2018, p. 245)

A primeira carta a ser analisada é a carta de número 127, destinada ao casal Armentário e Paolina. Nesta epístola, Agostinho logo em seu início exorta Armentario a converter-se e a manter seu juramento feito a Deus. Chama a atenção os tons elogiosos que Agostinho usa para se referir a este, chamando-o de bom e mais a frente, até mesmo de amado. O bispo em grande parte da carta admoesta Armentario na manutenção de seu juramento realizado para Deus. Já na IX^a parte da carta, Agostinho aborda o que para o bispo seria o único e verdadeiro obstáculo para que Armentario cumprisse sua promessa: sua esposa. Chama atenção pois Agostinho se refere a Paolina como uma mulher com fraqueza espiritual e corporal, já evidenciando uma compreensão na qual a mulher é flagrantemente inferior e mais fraca em relação ao homem, sendo este superior corporalmente e espiritualmente, além de mais uma vez, apontar a mulher como o motivo da queda do homem “Só poderia

Acuerdos de Milán, podríamos definirlo como «eclesiástico» y «episcopal»: «eclesiástico» porque, legalmente, ya no pertenece a la comunidad de fieles, sino que está adscrito a la Iglesia de cada comunidad, y «episcopal» porque el único gestor autorizado es el obispo (PEREZ, 2006, p. 87).

haver uma razão pela qual eu não o encorajaria a cumprir o que prometeu e até mesmo o proibiria de cumpri-lo, a saber: se sua esposa não quisesse aceitar o voto com você devido à sua fraqueza física ou espiritual” ⁷(Carta 127, IX).

Um outro trecho da carta também se destaca: Agostinho, ao se referir ao compromisso da continência sexual, compromisso este assumido por muitos casais, ainda que esteja se dirigindo nesta carta a um homem, cita a mulher primeiramente. Agostinho citará o corpo da mulher pertencendo ao homem, ainda que o diálogo epistolar estivesse sendo realizado com um homem, Armentario.

Outra consideração é que Agostinho aborda o chamado débito conjugal, que alegadamente as mulheres possuiriam com seus maridos, no qual não podiam se negarem a manter relações sexuais, objetificando corpos femininos. Essa passagem aponta para uma visão na qual a partir de diferenças sexuais é construída uma hierarquia, na qual o corpo com marcador masculino possuiria proeminência. Por fim, ainda na última parte desta carta, Agostinho aborda a continência sexual e ao fazê-la, ainda que cite que a esposa, no caso Paolina, estaria disposta a fazê-lo, a qualifica como inferior, ao parecer de certa forma surpreso com o fato de que uma virtude (a continência) seria seguida por um sexo mais fraco, por um sexo feminino, visto que as virtudes estariam relacionadas ao sexo masculino.

Se a continência é uma virtude, tal como é, porque é que o sexo mais fraco está mais disposto a mantê-la, uma vez que a virtude está mais intimamente relacionada com a masculinidade, como a semelhança das palavras parece indicar? ⁸(Carta 127, IX. Tradução nossa).

⁷ “Una sola causa podría haber para que yo no te animase a cumplir lo que prometiste y aun te prohibiese cumplirlo, a saber: si tu esposa no quisiese aceptar contigo el voto por su debilidad corporal o espiritual (Carta 127, IX).

⁸ Si la continencia es una virtud, como lo es, ¿por qué está más dispuesto para guardarla el sexo más débil, siendo así que la virtud está más emparentada com lo viril, como la semejanza de palabras parece indicar? (Carta 127, IX).

Agostinho não possui uma única palavra de docilidade, respeito ou admiração por Paolina.

A segunda é a carta de número 211, escrita por volta do ano 411 da era comum e endereçada às freiras de Hipona. Nesta carta, Agostinho repreende duramente as religiosas da cidade de Hipona, por terem buscado mudar de madre superiora. E justifica que não havia ido ao encontro delas para que não se abrisse um precedente.

Como poderia eu encolher os ombros ou deixar impune o seu tumulto se você o tivesse promovido na minha presença, como o promoveu na minha ausência? Eu não vi, mas suas vozes dilaceraram meus ouvidos. Talvez a sua sedição tivesse sido maior na minha presença, pois era impossível conceder-lhe o que você pediu, quando você queria o que não lhe convinha contra a ordem, dando um exemplo altamente prejudicial. ⁹(Carta 211, I. Tradução nossa).

Logo no início da carta, Agostinho faz uma declaração de que já as teria perdoado, alegando que as ações das monjas teriam sido algo extremamente sério. Também denota que enquanto elas, as mulheres, fazem contendas, ele, homem, concede perdão, evidenciando aí, também uma hierarquia de santidade, na qual os homens mais uma vez, estariam à frente das mulheres. Agostinho dirá que o descontentamento e as consequentes solicitações das monjas não seriam algo provenientes de Deus, sendo desta forma, do diabo. Ele inclusive dirá que não foi ao encontro delas quando solicitado justamente para castigá-las. Para Agostinho, ele enquanto homem e bispo está no direito de castigar tais pessoas, neste caso específico, tais mulheres. A questão da violência sofrida pela mulher

⁹ *¿Cómo podría encogerme de hombros o dejar sin castigo vuestro alboroto si lo hubieseis promovido en mi presencia, cual lo promovisteis en mi ausencia? No lo he visto yo, pero vuestras voces han lacerado mis oídos. Quizá hubiese sido mayor vuestra sedición en mi presencia, pues era imposible concederos 'lo que pedíais, cuando queríais lo que no os convenía en contra del orden, dando un ejemplo altamente nocivo.* (Carta 211, I).

aqui também evidencia a indiferença com que o bispo trata as mulheres, mesmo que estas façam parte da estrutura oficial da instituição católica. Os bispos constituíram verdadeiros círculos de poder, e isso é importante para buscarmos entender e evidenciar o papel de Agostinho de Hipona.

Na segunda parte da carta Agostinho também evidencia a suposta superioridade masculina ao afirmar que para que pudesse perdoá-las, não tinha ido ao seu encontro. Agostinho afirma que costumava pensar na comunidade religiosa como consolo frente a um mundo com tantos escândalos, conforme apontado pelo bispo. Mais uma vez, aqui o bispo evidencia que se envergonha por tais mulheres, referência que ele não usa com homens. Além disso, Agostinho argumentará que ainda que tais mulheres tenham desprezado, conforme o mesmo diz, o casamento carnal, é preciso que todas vivam em uma mesma casa tendo uma só alma e um coração em Deus. Neste sentido, a mulher também é percebida como alguém sem individualidade e vontades próprias. Já na terceira parte, o bispo de Hipona afirmará que o desejo de mudarem de madre superiora não teria partido de Deus. Logo, Agostinho mais uma vez relaciona as mulheres à Eva, a tentada pela serpente. Ele voltará a afirmar que as freiras caíram em tentação e que existe ali disputas e calúnias.

Se você voltou a pensar com sensatez, reze para não cair na tentação, para que não haja novas disputas, **érnulações**, animosidades, calúnias, rebeliões. Porque eu não plantamos e regamos em você aquele jardim do Senhor¹⁰ (Carta 211, III. Tradução nossa).

Na quarta e última parte, Agostinho continuará com esse discurso ao afirmar que deseja que as freiras não terminem como Judas, o traidor de Jesus, mas que permaneçam, tal como

¹⁰ *Si habéis vuelto a pensar con sensatez, orad para no caer en tentación, para que no haya nuevas disputas, ernulaciones, animosidades, calumnias, rebeldías. Porque no hemos plantado y regado en vosotras ese huerto del Señor* (Carta 211, III)

Pedro, ao lado de Jesus. Agostinho aqui evidencia a forma como percebe a mulher, mesmo sendo esta religiosa. Para o bispo, a mulher está diretamente relacionada com disputas e vaidades, sendo tais mulheres, freiras ou não.

A terceira carta é a de número 262, e endereçada à Ecdícia. Ecdícia era uma mulher romana casada que após seguir os ensinamentos de Agostinho, passa a renunciar seu marido e seus bens, desfazendo-se de sua fortuna, vestindo-se como uma viúva, ou seja, de luto e vivendo a continência sexual. Ainda que Ecdícia siga o que é propagado por Agostinho, ela será considerada culpada pela traição do marido, que ao não resistir à continência, se envolverá com outra mulher e com esta irá morar. O bispo de Hipona logo na primeira parte da epístola chama Ecdícia de imprudente e afirma que ela foi a culpada pela traição do marido, pois se já seria ruim se eles voltassem a ter relações sexuais, foi muito pior a traição que ela teria motivado no marido, pois por ser mulher, ela devia obediência conjugal ao marido, mesmo ela sendo cristã e o marido pagão, para assim tentar convertê-lo.

Porque embora você já tivesse se abstido do ato matrimonial por mútuo acordo, como mulher você deveria ter se mostrado em tudo com obediência conjugal ao seu marido, especialmente porque ambos são membros do corpo de Cristo. Esposa de um marido pagão, você teria que se comportar de forma submissa a ele para conquistá-lo para o Senhor, como advertiram os Apóstolos¹¹ (Carta 262, I. Tradução nossa).

Agostinho mais uma vez evidenciará nesta carta que o lugar da mulher dentro instituição cristã católica é um lugar subalterno, obediente a vontade superiora, neste caso, a

¹¹ *Porque aunque ya te habías abstenido del acto matrimonial de común acuerdo, como mujer deberías haberte mostrado en todo con obediencia de esposa a tu marido, especialmente siendo ambos miembros del cuerpo de Cristo. Esposa de un marido pagano, habrías tenido que comportarte con sumisión a él para ganártelo para el Señor, como lo advirtieron los Apóstoles* (Carta 262, I).

vontade masculina. A mulher não é dona de sua vontade, de suas ações e nem mesmo de seu corpo, que deve estar à disposição dos interesses do homem.

Por fim, outra é a diferença que deve ser levada especialmente em consideração entre os cônjuges, ou seja, aquela em que não é permitido dizer à mulher: “Eu faço o que quiser com o que é meu”, pois ela não **pertence mais para si mesma**, mas para o patrão, ou seja, para o marido¹² (Carta 262, VII. Tradução nossa)

Ela deve buscar o ascetismo e a continência, e ainda assim, satisfazer sexualmente seu marido.

Na segunda parte Agostinho continua ao afirmar que Ecdícia faltou com a moralidade ao seguir seus próprios ensinamentos, ou seja, ao seguir a continência e o ascetismo. Agostinho continuará ao afirmar que Ecdícia possui uma dívida conjugal com seu marido e que é obrigação desta satisfazê-lo sexualmente, mesmo que contra sua vontade. Ele afirmará que ela não é mais a dona do próprio corpo, mas sim seu marido. Agostinho afirma que Ecdícia errou ao não ter sido submissa ao marido e que por conta disso, ele cedeu ao diabo e a traiu. Mais uma vez, é por culpa da mulher que o homem cai em tentação.

Mesmo que o marido de Ecdícia tivesse concordado e adotado inicialmente a continência, a responsabilidade pela traição dele é dela. Na quarta parte ele dirá que faltou para Ecdícia humildade e obediência e que ela não deveria ter se desfeito das joias, dos ouros, das roupas e de nenhum bem sem a devida permissão de seu marido, ainda que recrie mulheres que fazem uso destes adereços.

Está escrito, porém, que as mulheres devem vestir-se decentemente, e com razão são censurados colares de ouro, cachos de cabelo e todas as outras vaidades

¹² Finalmente, otra es la diferencia que debe tenerse especialmente en cuenta entre los cónyuges, es decir, aquella en que no está permitido decir a la mujer: “Hago lo que quiero con lo mío”, ya que ella ya no se pertenece a sí misma, sino a su jefe, es decir, a su marido (Carta 262, VII).

desse tipo, que costumam ser usadas ou para exibir falso prestígio ou para seduzir pela beleza.¹³ (Carta 262, IX. Tradução nossa).

Agostinho, no desenrolar da carta dirá por diversas vezes que a traição do marido de Ecdícia se deu por responsabilidade dela, e termina a carta lembrando-a que a mesma deve se reconciliar com seu marido a vista de que possa criar seu filho, fruto do matrimônio legítimo, nos ensinamentos cristãos, pois por conta da traição de seu marido e seu conseqüente abandono da casa que dividia com Ecdícia, o mesmo levou o filho, posto que conforme palavras do bispo de Hipona: “Quem não saberia que seu filho, por ter um casamento legítimo e honesto, está mais sob a autoridade do pai do que a sua?”¹⁴ (Carta 262, XI) Assim, fica evidenciado que na cultura romana do período em que viveu o bispo de Hipona, o mesmo compartilhou e fortaleceu a ideia da superioridade do poder masculino, no qual possuiria controle sobre os filhos.

Ao fim, Agostinho falará sobre os bens que Ecdícia havia desfeito e que mesmo tendo doado a dois monges, é condenada por tal ato e termina dizendo que a esmola espiritual é mais preciosa que a material. O bispo condena efetivamente todas as ações de Ecdícia. Agostinho pregava que as mulheres não deveriam se enfeitar, usar joias, roupas bonitas, pois eram motivo de tentação do diabo. Ele a criticará até mesmo quando fala dos bens doados à igreja, ainda que o mesmo enquanto bispo tenha se valido de tais doações.

Nossa quarta e última carta é a de número 263. É endereçada à Sápida, virgem que perdeu seu irmão, Timóteo, diácono da igreja em Cartago. Agostinho inicia sua carta respondendo

¹³ *Está escrito, sin embargo, que las mujeres deben vestirse decorosamente, y con razón se censuran los collares de oro, los rizos de cabello y todas las demás vanidades de este género, que suelen usarse o para ostentar un falso prestigio o para seducir por la apariencia* (Carta 262, IX).

¹⁴ “¿quién no sabría que tu hijo, puesto que lo tuviste de legítima y el matrimonio honesto, ¿está él más bajo la autoridad de su padre que la tuya?” (Carta 262, XI).

que está usando a túnica que foi feita por Sápida para seu irmão, que agora já estava morto. Agostinho afirma que assim o faz para que a fraqueza humana presente em seu coração por conta da perda deste ente ali não permaneça. Nesta carta, chamamos a atenção justamente para o uso da túnica por Agostinho. Ainda que o bispo tenha se destacado ao pregar um modelo rígido de vida às mulheres, no qual as mesmas deveriam abandonar todo e qualquer tipo de adereço, tal regra não se aplicava a ele, posto que fica evidenciado nesta correspondência que o mesmo usava túnicas, algo que o diferenciava das demais pessoas, inclusive dentro de seu grupo religioso.

Nesta comunicação, buscamos evidenciar o modelo de identidade feminina idealizado e construído por Agostinho em 04 (quatro) de suas epístolas. Neste modelo, a mulher é subalternizada, vista sempre como aquela que é utilizada pelo diabo, a errante.

Conforme afirma Juana Torres (2021, p.724), se no surgimento do cristianismo o mesmo se destacou ao promover mudanças substanciais, com o objetivo de extinguir as diferenças entre os seres humanos, e também entre os cônjuges, com pouco tempo a violência de gênero, algo já registrado desde o século VIII antes da era comum, também foi vista e naturalizada dentro desta recente religião, reforçando a discriminação e até mesmo a violência contra mulheres, ao justificar que elas seriam as responsáveis por sofrerem tais agressões (TORRES, 2021, p. 734).

Se a chegada do cristianismo e a pregação da mensagem evangélica contribuíram para equalizar a relação entre os sexos, incorporando inovações substanciais no que diz respeito à tradição judaica e greco-romana, nos séculos seguintes houve uma inversão desta tendência. Neste processo, a Igreja, então em processo de institucionalização, desempenhou um papel essencial, pois a partir do século II configurou-se como uma igreja universal, ancorada nos esquemas patriarcais e hierárquicos do

Estado greco-romano. A mentalidade tradicional continuou a funcionar nos séculos seguintes e as mulheres continuaram a ser objeto de discriminação e violência como nas fases anteriores¹⁵ (TORRES, 2021 p. 724. Tradução nossa).

Figuras de grande expressão do cristianismo contribuíram para naturalizar a violência sofrida pelas mulheres e reforçar a alegada inferioridade feminina baseada na desigualdade entre homens e mulheres, alicerçada em uma sociedade patriarcal fruto de uma elaboração mental masculina.

Atores como Agostinho de Hipona atuaram por legitimar o controle de mulheres por homens e a violência, sendo esta até mesmo física, conforme nos afirma Torres

Autores cristãos justificam a adoção dessa posição apresentando argumentos do Novo Testamento e, especialmente, das epístolas de Paulo¹¹, mas não ficaram imunes à influência da tradição clássica. As razões apresentadas para esta submissão são a fraqueza natural do gênero feminino e o pecado original, uma vez que a mulher foi a indutora, pecando primeiro e depois arrastando Adão consigo. Vejamos primeiro o que nos dizem esses escritores¹⁶ (TORRES, 2021, p. 725.726. Tradução nossa).

15 *Si la llegada del cristianismo y la predicación del mensaje evangélico contribuyeron a equiparar la relación entre los sexos, incorporando innovaciones sustanciales con respecto a la tradición judía y greco-romana, en los siglos sucesivos se produjo una involución en esa tendencia. En ese proceso tuvo un papel esencial la Iglesia, entonces en curso de institucionalización, pues a partir del siglo II se configuró como iglesia universal, anclada en los esquemas patriarcales y jerárquicos del estado greco-romano. La mentalidad tradicional continuó funcionando en los siglos sucesivos y las mujeres siguieron siendo objeto de discriminación y de violencia como en las etapas anteriores* (TORRES, 2021 p. 724).

16 *Los autores cristianos justifican la adopción de esa postura presentando argumentos del Nuevo Testamento y, de forma especial, de las epístolas de Pablo¹¹, pero no eran ajenos a la influencia de la tradición clásica. Las razones aducidas para esa sumisión están en la debilidad natural del género femenino y en el pecado original, ya que una mujer fue la inductora, pecando la primera y arrastrando después a Adán. Veamos en primer lugar lo que nos cuentan esos escritores* (TORRES, 2021, p. 725,726).

O bispo de Hipona afirma que o homem deve vigiar e castigar as atitudes desavergonhadas de sua mulher, atitudes estas como o simples fato de olhar pela janela, podendo usar palavras ou até mesmo golpes, violência física. Agostinho ainda afirma não considerar que a disciplina e a submissão devem ser consideradas como sinal de ódio ou de inimizade do marido para com sua esposa.

Por exemplo, em suas obras ele afirma que o homem deve monitorar e punir as atitudes vergonhosas de sua esposa, como brincar descaradamente com outros homens ou olhar pela janela com mais frequência do que o normal. Para repreendê-la você pode usar a palavra ou os espancamentos, porque o castigo corporal é um sintoma de amor e a medida disso está na intensidade do castigo⁴³. A disciplina e a submissão não devem ser consideradas sinal de ódio ou inimizade do marido para com a esposa¹⁷ (TORRES, 2021, p. 734. Tradução nossa).

Para justificar tais violências, Agostinho fará uso até mesmo de sua mãe, ao afirmar que a mesma recriminava suas amigas que ao mostrarem seus rostos machucados, reclamavam de seus maridos. Agostinho alega que sua mãe afirmava que ao se casarem, a mulher tornava-se escrava de seu marido e que ela mesma nunca mostrou sinais de maus tratos, ainda que Patrício possuísse um caráter feroz e infiel. O bispo de Hipona considera como exemplar o comportamento de Mônica, e trata a violência contra as mulheres com extrema naturalidade, ainda que pudessem ser provocadas pelos mais diversos motivos (CONFISSÕES, IX, Capítulo 9, p. 216).

¹⁷ *Por ejemplo, en sus obras afirma que el varón debe vigilar y castigar las actitudes desvergonzadas de su mujer, como bromear descaradamente con otros hombres o asomarse a la ventana más a menudo de lo normal. Para reprenderla podrá utilizar la palabra o los golpes, porque el castigo corporal es síntoma de amor y la medida de este está en la intensidad del castigo⁴³. No deben considerarse la disciplina y el sometimiento como un signo de odio ni de enemistad por parte del marido hacia su esposa* (Torres, 2021, p. 734).

O discurso do Bispo Agostinho de Hipona foi fundamentado no princípio da Vera Justicia, ou da “Divina ordem”, na qual o mesmo considera que é justo que se submetam as coisas “corporais às espirituais, as inferiores às superiores, e as temporais às sempiternas” (Ep. 140). No caso das mulheres cristãs, fossem elas casadas, elas deveriam agir de fato como seres subalternos e sujeitos aos maridos.

Neste contexto familiar, a posição das mulheres é de evidente desigualdade em relação aos seus maridos. Dentro da sociedade conjugal existe uma hierarquia e o governo é confiado ao homem, como chefe e guia de sua esposa¹⁸ (TORRES, 2021, p. 725. Tradução nossa).

Diversos textos paulinos foram utilizados por Agostinho e pelos homens do Cristianismo católico como discurso de autoridade e retórica, particularmente pelos Padres da Igreja, para construírem justificativas e argumentos para alocarem a figura feminina numa esfera insignificante, subalterna, secundária, subordinada, coadjuvante, e até associada ao desvio religioso, conforme COELHO (2018). Este tipo de hierarquização das relações com mulheres evidenciadas nas cartas escritas pelo bispo de Hipona produziu desdobramentos em outras relações sociais e nos papéis sociais que elas desempenhavam.

REFERÊNCIAS

AGUSTÍN, S. Carta 127. In: AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín XI: Cartas* (2º). Ep.124 -187 Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 26-37

¹⁸ *En ese contexto familiar la posición de las mujeres es de evidente desigualdad con respecto al marido. Dentro de la sociedad conyugal existe una jerarquía y el gobierno es confiado al hombre, como jefe y guía de su esposa* (Torres, 2021, p. 725).

- AGUSTÍN, S. Carta 211. In: AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín XI: Cartas* (2º). Ep.124 -187 Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 990 – 993
- AGUSTÍN, S. Carta 262. In: AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín XIb: Cartas* (3º). Ep.188-270 Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, p. 512-522
- AGUSTÍN, S. Carta 263. In: AGUSTÍN, S. *Obras completas de San Agustín XIb: Cartas* (3º). Ep.188-270 Edición bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis y notas por Pío de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. *Confissões / Santo Agostinho*; tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 28 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015- Coleção Pensamento Humano.
- BRAVO, Gonzalo. *El obispo y los conflictos sociales*. In: ACERBI, Sílvia. *O bispo na Antiguidade Tardia Homenagem a Ramón Teja*. Trotta, 2016. P.69-82.
- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. J. Zahar, 1990a.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona*. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990.
- CASTELLANOS, Santiago *El obispo como líder ciudadano*. In: *O bispo na Antiguidade Tardia: homenagem a Ramón Teja*. Trotta, 2016. p. 101-116.
- COELHO, Fabiano de Souza. *A evolução do movimento ascético e de renúncia sexual no mundo romano na antiguidade tardia*. FRONTEIRAS & DEBATES, v. 5, n. 2, p. 29-39, 2018.
- COELHO, Fabiano de Souza. *As Matronas na Antiguidade Cristã: um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (390- 420 EC)*. 317 páginas. (Doutorado em História Comparada) Instituto de História PPGHC, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2018.

- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 3ª Ed
- PEREZ, Carles Buenacasa. *O bispo e a herança eclesiástica*. In: *O bispo na Antiguidade Tardia: homenagem a Ramón Teja*. Trotta, 2016. p. 83-100.
- PUERTAS, Alberto Quirogas. *El obispo como orator christianus*. In: *O bispo na Antiguidade Tardia: homenagem a Ramón Teja*. Trotta, 2016. p. 247-258.
- TORRES, Juana. *Violencia de género en la Antigüedad tardía ¿Una realidad aceptada por el cristianismo?* In: PAVÓN, Pilar (Ed.). *Conditio feminae: imagens da realidade feminina no mundo romano*. Edições Quasar, 2021.
- UBIÑA, José Fernández. *Origen y consolidación del episcopado monárquico*. In: ACERBI, Sílvia. *O bispo na Antiguidade Tardia Homenagem a Ramón Teja*. Trotta, 2016. P.37-52.
- DOS REIS VELOSO, Wendell. 'Continentes' ou 'conjugati'? *Uma análise do dispositivo de sexualidade agostiniano no contexto da Querela Jovinianista*. Romanitas-Revista de Estudos Grecolatinos, n. 11, p. 133-152, 2018.
- VELOSO, Wendell dos Reis et al. *Os Continentes, os Conjugati e os Outros: identidade cristã e a instituição da sexualidade divina nos escritos de Agostinho de Hipona (Séculos IV e V)*. 2019.

53. O MODELO POLÍTICO-JURÍDICO DAS RAINHAS NO FUERO REAL E NAS SIETE PARTIDAS

.....

Marta de Carvalho Silveira¹

INTRODUÇÃO

As rainhas foram figuras marcantes na vida política medieval. Algumas tiveram a oportunidade de exercer o poder de forma efetiva e direta, pois possuíam o respaldo da tradição e da legislação, e outras atuaram no jogo político de forma indireta e difusa. Neste trabalho pretendemos analisar, comparativamente, como duas obras legislativas, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, produzidas na corte de Afonso X, no séc. XIII, atribuíram às rainhas condições para o exercício do poder em suas diversas formas.

Nossas reflexões, portanto, encontram-se circunscritas ao campo do Político, entendido, como aquele que se dedica ao estudo das relações de poder, estabelecidas a partir das instâncias institucionais e dos mecanismos por elas constituídos, relacionadas ao âmbito social, econômico e cultural, e tendo sua análise viabilizada por uma abordagem pluridisciplinar, sobretudo, no caso deste trabalho, com o campo do Direito. Como propôs René Remond, “É impossível para a história política praticar o isolamento: ciência-encruzilhada, a pluridisciplinaridade é para ela como o ar que ela precisa respirar.” (REMOND, 2013, 29). Logo, ao analisar o material

¹ Doutora em História Social pela UFF. Professora Adjunta de História Medieval da UERJ. Coordenadora do Programa de História Medieval da UERJ. Bolsista PRO-DOCÊNCIA-UERJ.

legal elencado para este trabalho, pretendemos fazê-lo a partir do olhar político-jurídico da corte afonsina em consonância com o projeto proposto pelo monarca para a constituição e preservação da ordem social que garantiria o bem-estar e a integridade do reino.

A fim de viabilizar a análise documental, nos valem do comparativismo tal como o propôs Kocka, “comparação em história significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente com respeito a suas similaridades e diferenças de modo a alcançar certos objetivos intelectuais.” (KOCKA, 2014, 279). Desta forma, elegemos como variável comparável o poder político direto ou indireto a ser exercido pelas rainhas regentes e consortes.

Para facilitar a condução desta análise, na primeira parte deste trabalho apresentaremos e contextualizaremos as fontes documentais basilares da pesquisa. Na segunda parte analisaremos o papel político designado às rainhas pelo *Fuero Real* e pelas *Siete Partidas*. Em seguida, apresentaremos as nossas conclusões sobre o tema.

O FUERO REAL, AS SIETE PARTIDAS E O CONTEXTO CASTELHANO DO SÉCULO XIII

O reinado de Afonso X é reconhecido pelos estudiosos da História Ibérica Medieval como aquele em que mais houve produção de fontes jurídicas no período, que tem sido alvo de variadas e recorrentes análises. A diversidade temática contidas na documentação, torna viável o estudo mais efetivo da dinâmica social, econômica, política e cultural do reino castelhano-leonês.

De acordo com Nicasio Salvador Miguel (1985) o projeto intelectual afonsino pode ser dividido em dois grandes campos: o político-jurídico e o cultural. É no primeiro grupo que podemos situar as duas obras tomadas como fontes para este

trabalho. Cada qual com a sua característica, em um formato enciclopédico, como é o caso das *Sete Partidas*, ou de um código jurídico, como o *Fuero Real*, tais obras ocuparam um lugar específico na política régia afonsina que objetivava, sobretudo, difundir e garantir a centralidade do poder régio.

Em um reino recém-reunificado por seu pai, Fernando III (1159 – 1230), Afonso X (1221 – 1284) enfrentou o desafio fundamental de unir, sob a sua autoridade, os interesses, por vezes divergentes, das aristocracias laicas e eclesiásticas e das municipalidades, sobrepondo a elas a sua autoridade através da formulação de leis que regeriam o reino, onde a pluralidade jurídica era, então, uma realidade.

A pluralidade jurídica presente no reino castelhano-leonês foi decorrente, sobretudo, de dois processos deflagrados nos séculos XI e XII: as guerras de reconquista movidas contra os muçulmanos, na tentativa de retomar o controle territorial peninsular, e a política de repovoamento advinda da necessidade de ocupar, com uma população majoritariamente cristã, os territórios reconquistados, sendo largamente incentivada pela ampla distribuição de *fueros* às municipalidades, sobretudo, no reinado de Afonso VI (1037 – 1109).

A divisão dos reinos de Leão e Castela, em 1157, e a sua posterior reunificação, em 1230, acentuaram ainda mais a pluralidade de códigos jurídicos vigentes nos dois reinos. Tornou-se imperativo, então, para os monarcas Fernando III e Afonso X retomar o controle e a prática da justiça nas diversas localidades do reino, onde interesses opunham sujeitos políticos diversos com interesses regionais específicos.

As *Partidas* e o *Fuero Real* foram elaborados, então, para atender a essas demandas políticas diversas. Fazem parte de um conjunto de obras jurídicas que podem ser divididas em duas categorias principais: um grande corpo composto por uma legislação mais específica (onde situam-se os *fueros* concedidos ou confirmados, os ordenamentos das Cortes, os esclarecimentos das questões legais, os procedimentos judiciais que se remetiam

aos concelhos, as cartas de privilégios, os regulamentos de atividades econômicas e os dois testamentos de Afonso X) e as legislações gerais. De acordo com Marta Silveira: “O *Setenário*, o *Fuero Real*, o *Especulo* e as *Sete Partidas* constituem o segundo tipo de obra, justamente pela sua visão geral e abrangente das questões legais.” (SILVEIRA, 2015, 141).

As *Partidas*, composta coletivamente por vários colaboradores à mando de Afonso X, entre os anos 1256 e 1265, influenciou profundamente o direito peninsular medieval. Foi dividida, não por acaso, em 7 livros, “por las propiedades mágicas atribuídas desde antiguo a tal cifra” (SALVADOR MIGUEL, 1985, 14). Com ela pretendia-se “centralizar el poder de decisión acabando con el régimen de albedríos y generalizando la función ordenadora.” (SALVADOR MIGUEL, 1985, 14). Através dela, então, buscou-se regular os diversos aspectos laicos e eclesiásticos da vida castelhano-leonesa.

Também como parte do projeto de uniformidade jurídica afonsino foi redigido o *Fuero Real*, um código legislativo dividido em 4 livros, subdivididos em títulos e leis, que trataram de diversos temas relativos à definição dos papéis jurídicos e administrativos que envolviam o governo do reino e a aplicação da justiça nos mais diversos níveis. Neste *fuero* foram elencados diversos *yerros* (delitos e crimes de natureza diversas) relacionados a uma tríplice concepção punitiva (corporal, pecuniária e moral). A data de redação da obra é ainda controversa. A hipótese atualmente mais aceita é a defendida por Iglesia Ferreirós “que acredita que o *Fuero Real* foi composto durante o reinado afonsino, juntamente com o *Especulo* e as *Partidas*, como fruto de um projeto que pretendia implantar a uniformidade jurídica no reino castelhano.” (SILVEIRA, 2015, 23). É importante lembrar, contudo, que apesar de se propor a ser um código jurídico vigente em todo o reino, o *Fuero Real* foi sendo gradativamente indicado para as cidades das Extremaduras Castelhana e Leonesa, começando a sua concessão, em 1256, à cidade de Aguilar de Campoo.

Ambas as fontes não só pretendiam garantir ao rei o protagonismo do poder legislativo e jurídico, mas também salvaguardar a tradição jurídica anterior, sobretudo no que tange aos costumes. Sendo formuladas em um período onde o direito romano, o direito comum e o direito canônico já haviam sido organizados, desde o século XII, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, também reuniram em sua composição elementos oriundos do direito consuetudinário, da gama de *fueros* locais e das leis visigodas, reunidas e traduzidas para o castelhano por Fernando III, e publicadas sob o nome de *Fuero Juzgo*.

Apesar da amplitude e a organicidade do projeto político jurídico afonsino, contudo, este não alcançou os efeitos esperados em sua própria época, especialmente graças, de acordo com Nicásio Salvador, ao descontentamento da nobreza. Muito embora a influência e a vigência do *Fuero Real* e das *Partidas* possam ser verificadas na constituição jurídica dos séculos seguintes, não só no reino castelhano-leonês, mas na Península Ibérica como um todo, especialmente enquanto obras consultivas.

O FUERO REAL, AS SIETE PARTIDAS

E AS RAINHAS CASTELHANAS

As rainhas eram peças fundamentais no jogo político que se desenrolava no âmbito público e privado das cortes medievais. Entendidas como modelos para todas as mulheres da corte, as rainhas ocupavam o ponto mais alto da hierarquia social feminina.

Margaret Wade Labarge, ao analisar o papel das rainhas nas cortes medievais, especialmente as inglesas e francesas, conclui que elas não eram somente o cume da estrutura social, mas também “sumaba a sus propias responsabilidades familiares el ejercicio de la misericordia y la compasión en beneficio de la amplia familia que constituía el reino.” (LABARGE, 1986, 71).

À sua voz soma-se a de vários estudiosos que, nos últimos anos, têm se dedicado a analisar o papel político que as rainhas ocuparam nas cortes ibéricas. Nesse aspecto, destacam-se as considerações de Cristina Segura Graiño (2001), ao analisar o papel político-diplomático que as rainhas ibéricas desempenharam na região fronteiriça do reino castelhano-leonês com a Al-Andaluzia, conclui que figuras como Berenguela, Joana de Poitiers, Maria de Molina e Isabel de Castela, dentre outras, tiveram uma atuação decisiva na reconquista e no repovoamento da fronteira sul.

Analisando de forma aprofundada e específica a atuação política das rainhas ibéricas, Ana Echevarría e Nikolas Jaspert (2016) afirmaram, sem as dúvidas apresentadas por Labarge em relação às rainhas francesas e inglesas, que elas “ejercieron poder” (ECHEVARRÍA e JASPERT, 2016, 3), que lhes foi assegurado através do direito sucessório previsto na legislação. Como concluem os autores:

Efectivamente, el número de reinos que gobernabon de hecho en la Península Ibérica el sorprendente. A nivel comparativo, se puede decir que no hay ningún outro ámbito europeo con igual número de reinas soberanas medievales. (ECHEVARRÍA e JASPERT, 2016, 4)

Para expressar esse poder específico desempenhado por uma rainha, no âmbito dos estudos da História das Mulheres e acompanhando os debates relativos aos estudos de gênero, vem se desenvolvendo na historiografia o conceito de *queenship*. Este se refere às prerrogativas de poder exercidas pelas rainhas e aos mecanismos de que dispõem para tal exercício.

Theresa Earenfight (2013), uma das precursoras na formulação deste conceito, considera que o estudo das rainhas e da prática da realeza transformam o estudo da monarquia,

especialmente quando as análises empreendidas têm como foco estudos específicos sobre rainhas e imperatrizes, e contribuem para a ruptura da história política tradicional.

Neste trabalho pretendemos contribuir para a ampliação deste conceito tomando como foco analítico a forma como a legislação afonsina propôs os campos de atuação política direta ou indireta possíveis às rainhas. Desta forma, não tratamos de uma rainha em específico, mas do modelo jurídico de rainha constituído na documentação selecionada.

O exercício direto do poder político das rainhas é claramente indicado no *Fuero Real*. Elas são citadas logo no início do livro 1, quando trata sobre a morte do rei e a ascensão de seu sucessor ao trono. Nessa circunstância, caberia à rainha convocar os homens da corte para render homenagens ao novo rei, o que representava uma clara indicação do poder direto a ser exercido pela rainha consorte. Tal poder era tão significativo que se alguém “de grande guisa” ou de “menor guisa” não atendesse ao chamado da soberana, poderia ser punido com a perda da sua liberdade e a dos seus bens: “él e todas sus cosas sean en poder del rey, e faga dél e delas lo que quisiere” (*Fuero Real*, I, III, p, 11).

Contudo, a rainha não possuía somente o poder de penalizar os súditos nas circunstâncias indicadas, mas também de isentá-los do *yerro*, na medida em que recebesse uma justificativa adequada para a sua ausência.

No caso de estar impedido de comparecer por enfermidade ou “por guarda de alguma coisa que pertence ao senhorio do rei e não por engano”, o súdito deveria comunicar ao rei ou à rainha que reina os motivos que o levaram a não comparecer. Como diz o fuero: “envie su mandado al rey o a la reyna que regnare, e fagal saber por que razón fincó, e que está preso de facer su mandado.” (*Fuero Real*, I, III, 11). Mas caso não o fizesse, a pena aplicada deveria ser aquela indicada anteriormente. Caberia à

rainha, então, livrar o faltoso da severa punição estabelecida na lei, já que a pena aplicada era tão dura que representava a perda do *status* econômico e social do desobediente.

Nesse caso específico, então, o *fuero* delegou um papel fundamental à rainha na garantia da ordem política do reino, especificamente no momento de uma sucessão régia. Desta forma, a ela caberia resguardar a permanência do trono entre os membros da sua linhagem.

Já no Livro 2, título 6 das *Partidas*, intitulado *Como deve ser o rei com sua mulher e ela com ele*, trata do poder indireto a ser exercido pelas rainhas. Nele foram estabelecidos os critérios que o rei deveria utilizar para escolher a sua consorte. Assim diz as *Partidas*:

Ley 1: Casamiento es cosa que, según nuestra ley, una vez que es hecho, no se puede partir sino por razones señaladas. Y por ello el rey debe cuidar que aquella con quien casare haya en sí cuatro cosas: la primera, que venga de buen linaje; la segunda, que sea hermosa, la tercer, que sea bien acostumbrada; la cuarta, que sea rica, pues quanto ella de mejor linaje fuere, tanto será él más honrado por ello, y los hijos que de ella hubiera serán más nobles y mejor considerados.

Otrosí quanto más hermosa fuere, tanto más la amaré, y los hijos que de ella hubiera serán más hermosos y más apuestos, lo que conviene mucho a los hijos de los reyes, que sean tales que parezcan bien entre los otros hombres; y cuánto de mejores costumbres fuere, tanto mayores placeres recibirá de ella y sabrá mejor guardar la honra de su marido y la suya; otrosí quanto más rica fuere, tanto mayor provecho vendría de ello al rey y al linaje que de ella hubiere, y aun a la tierra donde fuere. (*Siete Partidas*, Livro 2, Título VI)

Na Primeira lei, portanto, os juristas castelhanos, preocupados em garantir a ordem política do reino, ofereceram ao rei conselhos quanto às características familiares e pessoais desejáveis em uma rainha. Isto porque, o casamento real era entendido não somente como uma união entre pessoas, mas sim, do reino.

Seguindo essa lógica, torna-se muito importante o alerta dado por Silvana Vecchio ao estudar a literatura pastoral do século XIII acerca do casamento: “Saber escoger una buena esposa parece el primer presupuesto para el correcto establecimiento de la vida matrimonial.” (VECCHIO, 1992, 146).

No que se refere às qualidades familiares, a lei estabeleceu aspectos sociais e econômicos a serem cumpridos pela pretendente, que se referem ao seu grupo de procedência. Ela deveria descender de uma boa linhagem, o que significava pertencer a uma casa da alta nobreza. Dessa forma, garantia-se que o rei tivesse como consorte uma mulher com o *status* social adequado ao seu a fim de assegurar o maior reconhecimento da dignidade da família real, que se expressaria na aceitação política do monarca por aqueles que lhes eram iguais em *status* na sociedade: a alta nobreza. Pleno de uma dignidade alicerçada pela alta nobreza do seu reino, ou por uma alta casa estrangeira, o rei se mostraria, para além de a autoridade política máxima do reino, como líder de uma grande casa senhorial.

Muito embora a lógica matrimonial medieval fosse a de que a mulher, ao ser desposada, passasse à tutela do seu marido e da sua parentela, é inegável que um casamento bem engendrado garantia a fusão de grandes famílias aristocráticas, que se beneficiariam desta nova condição para fortalecer o seu potencial de liderança política. Como destacaram Echevarría e Jaspert, “A legitimidade da rainha afeta profundamente a do seu consorte, especialmente nos campos da legitimidade dinástica e da honra.” (ECHEVARRÍA e JASPERT, 2016, 13).

Afora o bom nascimento, que garantia a sua legitimidade e a do seu casamento, esperava-se que a rainha agregasse riquezas ao seu marido. Isto porque as uniões matrimoniais, em diversas sociedades antigas, como a romana, cujas determinações legais embasou a noção jurídica de casamento presente na legislação afonsina, era entendido, como um contrato legal e patrimonial. Mesmo com a coloração religiosa que alcançou, o casamento continuou a ser entendido como um contrato

não só entre indivíduos, mas também entre as parentelas, mesmo levando-se em consideração a observância presente nas *Partidas* de que deveria ocorrer nos moldes daquilo que a Igreja estabelecia,

A conversão do casamento ao *status* de sacramento deu-se em decorrência de a Igreja ter investido amplamente em um processo de reforma interna, no século XII, onde a noção de teocracia papal alcançou o reconhecimento jurídico a partir da formulação do direito canônico e as autoridades eclesiásticas chamaram para si o papel de disciplinadoras morais da sociedade laica medieval. Isto redundou, no que concerne à ordenação dos ritos e práticas matrimoniais, segundo G. Duby (1988), na contraposição entre duas morais matrimoniais, uma laica (a dos guerreiros) e a outra eclesiástica (a dos sacerdotes). Refletindo sobre a forma como estes dois modelos maritais se constituíram, se contrapuseram e/ou se complementaram ao longo dos séculos XI e XII, no Ocidente medieval, Duby conclui:

Durante um século, o décimo primeiro, o do intei-riçamento, o modo de produção senhorial instaurou-se arduamente no meio dos tumultos, da luta encarniçada pelo poder. Conservar este, alargá-lo, era algo que exigia concentração. O grupo dos guerreiros cristalizou-se em linhagens aferradas à terra, ao direito de comandar, de punir, de explorar o povo camponês. Para resistir as agressões do temporal, a Igreja cristalizou-se no rigor dos seus princípios. O casamento é um instrumento de controlo. Os dirigentes da Igreja utilizaram-no para fazer frente aos laicos e na esperança de os subjulgar. Os dirigentes das linhagens utilizaram-no de outra maneira para manter intacto o seu poderio. (DUBY, 1988, 200).

Em suma, dois modelos de casamento coexistiram na sociedade medieval a partir do século XII. De acordo com Silvana Vecchio (1992), as autoridades eclesiásticas investiram maciçamente na produção de uma literatura pastoral, visando a difusão do modelo eclesiástico marital utilizando Sara (a mulher de

Tobias) como o modelo de esposa ideal. Desta forma, a literatura pastoral produzida no século XIII, em grande parte inspirada nas obras aristotélicas como a *Política* (que insere a família no seio do Estado e o marido como chefe do núcleo familiar) e a *Oeconomia* (que situa o papel e as responsabilidades da mulher em relação ao espaço doméstico), empenhou-se em elaborar uma pedagogia moral familiar. Portanto, tanto na literatura pastoral quanto na legislação, é possível notar a construção e a reverberação tanto de um modelo de casamento, quanto do modelo das rainhas como boas esposas, definindo a importância do cumprimento adequado dos seus papéis como regentes e consortes para a preservação da harmonia marital e da ordem social.

De acordo com os critérios apresentados nas *Partidas*, como parte integrante do casal real, portanto, cabia às rainhas contribuir para agregar riquezas e influência política aos seus maridos. Uma boa pretendente deveria trazer como dote riquezas patrimoniais ou móveis que garantissem ao rei vantagens política e econômicas no exercício do seu poder. Ter acesso a uma região estratégica ou mesmo ao direito de exercer o senhorio sobre um território poderia significar, para o rei, tornar-se um protagonista importante no jogo político regional ou exterior. Daí as políticas matrimoniais terem sido largamente utilizadas pelos reis peninsulares como formas de tecer alianças tanto com as casas estrangeiras, quanto com as casas reais vizinhas, sendo elas cristãs ou muçulmanas.

Ao analisar a política matrimonial dos reis castelhano-leoneses, Echevarría e Jaspert (2016) identificaram uma tendência maior, entre os séculos XI a XIII, de os monarcas buscarem as suas consortes nas dinastias estrangeiras em função do interesse em expandir a sua influência externa e ampliar o prestígio da sua casa régia, mas que foi alterada, a partir dos séculos XIV e XV, quando a opção por matrimônios “ibéricos” se tornou mais efetiva, em prol da resolução de conflitos políticos intrapeninsulares.

Estabelecidas as características familiares esperadas de uma rainha consorte, as *Partidas* indicaram as características pessoais desejadas, que se referem ao campo estético e comportamental. Era esperado que a futura rainha fosse bela o suficiente a ponto de atrair o rei e garantir o sucesso físico do matrimônio. Além disso, esperava-se que ela representasse um exemplo de bons costumes e educação a ser seguido. Tais características se mostram importantes para assegurar o equilíbrio político interno do reino e nesse ponto, as qualidades pessoais da pretendente deveriam se fazer presentes e lhe permitiriam exercer indiretamente o seu poder na corte.

Sendo bela e atraente, a rainha garantiria tanto a satisfação pessoal e sexual do rei, livrando-o de criar laços ilícitos com outras mulheres que viessem a comprometer o equilíbrio interno do reino instaurando conflitos aristocráticos, especialmente nos momentos sucessórios. Desta forma, o casal poderia vencer o grande fantasma que assombrava a eles e a sua parentela: a esterilidade e a conseqüente falta de herdeiros legítimos. Quanto mais sexualmente eficiente fosse o casal, maior poderia ser a sua prole, garantindo-se, assim, largamente o futuro político da linhagem e do reino.

Nesse ponto as indicações previstas nas *Partidas* e encontravam equivalência na literatura pastoral do século XIII, onde, de acordo com Vecchio (1992), indicava-se que as mulheres deveriam manter-se atraentes para os seus maridos. Estes, por sua vez, deveriam impedi-las de expor-se publicamente de forma imoral, tanto no que se refere aos ornamentos e vestimentas, quanto no seu comportamento público. Isto porque as rainhas, assim como os reis, eram símbolos do poder régio, representando publicamente a monarquia.

Para se compreender a sutileza da documentação ao exprimir a necessidade de a rainha manter-se formosa, para que o rei pudesse “mas la amar”, o que indica a importância do exercício da sexualidade matrimonial, é preciso considerar que a elevação do casamento à condição de sacramento, apesar

de não ter calado definitivamente as duas correntes existentes no âmbito teológico em relação ao tema. A corrente ascética, muito presente na Patrística, considerava o casamento como um mal, uma manifestação da carne a ser evitada. Já a corrente pró-matrimonial entendia o casamento como uma criação divina, espelhando-se no primeiro casal da história, Adão e Eva, e tendo a reprodução como o fim último.

A vitória da segunda corrente, entretanto, não se traduziu na aceitação de um livre exercício da sexualidade pelo casal, mas do seu uso, mediante as normas eclesiásticas que previam o cumprimento do débito conjugal, através do qual maridos e esposas poderiam indicar ao parceiro a sua necessidade sexual legítima objetivando não a satisfação e prazer, mas sim a reprodução.

O uso adequado da sexualidade pelo casal real e a beleza da rainha poderiam garantir a geração de herdeiros atraentes e valorosos que se destacassem, pela sua formosura, dentre os seus súditos. Nesse caso, a beleza dos futuros príncipes poderia ser utilizada para endossar o seu potencial de liderança e de autoridade sobre os demais homens do reino, ainda mais se combinado aos bons modos e costumes aprendidos com suas mães. Logo, a insistência da documentação na beleza e no potencial de atração das rainhas, que poderia soar bastante incomum em uma fonte jurídica, não parece deslocado nas *Partidas*. Estas foram redigidas com o intento não só de definir normas legais, mas também para servir como uma espécie de enciclopédia jurídica acrescida de elementos similares aos espelhos de príncipes, um tipo de literatura que encontrou larga circularidade no Ocidente a partir, sobretudo, do século XIII, quando as monarquias medievais lançaram as bases da sua fundamentação política e ideológica.

Os bons modos da rainha também eram necessários, de acordo com os juristas, para que a rainha tivesse bons costumes que conduzissem a sua conduta, de forma que fosse casta e se portasse de forma adequada de forma a não atentar contra a

ordem política do reino colocando-a em risco com comportamentos imorais, que poderiam comprometer, dentre outros fatores a legitimidade dos herdeiros.

A moralidade e a boa conduta da rainha eram fundamentais não somente para ela, mas também para inspirar as demais mulheres do reino. Mesmo que, conforme a escala social descendesse, a disciplina fosse gradativamente relaxando, a tensão entre a prática social e um ideal modelar feminino não abandonava as mulheres medievais, como concluiu Carla Casagrande (1992).

Para além disso, os bons costumes das rainhas mostravam-se fundamentais na educação moral dos seus filhos. Mesmo que a educação dos filhos homens ficasse a cargo dos pais a partir de uma certa idade, a educação moral das crianças, na primeira infância, eram responsabilidade das mães.

Indicados os critérios para a escolha de uma rainha, as Partidas, na lei II, determinaram como reis e rainhas deveriam portar-se um com o outro. Ao definir modelos de comportamento diretamente para o rei, os juristas também identificaram as responsabilidades das rainhas para a preservação da harmonia conjugal e do reino fosse preservada. Vejamos a lei:

Ley 2: Amar debe el rey a la reina su mujer por tres razones: la primera, porque él y ella por casamiento, según nuestra ley son una cosa, de manera que no se pueden separar, sino por muerte o por otras cosas ciertas, según manda la santa iglesia, la segunda, porque ella solamente debe ser, según derecho, su compañía en los sabores y en los placeres; y otrosí ella ha de ser su aparcera en los pesares y en los cuidados, la tercera, porque el linaje que de ella tiene o espera tener quede en su lugar después de su muerte. (*Siete Partidas*, Livro 2, Título VI)

É interessante como a lei determina que o rei deveria amar a sua rainha. Essa determinação suscita um questionamento: que tipo de amor está sendo proposto pela

documentação? Desde já esclarecemos que se trata do amor social ou conjugal que, de acordo com a literatura pastoral, deveria contrapor-se ao amor carnal.

O amor social era aquele que estabelecia entre os membros do casal um vínculo de companheirismo. Como Eva, que foi criada a partir da costela de Adão, a rainha consorte estava subordinada ao seu esposo, sendo sua serva, mas também entendida, por essência, como a sua companheira social. Tal perspectiva, veiculada pela literatura pastoral sob forte influência do aristotelismo, portanto, também se fez presente nas *Partidas*.

Longe do amor carnal, considerado fonte de luxúria e lascívia e próprio das mulheres, portanto, insensato, o amor social garantia uma união estável, racional e equilibrada entre os conjugues. Caberia ao homem, então, custodiar a sua mulher, amando-a respeitosamente, para que a harmonia do casamento e o cumprimento das responsabilidades a ele correlatas, pudessem ser resguardados.

As razões pelas quais o amor conjugal deveria se manifestar foram inseridas, pelas *Partidas* em questões de âmbito prático. Em primeiro lugar porque o casal que foi unido pelo casamento não poderia separar-se nem pela lei dos homens e, muito menos, pela lei eclesiástica. Tal determinação já explicita que o casamento era entendido como um compromisso indissolúvel assumido pelo casal, havendo exceções somente nos casos onde a Igreja reconhecia o divórcio, como quando houvesse adultério feminino comprovado, a não consumação do casamento ou o incesto (casamento com parentes abaixo do sétimo grau de parentesco, como estabeleceu o IV Concílio de Latrão, em 1213). Lendo as *Partidas* nos parece claro, então, que na visão jurídica castelhana, o casamento poderia gerar o amor, mas estava longe de ser considerado uma condição prévia para o seu contrato. Caberia ao rei proteger e custodiar a sua esposa de modo a promover o amor conjugal por

sua rainha, não permitindo que ela, vítima da sua natureza feminina, o arrastasse para as vicissitudes do amor carnal e compromettesse a harmonia do casamento.

Em segundo lugar, porque era preciso que o rei reconhecesse que a rainha era a sua companheira por excelência, tanto ao assegurar o seu prazer físico quanto emocional, na medida em que compartilharia com ele os bons e os maus momentos. Isto demonstra, a nosso ver, o reconhecimento do papel político indireto que as mulheres desempenhavam no equilíbrio interno do reino, atuando como conselheiras não oficiais, mas íntimas, dos monarcas. E isto pode ser atestado nas conclusões oferecidas por Cristina Segura Graiño acerca da atuação das rainhas consortes nos séculos XIII e XIV nos meandros diplomáticos que cercavam os conflitos na fronteira sul do reino castelhano-leonês.

Em terceiro lugar, porque cumprida a função de gerar herdeiros para o reino, caberia à rainha assegurar que a sua linhagem se mantivesse no poder, mesmo após a morte do rei. É neste ponto que as *Partidas* se encontram com o *Fuero Real*, onde os juristas asseguram à rainha a base jurídica necessária para exercer legitimamente o *ius puniendi*, poder punitivo exclusivo do monarca, para assegurar o respeito às regras sucessórias em momentos de transição do poder régio.

Seguindo tais indicações haveria a clara possibilidade de que se formasse um casal modelar que, de acordo com o discurso patrístico analisado por Jean Guyon se pautaria no modelo casto de casamento de Maria e José, mas que afirmava a importância da formação de uma célula-social “que o casal constitui e inicia”, da fidelidade “que lhe dá, ao longo do tempo, consistência à vida”, do respeito e do amor “que cimentam esta união e lhe conferem firmeza ao longo do tempo” e da firmeza que “está ligada à solidariedade e à partilha.” (GUYON, 1985, 115).

CONCLUSÃO

Analisando as duas documentações é possível identificar elementos de convergência e complementaridade. Sendo fontes jurídicas, mas possuidoras de objetivos diferentes, o *Fuero Real*, composto para determinar um direcionamento legal para situações práticas, atém-se somente à situação em que a rainha exerce um poder efetivo no que se refere a assegurar o reconhecimento dos homens do reino ao sucessor do trono régio, enquanto as *Partidas*, por sua natureza mais tratadística, apresenta aos reis um direcionamento tanto ao lugar político (direito ou indireto) e simbólico que a rainha deveria ocupar no reino, bem como ressalta a responsabilidade que o monarca possui ao escolher a sua consorte, que será não somente a sua companheira no campo do privado, mas também a sua conselheira mais íntima e capaz de empregar todos os esforços para salvaguardar os interesses dele e os da sua linhagem.

Além disso, no discurso jurídico veiculado por ambas as fontes é possível identificarmos claros ecos de uma moral eclesialística matrimonial que transcendeu o campo teológico e adentrou no campo legal, somando esforços para reforçar o papel do homem como centro da estrutura familiar, mas também estabelecendo o papel privado que as mulheres desempenhavam na reprodução e na manutenção do círculo familiar através dos seus bens, dos seus filhos e do amor social desenvolvido pelos seus maridos. Se tais características eram esperadas de todas as mulheres, ainda mais se faziam necessárias entre as rainhas que, agindo publicamente na arena política ou internamente nas cortes, exerceram poderes consideráveis nas cortes ibéricas, como rainhas regentes ou rainhas consortes, com o respaldo jurídico.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ALFONSO X. *Las Siete Partidas de Don Alfonso X*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.
- FUERO REAL DEL REY DON ALONSO EL SABIO. La Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta Real, 1836.

Bibliografia

- CASAGRANDE, C. La mujer custodiada. DUBY, G. e PERROT, M. (org.). *Historia de las Mujeres*. Tomo 3. Madrid: Taurus, 1992.
- DUBY, G. *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- EARENFIGHT, T. *Queenship in Medieval Europe. Queenhip and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- ECHEVARRÍA, A. e JASPERT, N. Introducción: El ejercicio del poder de las reinas ibéricas en la Edad Media. *Anuario de Estudios Medievales*, 46/1, enero-junio 2016, pp. 3-33.
- GUYON, J. De Augusto a Carlos Magno. In: BERNOS, M., LÉCRIVAIN, P., LA RONCIRE, C. de., e GUYNON, J. *O fruto proibido*. Lisboa: Edies 70, 1985.
- KOCKA, J. Para além da comparação (traduo). In: *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, ago. 2014. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/download/2175-7976.2014v21n31p279/28471/121845>. Acesso em 5 de Setembro de 2023.
- LABARGE, M. W. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1986.
- REMOND, R. Uma História Presente. In: REMOND, R. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- SALVADOR MIGUEL, N. El Intelectual. In: VALDEÓN, J., NICASIO SALVADOR, M., LÓPEZ ESTRADA, E. e MARCOS MARÍN, F. *La España de Alfonso X. Cuadernos Historia 16*. Madrid: Información y revistas S.A., 1985.

- SEGURA GRAIÑO, C. Las Reinas Castellanas y la Frontera en la Baja Edad Media. In: TORO CEBALLOS, F. e RODRÍGUEZ MOLINA, J. (coord.). *Historia, tradiciones y leyendas en la frontera : IV Estudios de Frontera : Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2001 : homenaje a Don Enrique Toral y Peñaranda*, 2002, ISBN 84-89560-96-X, págs. 519-534.
- SILVEIRA, M. de C. *A lei na Idade Média. As penalidades corporais na Castela do século XIII*. Curitiba: Prisma, 2015.
- VECCHIO, Silvana. La Buena Esposa. In: DUBY, G. e PERROT, M. (org.). *Historia de las Mujeres*. Tomo 3. Madrid: Taurus, 1992.

54. O NOME DAS AVES E SUAS SIMBOLOGIAS: UMA ABORDAGEM À LUZ DA LEXICOGRAFIA HISTÓRICO-VARIACIONAL

.....
.....

Carla Daiane Cerqueira¹
Risonete Batista de Souza²

INTRODUÇÃO

Neste trabalho examina-se um conjunto de lexias do *Livro das Aves*, manuscrito português datável cerca de 1385, integrante da coleção pertencente ao filólogo brasileiro Serafim da Silva Neto, atualmente sob a guarda da UnB, os quais pertencem ao período classificado por Mattos e Silva (2006) como a primeira fase do português arcaico, na qual, por não haver ainda normatização ortográfica, é fonte privilegiada para o estudo da variação inerente à língua. Apresentam-se, aqui, reflexões preliminares sobre a pesquisa realizada no curso de mestrado, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (PPGLinC/UFBA). Considerando que a obra em questão é pertence à prosa doutrinária e ao gênero besteiário, em que a descrição dos animais serve de pretexto para reflexão sobre questões morais. O *corpus* do trabalho é, a princípio, a edição crítica coordenada por Nelson Rossi (1965). Para tanto, identificaram-se entre as ‘animalhas’ presentes no índice de vocábulos da referida edição, as treze unidades seguintes: açor,

1 Mestranda em Língua e Cultura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. E-mail: carlacerq28@gmail.com.

2 Orientadora. Professora Titular de Filologia Românica da Universidade Federal da Bahia. E-mail: risonete@ufba.br

aguya, andoriña, cegonha, ema, galo, grua, mioto, noytivoo, paaon, poonba, passáro, tórtor, das quais selecionaram-se, açor, aguya, andoriña, ema, galo, paaon, poonba para representá-las. Pretende-se com esses dados discorrer sobre a simbologia que cada ave assume no texto.

O LIVRO DAS AVES, DO SÉCULO XIV:

O MANUSCRITO FRAGMENTÁRIO

Do espaço original de produção na Idade Média portuguesa, parte do manuscrito latino do século XII, nomeadamente, *De bestiis et aliis rebus*, escrito na língua de cultura e prestígio àquela época, transporta-se para o presente, através de traduções parciais, em língua portuguesa, datadas do séculos XII, XIII e XIV. O texto latino do tratado sobre as aves traduzido em linguagem foi preservado em três cópias conservadas em Portugal: a do Mosteiro de Lorvão, de finais do séc. XII, a do Mosteiro de Santa Cruz, do mesmo período que a anterior, e a cópia alcobacense, dos finais do séc. XIII, que é a mais completa das três citadas, começando no prólogo e encerrando-se no capítulo sobre a águia (GONÇALVES, 1993). Existe, ainda, um fragmento, do século XIV, que, inicialmente, pertencia a Jorge de Faria, e que foi adquirido pelo filólogo brasileiro Serafim da Silva Neto. O estudo aqui apresentado toma como fonte o manuscrito trecentista fragmentário do *Livro das Aves* em vernáculo, pertencente à coleção Serafim da Silva Neto, sob a guarda da biblioteca da UnB, que foi editado, em 1965, pelo professor Nelson Rossi e suas discípulas Jacira Andrade Mota, Rosa Virgínia Matos e Vera Lúcia Sampaio. Trata-se de uma adição crítica, seguida de um glossário e do fac-símile.

A obra em questão pertence ao gênero bestiário, cuja tradição remonta ao *Fisiologus*, que, conforme discute Gonçalves (1999), suas ideias “serviram, no entanto, para tornar mais acessível o pensamento místico e moral da Igreja”

(GONÇALVES, 1999, p.11). Essa obra encontra-se estruturada em capítulos autônomos, que discorrem sobre uma determinada ave e apresenta as virtudes ou defeitos dos animais, por meio de uma simbologia correspondente aplicável ao ser humano (OLIVEIRA, 2005).

Integrante dos manuscritos de Serafim da Silva Neto, o *Livro das Aves* (LA) é um dos antigos documentos medievais (assim como os *Diálogos de São Gregório* e o *Flos Sanctorum*³) também escrito em língua portuguesa, trazido para o Brasil em 1950 pelas mãos do filólogo e estudioso da história da língua portuguesa Serafim da Silva Neto, atualmente disponível na Biblioteca Digital de Coleções Especiais da Universidade de Brasília (UnB)⁴.

Uma vez no Brasil, sua origem é apresentada pelo próprio Serafim da Silva Neto:

[a] história desses códices é simples. Alguns anos antes de 1925 o Dr. Jorge de Faria, ilustre intelectual português, adquiriu em Vila do Conde, pouco mais de duzentas folhas soltas de pergaminho, oriundas certamente do desbarato dalgum mosteiro ou casa religiosa, ou por causa da extinção das Ordens, em 1834, ou por causa dos atos violentos que se seguiram aos acontecimentos de 1910. Daí passaram às mãos do atual proprietário (SILVA NETO, 1956, p. 105-106).

Machado Filho explicita que “entre todos [*Diálogos de São Gregório* e o *Flos Sanctorum*], o LA é o que se encontra em estado de deterioração mais avançado e mais fragmentário, algo em torno de dez por cento dos outros dois, contando com apenas 8 folhas e meia” (MACHADO, 2019, p. 12).

3 Os manuscritos *Diálogos de São Gregório* e *Flos Sanctorum* foram adquiridos de Jorge de Faria, juntamente com o *Livro das Aves*, foram editados por Rosa Virginia Mattos e Silva (1964) e por Américo Venâncio Lopes Machado Filho (2004), respectivamente.

4 Disponível em: <https://bdce.unb.br/manuscritos-medievais/livro-das-aves/>. Acesso 05 out. 2023.

O “[...] manuscrito em pergaminho, é composto por nove fólhos, escritos em reto e verso (os oito primeiros e o nono somente no reto), em duas colunas, em geral de 36 linhas” (MATTOS E SILVA; MACHADO FILHO, 2009, p. 262). “Parece ter sido escrito a uma só mão, em letra identificada por Pedro de Azevedo como minúscula do século XIV” (ROSSI et al., 1965, p. 4).

Os tratados são antecidos por iluminuras “em cores variadas e em geral apresentam a “ave” que a ele se relaciona” (MACHADO FILHO, 2009, p. 193). Segundo Ribeiro (2011, p. 263) “(...) as iluminuras do Livro das Aves constituem uma linguagem que não complementa, nem se sobrepõe à linguagem escrita, mas que está integrada a esta. Ambas constituem para os medievais um só discurso” (RIBEIRO, 2011, p. 263). Apresentam-se as seguintes iluminuras no LA: *açor* (em dupla), *tortor*, *ema*, *andoriña*, *cegonha*, *noytivoo*, *paaon*, *aguya* (ROSSI et al, 1965) e “uma iluminura maior que se refere ao profeta Ezequiel cercado de um anjo, de uma águia, de um leão e de um boi; atributos, com o é sabido, dos quatro evangelistas” (RIBEIRO, 2011, p. 263).

Sua divulgação em edição crítica se deu em 1965, sob coordenação de Nelson Rossi, publicada pelo Instituto Nacional do Livro, coleção Textos e Vocabulários, dirigida por Antônio Geraldo da Cunha. A edição crítica do LA vem precedida por uma introdução, na qual os editores examinam as principais características do manuscrito, comparam o texto português com a versão latina e tecem comentários sobre a língua nitidamente arcaica. Por já haver duas edições deste manuscrito, uma de Pedro de Azevedo, publicada em 1925, na revista Lusitana, e uma parcial, publicada por Serafim da Silva Neto, de 1956, os editores sentem necessidade de justificar a nova edição, argumentando que a primeira é de difícil acesso e que a segunda é parcial. Na sequência, são apresentados os critérios de edição, de cariz conservador. Apresenta-se, a seguir, o texto crítico, o glossário e o fac-símile do manuscrito.

A equipe de Rossi utilizou, a princípio, o fac-símile da edição de Silva Neto (1956), mas, posteriormente, foi possível cotejar o texto crítico com o manuscrito (ROSSI et al., 1965, p. 13).

SOBREVOANDO O PASSADO: UM OLHAR SOBRE O BESTIÁRIO

A civilização do ocidente medieval parece ter concentrado seu olhar letrado sobre a natureza, tendência que herdou de épocas anteriores para desvendar o mundo natural. Essa é a tarefa de uma cultura fortemente teológica, a de desvelar o sentido comum daquela sociedade, objetivando reconstruir, a partir de um cenário único, outro que começa a se manifestar. Nas palavras de Le Goff (1994, p. 54) “a recuperação cristã arrastou o maravilhoso, por um lado, para o milagre e, por outro, para uma representação simbólica e moralizante”. Como ponto de partida tem-se as “[...] versões antigas que relatam maravilhas animais sem delas dar significações nem explicações simbólicas” (LE GOFF, 1994, p. 54).

O bestiário, contido na prosa medieval portuguesa, tem como modelo os textos da antiguidade, período que é reinterpretado pela literatura medieval do ocidente. O texto que serve de modelo aos bestiários medievais é o *Physiologus*, transmitido em diversas versões latinas. Os bestiários medievais descrevem as características e o comportamento das “animalhas”, a partir de categorias tidas como úteis e aplicáveis ao ser humano, o que dá aos bestiários inegável valor simbólico e alegórico. Nas palavras de Finazzi-Agrò: “[d]epois, e cada vez mais, as explicações simbólicas e moralizantes comem, por assim dizer, a substância do *Physiologus* e enfraquecem-lhe o maravilhoso. Esboça o que será a estrutura fundamental do bestiário medieval, justapondo, ‘natura’, símbolo e alegoria” (FINAZZI-AGRÒ 1993, p. 85).

Neste trabalho, intenta-se analisar como o LA descreve as características próprias das diferentes “animalhas”, verdadeiros ou fantasiosos, e como enumera os valores morais,

explicitamente apresentados ou que puderam ser deduzidos, inscrevendo suas respectivas moralidades, no discurso alegórico. Aliás, a moralidade faz parte do repertório medieval, como descreve o referido autor: “[e]ntre os repertórios medievais de <<moralidades>> ligados a figuras zoológicas, são aliás importantes, no âmbito português, não só o Livro de Aves, em latim [...], como também um texto em língua vulgar, com o mesmo tema, provavelmente do século XIV” (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p. 85).

Os textos bíblicos apoiam a construção do valor simbólico das aves, pois eles se constituem a referência de autoridade por excelência, para a cultura medieval. Portanto, as passagens da Bíblia são mencionadas ao longo do tratado.

O SIMBOLISMO DAS AVES NO LA

Conforme foi destacado, o LA representa o imaginário medieval do mundo animal e sua interpretação alegórico-simbólica. O livro é composto por tratados, um para cada ave, nos quais se descrevem as características dos animais e as relacionam aos comportamentos desejáveis ou reprováveis nos cristãos e, mais especialmente, nos clérigos regulares. Segundo Gonçalves (1999) é possível notar a justificativa do recurso das aves com fins doutrinários, no texto latino:

[c]omo tenho de escrever para um iletrado, não se admire o zeloso leitor se, para edificação daquele, eu disser coisas simples sobre assuntos subtis. E não atribua a frivolidade eu pintar o falcão ou a pomba, quando já o justo Job e o profeta David nos deixaram este tipo de aves para doutrinar (GONCALVES, 1999, p. 59).

Naquela época, profundamente marcada pela dicotomia entre o sentido literal e o sentido alegórico, o homem buscou se descobrir através da natureza, esforçando-se por construir um saber profundo nas ações cotidianas. É precisamente no âmbito da zoologia que se inclina o homem na elaboração de alegorias pelos comportamentos das animalhas (FINAZZI-AGÒ, 1993). Ainda nas palavras de Oliveira (2005), “[..] o símbolo traz o eterno às manifestações de transitoriedade que se explicam por meio da língua. O simbolismo é, portanto, um agente de subconsciência à consciência, que objetiva alertar o homem nas suas ações cotidianas” (OLIVEIRA, 2005, p. 53).

Para a análise simbólica dos itens lexicais, utilizam-se o *Dicionário de Símbolos*, de Chevalier e Gheerbrant (1998), importante obra de referência, em que os autores buscam “descrever relações de imagens, de ideias, de crenças, de emoções por [...] palavras susceptíveis de interpretações simbólicas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. xiii). Contemporânea ao medievo, recorreu-se às *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha (2004), espécie de enciclopédia, que sintetiza o saber antigo e medieval, e que trata dos animais no livro XII. Usa-se, ainda, o estudo sobre a simbologia das aves e outros animais de Mário Martins (1975), que explica que as simbologias das aves são utilizadas para a condução do homem à contemplação da obra de Deus, com funções e atributos, isto é, os defeitos e as qualidades aplicáveis ao ser humano. A dissertação de Oliveira (2005), intitulada *O léxico e a simbologia no Livro das Aves*, apresenta um estudo aprofundado do léxico sob a perspectiva simbólica no Livro das Aves. Viana (2021), analisa as metáforas do Livro das Aves sob a perspectiva teórica da Semântica Cognitiva. E, por fim, Gonçalves (1999), editora do texto latino do Livro das Aves, em edição bilingue: texto latino com tradução portuguesa defronte.

Foram identificadas, entre as “animalhas” presentes no índice de vocábulos da edição crítica, previamente elaborado por Rossi *et al.* (1965), treze unidades, *açor*, *aguya*, *andorinha*,

cegonha, ema, galo, grua, mioto, noytivoo, paaon, poonba, passáro, tórtor, das quais selecionaram-se *açor, aguya, andorilha, ema, galo, paaon, poonba* para representá-las neste trabalho.

O AÇOR

No que se refere à etimologia, a unidade lexical é de origem latina (*ACCEPTOR* + - *ORIS*) (MACHADO FILHO, 2013), designação de ave de rapina da família dos acipitídeos (*ACCIPITER GENTILIS*), encontrada na Europa, Ásia e América do Norte. Do ponto de vista simbólico, na Idade Média, Chevalier e Gheerbrant (1998), tratando da espécie mais popular dentre as aves de rapina, destacam que “o falcão é às vezes representado despedaçando corpos de lebres; e, como as lebres simbolizam a lascívia, segundo algumas interpretações, nesse caso o falcão significaria a vitória sobre a concupiscência” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 417; OLIVEIRA, 2005). Gonçalves (1999) explicita que, em sentido moral, “o falcão bravo apanha e devora as aves, porque um homem maldoso não pára de consumir os actos e pensamentos dos simples. O falcão manso é um pai espiritual que apanha tantas aves silvestres quantos seculares traz para a conversão, ao pregar.” (GOLÇALVES, 1999, p. 79).

No tratado discute-se que o açor é um animal de comportamento dual. Há o açor manso e o açor bravo, portanto, há homem bom e o homem mal. O açor manso simboliza o monge que cumpre fielmente os princípios da ordem e os deveres destinados a ele. Em contrapartida, o açor bravo destrói os bens feitos dos homens em virtude da capacidade de não selecionar as aves que vai matar. Nota-se aqui uma dualidade, que caracteriza fortemente a obra, porque reforça a mentalidade medieval da época, destacada pelos defeitos e qualidades das aves, aplicáveis ao ser humano. Há o açor mal e o bom. Como há também o

homem mal e o bom. O bom simboliza o monge por ser fiel aos princípios religiosos e o açor bravo, aquele que destrói os bons feitos (ROSSI et al., 1965; VIANA, 2021).

A AGUYA

No que se refere à etimologia, a unidade é de origem latina (*AQUILA*) (MACHADO FILHO, 2013). É uma ave predadora de hábito diurno. Ataca as suas presas com as garras, matando-as com seu bico curvo. Do ponto de vista simbólico, a águia, único animal que pode fixar o sol sem queimar os olhos, é também o símbolo da percepção direta da luz intelectual. “Símbolo de contemplação, daí a atribuição da águia a São João e ao seu Evangelho. Identificada ao Cristo em certas obras de arte da Idade Média, exprime, a um só tempo, sua ascensão e sua realeza” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 22).

A águia leva o nome da nitidez de sua visão. Fala-se da sua visão penetrante, que quando permanece imóvel sobre os mares sustentado por suas asas a uma altura que não é visível ao olho humano, desce de tão grande altitude e vê os peixinhos nadando, em que corre como um relâmpago e, agarrando-se a eles, voa em direção à costa. Isidoro de Sevilha e Gonçalves explicitam a habilidade da ave de olhar diretamente para os raios do sol sem fechar seus olhos, e por isso pega seus filhotes com as garras e os segura diante dos raios do sol, considerando aqueles que mantêm os olhos imóveis dignos de sua raça; em vez disso, aqueles que ele vê piscando, ele os abandona como uma desonra para sua espécie (SEVILHA, 2004, p. 939; GONÇALVES, 1999).

No tratado da águia fala-se sobre a capacidade de visão apurada (entendimento), por isso, a ave é associada aos homens portadores dos saberes, diz que eles têm olhos de águia. Os detentores de conhecimento das coisas celestiais diferem daqueles que têm o entendimento natural dos homens. Sublinha que a existência da convenção cristã de que Deus reside no Céu cria um paralelo com o fato de a “animalha” possuir boa visão, já que

ao ter seu olhar direcionado à posição do sol ou estar com seus olhos distantes dele, importam dois fatos. O primeiro está ligado à associação do homem bom e de quem tem a compreensão do mundo. O segundo fato é associado ao homem de entendimento natural, que se vincula à fraqueza, isto é, aos prazeres do corpo, quando a ave, pela carência do alimento, desvia o seu olhar dos raios do sol para ver suas presas. Desse cenário destaca-se a dualidade entre as coisas celestiais e as coisas mudanças e que ambos são inerentes ao humano. Ao relacionar os homens santos aos animais, diz-se que João Evangelista é semelhante à águia, em virtude de ter a compreensão do evangelho, das obras de Deus através do Espírito Santo. (MARTINS, 1975; OLIVEIRA, 2005; VIANA, 2021).

A ANDORĨHA

No que se refere à etimologia, a unidade é de origem latina (*HORUNDO* + *ĪNIS*). É uma “ave de asas pronunciadamente curvas e pontiagudas” (MACHADO FILHO, 2013). Do ponto de vista simbólico, “a andorinha liga-se ao simbolismo da fecundidade, da alternância e da renovação. (...). Deve seu papel importante ao fato de não pousar jamais no solo; está, portanto, isenta de conspiração” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 51; OLIVEIRA, 2005).

Sobre a ave, explicita Isidoro de Sevilha: “a andorinha tem esse nome porque não se alimenta pousando no chão, mas é no ar que encontra e consome seu alimento; é uma ave falante, que voa descrevendo círculos sinuosos e curvas ondulantes” (SEVILHA, 2004, p. 951). Destaca, ainda, sobre “a enorme capacidade para construir os seus ninhos e alimentar as suas crias; tem um certo sentido premonitório, porque gosta de voar a baixa altitude e não gosta de zonas altas” (SEVILHA, 2004, p. 951). Por fim,

acrescenta que “não é atacado por aves predadoras nem é presa delas. Atravessa os mares para lá passar o inverno” (SEVILLHA, 2004, p. 951, tradução nossa⁵; GONÇALVES, 1999).

Martins explica que a “[...] andorinha representa os verdadeiros arrependidos, que não se deleitam nos bens deste mundo e que por ele ligeiramente passam. Emigra a andorinha para terras mais suaves, como o verão fervoroso peregrina em busca de Deus e da glória do paraíso, onde tudo é bem temperado” (MARTINS, 1975, p. 35).

No tratado, a andorinha é uma ave que simboliza o conhecimento, por ser muito hábil em construir o ninho, geralmente, em lugares firmes, que não possam facilmente cair, e em lugares altos, sem que o vento facilmente o prejudique. Simboliza esperança da salvação, que está associada ao verdadeiro arrependimento, que deve ser de grande intensidade. Entende-se pelo verdadeiro arrependimento a andorinha que voa para além dos mares e deseja sair e fugir das amarguras e dos empecilhos do mundo, por isso, o justo passa a requerer lugares em que se viva no amor de Deus e do seu próximo. Depois de aguardar o frio da tentação se afastar, tem-se consciência tranquila, porque vive com amor de Deus e cresce a cada dia pelas obras que faz até que se vai para a glória do paraíso (ROSSI et al., 1965).

A EMA

A etimologia é de origem controversa. É uma ave de grande porte, pertencente à família dos réideos e habita regiões do campo. (MACHADO FILHO, 2013). Do ponto de vista simbólico, Martins (1975) explica que “a ema simboliza a hipocrisia” (MARTINS, 1975, p. 35).

5 La golondrina tiene este nombre porque no toma sus alimentos posándose en el suelo, sino que es en el aire donde encuentra y consume su comida; es un ave parlanchina, que vuela describiendo sinuosos círculos y onduladas vueltas; [...] una enorme habilidad para construir sus nidos y alimentar a sus polluelos; posee un cierto sentido premonitorio, porque le gusta volar a baja altura y no le resultan gratas las zonas elevadas. [...] No es atacada por las aves depredadoras ni es presa de ellas. Cruza volando los mares para pasar allá el invierno (SEVILLHA, [1665] (2004), p.951)

Nas *Etimologias*, diz-se que “os grouns devem o seu nome ao som da sua voz, porque se ouvem sussurrar com aquele canto. Quando voam, seguem um guia assumindo a forma de uma letra. Lucano (5.716) diz deles: << E desordenadas suas penas, a letra que formaram desaparece, emaranhada>>”. Acrescenta que “eles voam em grandes altitudes para escanear mais facilmente as terras para onde estão indo. A que conduz o rebanho anima os outros com a sua voz; quando fica rouca, cede seu lugar a outro”. E “durante a noite dividem os postos de vigilância e montam guarda em turno estabelecido, e seguram pedrinhas numa das patas, para despertar o sono: o barulho das pedras a cair diz-lhes para prestar atenção”. Ainda acrescenta que “a cor revela a sua idade, porque quando envelhecem começam a escurecer (SEVILLHA, 2004, p.939 -941, tradução nossa)⁶.”

No tratado duas informações são postas, a primeira, representa a ema, a que tem pouca pena e corpo grande, impossibilitando-a de voar e suspender-se além do chão. A segunda, representa outras aves, que têm muitas penas, mas que no ar não passam, embora tenha os corpos leves, podendo manter-se no ar e voar sobre ele. As segundas, representam os homens que são bons e fazem suas obras firmes em Deus, que não podem passar pelo vento da glória, entendida pelo ar, antes de se apoderar do conhecimento do senhor, apreciando-o e colocando-o em sua alma, porque os que não podem fazer boas obras e que as fazem pela glória do mundo, não são bons exemplos. Pode a ave conduzir o bando e encaminhá-las com a voz que emite (GONÇALVES, 1999; ROSSI et al., 1965).

6 Las grullas deben su nombre al sonido de su voz, pues se las oye susurrar con ese sonsonete. Cuando vuelan, siguen a un guía adoptando la forma de una letra. De ellas dice Lucano (5,716): << Y desordenadas sus plumas, desaparece, enmarañada, la letra que habóan formado>>. Vuelan a gran altura para otear más facilmente las tierras a donde se dirigen. La que conduce la bandada anima a las demás con su voz; cuando se queda ronca, cede su puesto a otra. Durante la noche dividen los puestos de vigilancia y montan guardia en turno establecido, y sostienen en una de sus patas pequeños guijarros, para despabilar el sueño: el ruido de las piedras al caer les indica que deben prestar atención. El color revela su edad, pues cuando se van haciendo viejas comienzan a ennegrecer (SEVILLHA, [1665] (2004), p.939 -941).

O GALO

No que se refere à etimologia, a unidade é de origem latina (*GALLUS*) (MACHADO FILHO, 2013). Simbolicamente, Chevalier e Gheerbrant (1998) informam que “[o] galo é conhecido como emblema da altivez, o que é justificado pela postura do animal. (...). Não apenas um símbolo solar, porque seu canto anuncia o nascimento do Sol, mas também um emblema do cristo, como a águia e o cordeiro, recaindo ao galo a simbologia solar, que é a luz e ressurreição. (...) O galo é o símbolo da inteligência recebida de Deus” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 457-458).

Martins destaca que “[o] galo sonoro é figura do pregador evangélico” (MARTINS, 1975, p. 34). Nota-se aqui que o pregador está sendo comparado pelo comportamento do galo, porque sendo a ave anunciadora faz do religioso um anunciador da verdade cristã.

Isidoro de Sevilha (2004) afirma que “[o] galo recebe o nome da castração, pois é o único animal entre as aves cujos testículos são removidos. Os antigos os chamavam de <<galos castrados>>. Galinha deriva de galo, como leoa de leão e dragão de dragão” (SEVILLHA, 2004, p. 947, tradução nossa)⁷.

Oliveira (2005) diz que o galo representa o emblema de altivez, que se justifica por sua postura. A sua ênfase solar simbólica é a de luz e de ressurreição (OLIVEIRA, 2005). Para Viana (2021), a representação do galo como homem bom e pregador deve-se ao fato de ser um animal pontual e anunciador, que agrega ao homem o modelo religioso, já que é ele não apenas o anunciador das verdades cristã, mas também o de ser pontual, o

⁷ El gallo recibe su nombre por la castración, pues es el único animal entre las aves al que se le extirpan los testículos. Los antiguos los llamaban <<gallos capados>>. *Gallina* deriva de galo, como leona de león y dragona de dragón (SEVILLHA, [1665] (2004), p.947).

de ser certo, o exemplo a ser seguido, por vivenciar às palavras que prega. Destacam-se, aqui, as qualidades da ave que são aplicadas ao ser humano, notadamente ao religioso.

No tratado do galo, explica-se que se deve observar a ave que ao se preparar para emitir o canto, bate primeiramente as suas asas. O que o torna mais vigilante, porque está batendo em si próprio. Tal ação pode ser observada na vida dos pregadores, que devem, antes de realizarem a pregação, esforçarem-se para viver santamente e pelos bons costumes (ROSSI et al., 1965).

O PAÃO ~PAAON ~PAÃOS

No que se refere à etimologia, a unidade é de origem latina (*PAVO* + - *ONIS*). É uma ave da família dos faisões. Sua calda é vistosa e colorida. (MACHADO FILHO, 2013). Possui uma visão clara e é um animal perspicaz. Do ponto de vista simbólico, “na tradição cristã, o pavão simboliza também a roda solar e, por esse fato, é um signo de imortalidade; sua cauda evoca o céu estrelado” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 693; OLIVEIRA, 2005).

Nas *Etimologias* informa-se “que muitos nomes de pássaros têm origem no som de sua voz. É o caso do grou, do corvo, do cisnei, do pavão etc. A diferença de seu canto ensina ao homem como poderia nomeá-los” (SEVILLHA, 2004, p.939, tradução nossa⁸; GONÇALVES, 1999).

O pavão “representa os prelados e os pregadores vaidosos, amigos delouvaminhas. (...) quando gabam, o pavão desdobra a cauda e o <<meninhos>> gritam ao pavão: Faz a roda, faz a roda! E ele, na verdade, dá uma volta, de cauda bem à mostra, para a gente admirar” (MARTINS, 1975, p. 35).

⁸ És sabido que muchos nombres de las aves tienen su origen en el sonido de su voz. És el caso de la grulla, el cuervo, el cisne, el pavo, etc. La diferencia de su canto enseña al hombre cómo podría denominarlas (SEVILLHA, [1665] (2004), p.939).

No tratado do pavão fala-se dos bons pregadores, que por conhecerem a verdade e a fé cristã, não podem ter luxúria nem cobiça ao pregar. Diferentemente do pavão, que ao levantar a sua calda, e estendê-la, apesar de reconhecer a sua beleza, demonstra características de ser mau pregador, que se glorifica pela fama conquistada ao mostrar as obras que ele faz ao mundo, e por isso, não mostra humildade. Ao contrário, o bom pregador não se exhibe pelo conhecimento que tem, e por isso deve ser humilde (VIANA, 2021).

A PÕÕBA

No que se refere à etimologia, a unidade é de origem latina (*PALŪMBAA* + *AE*). Não é uma ave de rapina, porque não se alimenta de cadáveres. Do ponto de vista simbólico, é “um símbolo de pureza e de simplicidade (...). Há valores simbólicos da ave que são destacados e atribuídos ao ser humano, como aquele de alma fiel e simples. Reconhece-a por sua beleza e sua graça, ave de alvura imaculada, e da doçura do seu arrulho” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1998, p. 728; MARTINS, 1975; OLIVEIRA, 2005).

Nas *Etimologias*, diz-se que a pomba “[...] gosta da convivência com o homem, em cujas casas vive alegremente. Eles são chamados de <<pombas>> (*columbae*) porque seu pescoço iridescente (*collum*) muda de cor ao menor movimento; são pássaros pacíficos que se movem no meio da multidão humana e não têm fel”. Ainda acrescenta “os antigos chamavam-nas <<venerias>>, porque frequentam os seus ninhos e manifestam o seu amor através dos beijos. Os *palumbes* (pombos-torcazes) [derivam seu nome de *pabulum*, porque, segundo dizem, são glutões; as pessoas costumam chamá-los de <<titos>>]”. É uma ave de costume, “porque é

um companheiro de castidade; assim se diz que, quando perde a parceira, continua solitária e não volta para buscar o acasalamento”. (SEVILLHA, 2004, p. 949, tradução nossa)⁹.

As propriedades da pomba são mencionadas à medida que são atribuídas as suas características ao ser humano. O gemido, por exemplo, é uma ação particular dessa ave, e que pode ser aplicada ao homem, quando esse se torna consciente dos seus pecados, e por ser um pecador consciente se lamenta ao gemer (VIANA, 2021).

Gonçalves (1999), resume as diferentes características da pomba:

O primeiro atributo da pomba é gemer em vez de cantar. O Segundo não ter fel. O terceiro estar sempre aos beijos. O quarto voar em bando. O quinto não vai viver de rapina. O sexto colher os melhores grãos. O sétimo não se alimentar de cadáveres. O oitavo fazer ninho em buracos de penedos. O nono viver sobre cursos de água, para rapidamente se desviar, se vir a sombra de um falcão que se aproxime. O décimo alimentar duas crias (GONÇALVES, 1999, p. 73).

CONCLUSÃO

Embora fragmentário, o *Livro das Aves* é uma importante fonte para o estudo da língua portuguesa trecentista e em especial, o léxico. A riqueza textual se manifesta, ainda, no caráter simbólico e alegórico característico do gênero bestiário, que transita entre o mundo natural e o simbólico, bem ao gosto do

⁹ Es la paloma, a quien le agrada la convivencia con el hombre, en cuyas casas habita gustosa. Se les llama <<palomas>> (*columbae*) porque su cuello (*collum*) tornasolado cambia de color al menor movimiento; son aves apacibles que se mueven en medio de la muchedumbre humana y no tienen hiel; los antiguos las denominaban <<vernerias>>, porque frecuentan sus nidos y manifiestan su amor mediante besos. La *palmes* (palomas torcaces) [derivan su nombre de *pabulum*, porque, según dicen, son unas tragonas; la gente suele denominarlas <<titos>>]. [...] porque es compañera de la castidad; así se dice que, cuando ha perdido a sua pareja, continúa solitaria y no vuelve a buscar más el apareamiento (SEVILLHA, [1665] (2004), p.949)

homem medieval que vê a natureza como reflexo do divino. O conjunto de “animalhas” apresentados no texto representam as características desejáveis ao bom cristão, mas também os defeitos que se devem combater. As lexias dos animais aqui selecionadas, a saber, *açor*, *aguya*, *andorriha*, *ema*, *galo*, *paaon*, *poonba*, ilustram as variantes da língua medieval, os conceitos e parte da mentalidade da sociedade que traduziu, adaptou e copiou esses textos.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ROSSI, N. et al. *Livro das aves*. Reprodução fac-similar do manuscrito do séc. XIV: introdução, leitura crítica, notas e glossário. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. 1965.
- SEVILLA, San Isidoro de. Sobre el ganado y las bestias de carga. In: SEVILLA, San Isidoro de. *Etimologías*. Edición Bilingüe Latín-Español: J. Reta e M. A. M. Casquero, con introducción de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, [1665] 2004, p. 888-955.

Bibliografia

- CHEVALIER, A.; GHEERBRANT, J; *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Colaboração: André Barbault *et al.* Coordenação: Carlos Sussekind. Tradução: Vera da Costa e Silva *et al.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- FINAZZI-AGRÒ, E. Bestiários. In: LANCIANI, G; TAVANI, G. (Orgs). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993. p. 83-85.
- GONÇALVES, M. I. Rebelo. Livro das Aves. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993, p. 404-405.

- GONÇALVES, Maria Isabel Rebelo. (Ed.). *Livro das Aves*. Edição do texto latino a partir dos manuscritos portugueses, tradução do latim e introdução. Lisboa: Colibri, 1999.
- LE GOFF, J. O maravilhoso no Ocidente medieval. In: LE GOFF, J. *O imaginário Medieval*. Trad. Manuel Ruas. [Lisboa]: Estampa, 1994, p. 45-65.
- LIVRO das aves. In: FELIPE, Luís. (org). *Coleções Especiais: Manuscritos Medievais. Biblioteca Digital de Coleções Especiais*. Disponível em: https://bdce.unb.br/manuscritos-medievais/?order=ASC&orderby=date&view_mode=records&perpage=12&paged=1&fetch_nail&fetch87997%2C42622%2C42652%2C42648%2C42910 Acesso em 11. nov. 2023.
- MACHADO FILHO, Américo Venâncio. Lexicografia histórica e questão de método. In: *ROSAE: linguística histórica, história das línguas e outras histórias*. LOBO ET AL., (Orgs). Salvador: EDUFBA, 2012. p. 381-389.
- MACHADO FILHO, Américo Venâncio. *Dicionário etimológico do português arcaico*. Salvador: EDUFBA, 2013.
- MACHADO FILHO. Um monumento trecentista: a herança linguística dos Manuscritos Serafim da Silva Neto. *História, histórias*, v. 7, n. 14, jul. dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/hh/article/view/19307> Acesso em: 10 out. 2023.
- MARTINS, Mário. Simbologia das aves e outros animais. In: MARTINS, Mário. *Alegorias, símbolos e exemplos morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Brotéria, 1975, p. 31-36.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia; MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. Fontes para o conhecimento da língua portuguesa de trezentos: os mais antigos manuscritos portugueses existentes no Brasil. In: MASSINI-CAGLIARI, Gladis; MUNIZ, Márcio; SODRÉ, Paulo. (Org.). *Série Estudos Medievais 2: Fontes*. Araraquara: GT Estudos Medievais ANPOLL, 2009. p. 189-202. Disponível em: <http://gtestudosmedievais.com.br/index.php/publicacoes/fontes.html?start=10>. Acesso em: 30 set. 2023.

- OLIVEIRA, Maria Madalena da Silva de. *O lexical e o simbólico no Livro das Aves*. 2005. Dissertação de mestrado (Mestrado em Linguística) — Departamento de Linguística, Línguas Clássicas e Vernáculas, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2005. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17878/1/2005_MariaMadalenaDaSilvaDeOliveira.pdf. Acesso em: 10 jul. 2023.
- RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. O livro das aves. Manuscrito Português (século XIV). In: ENCONTRO INTERNACIONAL DOS ESTUDOS MEDIEVAIS, IX., 2011, Cuiabá, Anais eletrônicos... Cuiabá: ABREM, 2011, p.258-264. Disponível em: <https://docplayer.com.br/84652954-O-livro-das-aves-manuscrito-portugues-seculo-xiv-palavras-chave-historia-da-arte-medieval-iluminura-bestiario.html>. Acesso em 12 out. 2023.
- SILVA NETO, Serafim da. *Textos medievais portugueses e seus problemas*. Rio de Janeiro: MEC / Casa de Rui Barbosa, 1956.
- VIANA, Caroline de Souza. A animalização do homem no *Livro das Aves*: questões semânticas. In: ALMEIDA, A; LOPES, M. (Orgs). *Livro do Livro das Aves: estudos semânticos e morfológicos*. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 19-51.

55. O PAGANISMO “REAL” E O INVENTADO NA CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIÆ (775–790)

.....

Tcharly Pereira Santos¹

INTRODUÇÃO

A expansão do cristianismo para além do mundo mediterrânico fez com que houvesse um choque entre as culturas citadinas greco-romanas, e as culturas rurais germânicas do norte da Europa. Este choque cultural opôs duas visões de mundo distintas. No período analisado (século VIII e início do século IX), a Igreja na Europa ocidental tinha uma característica predominante: ela era “bárbara”². Pierre Riché afirma que com a germanização do cristianismo, a Igreja sofreu de uma “anarquia moral, administrativa e intelectual”.

1 Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail para contato: tcharly17@gmail.com.

2 Existe uma extensa discussão sobre os termos a serem utilizados quando nos referimos aos povos que se instalaram no antigo território romano. O termo “bárbaro”, como Ronaldo Amaral (2014) discute, tem uma carga pejorativa atribuída principalmente pela igreja – seguindo a tradição etnográfica romana – aos povos que não pertencem ao seu *mundus*. Historiadores anglófonos tendem a utilizar mais amplamente o termo bárbaro, não necessariamente em tom pejorativo, como afirma Kulikowski (2002), mas sim por conta da controvérsia da filologia alemã no século XIX, e os estudos nacionalistas alemães sobre os povos germânicos como os precursores dos alemães. Assim, “germânicos” podem ser confundidos por “alemães”. Ver AMARAL, Ronaldo. O bárbaro como construto. Uma rediscussão historiográfica das migrações germânicas à luz dos conceitos de cultura, civilização e barbárie. Artigo da Revista de História Comparada, UFMS, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/1832/1671>; e KULIKOWSKI, In: GILLET, Andrew (ed.) On Barbarian Identity Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages (2002).

Segundo ele, a Igreja tornara-se nacional e, “fechando-se nas sociedades bárbaras, ela perdeu muito da sua dignidade e da sua cultura” (RICHÉ, 1952, p. 121).

Esta “germanização” da Igreja, sobretudo entre os francos, ocorreu desde a conversão de Clóvis ao cristianismo no início do século VI. Os francos e a Igreja em Roma se aproximaram, e apesar dos espólios que Carlos Martel tomou da Igreja já no século VIII, com Pepino, o Breve a Igreja voltou a ter força e influência, sagrando-o rei dos francos, assim como os seus filhos Carlomano e Carlos I, que viria a ser chamado de *Magnus*.

Carlos Magno foi um grande personagem no desenvolvimento do cristianismo na Alta Idade Média. Apesar de ele próprio não ter aprendido a ler, ele incentivou a cultura letrada em seu reino, reunindo em sua corte muitos dos principais estudiosos da Europa, como o britânico Alcuíno de York, o hispânico Teodulfo, o irlandês Clemente, o Escoto, e os “italianos” Pedro de Pisa, Paulino de Aquiléia, e Paulo, o diácono³. Com esta *entourage* intelectual, Carlos plantou a semente do renascimento cultural e intelectual dos séculos seguintes – conhecido como renascimento carolíngio –, normatizando assim a liturgia da Igreja, e estabelecendo novas regras e um novo parâmetro de instrução e erudição clerical (FAVIER, 2004, p. 405-415).

Entretanto, não foi somente pelas reformas culturais que Carlos Magno recebeu o epíteto de *Magnus*. Seguindo a tradição bélica dos francos, Carlos, em seus 46 anos de reinado, só não realizou campanhas militares nos anos de 790 e 807. Além do interesse de ampliar seu território, havia a intenção de expandir as fronteiras do cristianismo, algo que ele se via no dever de fazer, como o protetor da cristandade (FAVIER, 2004, p. 359).

³ As pessoas mencionadas evidentemente não se identificavam como Italianos, mas sim com sua região ou cidade. No século VIII ainda não haviam os estados-nações da Irlanda, Itália, ou Inglaterra.

Este trabalho analisa uma destas campanhas militares – ou religiosas – que Carlos Magno empreendeu. A campanha contra os saxões foi a mais duradoura de seu reino, perdurando por longos 33 anos, e levando a atos que para as concepções modernas pode-se considerar brutais. Para os contemporâneos, as guerras saxônicas foram mais do que uma simples conquista militar: foi uma vitória do cristianismo contra o paganismo. Tal esforço pode ser visto na promulgação da *Capitulatio de Partibus Saxoniae* (785-792), um documento de caráter legislativo que inferia penas capitais a práticas pagãs na Saxônia.

Não entraremos aqui em detalhes acerca das guerras saxônicas (772-804) e suas narrativas, nos limitaremos à percepção que o paganismo tinha nas sociedades europeias no século VIII. Este artigo inspira-se no que James Palmer, em seu *Defining paganism in the Carolingian world* (2007), define como um “paganismo imaginativo”, por conta da forma como os autores cristãos caracterizavam as práticas não-cristãs. Segundo ele, há dois principais problemas em abordar o paganismo neste período: primeiro, substituir a divisão “rasa” da dicotomia pagão-cristão por um mais adequado sistema de crenças e práticas populares, o que é não é simples devido às próprias fontes, que não enxergavam esta questão desta maneira. O segundo problema é relacionado com o primeiro, pois refere-se a autoria das fontes, das quais os autores em questão pretendiam justamente criar um maior contraste entre o que se entendia por conduta cristã e conduta não cristã. Assim, utilizando a expressão de Palmer, “os únicos limites eram os da imaginação do autor, e não da situação concreta” (PALMER, 2007, p. 410).

Um paganismo inventado, seria então uma criação literária dos historiadores cristãos, enquanto o paganismo real corresponde às inúmeras práticas e costumes do homem com a natureza, características de uma sociedade predominantemente rural. Analisaremos então o conceito de paganismo e suas diferentes perspectivas, e então o identificaremos na *Capitulatio de Partibus Saxoniae*.

COSTUMES ANCESTRAIS

O termo “paganismo” tem diferentes sentidos em épocas e locais distintos. As “palavras tem história”, como diz Schmitt (2014, p. 34-35). Foram os pagãos árabes que conservaram os escritos clássicos dos gregos, outro povo pagão, e que foram vitais para o desenvolvimento cultural do Ocidente medieval. Diante da variedade de interpretações, nos manteremos na ideia de “pagão” como a antítese do “urbano”, como discutido por Palmer, o termo “paganismo” é justamente derivado desta uma distinção artificial traçada nos primórdios da cristandade entre a religião “civilizada” urbana, e as rústicas e provincianas crenças não cristãs do interior (PALMER, 2007, p. 405).

O ‘paganismo’ é definido por historiadores como um campo de estudos mais intimamente relacionado com as práticas populares, *folk*, e a “superstições”. Palmer define estas práticas populares como rituais e superstições muito antigas, que perduram pelas populações camponesas durante gerações, sendo assim determinadas pelas suas funções sociais, sem necessariamente fazerem parte de um corpo coeso de crenças religiosas às quais eles aderiam. Tais práticas, segundo uma perspectiva cristã, era caracterizada como sacrilégio e paganismo (PALMER, 2007).

Esta perspectiva cristã sobre o paganismo está muito mais associada a interpretação de um clero instruído. Assim, o paganismo era visto pelos escritores contemporâneos carolíngios não como uma religião que rivalizasse com o cristianismo dos francos, mas sim como uma antítese dele. Palmer sumariza a dicotomia entre paganismo e cristianismo no século VIII: “Nas terras dos francos, a batalha pela infraestrutura já havia sido ganha, restando a luta pelo entendimento das interações entre o divino e o mundano” (PALMER, 2007, p. 403-04).

Palmer questiona inclusive a crença generalizada de que havia um panteão comum de deuses germânicos, como Thor e Woden, já que há uma disparidade entre a fonte escrita e a

prática real⁴. O autor diz que a *interpretatio romana*⁵ complica ainda mais este entendimento, já que em Tácito e Júlio César, elementos do paganismo germânico são descritos de forma idêntica ao politeísmo romano, mas com nomes diferentes. Assim, muito do que as fontes apresentam sobre as crenças dos povos germânicos foram “romanizadas”, eternizando na história uma imagem essencialmente imaginativa do que realmente seriam estes paganismos germânicos, ao invés de um relato empírico (PALMER, 2007, p. 405).

Um bom exemplo destas práticas consideradas pagãs é atribuído a supostos praticantes de magia justamente no seio do império carolíngio nos anos 820 e 830. O relato se refere a um episódio em que o arcebispo Agobardo de Lyon denuncia um grupo de golpistas que afirmavam ter o controle sobre o tempo, e tinham também o poder de conjurar fortes tempestades e granizo, e somente mediante a um pagamento dos aldeões é que tais magias seriam retiradas. Os supostos magos eram conhecidos como *tempestarii*, e são descritos no curto tratado de Agobardo, intitulado *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*⁶ (MEENS, 2012, p. 158).

De acordo com Rob Meens, Agobardo focou seus esforços em rebater a crença generalizada de que de fato estes *tempestarii* tinham qualquer influência e poder sobre o tempo, contra argumentando que somente Deus tinha o poder sobre a natureza. Os *tempestarii* recolhiam uma parte das colheitas como pagamento, pois através de encantamentos eles conjuravam as tempestades de granizo, que por sua vez vinham de navios

4 Uma discussão importante sobre a “invenção de costumes” pagãos por autores cristãos é feita na obra *On Barbarian Identity Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, editado por Andrew Gillet (2002). Nesta obra, discute-se o conceito de identidade bárbara e etnogênese.

5 O retrato que autores romanos fizeram dos povos germânicos.

6 A tradução do latim para o inglês é retirado do texto de Rob Meens (2012). Em tradução livre para o português, escreve-se: “Livro contra crenças irracionais do povo a respeito das tempestades e granizos”.

que sobrevoavam as nuvens nos céus e causavam tais males através de uma comunicação com os *tempestarii*. É relatado inclusive um episódio em que quatro pessoas: três homens e uma mulher, foram pegos por uma multidão enfurecida e quase foram apedrejados até a morte por conta de suspeitas de fazerem parte da tripulação deste navio voador. Agobardo então convence a multidão por meio de argumentos racionais e libera os cativos⁷ (MEENS, 2012, p. 159-160).

É evidente os efeitos devastadores que uma tempestade forte e com granizo poderia causar em uma sociedade predominantemente agrária. Uma colheita devastada levaria a prejuízos econômicos severos, além de fome, doenças e mortes. Diante da dependência da natureza para sua sobrevivência, o homem recorria a métodos “místicos” e “mágicos” para lidar com seus problemas mais imediatos. Como afirma Dawson:

No passado, especialmente nas culturas agrárias, o homem era imediatamente dependente da natureza e a vida estava intimamente ligada ao ciclo natural das estações, da época do plantio e da colheita, e essa dependência de poderes que estavam fora do controle familiarizou-o com as concepções de Mistério e de Providência Divina (DAWSON, 2014, p. 112).

Sobre o caso dos *tempestarii*, Palmer afirma que este episódio é um “gritante” lembrete do quão alheio era o cristianismo para grande parte das sociedades rurais na Europa. Diante de situações extremas, com consequências devastadoras, as pessoas buscavam soluções práticas para lidar inclusive psicologicamente com os problemas, com soluções que nem sempre o cristianismo oferecia (PALMER, 2007, p. 406-407).

⁷ Rob Meens aborda com mais detalhes o episódio dos *tempestarii*, inclusive sobre a natureza do discurso, se tratando de um livro ou um sermão. Conferir em (MEENS, 2012) e (PALMER, 2007, p. 406-407).

Este caso descrito por Agobardo, evidencia que mesmo após a morte de Carlos Magno, e após os seus esforços de cristianização nos territórios conquistados, as práticas consideradas pagãs permaneciam no centro da própria Gália, cristianizada há pelo menos 300 anos⁸.

Esta dificuldade de adaptação do cristianismo no contexto rural se manifestou em diversas outras situações, nas quais a linguagem dificultava a absorção da nova fé. Mesmo nas regiões onde a língua germânica predominava, a missa ainda era realizada em latim. André Vauchez, estudioso da espiritualidade medieval, destaca a crescente presença dos cantos litúrgicos e o canto gregoriano nas missas, o que cada vez mais impunha dificuldades inclusive técnicas para os fiéis acompanharem a missa. Enquanto os carolíngios buscavam se aproximar cada vez mais da erudição e da cultura latina, a população rural e leiga ficava cada vez mais alienada às práticas espirituais. Assim, alheios à erudição da liturgia, os camponeses viam mais sentido em se apropriar de hóstias consagradas e as enterrar no solo para garantir sua fertilidade. Por muito tempo após a cristianização dos francos, permaneceram as práticas ancestrais dos povos rurais. Ainda se orava em grutas, florestas e encruzilhadas. Faziam-se reuniões noturnas de acordo com as fases da lua, e tais práticas não eram realizadas apenas por pagãos (VAUCHEZ, 1995, p. 15-23).

Observa-se então que os pagãos em si não eram tão estranhos aos cristãos. Em muitos casos eles viviam nas mesmas cidades ou eram vizinhos de fronteiras, viviam sob os mesmos governos e até mesmo vinham das mesmas famílias. Gregório de Tours, escrevendo no século VI, conta como os próprios

8 Consideramos como “cristianização” dos francos a partir do batismo de Clóvis, no início do século VI. Como “cristianização”, entendemos a mudança de uma “orientação religiosa” para o cristianismo, e não necessariamente uma “conversão” do povo franco à fé cristã, o que pode-se caracterizar uma mudança subjetiva de convicção pessoal. Para uma discussão aprofundada sobre conversão e cristianização, conferir NOCK, Arthur Darby. *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. University Press of America, Lanham, 1988.

francos adoravam ídolos e criaturas das florestas e das águas, à quem eles prestavam sacrifícios⁹. Ian Wood duvida da veracidade do relato de Gregório, tendo em vista que o historiador pretendeu criar uma visão pré-cristã dos francos, exagerando assim o seu relato e contrastando com a conduta cristã do novo reino cristão. Essa tendência se agrava com o que Wood define como a “cristianização do estado”, onde os pagãos começaram a serem marginalizados na sociedade (WOOD, 2013, p. 1-3).

Ainda de acordo com Wood, os missionários somente encontraram um território pouco familiar quando eles chegaram na Escandinávia, pois este território estava muito além do *limes* romano e a fronteira cristã posterior. Os autores cristãos então começaram a retratar este território desconhecido como habitat de criaturas diabólicas como os *cynocephali*¹⁰, evidenciando que tais descrições não passaram de tentativas de descrever um território totalmente estranho e avesso ao cristianismo (WOOD, 2013, p. 18). Quanto mais fantásticas as representações das fronteiras entre o reino cristão e os pagãos, mais dramático é o contraste entre as culturas. Palmer afirma que “definir paganismo no mundo carolíngio é definir o *outro*, e por extensão promover formas ideais de cristandade” (PALMER, 2007, p. 425).

Na Gália, no entanto, uma destas figuras missionárias, responsáveis por disseminar a fé cristã para além das fronteiras da Igreja foi Bonifácio. Este foi um eminente bispo, santo e evangelizador. Um “apóstolo da Germânia” e reformador da Igreja franca, usando as palavras de Dawson, (2014, p. 273).

Em uma de suas missões, ele foi até o sul da Germânia para exercer atividade missionária. Esta missão inclusive contou com aprovação papal. Entretanto, ele se deparou com uma realidade na qual o cristianismo já estava bem estabelecido.

9 Trecho retirado da tradução em inglês de WOOD, 2010, p. 2-3, a partir de GREGORY OF TOURS, *Decem Libri Historiarum* II 10, ed. B. Krusch and W. Levison, MGH, SRM I, I (Hannover, 1951).

10 *Cynocephali* significa “Homens com cabeças de cão” (WOOD, 2010, p. 13-18).

O grande problema, para Bonifácio, foi o grande número de cristãos que realizavam práticas consideradas pagãs, ou supersticiosas. Na década de 740, é atribuído ao círculo de Bonifácio o *Indiculus superstitionum et paganiarum*, uma lista de 30 práticas pagãs e supersticiosas que deviam ser condenadas (WOOD, 2013, p. 6-7). Este documento foi um dos primeiros escritos que listavam especificamente práticas pagãs – sejam elas reais ou imaginadas, cometidas inclusive por membros do clero local, como oferecer sacrifícios a santos da Igreja; a adoração de certos lugares como santos; o ato de cavar sulcos ao redor das aldeias; ver presságios nas entranhas de animais ou em fogueiras; as coisas que eles fazem nas rochas¹¹.

-
- 11 1. *De sacrilegio ad sepulchra mortuorum.*
 2. *De sacrilegio super defunctos id est dadsisas*
 3. *De spurcalibus in Februario.*
 4. *De casulis id est fanis.*
 5. *De sacrilegiis per aecclesias .*
 6. *De sacris silvarum quae nimidas vocant .*
 7. *De hiis quae faciunt super petras.*
 8. *De sacris Mercurii vel Iovis.*
 9. *De sacrificio quod fit alicui sanctorum.*
 10. *De filacteriis et ligaturis.*
 11. *De fontibus sacrificiorum .*
 12. *De incantationibus.*
 13. *De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercola vel sternutationes .*
 14. *De divinis vel sortilegis.*
 15. *De igne fricato de ligno id est nodfyr.*
 16. *De cerebro animalium.*
 17. *De observatione paganorum in foco vel in incoatione rei alicuius.*
 18. *De incertis locis que colunt pro sanctis.*
 19. *De petendo quod boni vocant sanctae Mariae.*
 20. *De feriis quae faciunt Iovi vel Mercurio.*
 21. *De lunae defectione quod dicunt ‘ vince luna !’*
 22. *De tempestatibus et cornibus et cocleis.*
 23. *De sulcis circa villas.*
 24. *De pagano cursu quem yrias nominant scisis pannis vel calciamentis .*
 25. *De eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos.*
 26. *De simulacro de consparsa farina.*
 27. *De simulacris de pannis factis.*

Diante desse contexto social, Carlos Magno, em meio à conquista da Saxônia, empregará um caráter legislativo a estas compilações de práticas pagãs. A *Capitulatio de Partibus Saxoniae* instituiu pena de morte à práticas pagãs, numa tentativa de trazer os saxões para o *mundus* cristão dos francos.

CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE:

UM PAGANISMO REAL OU INVENTADO?

Como mencionado, Carlos Magno buscou combater as práticas pagãs mediante a lei. Por volta de 792, foi promulgada a *Capitulatio de partibus Saxoniae*¹², com o objetivo de impor à recente conquistada – e cristianizada – Saxônia um modelo de conduta cristã, incluindo práticas pagãs que deviam ser abandonadas. As capitulares eram instrumentos de definição das diretrizes das instituições, sendo decretos compostos por artigos (*capitula*), emitidas pelo governante carolíngio para emitir medidas legislativas e administrativas, relacionadas com a gerência do reino, inventários, regulações e diretrizes para o exército, para as igrejas, para a educação, e todas as demais dimensões do poder carolíngio (GANSHOF, 1968).

A *Capitulatio* não é inteiramente dedicada a supressão de práticas pagãs, mas sim a um conjunto de normas que abrangem várias camadas da sociedade dos saxões. Uma grande parte dos capítulos tratam de questões administrativas, assim como as punições para crimes maiores e menores, jurisdição

28 . *De simulacro quod per campos portant.*

29 . *De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu.*

30 . *De eo quod credunt quia femine lunam commendet , quod possint corda hominum tollere iuxta paganos.*

Texto na íntegra, em língua original latim. *Indiculus superstitionum et paganiarum*, ed. Alfred Boretius in: *Capitularia regum Francorum*, Capit. 1 (Hannover, 1886), pp. 222-223.

12 Abreviaremos *Capitulatio de Partibus Saxoniae* para “CPS” em referências e citações.

dos senhores de terras¹³, mecanismos jurídicos, e a questão do dízimo à Igreja – item que causou certa controvérsia na época, devido a oposição de Alcuíno a algumas atitudes de Carlos Magno¹⁴. O documento é composto por um total de 34 normas, das quais apenas 10 delas fazem referência direta à supostas práticas pagãs.

A primeira destas normas contra o paganismo afirma que as igrejas construídas na Saxônia não deveriam ser menos ilustres e grandiosas que os santuários dos ídolos; o capítulo 4 institui a pena de morte para aqueles que consumirem carne durante a quaresma – a não ser que tenha uma expressa recomendação de um padre; o capítulo 6 condena com pena capital práticas de bruxaria e canibalismo; o capítulo 7 pune com a morte a prática da pira funerária; o capítulo 9 também condena à morte aqueles que sacrificarem uma pessoa ao Diabo¹⁵ “à maneira dos pagãos”; O capítulo 8 condena a morte àqueles que se recusarem a se batizar, escarnecendo do batismo ou mesmo se escondendo, desejando permanecer pagão; o capítulo 10 não faz menção à alguma prática específica, mas ainda refere-se aos pagãos, que serão punidos com a morte em ocasião de qualquer tipo de conspiração contra os cristãos ou contra a autoridade do rei; o

13 Como destacado por Vinicius Dreger de Araujo, Carlos Magno manteve muito da antiga legislação saxônica, mantendo a estrutura social e a lei tradicional dos saxões (ARAUJO, 2010, p. 6)

14 Alcuíno de York, mentor de Carlos Magno, escreveu duas cartas à Carlos Magno censurando-o pelos excessos cometidos na Saxônia, principalmente na imposição prematura de dízimos a eles. Ressalte-se que Alcuíno se encontrava aposentado de suas funções na corte. (Thompson, p. 605). As cartas de Alcuíno de York podem ser acessadas em ALCUINUS EPISTOLAE. In: Epistolae Karolini Aevi, Epistolae IV, Ed. por Ernest Dümmler Vol. II. No. 111 p. 159-162. Monumenta germaniae historica: inde ab anno christi quingentesimo vsque ad annum millesimum et quingentesimum, Berlim, 1893.

15 A figura do Diabo em questão se refere à uma antítese da maneira cristã, e não um objeto de adoração dos saxões *de facto*. A figura do Diabo, com uma “mitologia” melhor elaborada somente surgiria no século XII. Somente a partir do século XV é que o Diabo assumiria uma representação do “senhor do inferno”, objeto de culto, e oposto a Igreja cristã. Ver MUCHEMBLED (2003), *Satanás entra em cena*, p. 19-52.

capítulo 21 estabelece pagamentos de 60 *solidi*¹⁶ para os nobres, 30 para os homens livres, e 15 para os *litus*, no caso de jurarem votos em árvores, nascentes ou bosques, assim como participarem em refeições “em honra aos demônios”; o capítulo 22 ordena que os corpos dos saxões sejam levados aos cemitérios das igrejas, e não enterrados em “montes dos pagãos”; o capítulo 23 ordena que adivinhos e videntes sejam entregues às igrejas e aos padres¹⁷ (CPS, 1900, p. 2-5).

Estas são as primeiras leis de Carlos Magno visando combater o paganismo no território conquistado e adequar os saxões a conduta cristã. Contudo, estas normas não se tratam necessariamente de supressão de práticas culturais saxãs, pois é evidente que costumes como canibalismo, sacrifícios ao demônio e outras práticas demonizantes não passavam de exageros retóricos. Diante do fato de nenhuma fonte documental atribuída a um pagão saxão do século nono ter sobrevivido, os textos que fazem menção ao que se descrevia como paganismo eram, portanto, relatos de autores cristãos a respeito de um “paganismo imaginado”, expressão também utilizada por Rembold (2018, p. 197-99). Assim, o conceito de paganismo para os carolíngios era fluido, segundo a autora, variando de contextos específicos para atender a propósitos específicos, sendo utilizado como um artifício e conveniência literária.

Entretanto, se concordarmos com Mircea Eliade, tal “demonização” não é algo exclusivo do cristianismo, mas sim uma característica do que ele chama de *homo religiosus*¹⁸, ou seja, um fundamento elementar da espiritualidade do Homem, que equipara seus inimigos aos inimigos dos seus próprios deuses, assimilando-os simbolicamente ao Demônio (ELIADE, 1992, p. 43-44).

16 *Solidi* era a moeda no reino dos francos.

17 O texto apresentado é uma paráfrase do texto original, baseado na tradução para o inglês de Dana Carleton Munro (1900).

18 Eliade utiliza o termo *homo religiosus* para definir o arquétipo do homem primitivo, em que a dimensão sagrada é o centro da vida deste homem pré-moderno. Conferir sua obra *O sagrado e o Profano*, (1992).

Algumas práticas, entretanto, não foram especificamente endereçadas aos saxões, mas faziam parte de um esforço já no reino de Carlos Magno de “padronizar” certos comportamentos com um modelo de doutrina cristã, o que é visto, por exemplo, na condenação dos ritos funerários que não fossem em cemitérios cristãos, diante de uma ainda presente prática de enterros em montes ou de piras funerárias. Contudo, os achados arqueológicos que indicam tais ritos funerários, por si não podem indicar uma adesão ou não ao paganismo, visto que não eram práticas incomuns inclusive por cristãos no início do século IX (REMBOLD, 2018, p. 194–197).

Não sabemos ao certo para qual público Carlos Magno e seus escribas destinaram a *Capitulatio*. Mas é sabido que Carlos Magno convocava assembleias menores e maiores de saxões na própria Saxônia. Tais reuniões foram regulamentadas na *Capitulatio*, em que no capítulo 34 se proíbe a convocação de assembleias e reuniões públicas dos saxões sem o aval e mediação das autoridades carolíngias (CPS, 1900, p. 5). Com a segunda capitular saxônica (797), que substituiu a *Capitulatio*, Carlos Magno adotou uma postura mais flexível e inclusiva, com participações ativas dos povos saxões – pelo menos das elites – no desenvolvimento da legislação. Com isso, Carlos Magno integrou os saxões e seu particular modelo político para a própria administração de seu então império (FLIERMAN, 2017, p. 99).

Contudo, não foram apenas na forma de conquista militar e a força da lei os instrumentos da transformação religiosa da Saxônia. A própria paisagem da Saxônia sofreu modificações, como visto nas histórias de fundação dos mosteiros de Fulda e Heidenheim. Nestes casos, foram limpas vastas áreas de florestas, um elemento fundamental da fé germânica, para que o ambiente se tornasse menos pagão (PALMER, 2007, p. 417–418). Esta questão ambiental também é destacada por Peter Brown. As regiões meridionais da Europa Ocidental se diferiam do norte germânico, rico em florestas, pântanos

e gado. Ele afirma que “a fronteira religiosa entre paganismo e a cristandade veio, por um curto período, a coincidir com um contraste entre duas paisagens” (BROWN, 2013, p. 413).

Após os 33 anos de guerra entre francos e saxões, existem poucas acusações de paganismo relatadas na Saxônia pós-conquistada, o que segundo Rembold é um indício da rápida e bem-sucedida cristianização dos saxões. Os únicos relatos de paganismo são encontrados no contexto de promoção de relíquias e acusações contra adversários políticos. A cristianização da Saxônia tornou os saxões convertidos ao cristianismo no sentido de que eles obedeciam aos padrões morais cristãos, o que não significou uma padronização com a forma que o cristianismo era vivenciado pelos francos. Diferenças geográficas e sobretudo linguísticas tornaram os cristãos germânicos diferentes dos cristãos francos. A língua germânica, mais distante da influência do latim, se disseminou de uma forma diferente. O local e a função dos bispados também se diferiam dos francos, assim como uma predominância de instituições femininas (REMBOLD, 2018, p. 188-189). Contudo, mesmo com a sua própria identidade e memória, o cristianismo germânico não atuou como um cristianismo independente: ele ainda permaneceria – pelo menos até a Reforma no século XVI – uma instituição romana.

Para Jonathan S. Blake (2014, p. 14-15), a necessidade de trazer os saxões para a Igreja era fundamental para melhor governá-los, visto que os juramentos entre senhor e vassalo, característicos das relações feudais, só poderiam ser mantidos diante de juramentos de lealdade feitos diante de uma relíquia, para assegurar a sacralidade do juramento¹⁹. Assim, se os saxões não fossem integrados a este sistema de crença e de relações, seus juramentos pouco valiam, o que é visto nos diversos relatos de quebra de juramentos de paz dos saxões.

¹⁹ Para mais detalhes sobre as relações de vassalagem e juramentos, ver DUBY (2009), *Guerreros y campesinos*.

Estas quebras de juramentos são constantes nos Anais Reais Francos. São diversas as passagens em que os francos retornam de uma campanha na Saxônia, e dirigem-se então à uma outra campanha militar, e em seguida os saxões tornam a atacar. Isto é visto nos relatos dos anos de 773, 775, 776, 778, 782, 784, 793, e 798. No relato do ano de 775, especialmente, o narrador escreve:

Enquanto o rei passou o inverno na *villa* de Quierzy, ele decidiu atacar a tribo dos traiçoeiros e quebra-dores de promessas saxões, e persistir nesta guerra até que eles ou sejam derrotados e forçados a aceitar a religião cristã ou sejam totalmente exterminados. (ARF, 1970, p. 51).

Assim, é evidente a frustração dos francos com a resiliência dos saxões, o que pode ter influenciado a maneira como os próprios autores enxergavam este povo, um povo feroz na conservação de seus costumes ancestrais. Um exemplo disto é visto na opinião de Eginardo, conselheiro e biógrafo de Carlos Magno, sobre os saxões:

Nenhuma guerra travada pelo povo franco foi tão longa, ou mais selvagem, ou que custou tanto esforço, por que os saxões, assim como quase todos os povos habitantes da Germânia, eram ferozes por natureza e entregues a adoração de demônios, e eram opostos a nossa religião e não se envergonhavam em violar ou transgredir tanto as leis divinas quanto as humanas (EGINHARDO, 2008, p. 23).

E continua:

A guerra poderia ter terminado muito mais rápido se a falta de fé dos saxões os tivesse permitido. É difícil dizer quantas vezes eles foram conquistados e rendidos humildemente ao rei e prometido que eles fariam o que lhes fossem ordenados, entregado os reféns sem atraso e recebido os emissários enviados. Algumas vezes eles estavam tão quebrados

e enfraquecidos que eles até prometeram abandonar a adoração de demônios e se submeterem a fé cristã. Mas várias vezes em que eles estavam prontos para fazerem isso, eles tão rapidamente quebravam suas promessas (...) após o começo da guerra com eles, raramente houve um ano em que eles não faziam este tipo de mudança (EGINHARDO, 2008, p. 23-24).

O que se constata, a partir da análise bibliográfica e documental, é que muito da percepção do que era entendido como paganismo está relacionado com o contexto de normatização da liturgia cristã e a expansão da fronteira religiosa do cristianismo através da conquista militar. Assim, mesmo que a *Capitulatio* tenha uma clara intenção de punir práticas pagãs, ela também tinha uma intenção principal de, utilizando da expressão de Palmer (2007, p. 414), “Delinear os parâmetros de um comportamento cristão aceitável”.

CONCLUSÕES

O “paganismo”, segundo Rembold, é um construto cristão, utilizado para classificar grupos não cristãos. É um “termo guarda-chuva”, para criar uma dicotomia: eles, e nós. De acordo com sua tese, as pessoas que se viam sob este “guarda-chuva terminológico”, não se viam como membros integrantes de uma religião homogênea, mas sim como praticantes de uma grande variedade de costumes e práticas. Estas variedades de práticas religiosas eram ignoradas pelos escritores cristãos contemporâneos, que se preocuparam mais em criar uma oposição à conduta cristã do que relatos fidedignos de crenças de fora do seu *mundus*. Esta parcialidade muitas vezes servia à um propósito didático ou retórico, segundo Rembold, o que maculou a percepção contemporânea do que de fato teriam sido as práticas religiosas dos saxões – e outros povos germânicos (REMBOLD, 2018, p. 191).

Assim, a *Capitulatio de Partibus Saxoniae* não se tratou simplesmente de uma repressão cultural por parte dos conquistadores. Ela foi escrita em um contexto de constantes rebeliões dos saxões diante do poder franco, que entendia que o novo território devia ser integrado ao cosmos do cristianismo pregado pela igreja franca. Apesar disto, a fronteira entre a “espiritualidade” cristã e pagã no século VIII não era tão contrastante nas regiões rurais, que ainda conservavam práticas e costumes ancestrais, o que seria um “paganismo real”. O que se entende então por “paganismo inventado”, é a criação literária de autores cristãos, que visavam criar um contraste dramático entre o “pagão”, “primitivo”, e o “modelo ideal” de cristão civilizado.

Em resumo, o *paganismo* corresponde ao choque entre a cultura cristã mediterrânica e a sua expansão ao ambiente rural e “selvagem” do norte da Europa, que por inúmeras eras viveram de acordo com uma concepção de vida dependente dos ciclos da natureza. Como nos lembra Gélis (2012, p. 123), existe esta “concepção de vida” que por muito tempo perdurou e que a Igreja, por mais que tentasse suprimir, não conseguia extingui-la. Estas concepções, que a Igreja categorizou como “superstições”, se mostram difíceis de suprimir justamente por que são tão atemporais, e “correspondem a uma maneira original de ser no mundo”.

REFERÊNCIAS

Fontes

- VITA KAROLI. In: GANZ, D (trad.) *Two Lives of Charlemagne*. Penguin Books, 2008, London.
- CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE. In: Boretius, No. 26, p. 68, trad. por MUNRO, D. C. In Dept. of History: *Translations and Reprints from the Original Sources of European history*, Dept. of History of the University of Pennsylvania., Philadelphia, 1900. Vol. VI, No. 5, pp. 2-4.

- ANNALES REGNI FRANCORUM. In: SCHOLZ, Bernhard Walter; ROGERS, Barbara (trad.). *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories*. University of Michigan, 1970.
- INDICULUS SUPERSTITIONUM ET PAGANARUM. In: Boretius, No. 27, p. 222-223. *Capitularia Regum Francorum*. Monumenta germaniae historica: inde ab anno christi quingentesimo vsque ad annum millesimum et quingentesimum, Berlim, 1893.

Bibliografia

- ARAÚJO, V.C.D., 2010. *A cristianização da saxônia e a transformação da figura régia, Brathair* [online]; disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/434/375>> Acessado em 27/07/2022.
- BLAKE, Jonathan S. "By the Sword of God": *Explaining Forced Religious Conversion*. Department of Political Science Columbia University, 2014.
- BROWN, Peter. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000*. UK: Wiley-Blackwell, 2013.
- DAWSON, Christopher. *A formação da cristandade: sDas Origens na Tradição Judaico-Cristã à Ascensão e Queda da Unidade Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- DUBY, Georges. *Guerreros y campesinos. Siglo XXI de España* Editores, Salamanca: 2009.
- GANSHOF, François Louis. *Frankish Institutions under Charlemagne*. Brown University, New York, 1968.
- GILLET, Andrew (ed.) *On Barbarian Identity Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Brepols Publishers, Turnhout, 2002.
- NOCK, Arthur Darby. *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. University Press of America, Lanham, 1988.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. Editora Estação Liberdade, São Paulo, 2004.
- FLIERMAN, Robert. *Saxon Identities, AD 150–900*. Bloomsbury Publishing, London, 2017.
- GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo*. 5ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KULIKOWSKI, Michael. In: GILLET, Andrew (ed.) *On Barbarian Identity Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Brepols Publishers, Turnhout, 2002.
- MEENS, Rob. *Thunder Over Lyon: Agobard, The Tempestarii And Christianity*. In: STEEL, Carlos (ed.); MARENBNON, John (ed.); VERBEKE, Werner (ed.) *Paganism In The Middle Ages: Threat And Fascination*. Leuven University Press, Leuven (Belgica), 2012.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo, séculos XII a XX*. Terramar, Lisboa: (2003).
- PALMER, James. *Defining paganism in the Carolingian world*. Early Medieval Europe, 2007, Blackwell Publishing Ltd, p. 402–425.
- REMBOLD, Ingrid. *Conquest and Christianization Saxony and the Carolingian World, 772–888*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- RICHÉ, Pierre. *As Invasões Bárbaras*. Coleção Saber, Publicações Europa-América. Presses Universitaires de France, 1952.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaio de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, RJ, 2014.
- THOMPSON, James Westfall. *The Early History of the Saxons as a Field for the Study of German Social Origins*. The University of Chicago Press, 1926.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Editora Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1995.
- WOOD, Ian. *The Pagans and the Other: Varying Presentations in the Early Middle Ages*. Networks and Neighbours, Volume One, Number One, 2013.

56. O TEMPO HISTÓRICO DO ALÉM MEDIEVAL: O FUTURO INFERNAL NA VISÃO DE TÚNDALO (XIV-XV)

.....

Bianca Trindade Messias¹

INTRODUÇÃO

O que é o tempo? Como percebe-lo? Como interagir com ele? Como perceber as mudanças e continuidades das ações humanas por meio dele? Tais questionamentos relacionam-se com o objeto de estudo desta pesquisa, que gira em torno do conceito de tempo histórico.

O objetivo é analisar a concepção da dimensão temporal no período medieval a partir do campo da religiosidade cristã, essa que estruturou e ordenou o tempo terreal e imaginário da sociedade medieval. Além disso, entender os discursos divulgados pela Igreja Medieval sobre o tempo futuro, que se projetavam nas preocupações sobre o tempo do pós-morte.

Compreende-se o conceito de tempo como algo fundamental e pertencente a História, pois por meio dele tem-se o entendimento, a partir da concepção de Marc Bloch (2001), que os fatos históricos e as ações humanas são realizadas num determinado tempo e espaço e que chegam para o pesquisador por meio de fragmentos a serem investigados, a partir das inquietações do tempo presente.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UEMA) sob a orientação da prof. Dr^a. Adriana Zierer. Membro do grupo de pesquisa *Bra-thair* (Grupo de Celtas e Germanos).

Partindo desse pressuposto teórico estuda-se a história não somente amarrado ao passado, mas nas relações heurísticas estabelecidas entre o presente e o passado, problematizando-as e contextualizando-as. Nessa perspectiva observa-se que as civilizações tinham uma percepção sobre o tempo, se relacionavam com ele e atribuíram sentidos de orientações, de ser e estar no tempo e no espaço.

As sociedades possuem um regime de historicidade, conforme Reis (2012),

Toda sociedade é governada por um ‘regime de historicidade’, por um discurso sobre o tempo eu dá sentido e localização a seus membros. Estas ‘ordens do tempo’ são criações narrativas de si de uma sociedade, mas, depois de criadas, tornam-se o próprio real, a verdade absoluta, e os indivíduos se sentem enjaulados ‘grades temporais’. Um ‘regime de historicidade’ se impõem imperiosamente aos indivíduos sem que eles se deem conta, conferindo forma, plasmando, esculpindo seu corpo, seu cotidiano, enfim, sua vida (REIS, 2012, p. 45)

O recorte temporal desta pesquisa é a Idade Média nos séculos XIV- XV, a partir dessa delimitação, verifica-se o regime de historicidade nos sentidos atribuídos ao tempo a partir dos discursos da religiosidade cristã, que tem como referência de orientação a história de Cristo, produzindo narrativas e sentidos sobre o passado, o presente e o futuro, sendo o tempo cristão uma criação divina e pertencente a Ele.

Reinhart Koselleck (2006), aborda essa integração temporal a partir dos conceitos de “campo de experiência” e o “horizonte de expectativa”, por meio dessa abordagem permite entender as dinamicidades sobre o tempo e de como os medievos se relacionaram com ele.

Segundo Koselleck, a “[...] experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimento foram incorporados e poder ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração

racional quanto as formas inconscientes de comportamento” (KOSELLECK, 2006, p. 309). Para o medievo o campo de experiência, orientado pelos discursos religiosos, seria o passado bíblico advindo com o pecado original. Além disso, envolve todas as ações comportamentais que foram desempenhadas na vida terrena, em que a Igreja distingue os bons dos maus cristãos, os quais serão julgadas no pós-morte.

Se o campo de experiência é o passado, o horizonte da expectativa se realiza no “[...] hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto” (KOSELLECK, 2006, p. 310). A previsão do horizonte de expectativa e o Juízo final, momento em que os atos do passado serão julgados para a decisão da sentença e o destino das almas nas espacialidades do Além Medieval. Dessa forma, espaço e tempo se conectam, o passado e o futuro, que giram em torno do medo da condenação e a expectativa da salvação.

Para compreender as relações entre o campo de experiência e o horizonte de expectativa, estuda-se os relatos de viagens imaginárias ao Além Medieval, esses demonstram o entrelaçamento entre as dimensões temporais, ou seja, o passado, o presente e o futuro a partir das experiências dos viajantes que percorreram o Outro Mundo.

Divulgados pela Igreja, por meio da oralidade, essas narrativas revelam os mistérios sobre o tempo futuro do pós-morte através da revelação das espacialidades divididos em Inferno, Purgatório e Paraíso, que formam o Além Medieval. O objetivo da circulação do relato entre leigos e os próprios membros daquela instituição era anunciar os destinos finais cada medievo, se forem bons cristãos irão para o Reino Celestial caso contrário sofrerão no ambiente infernal.

No contexto da literatura visionária analisa-se o manuscrito *Visão de Túndalo*, escrito no século XII em latim por um monge irlandês que se propagou pela Europa por meio

da oralidade e foi traduzida para diversos idiomas, entre eles o português. Estuda-se a versão portuguesa, sabe-se que foi traduzida entre o final do século XIV e início do século XV.

Existem duas versões portuguesas provenientes do mosteiro de Alcobaça, que foram traduzidos por monges cistercienses, o códice 244 de Fr. Zacharias de Payopéle, e o 266 de Fr. Hilário da Lourinhã. Atualmente, ambos os documentos se encontram na Biblioteca Nacional de Lisboa. Sobre as traduções, o códice 244 é mais detalhado ao descrever a viagem e os espaços percorridos pelo cavaleiro, enquanto a 266 é mais resumida.

De modo geral, ambos os documentos não apresentam desvio da temática central do relato, e narram a história do cavaleiro pecador chamado Túndalo que foi o escolhido a percorrer os espaços do Inferno, Purgatório e o Paraíso. O objetivo do relato é descrever os espaços do Além Medieval, alertando a sociedade sobre o que os espera no pós-morte e acima de tudo indicando as normas de comportamentos que fizeram com que os pecadores fossem condenados no ambiente infernal e os justos que foram agraciados de viverem no Reino Celeste.

Dentro das espacialidades percorridas pelo cavaleiro será destacado o Inferno a ser analisado para a compreensão da representação do tempo futuro cristão, que foi amplamente anunciado pela Igreja Medieval. É no ambiente infernal que toma corpo, nos discursos clericais, todo um campo de imaginário do medo, dos pecados, das punições que as almas poderão sofrer. Tais paisagens que são característicos desse lugar, que toma corpo na *Visão de Túndalo*, funciona como uma pedagogia moral para aqueles que desobedeceram às normas morais da Igreja.

O TEMPO DO ALÉM MEDIEVAL

Na Idade Média ao sistematizar a periodização histórica do tempo cristão utilizava-se como referência a Bíblia, assim, o tempo religioso medieval era um tempo de Deus. Segundo Jérôme Baschet (2006), o homem medieval, aprendia

com os clérigos, que o passado foi o momento de harmonia da criação do mundo e do elo estabelecido entre Cristo e os apóstolos, que serve de exemplo para os cristãos buscarem essa perfeição. Entretanto, o presente era visto de forma depreciadora e decadente, culminado com o pecado original. A partir disso, os homens passaram a serem vistos como pecadores e a necessidade de realizarem trabalhos e ações para alcançarem o perdão, visando a projeção para o futuro próximo.

Por fim, o futuro, aguardado e planejado no tempo presente, estava ligado a concepção escatológica, ou seja, “as desordens do fim do mundo, o Juízo Final, e, depois, uma eternidade de beatitude celeste para uns e de castigos infernais para outros” (BASCHET, 2006, p. 322). O tempo da angústia, do medo e da esperança eram atribuídos ao futuro representado pela visão escatológica, que anunciava a vinda de Cristo para salvar os justos e condenar os pecadores.

Percebemos que as categorias temporais: passado, presente e futuro estão relacionados na formação do tempo cristão medieval e tem como referência o Cristianismo, que constituía as balizas de orientação humana nesse período. Mas, observamos que a preocupação com o tempo vai além de uma mera periodização, ou regulamentação das atividades litúrgicas e terreaux, ele era transferido para o campo sobrenatural, mas especificamente, o mundo dos mortos que foi construído ao longo da Idade Média, o Além medieval.

A fonte em estudo, *Visão de Túndalo*, é um exemplo de narrativa sobre viagem imaginária ao Além Medieval, ou seja, “tratam-se de relatos feitos por homens, a quem Deus havia dado a graça de visitar, em geral conduzido por um anjo, ou arcanjo, o Inferno e o Paraíso, com exceção do santuário paradisíaco no qual Ele próprio residia” (LE GOFF, 2006, p. 26). Ao longo da Idade Média introduziu-se os relatos de viagens imaginárias nos rituais litúrgicos com a finalidade de tornar

legível um mundo desconhecido para os medievos, no caso o pós-morte, através de um testemunho que teve o privilégio de realizar a viagem ao Além medieval.

Observamos que o futuro é a temporalidade central do manuscrito *Visão de Túndalo*, o que demonstra a preocupação que o homem tinha com a morte, como o tempo da angústia, o momento de espera no Juízo Final, assim como as dúvidas sobre os destinos das almas para os espaços do Além, se iriam ser condenadas ou salvas.

Apesar de centrar-se na perspectiva do fim dos tempos, não podemos dissociar o futuro da temporalidade do passado e presente, pois as ações humanas que foram vividas e construídas foram as que deram estrutura e sentido para a compreensão dos aspectos religiosos e sociais da Idade Média.

Nessa perspectiva associamos a história do cavaleiro Túndalo ao contexto do tempo escatológico ao anunciar o destino reservado para as almas no pós-morte, os seus medos e esperanças. Além disso, os discursos proféticos escatológicos/apocalípticos estiveram presentes nas homilias dos clérigos, principalmente no período denominado de Baixa Idade Média, como forma de lembrar aos cristãos sobre o que os esperava na passagem para o Outro Mundo.

A história do cavaleiro Túndalo revela sobre as coisas vistas e sentidas do tempo futuro, a experiência de alguém que teve a oportunidade de viajar para o Além Medieval e retornar para contar sobre o que viu. O personagem principal representava a sociedade medieval que era vista como pecadora, pois Túndalo era um guerreiro de boa linhagem, porém agia de forma desviante as normas da Igreja, em que praticava o roubo e a luxúria.

Conforme, o manuscrito, “[...]este tal e tan peçador quis deus por exemplo de nos todos que uisse muytas cousas e as sofresse e que as contasse a nos per que tomassemos exemplo pera nos castigarmos de mal fazer” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 101).

A finalidade dos relatos visionário ao Além Medieval consistia em propagar uma lição moral para a sociedade, usando como exemplo o próprio cavaleiro Túndalo, que na sua condição de pecador teve a oportunidade de viajar para conhecer sobre os destinos finais das almas. Para além disso, ao longo do seu itinerário no mundo do Além, sofreu algumas penas devido aos seus maus comportamentos terrenos, mas recebeu a graça de retornar ao corpo para narrar sobre a sua viagem e de se arrepender de seus pecados.

A viagem inicia no momento em que o cavaleiro se sentiu mal, após ingerir uma refeição, e entrou em um estado de morte aparente, não foi enterrado, por haver um pouco de quentura em seu corpo. A duração da viagem se deu em um espaço de tempo de três dias. Segundo a narrativa, “[...] *esto durou des quarta feyra hora decima ataa o ssabado hora prima en tal maneyra que todos cuidauan que era morto. E fora ia soterrado non seendo huma pouca de queentura que tiinha no costado seestro*” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 101).

O início da viagem imaginária ocorreu na quarta feira, e finalizou no no sábado. Esse período de tempo de três dias faz-se uma associação simbólica à história da Paixão de Cristo, em que Jesus ressuscitou dos mortos no terceiro dia, demonstrando o caráter regenerador da alma de Túndalo e do poder divino.

O manuscrito relata o momento em que a alma do cavaleiro se despreendeu do corpo, “[...] *quãdo a minha alma sayo do corpo/começou de aver gram medo e nõ sabya cousa que/ fezesse nẽ que dissesse nẽ a quall lugar fosse sóo e desen/parada querya-sse tornar ao corpo e corpo nõ na querya/ rreceber*” (VISÃO DE TÚNDALO, 1982-1983, p. 38).

Ao sair do corpo, a alma do cavaleiro Túndalo sentiu medo e não sabia onde estava e foi cercada pelos demônios que queriam possuí-lo e atormentá-lo, pois, o personagem era pecador e estava sobre o direito deles, entretanto, a alma não havia sido julgada e de imediato foi socorrido com a chegada

do anjo “[...] e ella/estando em tam gram coyta vyo vír huũ angeo/luzente como estrella e salvou-a e começou de a cõ/fortar” (VISÃO DE TÚNDALO, 1982-1983, p. 39).

O papel do anjo é fundamental na narrativa, pois ele irá guiar o cavaleiro ao longo da viagem, explicando sobre os motivos de Túndalo ter sido o escolhido, indicando os ensinamentos cristãos, relembrando dos atos pecaminosos cometidos pelo cavaleiro no passado, conduzindo-o a reflexão e ao arrependimento ao retornar ao corpo e alertando sobre o que o aguarde no tempo futuro do pós-morte.

Diante disso, o Inferno foi o primeiro espaço a ser conhecido e ocupa a maior parte da narrativa, trazendo os detalhes sobre esse ambiente, os seres que habitam, os pecadores presentes e as punições. Dessa forma, o Inferno representa no imaginário do Além Medieval o tempo do mal, um local que foi fortemente anunciado pelos religiosos e enfatizado em suas homilias como forma de alertar os cristãos sobre os perigos espirituais e ao mesmo tempo de chamá-los para a sua órbita de dominação para conduzir os cristãos a não caírem nos pecados.

O FUTURO INFERNAL NA VISÃO DE TÚNDALO

No manuscrito *Visão de Túndalo*, o Inferno foi descrito com bastante detalhes, tal espaço é composto por vales, rios, mar, lago, poço, montes, características típicas da natureza. Entretanto, possui a funcionalidade infernal, pois são marcadas pelo precipício, profundidade, escuridão, aspectos que representam a malignidade. Além disso, enfatiza as perturbações naturais e espirituais que aqueles, que não viveram conforme os ensinamentos cristãos, sofreram nesse ambiente.

O cavaleiro Túndalo percorreu os caminhos do Inferno e cada um deles são habitados por demônios, que agem para o mal, atormentando as almas. Aproveitando-se da topografia

do ambiente, as almas eram punidas, assim do ponto mais alto dos vales e montes as almas eram atiradas ao fogo; o rio e o mar eram violentos com ondas que alcançavam o céu.

As almas dos pecadores viveram na dor, sofrimento e tormentos no Inferno. Esse ambiente é caracterizado “[...] por um fogo sempre renascente que queima ininterruptamente os danados, emitindo apenas fumaça enegrecida e iluminando com vermelhões horríveis um mundo de trevas, de gritos, de ruídos apavorantes, de fedor. É um Inferno vermelho e negro” (LE GOFF, 2006, p. 28).

As cores escuras pintam o cenário infernal que é iluminado pelo fogo que pune as almas espiritualmente e corporalmente por não terem desempenhado uma boa conduta no mundo terreno. Os gritos, ruídos e fedor são as expressões sensoriais que as almas emitem e sentem nesse lugar.

As percepções sensoriais estão presentes na *Visão de Túndalo* como podemos identificar na passagem a seguir: “[...] mas ouuia o aroydo dhuun ryo que corria per elle do qual ryo saya gram fumo e gram fedor e a alma ouuia grandes braados e grandes gimidos das almas que jaziam en aquel ryo en que padeciam grandes tormentos” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 103).

Os maus cheiros que saiam do rio, os sons brandos e gemidos das almas retratam a oralidade presente na construção da narrativa *Visão de Túndalo* e “na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes” (ZUMTHOR, 1993, p. 21). Os gritos de dor emitidos pelas almas, o fumo e o fedor significavam os sentimentos perturbadores que as almas sofriam no Inferno. Quem ouvia o relato tinha o temor de, após a morte, serem destinados a esse lugar.

Outra característica do espaço geográfico do Inferno seriam as variações bruscas de temperaturas em que as almas eram submetidas, pois variavam entre o frio e o quente. Em alguns momentos, as almas passavam por lugares muito secos, o que demonstra o calor e a sede, e depois eram

arremessadas para lugares “*onde estava aquela geada coalhada e saiam de grande quentura e entravam em grade friúra*” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 108).

Assim, os pecadores sofriam com o choque térmico, com o vento, maus cheiros, o fogo, a escuridão e em cada parte do vale, monte, rio e lago. Já os demônios estavam presentes e prontos para punir as almas. Eles são denominados de cães raivosos, serpentes, abelhas e múltiplas são as suas representações.

O Inferno é dividido em camadas de punições, no grupo dos condenados fazem parte os soberbos, ladrões, gargantões, fornicadores, orgulhosos, luxuriosos, entre outros, e para cada ato cometido é apresentado de forma minuciosa a punição.

O cavaleiro Túndalo além de ver o que acontece com as almas que pecaram também sofreu por suas más ações, em algumas passagens de forma violenta e dramática, em outras recebeu a graça divina de ser livre de tais punições. Para a maioria dos pecados mencionados há uma intencionalidade, em que o anjo exerce o seu papel de educador, de conduzir o guerreiro à penitência e ensinar uma lição moral e religiosa de comportamento.

De forma geral, as punições presentes nos códices 244 e 266 da *Visão de Túndalo* se assemelham existindo diferenças em relação à ênfase da dramaticidade das penalidades descritas, a ausência ou existência de termos em um e no outro. Mas ambas narrativas apresentam ao público a funcionalidade do ambiente infernal e os sofrimentos das almas que são destinadas para esse lugar.

Dentro das penalidades sofridas pelo cavaleiro destaca-se a punição para os que saborearam os vícios do mundo e segundo a explicação do anjo, “[...] *a esta tormenta chaman que he uista per arte do qual engano caen muytos e son del atormentados*” (VISÃO DE TUNDALO, 1895, p. 109). Os homens que obtiveram as coisas terrenas de forma desonesta e enganosa e as usufruíam

como glória eram brutalmente atormentados, queimados como chumbos e depois os diabos os tomavam com instrumentos de ferro e deles fazia-se uma massa.

O grupo da cavalaria aproxima-se das ações pecaminosas dos que tiveram deleites do mundo, pois utilizava da sua ação de guerrear para praticar os saques, pilhagens, aprisionar os membros mais poderosos da sociedade, reféns, e solicitarem recompensas para a libertação, atos vistos como transgressões pela Igreja, pois através dessas atitudes o cavaleiro obteria riqueza de forma desonesta.

O ponto ápice da narrativa é a descida do cavaleiro para o abismo, pois o cavaleiro foi conduzido para esse lugar em que:

[...] descessen dhuun muy alto muro e parecialhe que deciam nos abyssos. E per hu deciam era tão forte logar e tan perfundo. E assy hyam per ele a fundo como se os lançassen dhuun alto muro a fundo e quanto mais deciam quanto menos a alma uya o logar per hu auiam de tornar. E outra luz non auia se non a claridade do angeo (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 109).

A descida ao abismo é marcada pela profundidade e, de acordo com a citação anterior, desciam como se lançasse de um alto muro a fundo, acompanhado pela escuridão, pois a única luz que iluminava o caminho era a que vinha do anjo. Para alguns estudiosos, como Jacques Le Goff, esse ambiente corresponde ao Inferno Inferior, pois são apresentados os piores tormentos até então descritos pela narrativa, os demônios cercaram a alma de Túndalo querendo possuí-la, mas preferiam entregá-la “*a lucifer que a coyma*” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 110).

A descrição do ser supremo do Inferno é minuciosa com o objetivo de apresentar uma imagem assustadora e impactante, como podemos observar na citação a seguir:

A ssua figura era esta. s. El era negro assi como caruon e auia figura dhomem des os pees ataa cabeça o auia boca en que auia muitos males e tynha huun rabo assy grande que era cousa muito spantauil. No qual rabo auia mil maaons e en cada maaon auia en acho cem palmos e as suas maaons e as hunhas delas e as hunhas dos pees eram tam anchas como lanças e todo aquel rabo era cheo de agulhas muy agudas pera atormentar as almas (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 110).

Lúcifer é representado na iconografia e nas narrativas como o mais poderoso, possuindo como símbolo a coroa. Na *Visão de Túndalo*, ele é designado de “Príncipe das Trevas” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 110). Segundo Baschet (2006), a imagem do Diabo tornou-se presente no ano mil e “a partir do século XI, desenvolve-se uma iconografia específica do Diabo: seu corpo conserva uma silhueta antropomórfica, mas essa forma, feita por Deus “à sua imagem”, é pervertida, tornada monstruosa pela deformidade e pelo acréscimo de características animais” (BASCHET, 2006, p. 322).

Na citação da *Visão de Túndalo*, Lúcifer apresenta os aspectos de humano, pois possui pé, mãos, cabeças, boca, mas contém os traços da monstruosidade, como o rabo cheio de agulhas e lanças nas unhas, além de sua cor que era “negro como carvão” (VISÃO DE TÚNDALO, 1895, p. 110). A cor negra condiz com o ambiente escuro e com a presença do fogo. O do rabo com agulhas e unhas como lanças eram utilizados para atormentar e punir as almas pecadoras, demonstrando a crueldade desempenhada pelo ser supremo do Inferno.

Túndalo, ao ver a imagem do Príncipe das Trevas, indaga sobre quem é essa criatura, e o anjo o responde com uma explicação de origem bíblica de Lúcifer:

Este homem que dizes he o angeo lucifer que foy começo das teebras o qual uiuia nos deleytos do parayso e abriose con el o ceo e a terra e todo mundo foy toruado ataa

*os abyssos en aquel passo que el cuidou no seu coração
aquela soberua dizendo quero eu poer a minda seeda
apar do altíssimo e serey semelhauil a ele (VISÃO DE
TÚNDALO, 1895, p. 111).*

O nome Lúcifer significa o mais luminoso dos anjos, a sua essência é boa, pois foi criado junto com outros seres espirituais por Deus. Porém, Lúcifer, devido ao seu orgulho, inveja e ganância de querer ser superior ao seu criador, fez com que se distanciasse de Deus e dos prazeres do Paraíso, aproximou-se de vazio e fez nascer o reino das trevas.

A características da geografia do Inferno, dos demônios e as suas ações de tormentos faziam com que os ouvintes produzissem na memória as cenas de terror. Os clérigos as incitavam durante os sermões, educando através do medo para que os medievos tivessem o temor de serem destinados a esse espaço após a morte e pudessem se converter a religião cristã, essa era vista como o caminho para a salvação.

Falar dos horrores do ambiente infernal era introduzir para quem ouvia a sensação do medo espiritual, o temor e a preocupação das almas serem destinadas para esse lugar após a morte. O medo que se quer fazer sentir era uma das formas utilizadas pelos clérigos para alertar a sociedade dos perigos do Além-túmulo e conduzir os fiéis a praticarem boas condutas para que no dia do Julgamento Final, elas possam pesar mais do que os pecados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar sobre o tempo futuro do Além Medieval é observar a forma de construção no campo do Cristianismo, em que a Igreja Medieval o construiu em seu tempo presente tendo como referência a história da Bíblia, e com base nas experiências do passado e projetando os valores, ideologias e concepções acerca da sociedade para um tempo próximo.

Porém, para os medievos o futuro era algo desconhecido, assim tem-se as narrativas de viagens imaginárias como forma de torna-lo conhecível o tempo e o mundo do pós-morte para todos, alertando sobre o que irão encontrar no outro lado e, acima de tudo, indicando sobre o que fazer no tempo presente para ter uma boa passagem para alcançar a salvação eterna.

O tempo terreal cristão da sociedade medieval se conecta com o tempo do Além Medieval, em que os reflexos das ações comportamentais desempenhados no mundo terreal, da vida passada, serão julgados e receberão o destino final das almas. Dependendo das condutas morais neste plano, cada alma será distribuída nos espaços do pós-morte (Inferno, Purgatório e Paraíso) como uma retribuição, seja para o bem ou para o mal, da sua condição moral cristã.

O manuscrito *Visão de Túndalo* revela de forma descritiva o tempo futuro do Inferno, Purgatório e o Paraíso, trazendo as informações sobre as características de cada um desses locais, e ainda, os perfis das almas que ocupam esses lugares, indicando a dualidade dos vícios, que conduzem os pecadores para o ambiente infernal e do Purgatório, e as virtudes, que concederam as glórias para os justos.

O cavaleiro Túndalo foi o escolhido para viajar pelo os dois mundos, o terreno e o espiritual, além disso, ele transita entre as dimensões temporais. O passado é lembrado ao rememorar os pecados durante a travessia pelo Inferno, o futuro se abre para o desejo de salvação e o presente é a volta da alma ao corpo. Ao acordar Túndalo contou para o público ao seu redor sobre a sua experiência temporal cristã, arrependeu-se de seus pecados e converteu-se ao Cristianismo.

O tempo futuro do Inferno representa a sociedade pecadora terrena, a qual se comporta de forma desviante aos ensinamentos dos religiosos. Além disso, nele são depositados os medos, as angústias e sofrimentos da condenação, pois de acordo com os pecados cometidos a alma receberá uma punição.

O cavaleiro Túndalo adequa-se a lógica do tempo cristão, ao temer que a sua alma fosse punida eternamente no Inferno, teve a oportunidade de se transformar de pecador para cristão, e tornou-se modelo de bom cristão para os medievos.

Assim, o futuro do Inferno era constantemente enfatizado pelos religiosos ao longo de seus discursos, como forma de ensinar por meio do medo as regras de conduta cristã, como forma de manter a ordem social, impor as suas ideologias e controle sobre o tempo, um tempo que na Idade Média pertencia a Deus.

REFERÊNCIAS

Fontes

Visão de Túndalo. Ed. de Patrícia Villaverde. *Revista Lusitana*, n. s., 4, 1982-1983, p. 38-52.

Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895, p. 97-120

Bibliografia

BASCHET, Jérôme. *A Civilização feudal*. São Paulo: Globo, 2006.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, Jacques. Além. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2006, p.21-33.

REIS, José Carlos. *Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

57. OS PRIMEIROS LIVROS IMPRESSOS

E A REPRODUÇÃO DA IMAGEM

..... Regiane Aparecida Caire da Silva¹

DISCURSO SOBRE O FIM DOS ERROS CAUSADO PELOS COPISTAS EM EDIÇÕES DE BOTÂNICA

INTRODUÇÃO

É notório que a imprensa de Gutenberg, a partir do século XV, trouxe mudanças significativas no consumo de livros, sobretudo, acerca do público, produção e visualidade das obras, um fato indelével do Medievo. Para Lúcia Santaella (2005, p.9), o evento faz parte do que a autora chama de “seis grandes eras civilizatórias” destacadas como: “a era da comunicação oral, a era da comunicação escrita, a da comunicação impressa, a era da comunicação propiciada pelos meios de comunicação de massa, a era da comunicação midiática e, por fim, a era da comunicação digital”. Na verdade, apesar de serem sequenciais, não se substituem, “o surgimento de uma nova era não leva a anterior e anteriores ao desaparecimento” (SANTAELLA, 2005, p.9). Nesta sequência o que nos interessa neste artigo são duas eras, a da comunicação escrita, manuscritos; e da comunicação impressa, a reprodução da imagem nos primeiros livros impressos. Em relação a substituição de

1 Doutora em História da Ciência (PUC-SP) com Pós-Doutorado em Conservação e Restauro de Documentação Gráfica (Universidade Nova de Lisboa/Portugal), professora permanente do Departamento de Artes Visuais e da Pós-Graduação de Teatro da Universidade Federal do Maranhão. Líder do grupo de pesquisa *A imagem sobre o papel* – CNPQ – regiane.caire@ufma.br

um processo por outro mais atual, constatamos que do mesmo modo não ocorreu com a imagem impressa em xilografia, o primeiro meio usado para a reprodução da imagem nos livros impressos, que, ainda no século XIX, aparecia como meio de ilustrar edições.

O processo de multiplicação das obras não foi veloz no início, haviam problemas em utilizar o papel, a tinta borrava, a montagem dos tipos móveis era morosa para a elaboração dos textos. Mas aos poucos, com os ajustes de produção, ganhou-se rapidez, tornou-se mais acessível e, conseqüentemente, obteve um número maior de leitores. Cabe salientar que os primeiros impressos no Ocidente utilizavam como suporte o pergaminho, couro animal, de custo alto e de manufatura lenta; o uso adaptado do papel, aos poucos, deu suporte para o desenvolvimento da imprensa na Europa na difusão das ideias e dos conhecimentos, fato considerado “como influente fator, quando se levam em conta as transformações socioculturais observadas na primeira modernidade europeia” (BELTRAN, 2015, p. 9).

A exatidão dos textos e das imagens foram argumentos dos novos editores/impressores para convencer os consumidores, acostumados com os manuscritos, que a nova forma de publicação era eficaz. Portanto, este trabalho pretende abordar não o conteúdo textual do livro, as ideias, teorias e conceitos, mas como o livro foi construído e o que representou a reprodução da imagem com mais fidelidade. A interpretação da imagem igualmente não será feita, procurou-se compreender como foi reproduzida e a transmissão deste saber pelos artífices.

O apoio teórico desenvolvido teve, primeiramente, a História da Ciência como auxiliadora. Cabe apontar que o estudo das práticas não era tema escolhido por muitos autores ainda ligados a história das ideias. Até meados do século XX pesquisas sobre os *fazer e saberes* não eram bem-vindas. Havia, naquele momento, a divisão arcaica entre as artes liberais dos intelectuais e manuais ou mecânicas, estas com origem na mão de obra escravizada. Deste modo, o estudo da produção

coube, por vezes, às pessoas envolvidas nesses trabalhos práticos. No Renascimento esta visão começa a mudar com artistas, arquitetos, gravadores, escrevendo tratados sobre seus ofícios. Paolo Rossi, aponta essas inflamadas discussões em torno das artes mecânicas entre meados do século XVI e XVII, “Nas obras dos artistas e dos inventores, nos tratados dos engenheiros e dos técnicos vem abrindo caminho uma nova consideração do trabalho, da função do saber técnico, do significado que têm os processos artificiais de alteração e transformação da natureza”. (ROSSI, 2001, n.p.)

A discussão entre o trabalho escravo e o de pessoas livres vinha desde a época de Aristóteles (284 a.C.-322 a.C.), e se caracterizava na oposição entre técnica e ciência, “entre formas de conhecimentos voltadas para a prática e para o uso, e um conhecimento voltado para a contemplação da verdade. O desprezo pelos escravos, considerados inferiores por natureza, estende-se à atividade que eles exercem.”(ROSSI, 2001, n.p.), isto é, atividades manuais ou mecânicas.

Em meados do século XX um olhar diferenciado de estudo inclui o que chamamos de cultura material, não apenas abordando as ideias, mas também, na investigação de laboratórios, dos instrumentos, os processos de produção e, no caso do livro, as gravuras, os tipos móveis, a circulação, o leitor; portanto, não como objeto estático “de um pretense texto ‘definitivo’, mas sim como peça dinâmica de um sistema muito complexo de produção, circulação e consumo – justamente o que a história do livro, um campo interdisciplinar, tem a oferecer”. (HADDAD, 2015, p. 5)

Há um consenso no estudo da história do livro que os autores Lucien Febvre (1878-1956) e Henri-Jean Martin (1924-2007) marcaram mudanças significativas em relação ao tema com a obra *L'apparition du livre*, publicada em 1958².

2 Quem redigiu o livro foi H. J. Martin a convite de Febvre em 1953, o tema e a orientação foi dada por Febvre até 1956, quando faleceu. Por consideração o nome de Febvre aparece na edição “esta é para mim, uma maneira de lhe dedicar com toda a minha afeição e o meu reconhecimento”. (FEBVRE; MARTIN, 1992, p. 11)

A proposta desses autores pioneiros “era considerar o estabelecimento das prensas na Europa, não só como desenvolvimento técnico, mas abordando suas relações culturais, sociais e econômicas”[...] de fato para eles “o livro impresso é visto como uma continuidade dos manuscritos” (BELTRAN, 2015, p. 9).

No que se refere a história do livro com recorte na gravura baseamos o estudo na História da Ciência no segmento da *Techné*, com abordagem voltada aos *fazer e saber*; o *modus operandi* dos gravadores, os quais são contratados e supervisionados pelo impressor/editor. O suporte bibliográfico ficou a cargo de autores da história do livro e dos processos gráficos de impressão.³

O tema do livro analisado na investigação foi o de Botânica, por possuir relações estreitas entre ciência e arte, aplicadas à reprodução imagética da planta. Na verdade, resultando em um forte apelo visual da forma e necessidade, nos primeiros livros impresso, em ser representadas próximas às iluminuras dos manuscritos. Este é o ponto central do artigo, as numerosas cópias dos desenhos gerou, por vezes, distorções e provocou discussões entre botânicos e editores no argumento da precisão da imagem das plantas retratadas.

MANUSCRITO E LIVRO IMPRESSO

Antes do livro impresso, o manuscrito era a forma mais comum de registro e transmissão de informações escritas e imagéticas. Consistia em textos escritos à mão em materiais como papiro, pergaminho, papel, citando os mais comuns;

3 VER: Lucien Febvre e Henri -Jean Martin com *O aparecimento do livro* (1958); Ivins jr *Imagem impressa e conhecimento* (1975); Elizabeth Eisenstein *The Printing Press as an Agent of Change* (1979); Douglas McMurtrie *O livro* (1982); Para o estudo da gravura e da imagem botânica, encontramos Orlando da Costa Ferreira *Imagem e letra* (1994), Meggs e Purvis *História do Design Gráfico* (2009); Sachiko Kusakawa (2000), Pamela Smith (2010), Wilfrid Blunt (1994), entre outros

elaborados por escribas e copistas que escreviam os textos em uma linguagem específica, usando um estilo de escrita uniforme e padronizado.

Por serem obras únicas tinham alto valor e foram geralmente produzidos por encomenda de nobres, governantes, instituições religiosas e pessoas abastadas. Podiam ser decorados com ilustrações, bordas ornamentais e diversas técnicas artísticas, tornando-os objetos de beleza e prestígio cultural. Essas imagens, chamadas de iluminura ou miniatura, termo original do latim *illuminare*, que quer dizer literalmente iluminar, eram pequenas e delicadas comunicando pela visualidade. Encontram-se desde pinturas simples às mais requintadas, o determinante da qualidade era a habilidade artística do iluminador e, conseqüentemente, o valor pago para a confecção da obra.

Dessa maneira, a produção de manuscritos era um processo lento e trabalhoso, e as cópias manuscritas geralmente caras. Com o desenvolvimento da imprensa por Johannes Gutenberg (c.1400-1468) no século XV, tornou-se possível produzir gradativamente livros em grandes quantidades e a um custo muito mais baixo do que os manuscritos. Isso revolucionou a forma como as informações eram transmitidas e permitiu que as ideias se espalhassem mais rapidamente e de maneira ampla, fato inédito até então. Logo, o texto é resolvido com os tipos móveis de metal, e a imagem por meio do processo xilográfico⁴.

Os primeiros livros impressos, chamados de incunábulo, sinalizam a produção do período compreendido entre 1450 a 1500, tinham textos impressos por tipos móveis e as imagens em xilografia. Mas as pinturas não foram banidas nestas edições, também poderiam ser encontradas iluminando o texto.

4 A impressão com matriz de metal já era conhecida no período, não foi utilizada pelos primeiros impressores por ela receber a tinta no encavo, sulco, diferente da xilografia que recebia a tinta no relevo do mesmo modo que os tipos móveis, favorecendo a impressão em conjunto, texto e imagem, na mesma prensa.

Em alguns exemplares encontramos pinturas de ornamentos, letras capitulares, como também, no mesmo volume, xilografuras coloridas manualmente no texto e nas bordas. Neste momento existe uma forte influência do manuscrito sobre a visualidade do livro impresso. Para esta afirmação encontramos um debate entre dois estudiosos da história do livro em posições divergentes, apontados por Maria Helena Roxo Beltran. De um lado Febvre e Martin afirmando a influência do manuscrito no livro impresso “como uma continuidade dos manuscritos. Com base em características físicas do livro impresso, tais como formato e caracteres, acompanham as conclusões de outros estudiosos, especialistas em bibliografia analítica, que observaram a permanência de tais características no livro impresso” (BELTRAN, 2015, p. 9-10). Já Elizabeth Eisenstein (1923-2016), nos anos 80, afirma ter ocorrido um rompimento entre o manuscrito e o processo impresso, “o estabelecimento das prensas na Europa constituiu uma ruptura total com a tradição, e o livro impresso representaria uma inovação sem precedentes.”(BELTRAN, 2015, p. 10). Na verdade, há continuidade e influência do manuscrito com o impresso, e é apontada por vários estudiosos da história do livro como Robert Darton e Chartie; e esta autora em sua tese de doutorado pode prová-la em relação a imagem colorida.⁵

Sobre a reprodução de textos cabe ressaltar que o procedimento já era utilizado no Oriente. Os sumérios, em torno de 2500 a.C. usavam cilindros de marcação na argila compondo textos, e tinham conhecimento do processo dos tipos móveis. Segundo Fischer, o “Disco de Festo de Creta datado de 1600 a.C., é o exemplo conhecido mais antigo de imprensa com tipos móveis do mundo”.(FISCHER, 2009, p. 233).

⁵ Na tese “A imagem impressa nos livros de botânica no século XIX: cor e forma” (Regiane A. Caire da Silva, 2015), esta influência do manuscrito com o livro impresso acontece ainda no século XIX, em relação a gravura de botânica colorida manualmente. Conclui a pesquisadora que somente quando a cor é impressa o distanciamento ocorre entre os dois processos.

A xilografia utiliza matriz de madeira e ferramentas de corte para a gravação em relevo, empregada muito antes da imprensa de Gutenberg. Os chineses gravavam sobre a madeira textos e imagens, na mesma prancha, e imprimiam; “A impressão tabulária e a de caracteres móveis tiveram origem na China. A invenção chinesa de tipos separados antecedeu as experiências de Gutenberg em mais de quatrocentos anos”. (McMURTRIE, 1982, p. 119).

A diferença entre os caracteres móveis chineses e os de Gutenberg constava no material empregado e o modo de impressão. Os chineses usavam, principalmente, a madeira e Gutenberg o metal fundido e a prensa adaptada por ele, criando assim um sistema de produção mais amplo. Outro ponto considerável na imprensa foi a fidelidade entre as cópias, discurso utilizado pelos impressores.

A fundação das universidades no Ocidente em torno do século XII, altera significativamente o domínio dos mosteiros na produção dos livros e de temas predominantemente religiosos. No século XIII as alterações intelectuais e sociais, o número crescente de instrução entre os leigos, a questão das cópias, influenciariam de maneira profunda a produção dos livros a partir de então.

Os professores precisariam de textos de referência para os alunos, deste modo as bibliotecas foram organizadas para receber esses livros manuscritos para consulta e empréstimo. No entanto, não era fácil encontrar os textos já copiados, portanto oficinas de artífices copistas surgem com preços módicos facilitando a propagação das obras indispensáveis. Formou-se assim uma forte rede de profissionais do livro, e o surgimento dos livreiros. (FEBVRE; MARTIN, 1992)

Sabe-se que os manuscritos eram copiados e recopiados várias vezes, esse procedimento ocasionava em erros, acréscimos ou partes faltantes. No entanto, havia necessidade dos

estudantes em obter cópias mais fiéis para seus estudos, deste modo desenvolveu-se um sistema que funcionou bem, até que a imprensa resolvesse o problema com as cópias idênticas.

Esse sistema, chamado de *pecia*, consistia em alugar um único livro para as cópias que serviria de modelo denominado de *exemplar*, assim, evitava-se a cópia da cópia, ação em que ocorriam os erros, esse aluguel era pago pelo aluno. O livro poderia ser desmontado em cadernos separados e alugados individualmente, conseqüentemente um número maior de pessoas poderia ter acesso ao texto em partes e fazer suas cópias sem esperar a devolução do exemplar inteiro.

O preço de aluguel destes cadernos (ditos *pecia* ou peças) era fixado pela Universidade e os *stationarii* [estacionários] não podiam majorá-lo. Tinham, de outro lado, a obrigação de alugá-los a todos aqueles que o desejassem. Se um ‘exemplar’ fosse reconhecido como defeituoso, era retirado de circulação. (FEBVRE; MARTIN, 1992, p. 29)

As cópias manuscritas, com a surgimento do prelo, aos poucos, ficam em segundo plano. As impressões dos livros conquistam autores, público, estudantes, mas não devemos esquecer da imagem. Mesmo com o sistema da *pecia* elas continuam relacionadas a habilidade do pintor. Para William M. Ivins Jr (1881-1961), a história concede maior importância para as palavras impressas, às ideias, mediante aos tipos móveis, mas a impressão da imagem, para Ivins, fez aparecer algo totalmente novo. Ela pode proporcionar imagens iguais, em inúmeras vezes, trazendo uma consequência incalculável para o conhecimento, para a ciência e tecnologia. “Não aparece excessivo afirmar que desde a invenção da escrita não se havia produzido um descobrimento tão importante com este”. (IVINS, 1975, p. 14)

A IMAGEM IMPRESSA BOTÂNICA

Segundo Gill Saunders, curadora do Victoria and Albert Museum, a botânica não foi estabelecida como ciência distinta da medicina até o final do século XVI na Europa. A autora aponta que o escritor grego Teophrastus (372–287) apesar de ter afirmado que a botânica não deveria se preocupar com as virtudes das práticas medicinais, mas “deveria considerar as características distintivas e a natureza geral das plantas do ponto de vista de sua morfologia, seu comportamento em face de condições externas, seu modo de geração e toda a sua maneira de viver” (SAUNDERS, 1995, p. 17, tradução livre). Portanto, o conhecimento e o estudo das plantas estavam preocupados com suas propriedades medicinais e não pela sua visualidade, e os primeiros jardins dedicados à coleta e ao estudo das plantas eram jardins construídos para este fim, os herbários, administrados não por botânicos, mas por médicos ou boticários. “Foram esses homens que escreveram ou compilaram as primeiras ervas. Foi nos herbários, em forma de manuscritos e depois de livros impressos, que surgem as primeiras ilustrações botânicas – imagens de plantas com a finalidade prática de oferecer auxílios à identificação” (SAUNDERS, 1995, p. 17, tradução livre).

Para a caracterização da espécie muitas teorias de pesquisadores botânicos foram utilizadas, não vamos adentrar na classificação taxonômica e organização destas espécies em seus reinos, mas como foram representadas no manuscrito e no livro impresso.

Wilfrid Blunt (1994), aponta que as plantas no início das civilizações não eram representadas pictóricamente, mas somente como ornamentos ou para decoração, essa situação muda quando passam a ser domesticadas, cultivadas para o uso de remédios. O autor cita dois manuscritos ilustrados relevantes o *Historia Naturalis* de Plínio (23 d.C.-79 d.C.) e *De materia medica* de Dioscórides, ambos com ampla circulação e muitas cópias.

Plínio, o Velho, em sua *História Natural* (escrita no século I dC) nos conta que os herbários gregos tinham ilustrações coloridas das plantas embora ele tivesse reservas sobre sua confiabilidade devido as variações cromáticas provocada pelas questões sazonais. Outro fator importante apontado por Plínio era que a ilustração precisa, deveria ser essencialmente uma ‘cópia’ direta do objeto natural, o que não estava acontecendo. (SAUNDERS, 1995)

O resultado disso foi um afastamento do estudo baseado em objetos proposto por Aristóteles (384–22 aC) e seu pupilo Theophrastus em seus escritos botânicos, e uma crescente confiança na autoridade em vez da experiência em primeira mão. Isso inevitavelmente levou a uma degradação na precisão das ilustrações, que eram apenas cópias de modelos anteriores. (SAUNDERS, 1995, p. 18, tradução livre)

Figura 1 – Manuscrito De materia medica - Dioscórides – Versão escrita em árabe.



Fonte: Library of Congress. Disponível em: https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_18415/?sp=77&r=-0.833,0.044,2.666,0.993,0.

O manuscrito comumente conhecido como *De materia medica* (Das substâncias médicas) é de autoria do médico grego Dioscórides que viveu no primeiro século dC, durante o reinado do imperador Nero. O tratado tem cinco volumes, é considerado o mais importante manual médico e de farmacopeia da Grécia e Roma antigas. Foi altamente considerado na Idade Média, tanto no mundo ocidental quanto no mundo árabe, e teve variadas cópias. (Library of Congress- site)⁶

Esta obra (Fig.1) é uma tradução árabe do códice de Dioscórides, segundo o site da Library os Congress “o manuscrito provavelmente foi copiado na Alta Mesopotâmia no século XII. A obra está escrita na caligrafia naskhi em pergaminho.”

A mesma obra *De materia medica*, encontramos, igualmente no site do Congresso, uma versão italiana. Mais conhecida por *Dioscorides Neapolitanus* (Fig. 2), apesar de ser uma cópia ela não está exatamente igual e teve influência de outros códices.

O Dioscórides Neapolitanus está fortemente associado ao Dioscórides Costantinopolitanus em Viena, que foi produzido em Constantinopla em 512 para princesa Anicia Giuliana, filha do imperador romano ocidental Olybrius; ambas as obras provavelmente derivam de um arquétipo comum. No entanto, o códice napolitano não contém as mesmas figuras antropomórficas e zoomórficas que aparecem no códice vienense e em outros códices de Dioscórides, como os mantidos em Paris e no Palazzo Chigi em Roma. (SITE Library of Congress, tradução livre)⁷

6 VER https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_18415

7 VER <https://www.loc.gov/item/2021667873/>

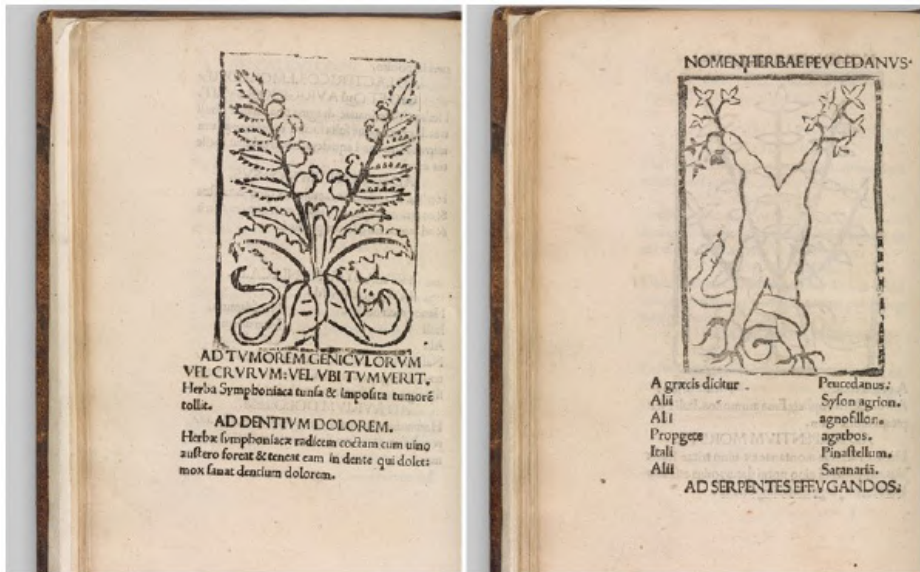
Figura 2 - Códice De materia medica - Dioscórides Neapolitanus.



Fonte: Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/2021667873/>.

Pode-se notar nos fragmentos das obras (Fig 1 e Fig 2) a diferença formal de estilo entre as figuras. Como já foi comentado na obra de Plínio *Historia Naturalis* as cópias ocasionavam problemas pois não eram feitas pela observação direta do objeto físico. Nos primeiros impressos de botânica as imagens provinham destes manuscritos resultando na figura da planta mais desfigurada. Ivins (1975), comenta que nos primeiros cinquenta anos da imprensa (incunáveis), a maioria dos livros ilustrados foram em xilografia e os desenhos baseados em cópias dos primeiros herbários. Um exemplo é o *Herbarium - Pseudo-Apuleius* (ca. 1483) o primeiro herbário impresso e ilustrado com xilografias, para Ivins as imagens são cópias toscas de desenhos dos manuscritos do século IX.

Figura 3 – Herbarium – Pseudo-Apuleius (1483–84).



Fonte: Meet Museum - <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/365881>

Em síntese, no período clássico os desenhistas copiavam as plantas da observação direta, no entanto com a necessidade da reprodução dos manuscritos, as cópias, o desenho passou a ser elaborado somente pelas referências anteriores para facilitar a rapidez, causando essas descaracterizações. Ivins analisa esse procedimento e aponta que da edição do *Pseudo Apuleius* (ca. 1480) até a edição do *Grete Herbal* de 1526, a maioria dos ilustradores e gravadores negaram retornar à observação direta das plantas como fonte de informação, confiando na memória, sendo inevitável a racionalização de seus próprios relatos gráficos, descartando ou modificando o que lhes parecida meras irracionalidades. “Essa racionalização normalmente assumia a forma de um desejo de simetria que produzia contornos regulares que, por mais satisfatórios que fossem para os hábitos mentais, davam origem a uma interpretação totalmente errônea da realidade” (IVINS, 1975, p. 64). Se o discurso dos editores era de que as edições trariam regularidade e não mais os problemas ocasionados pelas cópias, com a imagem

necessitaria de um aprimoramento maior que a solução do texto. Por isso, para compreendermos as primeiras imagens impressas no processo xilográfico, se faz necessário entender quem eram as pessoas envolvidas e quais funções tinham na produção gráfica.

Primeiramente, o desenho era elaborado por um artista, que poderia ter ou não conhecimento botânico, após, um outro artesão interpretava a imagem para passar para a matriz de madeira, isto é, ele adaptava o desenho em linhas, característica do processo xilográfico. O gravador, com seus instrumentos de corte, esculpia em relevo a figura para ser entintada pelo impressor e composta na mesma caixa com o texto. Se a edição fosse colorida mais um artesão entrava nessa rede, o iluminador, que colocaria individualmente por meio da pintura as cores nas figuras. Esta sequência não foi rígida, em alguns momentos o desenhista poderia também gravar a matriz como é o caso do Albrecht Dürer (1471-1528) – artista e gravador.

Os envolvidos na produção da imagem foi explicitada na obra *De historia stirpium commentarii insignes* publicada em 1542, por Leonhard Fuchs (1501-1566). No livro, logo nas primeiras páginas, há uma ilustração (Fig. 3) contendo três homens: o primeiro é o autor Fuchs que está desenhando uma planta do original, na sequência Albert Mayer passa o desenho para uma matriz de madeira e por último, em maior destaque, vemos o gravador (sculptor) Rudolph Speckle segurando sua faca de corte.

Da habilidade do gravador dependia a qualidade da figura impressa, por esse motivo ganhava mais que o próprio desenhista criador. Para Sachiko Kusukawa, o gravador poderia ganhar de três a cinco vezes mais do que o artista/desenhista tornando-se a matriz num ativo considerável (KUSUKAWA, 2000). O gravador também poderia interferir na figura que está trabalhando, nesse sentido a formação do desenhista com conhecimento botânico constava como fator relevante. Depois da matriz gravada ela é impressa pelo mestre-impressor e colorida pelo iluminador, se fosse o caso, em edições mais luxuosas.

Os autores Therese O'Malley e Amyr Meyer (2010) apontam que a presença de ilustradores que eram artistas e naturalistas ou jardineiros trouxeram um julgamento estético quanto a observação empírica da planta, dando a importância do ilustrador no pensamento visual, bem como, destacam a relevância da imagem na produção do conhecimento e não apenas no texto científico.

Figura 4 - Gravura xilográfica. Acima à esquerda Fuchs, a direita o desenhista Albert Mayer e abaixo o gravador Rudolph Speckle.



Fonte: livro *De Historia Stirpium* de Leonhart Fuchs – 1542, plate 511- Biodiversity Heritage Library. <http://www.biodiversitylibrary.org/item/129744#page/931/mode/1up>.

Desenhos produzidos em campo foram de particular importância na transformação do estudo da natureza e no surgimento do empirismo. O estudo em campo ocorreu tanto *in situ* quanto em laboratórios e jardins botânicos, [...] O surgimento das ciências naturais esteve ligada à história dos livros, mas este relacionamento é discutido em termos de textos. [...] é nossa contenção de que o pensamento visual fazia parte da construção do conhecimento adquirido através dos processos de descrição da imagem. (O'MALLEY; MEYER, 2010, p.10, tradução livre)

Ivins destacou o problema que as inúmeras cópias representavam para a descrição da planta, principalmente as referenciadas no início da imprensa. Esta situação começa a mudar com a edição impressa do livro *Herbarum vivae eicones* (1530-1536) de Otto Brunfels (1488-1534), ilustrado com numerosas xilografias feitas por Hans Weiditz (1475-1516), ex-aluno de Dürer.

Figura 5 – Gravuras xilográficas de Hans Weiditz.



Fonte: *Herbarum vivae eicones* (1530-1536) de Otto Brunfels - Biodiversity Heritage Library. <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/8041>.

O texto em si não traz novidades, são compilações de fontes clássicas medievais feitas por Brunfels e, muitas vezes, impreciso. As imagens feitas pela observação direta por Weiditz, que desenhou e gravou as matrizes, foi o que mais chamou atenção, no entanto Brunfels não as considerou chamando-as de ‘linhas mortas’ e que eram inferiores ‘às descrições corretas e verdadeiras do seu texto’. (SAUNDERS, p. 20, tradução livre)

Para Pamela H. Smith o *Herbarum vivae eicones*, traria o retorno da observação direta das plantas descartando as cópias. Sua importância estaria nas aprimoradas gravuras xilográficas de Weiditz baseadas em aquarelas as quais “descreve minuciosos detalhes, incluindo anotações sobre o nome da planta, dia/mês/ano que o estudo foi feito, como também tamanho, cor e textura da planta” e não ao texto de Brunfels considerado “primeiro herbário científico impresso” (SMITH, 2010, p. 15, tradução livre). Uma década depois teríamos a obra, já citada, *De Historia Stirpium* de Leonhart Fuchs, a qual mostraria um desenhista observando uma planta para registrá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No limiar da imprensa muitos ajustes foram feitos. Mesmo que os textos pudessem ser multiplicados com os tipos móveis, as obras escolhidas para a impressão, continuavam, por vezes, com os erros anteriores. Quanto a imagem não bastaria apenas o uso de um processo de impressão, no caso a xilografia, artífices especializados eram necessários. Apresentou-se neste estudo que as cópias originárias dos manuscritos traziam imagem deturpada e, em alguns casos, irreconhecíveis como espécies botânicas, conforme apontou Ivins. Mas no século XVI duas obras passam a ser referência na reprodução da imagem. A primeira *Herbarum vivae eicones* (1530-1536) de Otto Brunfels com as gravuras xilográficas baseadas em aquarelas de Hans Weiditz, que as pintavam por observação direta, apesar de não ter conhecimento botânico, deu aos trabalhos

um julgamento estético, sendo as imagens mais consideradas que o próprio texto. A outra obra *De historia stirpium commentarii insignes* de Leonhard Fuchs, mostra o autor desenhando uma planta por observação e os dois outros artífices, o interprete e o gravador, figuras que nos relatam visualmente os envolvidos na produção da imagem impressa. Segundo Ivins, este fato mostrou o modo de impressão da imagem botânica e apontou que o artista pode não ser a pessoa que passa o desenho e grava a matriz.

Este trabalho pretendeu mostrar a relevância dos estudos da imagem da botânica no limiar da imprensa e não apenas destacar a reprodução do texto com a tecnologia dos tipos móveis em metal. A impressão e a inclusão da imagem no texto, igualmente, representa um inovador processo tecnológico do Medievo.

REFERÊNCIAS

- BELTRAN, Maria Helena Roxo. História da ciência e história do livro: O papel da imagem como registro de conhecimentos sobre a natureza e as artes na primeira modernidade. In: *Circumscribere*, v. 15, p. 8-18. 2015.
- BLUNT, Wilfrid. *The Art of botanical illustration*. New York: Dover Publications, 1994.
- CAIRE SILVA, Regiane Aparecida. *A imagem impressa nos livros de botânica no século XIX: cor e forma*. São Paulo: PUCSP, 2014
- FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henry-Jean. *O aparecimento do livro*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- FISCHER, Steven Roger. *História da escrita*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- IVINS Jr, W. M. *Imagen impresa y conocimiento: análisis de la imagen prefotográfica*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1975.
- HADDAD, Thomás A.S. *Diálogos entre a história da ciência e a história do livro: considerações preliminares*. In: *Circumscribere*, v. 15, p. 1-7. 2015.

- KUSUKAWA, Sachiko. Illustrating nature. In: *Books and the Sciences in History*. Org. Marina Frasca-Spada; Nick Jardine, 91-113. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Mc MURTRIE, Douglas C. *O livro*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- O'MALLEY Therese; MEYER Amyr. Introduction. In: *The Art of Natural History*, org. Therese O'Malley & Amy R.W. Meyers, 9-13. London: National Gallery of Art, 2010.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração – EDUSC, 2001.
- SANTAELLA, Lúcia. *Por que as Comunicações e as Artes Estão Convergindo?*. São Paulo: Paulus Editora, 2005.
- SAUNDERS, Gill. *Picturing plants: an analytical history of botanical illustration*. California: University of California, 1995.
- SMITH, Pamela H. Artisanal Knowledge and the Representation of Nature in Sixteenth-Century Germany. In: *The Art of Natural History*, org. Therese O'Malley & Amy R.W. Meyers, 15-31. London: National Gallery of Art, 2010.

58. PEDRO DE JOÃO OLIVI O. MIN. E O PONTÍFICE ROMANO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA AUTORIDADE PAPAL NO PENSAMENTO FRANCISCANO (SÉC. XIII)¹

.....

Gabriel Rodrigues de Souza²

INTRODUÇÃO

O contexto de formação da Ordem Franciscana no ano de 1209 deve ser entendido sob o impulso reformador que se manifestou no Ocidente Medieval durante os séculos XII e XIII. Estabelecida em um primeiro momento como manifestação de uma religiosidade laica, marcada pelo seu posicionamento periférico das formas até então tradicionais de espiritualidade, este movimento baseava-se em uma forma-de-vida humilde, pautadas pelo tríplice voto evangélico de castidade, obediência e pobreza, sendo este último considerado enquanto principal baluarte da Ordem (MAGALHÃES, 2016). Sob uma perspectiva histórica, a Ordem de Francisco se apresentava como uma tentativa de conciliar as transformações históricas do século XII e XIII com uma nova forma de vivência religiosa, isto é, um esforço de adaptação às mudanças processadas

1 Este texto é parte dos resultados de nosso trabalho monográfico intitulado “Pedro de João Olivi (ca. 1248-1298) e a autoridade papal: uma análise da concepção político-teológica oliviana”, sob orientação da professora Dr.^a Armênia Maria de Souza, defendido em 23/02/2023, na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás.

2 Graduado em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente desenvolve pesquisas nas seguintes temáticas: Ordem Franciscana, Espirituais Franciscanos, Religiosidade Medieval, Pedro de João Olivi, Papado Medieval, com ênfase nas transformações das teorias tradicionais do poder papal. E-mail para contato: grs.gabrielrodriguesdesouza@gmail.com.

no plano exterior à Igreja, enxergado no retorno ao cristianismo primitivo como possível solução (VAUCHEZ, 1995), traduzindo tal ensejo pela rejeição a tradicional riqueza dos monastérios, ao estilo artístico rebuscado, revalorização do trabalho manual – que no caso dos franciscanos tal impulso se traduziria na prática da mendicância como forma de sustento – enquanto um modelo de santidade específico.

No entanto, se, em um primeiro momento, tal manifestação se caracterizasse pela sua posição periférica em relação a instituição eclesiástica, ao longo do século XII, a Ordem dos Frades Menores seria marcada por uma crescente proximidade com a hierarquia eclesiástica (BARROS, 2010). Com efeito, ainda durante as décadas de 1210 e 1220, a Ordem passaria por um intenso processo de sacerdotalização de seus membros que, progressivamente, passariam a se enquadrar nas fileiras da hierarquia eclesiástica. Não somente, em apenas algumas décadas, a Ordem multiplicaria exponencialmente seu número de adeptos, passando a compreender indivíduos de todas as camadas sociais, se transformando rapidamente de uma pequena *fraternitas* de apenas alguns indivíduos em uma das mais importantes *ordos* da *Ecclesia* medieval. Acompanhando tais transformações, a Ordem dos Menores também passaria a ocupar uma local de centralidade no seio da hierarquia clerical, passando a adquirir um novo sentido para a sociedade do Ocidente Medieval, recebendo doações de propriedades e bens materiais de generosos benfeitores, bem como assumindo novas responsabilidades sociais, como o ensino universitário, a pregação itinerante, ofícios eclesiásticos, missões diplomáticas e o encargo de conselheiros reais (DE BONI, 1998).

Ora, é evidente que as exigências básicas para orientar a vida em comum de alguns frades não seriam as mesmas necessárias para o governo daquela que se tornava uma das mais importantes Ordens da Igreja Católica: inseriam-se cânones jurídicos melhores definidos, o que implicou a elaboração de uma Regra a ser aprovada pelo Romano Pontífice, bem como

a criação de um complexo corpo administrativo e de adaptações necessárias para o sustento e acomodação do exacerbado número de frades e das exigências do meio universitário. Tais transformações, por sua vez, acabariam alterando significativamente o espírito inicial da ordem, sendo necessárias adaptações para a vida interna dos frades, especialmente naquilo que se referia a vivência da pobreza (LIMA, 2010).

Tal remodelação da forma-de-vida franciscana seria tão significativa que acabaria por provocar uma profunda divisão da Ordem em dois partidos conflitantes: o partido dos Conventuais – também referenciado como partido da Comunidade – que defendiam uma observância ampla da Regra, afirmando que tais transformações seriam decorrentes das adaptações concretos-históricas da Ordem; e do outro lado, o partido dos Espirituais Franciscanos – que defendiam uma interpretação estrita e rigorosa da pobreza evangélica presente na Regra, se posicionando contra o relaxamento da observância da pobreza evangélica. Frente a tamanha importância da Ordem para conjunto da *Ecclesia* medieval, não é de se surpreender que tal cisão entre os franciscanos causasse um profundo incômodo não somente a hierarquia eclesiástica, mas também a todo o conjunto social daquele período.³ Com efeito, é significativa a interferência das autoridades eclesiásticas e dos potentados laicos na questão – sendo promulgadas diversas bulas, tratados políticos e teológicos, documentos oficiais da Igreja, epístolas,

3 Com efeito, podemos analisar a “questão franciscana” em 4 momentos distintos: 1) o período do generelato de Elias de Cortona (1232-1239), no qual de acordo com a tradição franciscana, diversas inovações que atentavam contra o intento de São Francisco teriam sido inseridos em meio a Ordem; 2) a controvérsia desenvolvida entre os mendicantes e os seculares acerca do ingresso dos mendicantes no ambiente universitário (1250-1270); 3) a questão do *usus pauper* levantada por Olivi frente ao relaxamento da observância da estrita pobreza (1270-1316); e, por fim, 4) o conflito entre João XXII e a Ordem dos Frades Menores (1320-1340). A análise dessas contendas nos oferece a visão de que o debate sobre a questão franciscana não foi um conflito único e coerente, mas sim uma disputa multifacetada e de longa duração, causando um intenso mal-estar e inquietação não apenas para os franciscanos, mas também para as autoridades eclesiásticas, sumos pontífices, religiosos e leigos em geral.

dentre outros.⁴ Mediante a isso, não é de se surpreender que, progressivamente, tal debate passasse a se referir sobre as relações de poder e autoridade daquela sociedade, uma vez que, em sua disputa os franciscanos inevitavelmente iriam se deparar com a discussão da autoridade papal em interferir no conteúdo da Regra de Francisco, bem como em interferir na forma-de-vida dos menores. Como nos mostra Tavares Magalhães (2016, p. 61), em sua crítica inicialmente desprovidas de conteúdo político, os Espirituais Franciscanos acabariam por atuar de tal forma que abalariam as estruturas políticas e sociais vigentes no período por meio de uma crítica que se pretendia, em sua origem, estritamente religiosa.

PEDRO DE JOÃO OLIVI E OS ESPIRITUAIS FRANCISCANOS

A história do movimento espiritual, com sua profunda ênfase na questão da pobreza, significou um questionamento próprio a respeito do conjunto de valores da sociedade de seu tempo. Nesse sentido, o debate sobre a pobreza ao longo dos séculos XIII e XIV encontra-se imbuído de um significativo sentido ideológico: não se trata somente de um movimento que marcaria a história interna da Ordem, ou ainda, de uma simples rebeldia que pudesse se inserir facilmente nos quadros das manifestações heréticas medievais; para além disso, a disputa acerca da pobreza franciscana acabaria desempenhando um papel na

⁴ Ao longo de sua história, a Ordem Franciscana seria marcada por uma constante intervenção das estruturas e hierarquia eclesiástica, bem como de uma significativa proximidade com os potentados laicos. Dentre as intervenções mais conhecidas, destacamos as bulas papais *Quo elongati* (1230) de Gregório IX, *Ordinem Vestrum* (1245) de Inocêncio IV, *Exiit qui Seminat* (1279) de Nicolau III, *Exivi de Paradiso* (1312) de Clemente V, *Gloriosam Ecclesiam* (1318), *Ad conditorem canonum* (1322) e *Cum inter nonnullos* (1323) promulgadas por João XXII. Não somente, é sintomático a aproximação da Ordem com a hierarquia eclesiástica em todo o seu processo de formação, como exemplificado pela aprovação papal em 1209, seguida da posterior regulamentação em 1223 e a instalação de um cardeal protetor para a Ordem.

reformulação geral dos fundamentos políticos–teóricos das instituições eclesíásticas, bem como das concepções tradicionais acerca das relações de poder (FALBEL, 1995, p. XVI).

Nesse contexto, destacamos a figura de Pedro de João Olivi como uma das principais vozes no debate a favor da observância restrita da pobreza franciscana, bem como uma das mais importantes figuras no panorama político–teológico do Ocidente Medieval. Nascido por volta dos anos de 1248 e 1249, no sul da Francia, mais precisamente em *Serinhan* (*Seringnam*), próximo de Béziers, na Provença – atual departamento do *Erau*, no território do *Languedoc-Roussilan* –, região também conhecida como Ocitânia, território do Midi ou região do *Langue d’Oc* (SOUZA, 2013, p. 7), Olivi se tornaria peça central para o entendimento da Questão Franciscana após a segunda metade do século XIII. Não dispomos de uma abundância de dados a respeito de sua família ou mesmo de seus anos iniciais.⁵ É provável que tenha ingressado na Ordem Franciscana por volta dos 12 anos de idade, entre os anos de 1260 e 1261, no convento de Béziers, ganhando rápido renome como um célebre intelectual e um ardoroso defensor da observância estrita da pobreza evangélica, sendo enviado por seus superiores a Universidade de Paris para adquirir seu *bacharelato* em teologia e filosofia (PARTEE, 1960, p. 216) – fato esse ocorrido em 1273. Após terminar seus estudos e ser ordenado ao sacerdócio, Olivi retornaria a sua província natal, sendo incumbido de ensinar teologia a seus confrades.

5 A maioria dos dados disponíveis sobre Pedro de João Olivi se iniciam a partir do seu momento de ingresso na *Ordo Fratrum Minorum*. Com efeito, boa parte dos textos e escritos de autoria de Olivi foram preservados graças ao trabalho realizado tanto por seus seguidores intelectuais, ao preservar seus escritos com o objetivo de difundir seus ensinamentos ou mesmo ao redigirem texto comentários, e seus opositores, ao redigirem críticas e respostas aos seus escritos com o intuito de condená-los e reprová-los.

Em 1278, o então ministro-Geral da Ordem, Jerônimo de Ascoli⁶, ordenou-lhe que queimasse uma quaestio que havia escrito sobre a Virgem Maria pois, nela havia cometido alguns erros teológicos, exaltando-a excessivamente (SOUZA, 2013, p. 11). Olivi, em um ato de total obediência e humildade, acatará-o prontamente, se dirigindo logo em seguida para a celebração da missa. Ao ser questionado pelos seus confrades pela sua decisão de se dirigir a missa sem que antes realizasse sua confissão pelo pecado ocorrido, Olivi respondeu que ele não carregava nenhum sentimento de indignação, não devendo, portanto, se confessar a Deus. Adicionando que, ao queimar os documentos, havia sentido tanta satisfação quanto sentia ao compô-los. E que, caso necessário, lhe seria fácil reescrevê-las ou até mesmo aperfeiçoá-las. Este relato, trazido a nós por Angelo Clareno⁷ em sua *Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum*, deve ser tomado com cautela, uma vez que Ângelo Clareno se situava claramente dentro do movimento dos Espirituais, podendo ser considerado, juntamente com Ubertino de Casale⁸, como

6 Girolamo Masci, sucessor de São Boaventura ao generalato da Ordem, assumiria a posição de ministro-Geral durante os anos de 1274 a 1279, sendo posteriormente elevado ao cardinalado pelo papa Nicolau III, e eleito a cadeira de São Pedro em 1288, assumindo o nome de Nicolau IV se tornando o primeiro franciscano a ser eleito papa.

7 Nascido Pedro de Fossombrone, (1247-1337), foi um dos principais nomes do movimento dos Espirituais Franciscanos, tendo ingressado na Ordem em 1274 na região da marca de Ancona. Seria preso e condenado a prisão perpétua em 1280, juntamente com outros adeptos radicais da interpretação rigorosa da pobreza franciscana, frente as ameaças de uma rebelião frente ao rumor, difundido entre os frades durante o II Concílio de Lyon (1274), de que o papa Gregório X (1210-1276) tinha por intenção de obrigar todas as ordens mendicantes aceitarem o princípio da propriedade em comum. Ângelo Clareno, Tramundo, Tomás de Tolentino e Pedro de Macerata – que posteriormente viria adotar o nome de Liberato –, acusados de cismáticos, permaneceriam presos até a eleição do ministro-Geral Raimundo Gaudredi entre 1289 e 1290, o qual teria enviado os frades a uma missão diplomática ao reino da Armênia. Posteriormente, frente as intensificações do conflito entre os frades da Comunidade e os Espirituais, Angelo Clareno teria recorrido à proteção do papa Celestino V, que o teria liberados do voto de obediência ao voto franciscano, permitindo-o ingressar na ordem dos celestinos.

8 Nascido em Casale di Vercelli, no ano de 1259, foi um importante frade franciscano e

o principal expoente e articulador deste movimento entre os séculos XIII e XIV, bem como um dos mais ardorosos defensores da ortodoxia de Olivi. Dessa forma, ao ressaltar as qualidades pessoais de Olivi, reforçando sua humildade e submissão para com a hierarquia franciscana, é possível que Clareno estivesse buscando sugerir o caráter santo e ortodoxo de Olivi em meio a disputa entre os partidos da Ordem.⁹

Apesar disso, no entanto, tal relato ainda nos oferece uma interessante perspectiva. A ideia central da narrativa, isto é, que os escritos de Olivi haviam sido recolhidos e examinados pelo ministro-Geral da Ordem, nos parece ter base em certa realidade, uma vez que um que poderia colocar em questão a ortodoxia de Olivi, dificilmente apareceria no relato de Clareno caso não tivesse por base um acontecimento verídico. A informação trazida por Ângelo Clareno logo em seguida – de que a queima de sua *quaestio* teria servido enquanto um exercício de obediência –, no entanto, nos parece um fato menos provável. Apesar de não ser impossível, consideramos no mínimo improvável que o ministro-Geral da Ordem tivesse convocado o jovem menorita para que destruísse suas obras na frente de seus pares apenas como um exercício de humildade e

um dos principais líderes do partido dos Espirituais. Ingressou na Ordem Franciscana em 1273, sendo enviado à Paris para completar seus estudos, permanecendo durante nove anos. Assumiu a posição de leitor no convento de Santa Croce, posteriormente abandonando o posto para focar na pregação do Evangelho na cidade de Florença.

9 Com efeito, tanto em sua epístola escrita em 1317 a João XXII, quanto em sua *Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum*, Clareno realizaria uma verdadeira tentativa hagiográfica de Olivi, afirmando não apenas seu caráter pio e santo, mas também os milagres atribuídos ao menorita, como seu dom de previsão – sendo o próprio Olivi profetizado pelos profetas antigos, tal qual São Francisco e São Domingos haveriam sido. Cf. CLARENO, Ângelo. A Letter of Defense to the Pope concerning the False Accusations and Calumnies Made by the Franciscans. In: MCGINN, Bernard. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979, p. 171; MCGINN, Bernard. *Historia septem tribulationum ordinis minorum*. In: BURR, David. DANIEL, E. Randolpho. *Angelo Clareno: Chronicle or History of the Seven Tribulations of the Order of Brothers Minor*. New York: Franciscans Institute Publications, 2005, p. 131-133.

obediência. Dessa forma, suspeitamos que Jerônimo de Ascoli realmente havia encontrado algo de questionável, ou mesmo censurável, nos escritos de Olivi.

Entretanto, tal suspeita de heresia não parece ter afetado a reputação de Olivi em meio a Ordem, pois, no ano seguinte, o menorita teria sido convidado a integrar a comissão papal responsável por publicar a bula *Exiit qui Seminatus* (1279), de Nicolau III, que possuía por intento sanar a cisão existente em meio aos franciscanos por meio da definição de uma interpretação definitiva da pobreza evangélica presente na Regra Franciscana e da forma-de-vida a ser seguida pelos frades.¹⁰ Por meio deste documento, o Pontífice Romano anulava todas as interpretações anteriores sobre a Regra Bulada de Francisco, visando, por meio da delimitação jurídica do exercício da vivência da pobreza evangélica, proteger a Ordem de seus atacantes interna e externamente.

A *Exiit* se propunha, portanto, a elaborar um sólido material jurídico-teológico normatizador do conceito da pobreza a ser seguido pelos frades, anulando algumas das mitigações e benefícios concedidos anteriormente aos franciscanos, uma vez que tais benefícios comprometiam a vivência da pobreza de Cristo entre os Franciscanos. Nesse sentido, a bula de Nicolau III propunha uma interpretação mais rigorosa da pobreza evangélica, interpretação esta que seria acolhida de bom grado por Olivi e pelos demais franciscanos rigoristas.

Além disso, uma vez que a própria regra contém expressamente que os frades não podem se apropriar de nada, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma, e [assim] foi declarado pelo mesmo predecessor, o papa Gregório IX, e por não poucos outros, que isso

10 “Pareceu-nos [certo] fechar as vias de ataque a ataques desse tipo, declarar outras dúvidas que poderiam aparecer à mesma Regra, espalhar com mais clareza não poucas coisas declaradas até mesmo por Nossos predecessores, para prover até mesmo outras coisas que tocam a própria regra para pureza de suas consciências”. PAPA NICOLAU III. *Exiit qui Seminatus*. 1279. Texto em latim disponível em: <<<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-l.html>>>. Acesso em Junho de 2022. Tradução nossa.

deveria a vir ser observado não só individualmente, mas também em comum, que tão estrita abdicação a inteligência insensata distorceu com lívidas deprecições, para que a clareza da perfeição dos mesmos frades feridos com sermões inábeis de tais, Dizemos que a abdicação desse tipo de propriedade sobre todas as coisas, não só individualmente mas também em comum, é aos olhos de Deus, benemérito e santo, que Cristo mostrando o caminho para a perfeição – tanto ensinado pela palavra como confirmado pelo exemplo (*Exiit qui Seminat*, 1279, art. 7, tradução nossa)

Posteriormente, Olivi se envolveria em uma intensa disputa com a hierarquia da Ordem Franciscana referente a ortodoxia presente em seus textos. Os frades ligados ao partido da Comunidade teriam encaminhado ao Capítulo Geral da Ordem em diversas ocasiões – nominalmente nos anos de 1282, 1283, 1285 e 1287 – acusações da presença de conteúdos heréticos em diversos tratados de autoria de Olivi. Tal debate inauguraria um novo período de desconforto em meio a Ordem – sendo tal período referenciado por Angelo Clareno como a Quinta Tribulação dos Franciscanos –, sendo o conflito solucionado apenas em 1287 com a eleição de Mateus de Acquasparta¹¹, antigo professor de Olivi, ao cargo de ministro-Geral. O novo eleito, teria reexaminado os textos de Olivi, não apenas isentando-os de qualquer suspeita de heterodoxia, mas também o nomeando para o cargo de *lector* de teologia no *studio generali* de Santa Cruz, em Florença (SOUZA, 2013, p. 14).

Olivi ensinaria aí entre os anos de 1287 à 1289, apesar de curta tal estadia desempenharia um importante papel em sua formação intelectual e em sua interpretação pela historiografia como principal líder ou mentor do partido dos Espirituais

11 Nascido em Acquasparta, região da Umbria, em 1240, ingressaria na Ordem Franciscana em Todi, obtendo posteriormente o título de Mestre em Teologia na Universidade de Paris. Em 1287, o Capítulo Geral da Ordem, realizado em Montpellier, o elegeu para suceder seu confrade Arloto de Prato enquanto ministro-Geral da Ordem. Posteriormente, seria elevado ao cardinalato por seu confrade Nicolau IV sob o título de cardeal de São Lorenzo.

Franciscanos. Em Florença, Olivi teria entre seus alunos Ubertino de Casale – mais tarde um de seus principais seguidores intelectuais e responsável pela defesa de sua memória durante a *magna disceptatio* –, Petrus de Trabius e Conrado de Offida. Posteriormente, Olivi seria transferido para o *studium* de Montpellier e, mais tarde, Narbonne. Em 1292, a disputa acerca da interpretação da pobreza evangélica seria reacendida mais uma vez, sendo novas suspeitas de heresia levantadas pelos frades da Comunidade contra Olivi e os Espirituais Franciscanos, que por sua vez, rebateriam tais suspeitas afirmando que suas proposições em nada diferiam daquela interpretação determinada pela *Exiit* (FALBEL, 1994, p. 129). Após tal ocasião, Pedro de João Olivi continuaria responsável pelo ensino de teologia aos seus confrades até a sua morte, em 1298, não mais sendo incomodado pelos seus adversários intelectuais em meio a Ordem. No entanto, após sua morte, Olivi não seria o senhor de suas ideias: grande parte de suas obras seriam apropriadas, reinterpretadas e expandidas por seus seguidores Espirituais e Beguinos, atribuindo grande dose de conteúdos heréticos aos seus escritos (FALBEL, 1994, p. 134). Logo em 1299, o novo Geral, João de Murrovalle, teria ordenado que todos os seus escritos fossem retirados de circulação e queimados. Com a intensificação da disputa entre o partido dos Espirituais e o papa João XXII, o pontífice acabaria por condenar, em 1322 e em 1326, as teses olivianas como heréticas, proibindo a leitura de seus textos (FALBEL, 1976, p. 80, 81).

A TEOLOGIA-POLÍTICA OLIVIANA

Pedro de João Olivi foi, provavelmente, o frade e mestre franciscano mais influente em meio a Ordem nas décadas imediatas após a morte de Boaventura. Com efeito, Olivi foi um dos escritores mais prolíficos do século XIII, deixando para a posteridade um conjunto de escritos da mais variada estirpe, variando entre textos filosóficos e teológicos, de ascética e

mística, de exegese cristã e espiritualidade franciscana, apesar de que a historiografia recente não tenha dedicado a devida atenção ao menorita. É certo, no entanto, que Olivi fora uma figura de extrema importância não apenas no desenrolar da Ordem Franciscana – e da interpretação da pobreza evangélica – em seu processo histórico, mas também nas discussões e nos desdobramentos no plano teórico-político acerca das relações de poder e autoridade em meio a *Ecclesia* medieval. Se, por um lado, seus argumentos seriam reinterpretados, expandidos e utilizados pelos Espirituais Franciscanos mais radicais em suas críticas ao partido da Comunidade, a hierarquia eclesial e, mais significativamente, ao Papado, sendo considerado como o precursor das ideias antipapais de seu confrade, Guilherme de Ockham (FALBEL, 1994, p. 131); por outro, ele teria sido um personagem de extrema importância do desenvolvimento teórico da doutrina da infalibilidade papal, tendo sido o primeiro pensador a ter proposto e defendido, de forma sistemática, esta proposição (TIERNEY, 1985).

Com efeito, vários aspectos acerca da autoridade papal podem ser encontrados no vasto corpus de sua obra, no entanto, suas considerações mais explícitas acerca da autoridade papal foram apresentadas em seu tratado *Quaestiones de perfectione evangélica*, no qual Olivi discorreria acerca de várias questões referentes aos votos evangélicos da pobreza, castidade e obediência.¹² Neste tratado, a discussão sobre a autoridade papal seria exposta enquanto um problema relativo ao voto obediência,¹³ levando o menorita a debruçar-se

12 Não somente, destacamos também seus escritos especialmente seu comentário sobre o Evangelho de Mateus e as questões XVIII, XIX e XX do conjunto de texto *quodlibet* I.

13 Como supracitado, o voto franciscano se baseava em 3 grandes pilares: a pobreza, a obediência e a castidade. Estes aspectos compunham, integralmente, a prática dos conselhos evangélicos enquanto expressão do seguimento de Cristo, aparecendo de forma explícita no texto da Regra Bulada de 1223: “A Regra e a vida dos frades menores é esta: observar o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade. Frei Francisco promete obediência e reverência ao senhor Papa Honório e a seus sucessores canonicamente eleitos e à

sobre o tópic, mais especificamente em duas *quaestio*, a saber, naquelas intituladas *Quaestio de infirmitate romani pontificis*, na qual o menorita questionava se o Pontífice Romano deveria ser seguido como se fosse uma regra infalível naquilo que se referia a fé aos costumes e a moral, e naquela intitulada *De renuntiatione papae* – escrita no contexto de renúncia de Celestino V, no qual Olivi se dedicaria ao tema da legalidade da renúncia papal, defendendo a validade de tal ato e lançando críticas aos franciscanos mais radicais que negavam a validade da renúncia de Celestino e, conseqüentemente, da eleição de Bonifácio VIII ao trono pontifício.

No conjunto de sua obra, é notável, que Olivi atribuíria imensos poderes e autoridade ao Romano Pontífice: para Olivi, o papa era o supremo juiz em matéria de fé e doutrina. Apoiando-se em um conjunto de cânones de renomadas autoridades da ortodoxia da Igreja, Olivi afirmaria a que suprema governança papal referia-se não apenas a administração e a hierarquia eclesiástica, isto é, no que se referia a instituir as sés e nomeação dos bispos e reitores de todas as igrejas, sua gerência sobre os Concílios Gerais, uma vez que sem a sua convocação os Concílios não contavam com validade e, sem a sua confirmação, suas as decisões não gozavam de força própria; mas também de sua autoridade em definir e esclarecer as questões dúbias acerca da fé, bem como em decretar acerca das novas questões não esclarecidas pelos Padres da Igreja ou por seus antecessores, além de corrigir e julgar aqueles que atentassem ou se desviassem da ortodoxia.

(...), o Papa Júlio diz que os cânones determinam que «os Concílios não devem ser realizados sem a autoridade da Igreja Romana nem que algum concílio tenha sido validado ou venha a sê-lo, se não estiver apoiado em sua autoridade».

Igreja Romana. E os demais irmãos estejam obrigados a obedecer a Frei Francisco e a seus sucessores.” SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Regra Bulada. In: _____. Escritos de Francisco. Petrópolis: Editora Vozes, 2020, p. 126.

[348] Item na Distinção XIX, cânone *Si romanorum* e nos seis cânones seguintes, em que no 2° o Papa Agatão diz: «Assim todas as [determinações] da Sé Apostólica devem ser acolhidas como se tivessem sido confirmadas pela palavra do próprio Pedro». E no 4° o Papa Estevão declara: «Tudo aquilo que a santa Igreja Romana estabeleceu e ordenou deve ser observado perpétua e irrefragavelmente». Item no 5° diz o Papa Gregório: «A ninguém é lício querer ou poder transgredir as determinações da Sé Apostólica». [...] Item na Causa IX, questão 3 *Patet* e nos dez cânones seguintes, em que no 1° [10] o Papa Nicolau diz que «um julgamento da Sé Apostólica não deve ser reformado por ninguém, pois, acima dela, é evidente que não há uma autoridade superior». E no 4° [13] o Papa Inocência diz «ninguém julgará a primeira sé, nem tampouco será julgada pelo Augusto», isto é, pelo imperador «nem por todo o clero», em conjunto, «nem pelo rei, nem pelo juiz do povo», quer dizer dele, isto é, o Papa. [...]. Item na Distinção XXIC, questão 1, [...], está escrito: «Todas as vezes que uma razão», isto é, uma causa ou uma questão, «da fé for ventilada, julgo que todos os nossos irmãos e co-bispos devem apresentá-la exclusivamente a Pedro, isto é, à autoridade da sua honra e do seu nome»; E no 10°, [c. 5], Jerónimo diz ao Papa Dâmaso: «Santíssimo Papa, esta é a fé que aprendemos na Igreja Católica, se algo foi proposto menos apropriadamente ou, talvez, se algo for dito menos prudentemente, desejamos ser corrigidos por ti, que tens a fé e a sé de Pedro; se, no entanto, nossa condição for aprovada pelo julgamento do teu apostolado, qualquer um que me quiser inculpar, comprovará ser inábil malévolo e também herético». (*De renuntiatione papae*, p. 157-159)

Caberia a dignidade papal explicar aquilo que estava implícito nas Escrituras e decretos de seus antecessores, podendo até mesmo acrescentar ao conteúdo da verdade e dos artigos da fé, isto é, no sentido de autenticar as novas revelações divinamente inspiradas – assim como o Papado havia feito com Inocência III no caso de São Francisco. Não somente, Olivi teria sido o primeiro a teorizar que o

caráter infalível do magistério da fé participaria não apenas à Igreja universal como um todo, mas também ao Romano Pontífice enquanto cabeça da Igreja, de forma que o magistério infalível constituía, assim, o cume da autoridade e do poder papal em meio à *Ecclesia* medieval.

(...), pergunto se prometer obediência [ao Romano Pontífice] em tudo, de uma maneira geral, faz parte da perfeição evangélica.

Quanto à primeira questão deve-se dizer que o Romano Pontífice tem de ser obedecido por todos os cristãos quanto a fé e aos costumes. (*Quaestio de infalibilitate romani pontificis*, p. 63)

Uma vez que, acerca das questões de fé, moral, doutrina e costumes, poderiam surgir diversos problemas e ameaças, tornava-se necessário a presença de uma autoridade suprema, responsável por esclarecer os pontos dúbios da fé, devendo ser obedecido por todo o corpo dos fiéis. Para além dos poderes tradicionalmente inclusos em seu poder Jurisdicional – isto é, seu caráter enquanto corte de última instância de judicatura; o governo e administração da Igreja; seu poder de transferir, depor e instituir os bispos, bem como definir as sés mais importantes; seu supremo poder legislativo naquilo que se referia ao direito canônico, podendo inclusive revogar os decretos de seus antecessores, desde que estes não se referissem as questões doutrinárias e aos artigos de fé; além de seu caráter de máximo professor da fé –, Olivi atribuía a sua autoridade a profissão infalível nos assuntos de fé, moral e costumes. Tal concepção, inseria diretamente o Romano Pontífice e o Papado no centro de toda a experiência cristã, atuando como o órgão da Igreja responsável pelas novas revelações da verdade divina.

Tal concepção se apresenta significativa para o conjunto do pensamento político-teológico de Olivi aqui analisado: as decisões papais deveriam sempre ser acatadas, a menos que elas contradissem a lei de Cristo. Se, por um lado, esta concepção concedia imensos poderes ao Santo Padre, ela também colocava

estritos limites a autoridade papal mesmo dentro da própria esfera espiritual. Com efeito, esta argumentação aparecera em outros tratados de autoria oliviana. Em uma das questões pertencentes ao seu conjunto de texto intitulado *quodlibet* I, Olivi já teria se aventurado na argumentação de que o poder papal dentro da esfera espiritual possuía limites. Para justificar tal argumentação, o franciscano pautaria alguns exemplos da limitação do poder papal: 1) os votos monásticos – o papa não poderia contrariar os votos como a castidade ou a pobreza, uma vez que isto significaria uma redução do voto de perfeição evangélica; 2) os votos evangélicos – o papa não poderia alterar os ensinamentos de seus antecessores ou dos artigos de fé; 3) os votos matrimoniais – os quais se encontravam impossibilitados de dispensa; 4) “bigamia” referente as ordens sagradas – o papa não poderia dispensar os bígamos para receberem as ordenações sagradas.

Para corroborar tal visão, logo a seguir, Olivi iria apresentar alguns limites óbvios pertencente a esfera espiritual do poder papal: da mesma forma que o papa não poderia transformar algo bom e lícito, em algo mal e ilícito; ademais o poder papal só poderia se referir àqueles que eram batizados, não possuindo autoridade sobre judeus e muçulmanos. Em última instância, Olivi recorreria ao *decretum Contra statuta*, do papa Zózimo, para reforçar que o papa também estava limitado pelos ensinamentos já definidos nos artigos de fé, bem como pelas palavras dos evangelistas, quanto pelas decisões, em até certa medida, de seus sucessores. O Papado, por assim dizer, estava limitado pela própria lei de Cristo.

É evidente que no tocante aos mesmos [aos Mandamentos de Deus] o Romano Pontífice não os pode revogar nem mitigar os Mandamentos de Deus, muito menos infringir ou falsificar os referidos dogmas ainda que seja num pontinho insignificante. E disso decorre que o Sumo Pontífice não pode dispensar no tocante aos conselhos e votos evangélicos, como o próprio Inocêncio expressamente o declara, com o que concorda Bernardo [Compostela] no seu *Aparato*

e São Bernardo o diz muito claramente nas suas cartas. Daí também que, no tocante o casamento, [o Papa] não pode dispensar os conjugues dos impedimentos referentes aos graus de consanguinidade proibidos pela lei divina, (...). (*Quodlibet* I, *Quaestio* XVIII, p. 100)

Não apenas, em seu tratado sobre a renúncia papal, o menorita retomaria tal posicionamento, se apoiando nos cânones jurídicos da Igreja e no argumento de outros Pontífices.

Por outro lado, que o Papa romano possa decretar novas leis, adiante, no cânone 6 [*Sunt quidam*], ensina o Papa Urbano dizendo: «Deve-se atentamente saber que também pode decretar novas leis acerca do que os evangelistas nada disseram; no entanto, sobre o que o Senhor ou os seus Apóstolos e os Padres da Igreja seguindo-os espiritualmente definiram claramente algo», a saber: no tocante a substância da fé e à lei cristã, «o Romano Pontífice não deve legislar, mas antes deve confirmar o que foi ensinado até à alma e o sangue», quer dizer, até ao martírio e à morte. «Na verdade, se ele destruir o que os Apóstolos e os profetas ensinaram, que Deus não o permita, esforça-se não para dar uma sentença, mas antes demonstrará que está a errar».

Item, aí mesmo [c. 7] o Papa Zózimo diz: «Contra o estatuto dos Padres», quer dizer, no tocante à substância da fé e à lei divina, «na verdade, nem a autoridade desta sé pode determinar, conceder ou mudar alguma coisa» (*De renuntiatione papae*, p. 161).

Semelhantemente, em seu tratado sobre a infalibilidade papal, Olivi sustentaria que o papa não poderia mudar a substância dos artigos de fé e as doutrinas divinamente reveladas a seus antecessores. A argumentação oliviana é significativa: assim como a Igreja Universal não poderia errar segundo seu fundamento em Cristo, tampouco poderia ser governada por uma cabeça que erasse nos assuntos da fé.

Com efeito, assim como a Igreja universal não pode errar, do mesmo modo, em consequência, tampouco pode verdadeiramente estar arrimar-se e estar unida a uma cabeça errónea e falsa. Ora, um Papa que errar assim, isto é, cometer um erro comum, [doutrinário e prejudicial aos outros], tendo consciência de que age como cabeça errada e, não somente como pessoa particular, num erro pessoal, é impossível que um Papa que erre dessa maneira seja um verdadeiro Papa e verdadeira cabeça da Igreja (*Quaestio de infalibilitate romani pontificis*, p. 93)

Ora, a construção retórico-argumentativa oliviana se torna ainda mais clara ao invertemos estruturalmente a argumentação exposta acima: conforme afirmado inicialmente, o Romano Pontífice deveria ser obedecido por todos os cristãos quanto a fé e costumes como se fosse uma regra infalível, isto é, um verdadeiro papa seria infalível em seu magistério. Portanto, caso um papa errasse magistralmente em sua dignidade enquanto legítimo Chefe da Igreja, este perderia sua autoridade e dignidade pontifícia, deixando ser um verdadeiro papa em direito, uma vez que este, enquanto herege público e notório, não teria nenhum poder ou autoridade sobre o corpo dos fiéis. Novamente, para mostrar que tal posição não se tratava de uma novidade, Olivi recorreria a velha noção jurídico-teológica de que toda jurisdição eclesiástica é retirada por meio da manifestação herética.¹⁴

CONCLUSÃO

Encontramos, em Olivi, aparentemente dois enunciados opostos. Por um lado, como alguns defensores modernos de sua ortodoxia sustentam, sua condenação sofrida no ano de 1326 se baseava exclusivamente nos seus textos ambíguos extraídos

¹⁴ “Por isso, de acordo com o Direito, na Igreja, nenhum herege público, isto é, enquanto herege que em si é a mesma coisa, tem poder para abençoar ou amaldiçoar na Igreja, porque qualquer cristão é maior que ele.” (*Quaestio de infalibilitate romani pontificis*, p. 95).

de sua obra mais obscura, seu comentário sobre o Apocalipse de João, o qual por sua vez transmitiria uma impressão totalmente equivocada em sua atitude em relação a Igreja Romana. Por outro, o menorita haveria atribuído imensos poderes ao Papado e ao seu supremo dirigente, realizando diversas profissões de fé e submissão para com a hierarquia e ortodoxia católica. Com efeito, durante toda sua vida Olivi se situaria claramente dentro da hierarquia eclesiástica, se mostrando extremamente ponderado em suas considerações acerca das autoridades política e religiosas, e mesmo nas questões mais sensíveis, o frade provençal demonstraria como ninguém o seu talento retórico na defesa de suas interpretações, apoiando-se em um amplo e variado corpus documental e argumentos de autoridade já estabelecidas dentro da ortodoxia que sustentavam suas elaborações.

A título ilustrativo, ao ser questionado “Se o Papa possui um amplíssimo poder”, isto é, se a plenitude do poder papal incluía seu domínio sob a esfera temporal, ao invés de realizar uma defesa enfática da primazia papal nas duas esferas, ou mesmo em restringir a autoridade papal em seu encargo eclesiástico, Olivi transferiria o debate para um terreno em que ele se sentia mais confortável para argumentar: a concepção de que, mesmo no seio da *Ecclesia*, o poder papal encontrava-se limitado pela lei de Cristo (PARK, 2016). Ao mesmo tempo, Olivi não ignorava a realidade histórica concreta, em que o Pontífice Romano e os demais prelados exerciam, de fato, um grandíssimo poder na esfera temporal, realizando a devida ressalva que,

Embora, Constantino tenha dado ao Papa o poder terreno, da mesma *Doação* também consta que antes aquele poder não lhe tinha pertencido somente por força do mandato de Cristo ao apenas através do poder espiritual. Na verdade, qual e quanto poder lhe tenha dado não nos cabe examinar, porquanto o poder secular é temporalmente obtido e, em geral, se admite que isso ocorre de muitos modos. (*Quodlibet* I, *Quaestio* XVIII, p. 119).

Não negamos, contudo, que o conjunto documental aqui analisado, situa-se claramente nesse aspecto ortodoxo-doutrinal de Olivi. Em seus textos de teor mais escatológico, é evidente as pesadas críticas que o franciscano provençal teria dirigido a hierarquia eclesiásticas e aos relaxamentos de seus confrades, manifestando um claro desejo de renovação da experiência cristã no Ocidente Medieval, distinguindo a futura existência de uma Igreja Espiritual e uma Igreja Carnal, marcadas, respectivamente, pela forma-de-vida franciscana e pelo apego a hierarquia e pelas suntuosidades materiais (SOUZA, 2000, p. 997-999), apesar de não identificar tais Igrejas num plano concreto dos acontecimentos históricos de seu tempo, tal qual seria argumentado nas apropriações *a posteriori* de seu pensamento.

Diante destas contradições, o que devemos interpretar do conjunto do pensamento oliviano em relação a Igreja Romana e ao Papa? Acima de tudo, como podemos conciliar a proclamação da infalibilidade papal feita por Olivi com as suas previsões de que um falso papa poderia vir a ocupar o bispado de Roma? Com efeito, acreditamos ser sempre tentador enxergar no pensamento de Olivi – assim como de qualquer objeto temporalmente distante – como um conjunto de pensamento monolítico, imutável e passível de serem encaixados nos conceitos e padrões historicamente definidos. Sustentamos que, se o extenso corpo de escritos olivianos forem interpretados a luz da concepção de Olivi, e não como foram entendidos e interpretados por seus rivais, ou mesmo, talvez mais até, pelos seus seguidores intelectuais, não é impossível reconciliarmos uns com os outros, interpretando-os em um sentido ortodoxo, tal qual Olivi os teria feito, dentro da ortodoxia católica sem que isso diminuía a integridade de sua fé para com a hierarquia e católica. Com efeito, ao longo de toda sua vida, Olivi não se considerava culpado dos excessos que os frades da Comunidade lhe atribuíram (PARTEE, 1960, p. 232). No entanto, um posicionamento definitivo acerca da trajetória

de Olivi ainda nos parece uma postura demasiadamente prematura, em parte devido ao fato de que a figura e o pensamento de Olivi ainda não tenha despertado a devida atenção dos estudiosos, de forma que estudos mais recentes acerca de sua posição perante o partido dos Espirituais e a Igreja ainda são marcados pela excessiva timidez.

REFERÊNCIAS

Fontes

- CLARENO, Ângelo. A Letter of Defense to the Pope concerning the False Accusations and Calumnies Made by the Franciscans. In: MCGINN, Bernard. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979.
- CLARENO, Ângelo. Historia septem tribulationum ordinis minorum. In: BURR, David. DANIEL, E. Randolpho. *Angelo Clareno: Chronicle or History of the Seven Tribulations of the Order of Brothers Minor*. New York: Franciscans Institute Publications, 2005.
- OLIVI, Pedro de João. Letter to the Sons of Charles II. In: MCGINN, Bernard. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979.
- OLIVI, Pedro de João. *Três textos teológico-político sobre o poder do Pontífice Romano*. Porto: Edições Afrontamento, 2013.
- PAPA NICOLAU III. *Exiit qui Seminat*. 1279. Texto em latim disponível em: <<<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-1.html>>>. Acesso em Junho de 2022.
- SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escrito de São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Bibliografia

- AGAMBEM, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BARBOSA, João Morais. Hierocracia e Sacerdotalismo: Uma diferenciação de conceitos no pensamento da Baixa Idade Média. *Revista História das Ideias*, Lisboa, v. 7, p. 11-24, 1994.
- BONI, Luis Alberto de. O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. *Patrística et Mediaevalia*, Bueno Aires, vol. XIX, 1998.
- BURR, David. The persecution of Peter Olivi. Philadelphia, *American Society*, vol. 66, n. 5, p. 1-98, 1976.
- BURR, David. *The Spirituals Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- DALARUN, Jacques. *Governar é servir: ensaio sobre a democracia medieval*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2021.
- DIEHL, Rafael de Mesquita. *Eclesiologia e a Monarquia Pontifícia com João XXII em Avignon (1316-1334)*. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade de Federal do Paraná, Curitiba, p. 166, 2018.
- FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FORNI, Alberto. Petrus Iohannis Olivi in the Italian Peninsula: Images and influences between literature and history. Spoleto, *Centro Interuniversitario di Studi Francescani*, 2018.
- LIMA, Marinalva Silveira. Pedro de João Olivi e a questão da pobreza evangélica franciscana. *Rev. Angelus Novus*, n. 1, ago. 2010.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. Vitória, *Revista Ágora*, vol. 23, p. 154-168, 2016.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*, São Paulo: Intermeios, 2016.

- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ars escrita dos Espirituais Franciscanos. In: SILVA, Régia Agostinho; BACCEGA, Marcus Vinícius (org.). *Letras e Veredas da História: diálogos e convergências*. São Luís: EDUFMA, 2018.
- MANSELLI, Raoul. *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi: Ricerche Sull' Escatologismo Medioevale*. Roma: Istituto Storico Italiano per Il Medio Evo, 1955.
- MCGINN, Bernard. *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, The Franciscan Spirituals, Savonarola*. New York: Paulist Press, 1979.
- PARTEE, Carter. Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study. Nova York, *Franciscan Studies*, vol. 20, n. 3-4, p. 215-260, 1960.
- SOUZA, José Antônio C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme do Ockham*. Porto Alegre: Edições Porto, 2010.
- SOUZA, José Antônio C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o reino dos Homens: relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCS, 1997.
- SOUZA, José Antônio C. R. de. *Pedro de João Olivi: três textos políticos teológicos sobre o poder do Pontífice Romano*. Porto: Edições Afrontamentos, 2013.
- SOUZA, José Antônio C. R. de. Pedro de João Olivi (1248-98) e suas concepções a respeito da história e da Cristandade. *Fragmentos de Cultura, Goiânia*, v. 10, n. 5, p. 987-1008, 2000.
- TIERNEY, Brian. John Peter Olivi and Papal Inerrancy: On a Recent Interpretation of Olivi's Ecclesiology. *Brookfield, Theological Studies*, v. 46, p. 315-328, 1985.
- TIERNEY, Brian. *Origins of papal infallibility, 1150-1350: A Study on the concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 1972.
- TIERNEY, Brian. *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

59. PEREGRINAR NA IDADE MÉDIA: O ITINERÁRIO DE BORDEAUX

.....

João Marcelo Farias Rodrigues¹

As peregrinações são movimentos presentes em diversas religiões e que são caracterizados pelo deslocamento humano para locais considerados sagrados. Conforme SOT (2002), esta prática pode se caracteriza por quatro principais elementos: supõe a movimentação física de quem a faz, sendo uma prova física do espaço; é também uma provação espiritual, pois pres-supõe uma mudança interior no indivíduo; O peregrino participa de um roteiro definido, considerado sagrado; peregrinar é um privilégio, uma celebração, aquele que tem a possibilidade de realizar é por tanto um afortunado. É uma viagem difícil, de sacrifício, mas recompensada pelos benefícios recebidos.

“Cada lugar do roteiro, sacralizado pelas personagens bíblicas ou santas, estava carregado de símbolos que obrigavam o peregrino a ver para além da sua visão imediata, ou seja, com os olhos da alma” (França e Nascimento, 2018, p. 02). A experiência da peregrinação transcende, dessa maneira, a realidade do indivíduo que a realiza, é necessário ir para além da realidade concreta, e santificar aquilo que se vê.

No que tange à mobilização humana, pode-se observar ao longo da história diversos exemplos de como a religião é até hoje motivo de mobilizações que buscam, ao realizar um ato prático, obter benefícios sobrenaturais. Dessa maneira, a peregrinação tem como objetivo a busca por lugares considerados santos e/ou relíquias de santidades.

¹ Graduando do curso de História Licenciatura na Universidade Estadual de Goiás.

As peregrinações causam grandes deslocamentos de pessoas e bens, que transitam por múltiplos caminhos para atingir o local sagrado. Nesse sentido é de suma importância estudar os primeiros relatos de peregrinação para compreender a peregrinação e suas diversas expressões em suas diferentes temporalidades. Como afirma França e Nascimento (2018, p. 02) sobre a peregrinação “Esta foi uma das manifestações da piedade ou da devoção mais permanentes da nossa civilização, manteve-se justamente porque se reformulou e se adaptou às diversas sociedades que a praticaram e, ao mesmo tempo, ajudou a reformulá-las”.

Desta forma, o presente trabalho se insere no século IV, em um ambiente de estabelecimento do cristianismo do ponto de vista político, litúrgico e organizacional. As características do movimento de peregrinações nesse momento histórico divergem das observadas atualmente, visto suas reformulações e ressignificações.

O contexto em que a peregrinação relatada pelo peregrino de Bordeaux acontece é de ascensão do cristianismo como religião atrelada ao estado, que se iniciou no governo de Constantino I. Nos primeiros três séculos após o nascimento de Cristo, os cristãos sofreram diversas perseguições por diferentes imperadores romanos². Porém, com a ascensão ao poder de Constantino I, inicia-se uma aproximação entre Roma e o cristianismo.

Este é um momento de intensas modificações para o cristianismo e para o império. A sociedade romana estava se transformando, tornando-se mais aberta ou, pelo menos, aprendendo a lidar com uma situação distinta de tudo o que havia antes: os imperadores passaram a favorecer consciente e sistematicamente um grupo de certa forma apartado de muitas das tradições consideradas romanas por excelência. (CARVALHO JUNIOR, 2013, p. 02).

2 Conforme Da Silva (2011) Nero e Diocleciano foram imperadores que promoveram perseguições aos cristãos em Roma.

Anteriormente perseguido, o cristianismo agora se posicionava como força importante nas relações políticas e organizacionais no contexto romano. Dessa forma, é durante o século IV, iniciado por Constantino I, que ocorre o processo de estabelecimento e legitimação da prática cristã.

Em 313 d.C. o imperador Constantino I proclama o intitulado Edito de Milão, que definia que Roma não poderia interferir em questões religiosas. Na prática, os cristãos foram os grandes beneficiados, pois era o fim das perseguições sofridas nos séculos anteriores. Conforme Cruz (2010, p. 23) “A partir da liberdade de culto, mas principalmente com o favorecimento dos imperadores, uma nova etapa da história do cristianismo abre-se, na qual os obstáculos para sua expansão são retirados”.

Figura 1 – Lapide em memória do Edito de Milão na igreja de San Giorgio al Palazzo em Milão.



Disponível em: <https://www.studiarapido.it/editto-di-milano-e-liberta-di-culto>.

Ocorre em 325 d.C. o primeiro concílio de Nicéia, convocado pelo imperador Constantino I para tratar de questões teológicas que dividia as principais forças da igreja.

Além disso, é estabelecido uma primeira base litúrgica e doutrinária para a prática do cristianismo. Por tanto, a convocação para o concílio de Nicéia por Constantino I, teve como resultado a organização da prática cristã e um passo à mais na relação cristianismo-estado.

Sem dúvida a partir desse momento observa-se uma transformação na organização da religião cristã, essa mudança podia ser observada na relação que o Império passou a ter com a Igreja, de forma a conceder benefícios que em certa medida possibilitou o fortalecimento do cristianismo, e isso pode ser compreendido como ponto de partida para o processo de institucionalização da Igreja que se estendeu pelos séculos seguintes. (SILVA, 2018, p. 28)

Por fim, em 380 d.C. é estabelecido pelo edito de Tessalônica, já com o imperador Teodósio I, que o cristianismo seria agora a religião oficial romana. Por tanto, é nesse contexto, durante o século IV, que ocorrem mudanças significativas no cristianismo, tanto do ponto de vista de importância política alcançada, quanto do ser cristão e praticar sua fé. Como afirma Cruz (2010, p.24) “Em linhas gerais, podemos afirmar que o cristianismo, na sua fase pós-constantiniana, torna-se um elemento da ordem imperial, isto é, a aliança estabelecida entre as autoridades eclesiásticas e os imperadores marcam e dominam a Antiguidade Tardia.”

Um dos primeiros relatos de peregrinação à terra santa é o itinerário de Bordeaux. Nele é narrada uma viagem de peregrinação de Bordeaux à Jerusalém nos anos de 333 e 334 d.C.. Após o fim da perseguição aos cristãos no século IV, a prática cristã podia finalmente se estabelecer e expandir.

Registro de um momento decisivo para a história do cristianismo, na sequência da conversão de Constantino I, ele exprime um movimento de definição de uma memória topográfica em que os lugares

dos acontecimentos do Evangelho se misturam àqueles dos acontecimentos do Antigo testamento”. (FRANÇA; NASCIMENTO, 2018, p. 3)

Assim, esse trabalho tem como objetivo estudar as peregrinações cristãs no século IV tendo como base o relato do peregrino de Bordeaux. Além disso, tem-se como objetivo analisar, a partir do itinerário de Bordeaux, algumas características das peregrinações no início da idade média.

Segundo Sartin e Althoff (2014) o documento em questão chegou até a atualidade através de quatro manuscritos, que são: *Veronensis 52*, *Sangallensis 732*, *Matritensis* e *Parisinus 4808*. Para a realização da presente obra, foi utilizado o texto latino com mapas e tradução comentada elaborado por Gustavo Sartin e revisado por Gustavo Althoff. Conforme Sartin e Althoff (2014, p. 297) “nossa edição do *Itinerarium Burdigalense* foi elaborada a partir da comparação dos textos contidos nos códices *Sangallensis 732*, *Veronensis 52* e *Parisinus 4808*.”

Figura 2 – A peregrinação completa de Bordeaux a Jerusalém (branco) e de Jerusalém a Milão (amarelo)



Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2014n15p293/28500>.

Conforme Sartin e Althoff (2014) o itinerário de Bordeaux relata uma viagem da cidade de Bordeaux a Jerusalém, a viagem ocupa os anos de 333 e 334 d.C., e a comprovação do período da viagem em questão não se dá de forma explícita, por motivo de não registro do próprio viajante ou por perda ao longo dos séculos. Porém, no relato o peregrino cita dois cônsules que estariam cumprindo seus mandatos durante a realização do trajeto. Levando em consideração o mandato anual de cônsul naquele período, chega-se à conclusão que a peregrinação em questão provavelmente ocorreu nos anos de 333 e 334 d.C., como dito anteriormente, com o trajeto ocupando partes dos dois anos.

A identidade do peregrino infelizmente se perdeu com o tempo, mas observando o contexto histórico pode-se imaginar que o peregrino ou peregrina de identidade desconhecida era um indivíduo com importância social considerável, devido a própria possibilidade financeira de realização do trajeto e registro da evolução rumo a Jerusalém.

De acordo com Conforme Sartin e Althoff (2014) a obra está escrita em “Latim tardio” que se caracteriza por ser um latim que tinha passado por um processo de assimilação do “Latim popular”, ou seja, tem-se no relato uma espécie de mistura entre o latim clássico e popular, além disso, o relato contém possíveis marcas de oralidade que podem ser resultado de um viajante com dificuldades na escrita do latim.

É possível observar que o relato do peregrino de Bordeaux se divide em duas partes, que são: o trajeto de ida (saindo de Bordeaux) e volta (até a cidade de Milão) e a descrição da cidade de Jerusalém. O peregrino estende seu relato quando se trata da descrição da cidade de Jerusalém, onde faz descrições de paisagens e da própria arquitetura, enquanto que no restante do trajeto o relato é bem metódico, se restringindo a quase sempre a registrar as distancias percorridas e os locais por onde ia passando.

Na sua descrição dos trajetos percorridos, o peregrino de Bordeaux acaba realizando a classificação dos locais por onde ele passa. Esse é um aspecto interessante, pois por meio relato do peregrino, pode-se obter uma rica fonte para a análise e estudo da estrutura das estradas romanas. Como o viajante classifica em duas categorias os locais por onde passa, como será analisado à frente, é possível, por meio do relato, ter uma noção estrutural e organizacional dos locais relatados.

Mutatio ou *Mutationes*, seriam locais de apoio próximos as estradas romanas que forneciam apoio para viajantes. Era nesses locais que o viajante obtinha o apoio necessário para continuidade da peregrinação. Como afirma Sartin e Althoff (2014, p. 369) “diante disso tudo, decidimos traduzir *mutatio* por posto de muda, expressão que preserva a ideia de mudança presente no vocábulo latino, mas que deixa claro que se trata de um local de parada”. Esses locais, diversos ao longo do trajeto, provavelmente serviram de apoio para o peregrino na sua jornada até Jerusalém.

Além disso é interessante observar um aspecto colocado na tradução latina do itinerário:

Cabe, aqui, uma última nota a respeito das *mutationes*: o viajante parece ter efetivamente visitado cada uma delas. Ele poderia, a princípio, estar apenas indicando os locais por onde passara. Em muitas das vias do trajeto, contudo, existiam outros locais de parada, que permaneceram sem menção mesmo que certamente tenham sido vistos pelo viajante. (SARTIN; ALTHOFF, 2014, p. 369)

A omissão de alguns locais pelo viajante pode indicar justamente a priorização de locais efetivamente visitados. Essa hipótese mostra-se como a mais provável. Porém, é um ponto interessante que é passível de um aprofundamento para melhor compreensão. Principalmente no que tange uma análise das diferenças culturais e organizacionais das diferentes regiões romanas naquele período.

A outra classificação feita pelo peregrino diz respeito ao termo *Mansio* ou *Mansione*. Sartin e Althoff (2014, p. 370) “As *mansiones* indicadas no *Itinerarium Burdigalense* seriam, de todo modo, seriam estações de apoio localizadas dentro de (ou junto a) *uici* (povoados) ou *ciuitates* (cidades)”. Por tanto, pode-se classificar *Mansio* ou *Mansione* como locais com melhores estruturas para recebimento dos viajantes, devido sua localização no interior das cidades ou povoados daquele período.

Dessa forma, pode-se resumir a divisão feita pelo peregrino da seguinte forma:

Podemos imaginar, assim, as *mutationes* como estações mais precárias, localizadas junto às vias, mas em meio a regiões menos habitadas, enquanto as *mansiones* seriam hospedarias capazes de proporcionar aos viajantes (ao menos teoricamente) as “amenidades da civilização”. (SARTIN; ALTHOFF, 2014, p. 370)

Além da classificação dos locais por onde o viajante fez seu trajeto, são registradas as distâncias percorridas de um local ao outro. Utilizando-se da ampla malha viária romana para a realização da peregrinação, o viajante também realizou o registro das distâncias percorridas, o que pode ter sido feito a partir dos marcos viários. Como afirma:

Além de servir para divulgar o nome do benfeitor responsável pela obra, cada marco registrava a distância em relação ao início da estrada. Essa era obtida através do emprego de um odômetro mecânico, um carrinho que registrava o número de giros de suas próprias rodas (e, portanto, a distância percorrida). (SARTIN; ALTHOFF, 2014, p. 372).

Por tanto, o viajante pode ter utilizado as marcações viárias presentes para se localizar ao longo da viagem e para realização a demarcação ao longo do trajeto. Como afirma Sartin e Althoff (2014, p. 373) “Dispostos por todo o império, os marcos viários serviam como referência constante para os viajantes”

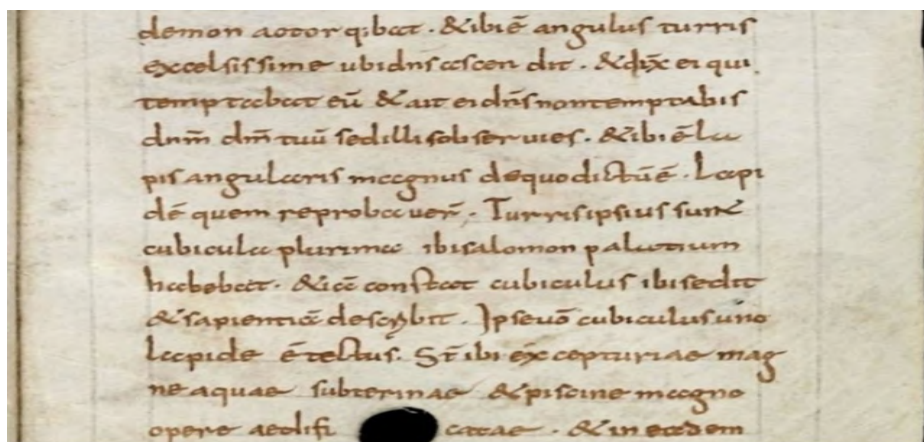
A outra parte do relato do peregrino de Bordeaux diz respeito a descrição da cidade de Jerusalém, em que o peregrino se estende e busca por meio de citações bíblicas, significar os locais por onde ele passa. Como afirma:

A força com a qual os lugares se inserem como pontos de apoio da memória cristã se deve provavelmente ao fato de que, inseridas num mundo onde predominava a tradição judaica, foram os pilares de uma memória de grupo, da qual os Evangelhos compõem a narrativa fundadora (FERREIRA, 2009, p. 5).

Dessa forma, a descrição do viajante acerca da cidade de Jerusalém, é repleta de citações bíblicas. Com citações tanto do novo, quanto do velho testamento, o autor do relato realiza uma espécie de mesclagem. O mesmo utiliza-se das duas partes da bíblicas para e relaciona as mesmas com a topografia encontrada durante sua passagem.

“Aí está localizado um monumento onde jaz *Iosephus* (Jacó) seu pai. A filha de *Iacob* (Jacó) foi raptada daí pelos filhos dos amoritas” (Sartin e Althoff, 2014, p. 341). Em outra passagem o viajante cita o novo testamento. “Aí também fica uma esquina com uma torre altíssima, onde o Senhor ascendeu e disse a quem o tentava: [lacuna].” (Sartin e Althoff, 2014, p. 343).

Figura 3 – Codex Sangallensis 732



Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2014n15p293/28500>.

Por fim, é possível por meio da análise aqui realizada, compreender que a elaboração do itinerário pode ter servido em seu tempo como ferramenta de propagação da prática da peregrinação a cidade de Jerusalém. Não menos importante é a constatação da atribuição de significado realizada pelo viajante diante da cidade santa de Jerusalém, quando observado o contexto histórico em que o viajante estava inserido, momento esse de ascensão do cristianismo no contexto interno romano, é possível concluir que essa atribuição de significado se amparava na necessidade de afirmação da religião.

Não obstante, o relato faz a reconstrução do ambiente de peregrinação de seu tempo, no que tange a descrição de locais e também sua classificação. Assim, o relato das estradas, a classificação dos locais de apoio a viajantes pode ser de grande utilidade para a reconstrução do ambiente das estradas romanas.

Além disso, a descrição topográfica da cidade de Jerusalém é de grande importância para compreensão da arquitetura da cidade, sua organização interna e suas características principais. Além disso, a cidade que tinha passado por diversos momentos de destruição de templos cristãos, agora se via diante da reconstrução dos mesmos.

Por fim, conclui-se que o relato aqui analisado, é de grande utilidade para compreender e estudar os movimentos de peregrinação. Devido sua organização simplificada, o mesmo carrega um caráter pedagógico, que aguça no leitor sua curiosidade sobre a jornada.

REFERÊNCIAS

Fontes

SARTIN, G.; ALTHOFF, Gustavo. *Itinerarium Burdigalense uel Hierosolymitanum. (Itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém): texto latino, mapas e tradução comentada*. Scientia Traditionis, v. 15, p. 293-379, 2014.

Biografia

- CARVALHO JUNIOR, Macário Lopes de. *Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo*. XXVII Simpósio Nacional de História. Anpuh, julho 2013.
- CRUZ, Marcus Silva. Religiosidade tardo antiga e a cristianização do Império Romano. *FRONTEIRAS: Revista de História*, v. 12, n. 21, p. 13-31, 2010.
- DA SILVA, Diogo Pereira. *AS PERSEGUIÇÕES AOS CRISTÃOS NO IMPÉRIO ROMANO (SÉC. I-IV): DOIS MODELOS DE APREENSÃO*. 2011.
- DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. *Religião e poder no cristianismo primitivo*. Paulus Editora, 2021.
- FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. A memória coletiva dos santos lugares. *Revista Memória em Rede*, v. 1, n. 1, p. 80-85, 2009.
- FRANÇA, S. S. L.; NASCIMENTO, R. C. de S.; LIMA, Marcelo Pereira. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Editora Vozes Limitada, 2018.
- MARQUES, José. *Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa*. Repositório Aberto da Universidade do Porto, 2001.
- NASCIMENTO, R. C. de S.; COSTA, P. P. *A Visibilidade do Sagrado: relíquias cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.
- SILVA, Daniel Carvalho da et al. *Romaria, reconciliação e celebração martirial: dispositivos rituais para a experiência de superação do pecado e da morte*. 2022.
- SILVA, Fabíola Feitosa da. *Concílio de Nicéia: transformação e ascensão do Cristianismo no século IV*. 2018.
- SOT. Michel. Peregrinação. In GOFF, J & SCHMITT & Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002. Vol II: 353- 366.

60. REFLEXÕES SOBRE O TIPO ICONOGRÁFICO DO CHRISTÓS PANTOCRATOR

.....

Elias Feitosa de Amorim Junior¹

INTRODUÇÃO

A pesquisa está direcionada aos estudos historiográficos relacionados à iconografia no interior do espaço sagrado, especificamente a um conjunto de vitrais² datados do século XIII. A catedral de Notre-Dame de Chartres é, primeiramente, um importante espaço de devoção e peregrinação mariana, todavia, comporta outras formas de devoção e representações iconográficas para os santos e mártires da Cristandade.

No contexto dos séculos XII-XIII, quando as Cruzadas se encontravam em pleno desdobramento, a atuação e presença das famílias aristocráticas da França, especialmente, da região de Chartres em virtude de seus laços de parentesco com a dinastia capetíngia, não só os envolveu militarmente, mas

1 Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) sob orientação do Prof. Dr. Philippe Plagnieux – email: eliasamorimjr@gmail.com

2 A numeração adotada para a identificação das baias segue as orientações definidas pelo *Comité International du Corpus Vitrearum*: as baias do primeiro nível (rés do chão) são numeradas de 0 a 99, as baias do segundo nível são numeradas de 100 a 199 e assim sucessivamente. As baias axiais são sempre numeradas, de acordo com o nível em que se encontram, com 0, 100, 200, etc. As baias situadas à direita da baia axial são pares (lado sul) e as situadas à esquerda são ímpares (lado norte), permitindo assim, identificar a localização de uma baia sem necessariamente conhecer a planta do edifício. Sua marcação no texto é feita com o número da baia entre parênteses e em negrito.

também fez com que esta participação fosse consagrada à posteridade na catedral e isso se manifesta nos vitrais do alto do coro e da nave principal³.

No próprio Reino da França, esta mesma nobreza se integrou à repressão dos cátaros, albigenses e valdenses ao se deslocarem para a região do Languedoc no século XIII, impondo à submissão à Igreja Católica e à Coroa.

É neste contexto de belicosidade, de luta armada pela fé que a presença de São Jorge, patrono da cavalaria e de várias dinastias, torna-se uma referência estratégica para a compreensão das temáticas que relacionam a vida do Santo Guerreiro, as famílias aristocráticas francesas e o contexto de transformação sociopolítica e cultural da França no século XIII.

Assim sendo, buscamos desenvolver um estudo iconográfico sobre um conjunto de vitrais pouco estudados da catedral de Notre-Dame de Chartres e nesse processo, buscar a possível reconstituição dos percursos que envolviam a circulação dos modelos iconográficos entre o mundo latino e o cristão oriental, que apesar de aparentemente separados pelo Cisma de 1054, teriam preservado um conjunto de conexões, em especial, nas representações imagéticas.

A CIRCULAÇÃO E SUAS REFERÊNCIAS TEÓRICAS

Esta pesquisa se propõe a avançar quanto ao uso dos conceitos tradicionais de centro/periferia e de influência, pois em ambos se manifesta uma relação de subordinação e passividade entre o “influenciado periférico” e o seu “influenciador” oriundo de um centro de saber, desse modo, perde-se a fluidez

³ Nos vitrais altos, que circundam o coro junto ao altar principal, encontram-se representações da Coroa francesa com Luís VIII, o Leão na baía (107); da Coroa de Castela com Fernando III na baía (111) e da ortodoxia da Igreja com Cristo Pantocrator na baía (113), além das casas nobiliárquicas que combateram as heresias no Languedoc: Thibault VI de Chartres na baía (109), Monfort nas baias (108) e (110), Courtenay na baía (112) e Beaumont na baía (114).

e difusão presentes num universo cultural. Entendemos que seja possível amplificar o arcabouço conceitual com categorias que privilegiem uma análise multifacetada, uma vez que uma produção artística não está presa necessariamente à uma única tradição e daí a importância de se pensar sua interpretação pelos quesitos multilaterais (referência, assimilação, reconstrução, inspiração etc.)⁴.

Entendemos como vital, assim, a construção de uma reflexão que parta do conceito de “lugar de imagens”, porque a complexidade do conjunto imagético dos vitrais envolve uma relação entre todo e parte, imagem e espaço; permitindo levantar hipóteses sobre a visualidade e sua relação com o sagrado, considerando-se as funções de uso do templo e o peso da ritualidade no processo de elaboração da devoção, seja pelo clero, seja pelos fiéis⁵.

O templo é dedicado ao louvor divino e, por mais invisível que fosse a pintura, escultura ou vitral aos olhos humanos; na concepção cristã, estaria sob a Onividência divina, a partir do conceito medieval de *praesentia*, que se relaciona, por sua vez, à a ideia da *ornamentalidade*⁶, a qual cumpriria tanto o papel de “honrar a Deus” quanto oferecer uma experiência estética e sensorial aos visitantes da catedral, onde este “belo” cumpre o processo de aproximação com o sagrado, no sentido de materializá-lo no interior do templo com cor, brilho e luminescência.

4 TATSCH, Flavia Galli. “As transferências artísticas na Europa Gótica” In SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: Editora CRV, 2019 (p.107-123).

5 BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale*. Paris: Éditions Gallimard, 2008, p.67-68.

6 BONNE, Jean-Claude. *Formes et fonctions de l'ornemental dans l'art médiéval (VII-XII^e siècle). Le modèle insulaire*. Actes du 6^e ‘International Workshop on Medieval Societies’, Centre Ettore Majorana (Erice, Sicile, 17-23/10/1992). BASCHET, Jérôme & SCHMITT, Jean-Claude (ORG.), Paris: Cahiers du Léopard d’Or, Vol. 5, 1996.

A escolha dessa metodologia está voltada para uma visão de conjunto sobre as imagens e sua localização no lugar sagrado, compondo uma trama de pensamentos e conceitos que leve em consideração a forma plástica, as práticas de culto e a reflexão teórica que assegura a sua legitimidade⁷.

Análise será realizada em cada uma das baías em separado, pois são compostas por uma rede interna de múltiplas cenas e que depois será vista na sua totalidade, buscando-se uma visão ampliada em relação ao corpus de imagens selecionado e sua respectiva articulação, bem como, a comparação entre os temas representados nos vitrais⁸ com os ícones selecionados.

Nessa direção, procuramos entender a imagem como uma referência vital na organização do culto medieval e da própria prática da religião cristã, não exclusivamente como um elemento autônomo, mas como ponto articulador dentro de uma estrutura maior: analisar as diferentes manifestações da cultura visual, articulando-as com os conceitos de espaço, tempo, pecado, salvação e heresia⁹.

Ao pensar a produção de imagens, interessa-nos entender a relação destas com a sociedade em que foram produzidas e nesse sentido a interpretação da “cultura visual”, compreendendo a circulação destes diferentes referenciais imagéticos¹⁰ e teológicos no medievo dos séculos XII-XIII, enredado nas diversas conexões entre cristãos latinos e ortodoxos.

7 SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps des images: Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

8 KURMANN-SCHWARZ, Brigitte & PASTAN, Elizabeth. *Investigations in Medieval Stained Glass: Materials, methods and expressions*. Leiden/Boston: Brill, 2019. Reading Medieval Sources, Volume: 3.

9 LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. (ORGs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.

10 GRABAR, André. *Les origines de l'esthétique médiévale*. Paris: Éditions Macula, 1992; SENDLER, Egon. *L'icône : image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique*. Paris: Ed. Desclée de Brouwer, 1981.

O TIPO ICONOGRÁFICO DE CHRISTÓS PANTOCRATOR

A fachada ocidental sobreviveu ao grande incêndio de 1194 junto com a torre e com a consequente reconstrução da catedral ganhou uma rosácea no início do século XIII e depois teve a conclusão da torre norte no final do século XIV através do exuberante estilo gótico flamejante, o que lhe conferiu um leve ar assimétrico quando se comparam as torres. [Fig.01]

Fig. 01: Fachada oeste da catedral de Notre-Dame de Chartres c. 1194



Crédito: Elias Feitosa

O que poderia parecer distante do conceito de ordem numa visão mais geral se mostra exatamente o contrário quando se observa o conjunto de esculturas na Porte Royale [Fig. 02], datadas entre 1145 e 1150 com três tímpanos, cada um envolvendo a presença de Jesus em momentos diferentes: o Nascimento, a Ascensão e o Juízo Final.

Fig. 02: Porte Royale c. 1145-1150.



Crédito: Elias Feitosa

No tímpano central apresenta em seu centro aparece o Χριστός Παντοκράτωρ (*Christós Pantocrator*)¹¹, esculpido com o Tetramorfo ao redor, reproduzido dentro do conjunto de referências constituintes do tipo iconográfico que traz várias camadas de significação: traz a aura majestática que se marca pelo fato de estar sentado num trono e envolto numa mandorla

¹¹ Pode ser traduzida como “Onipotente” ou “Aquele que tudo rege”. A expressão *Pantocrator* foi cunhada na tradução da Septuaginta como equivalente da palavra hebraica **תְּרַאֲבָבִי** (*Sabaoth*), que significa “Exército” e estava relacionada a um dos nomes de Yaweh na tradição judaica: “Deus dos Exércitos”.

que aponta sua glória eterna assinalada pela luz, a qual é acompanhada pelos entes fantásticos dos evangelistas – no sentido horário a águia (João), o boi (Lucas), o leão (Marcos), o anjo (Mateus) e toda corte celestial. Estas representações resultam das interpretações dos textos bíblicos Livro de Ezequiel 1, 5-14 no Velho Testamento e do Apocalipse 4, 6-8 (os Quatro Viventes). São simbolicamente as quatro colunas do Trono de Deus e a universalidade da presença divina. [Fig. 03]

Fig. 03: Detalhe do tímpano central da Porte Royale c. 1145-1150.



Crédito: Elias Feitosa

O *Pantocrator* no Ocidente é citado como *Majestas Domini* e preserva o conjunto de referências ligadas ao poder real: a postura hierática do Cristo sentado no trono, o gesto bendizente com a mão direita e a mão esquerda que segura a Palavra de Salvação. O corpo de Jesus assume uma firmeza e rigidez que plasticamente contrasta com os gestos de movimentos do Tetramorfo a sua volta.

Desde o contexto do século IV e V, a figuração de Jesus exercendo os signos de autoridade (Cristo Juiz, Cristo Rei) e essa menção sofreu um significativo desenvolvimento tanto no âmbito público que se manifestou nas fachadas das igrejas para reiterar o sentimento de crença e esperança na volta de Jesus, realizando o “Juízo Final”, quanto no âmbito privado presente nas iluminuras dos manuscritos e nos relevos dos Evangeliários manipulados pelo clero ou aristocracia em determinados momentos.

Segundo Wilma Tommaso:

Na realidade, as representações tanto do Pantocrator quanto do *Majestas Domini* são teofanias que pretendem mostrar a divindade do Redentor através de elementos materiais, razão pela qual não poderiam faltar nem a luz, nem as nuvens nessa misteriosa simbiose iconográfica. A Escritura diz que a glória de Deus é imensa, reflete-se e resplandece em todas as suas obras. A luz torna visível algo de Deus, ela é o reflexo de sua glória.¹²

A partir dessa proposição, o tipo iconográfico detém um conjunto de referências que devem reiterar a doutrina nesse diálogo entre as práticas de culto e a caracterização dos objetos envolvidos, como a capa deste Evangeliário:

12 TOMMASO, Wilma S. *O Pantocrator de Claudio Pastro: importância e atualidade*. p. 152

Fig. 04: Pantocrator – c. séc. XII (23,6 x 13,6 cm) Musée National du Moyen Âge – Paris.



Crédito: Elias Feitosa

Um exemplo da arte românica que reitera a frontalidade de Cristo, na estilização do corpo e do panejamento, mas também na vivacidade dos símbolos dos evangelistas, confinados nos tímpanos por força da “lei da moldura”, esta placa constitui uma obra-prima do esmaltação medieval. Distingue-se pelos efeitos gráficos e nuances coloridos de grande virtuosismo. Tecnicamente, é um raro exemplo meridional (produzido possivelmente num atelier em Silos, Espanha) de uma combinação de esmaltes *champlevé* porque retira um pouco de material para incorporar o esmalte e *cloisonné*, pois as cabeças levantadas são fixadas na placa de cobre num processo de engaste.

Os atributos presentes no tímpano de Chartres se repetem, porém numa representação policrômica (aliás o mesmo ocorrera com a catedral, mas sua pigmentação original se perdeu com a ação do tempo), o diferencial está na presença das letras gregas “Α” e “Ω”, alfa e ômega, aludindo ao conceito de início e fim, a percepção cíclica do tempo entre a Criação e Juízo Final com o Segundo Advento. Este detalhe será visto em outras imagens, mas em outras não conforme observaremos.

Já no interior da catedral de Chartres, a rosácea que está presente em seu deambulatório sul, retoma a temática do *Pantocrator*, acompanhado do Tetramorfo [Fig. 05].

O tipo iconográfico foi transcrito numa reinterpretação, a qual teve sua estrutura compositiva articulada a partir da forma dessa janela: círculos que se enlaçam e formam uma flor, tendo Jesus ao centro e os entes do Tetramorfo ao redor, porém numa ordem diferente do tímpano: o Anjo, a Águia, o Boi e o Leão seguindo o sentido horário. Outra diferença está na imagem de Jesus, representado apenas com a auréola, sem mandorla e além do livro na mão esquerda, ele segura uma cruz e ainda está sentado num largo trono, como as cátedras de pedra greco-romanas, contando com uma almofada de apoio.

Fig.05: Rosácea 26c Pantocrator – catedral de Chartres – séc. XIII



Crédito: Elias Feitosa

Fig.06: Visão da abside e janelas do alto a partir do altar mor.



Crédito: Elias Feitosa

Seguindo do deambulatório sul ao coro [Fig. 06] , no alto da lateral norte há uma outra rosácea que traz mais uma representação do *Pantocrator* [Fig. 07]:

Fig.07: *Pantocrator* - Baia 113 - c. Séc. XIII.



Crédito: Elias Feitosa

Sentado num trono (a mesma cátedra de pedra com almofada como no vitral do deambulatório), portando coroa (o que não ocorrera antes) e entre os sinais do alfa e ômega marcados próximo de sua cabeça, além estar também no orbe, mas nos dois casos aparecem invertidos, provavelmente um erro na representação de quem o pintou e ainda, é ladeado por dois candelabros, cada um com três lumes.

Esta rosácea foi encomendada por Regnault de Mouçon, bispo de Chartres entre 1183 e 1217, um integrante da aristocracia local, detentora do condado de Bar-Loupy e por sua vez, eram primos do Luís IX (1226-1270) e canonizado em 1293, como São Luís.

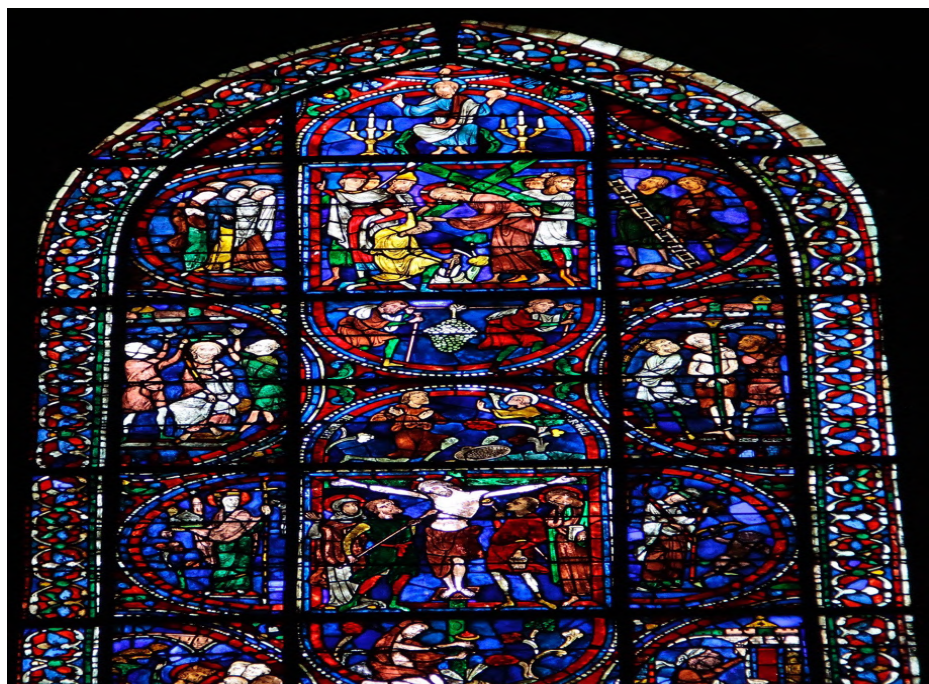
As rosáceas do clerestório do coro trazem uma sequência de sete representações de cavaleiros armados para o combate como num grande cortejo militar que simbolicamente marcharia em direção ao altar¹³. O bispo escolhera uma imagem que expressava sua condição pastoral, portanto, distante do belicismo. Apesar dessa possibilidade em buscar distanciamento, o *Pantocrator* tem uma conexão direta como o “Deus, Senhor dos Exércitos” citado no Antigo Testamento e propulsor das guerras do povo de Israel para a defesa da Terra Santa e este episódio poderia ser de, em certa medida, uma alusão à Coroa da França com o aval e legitimação da Igreja combatia ferozmente os “heréticos” albigenses em “nome de Deus”.

Continuando o percurso na catedral de Chartres, agora na nave lateral norte encontra-se a baía (37), conhecida como “Paixão Tipológica” [Fig. 08] porque traz um conjunto de representações do Antigo Testamento que foram interpretadas para se interrelacionar com a Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, o que esvazia o seu sentido original dentro da tradição judaica e confere uma “condição profética” à doutrina cristã, fato que a através da percepção atual, nos permite identificar um processo que expressa um forte sentimento antijudaico responsável por “apagar” e “silenciar” as referências judaicas vinculadas à história dos diferentes grupos cristãos da Antiguidade.

Na parte superior da “Paixão Tipológica” aparece novamente o *Pantocrator*:

13 Ver nota 03

Fig.08: Baía 37 – Detalhe superior da “Paixão Tipológica” c. séc. XIII



Crédito: Elias Feitosa

Eis que o tipo iconográfico aparece de uma quarta maneira diferente em vários aspectos: aparece sentado numa estrutura que poderia aludir à uma representação do mundo ou orbe; está novamente ladeado por dois candelabros com velas acesas; a mão direita traz o gesto de bênção e a esquerda segura uma orbe sem símbolos; todavia, outro grande diferencial é que está assinalado com a auréola cruciforme e um pouco acima dela, desce uma mão, que a toca: a mão de Deus, o que possibilita a menção de duas pessoas da Trindade.

A conexão entre alguns elementos (candelabros e orbe) presentes na baía (113) é visível, porém são imagens bastante singulares pelos seus elementos constituintes e pela própria visibilidade dentro da igreja, já que a localização da “Paixão” ficar no primeiro nível de vitrais permite uma melhor contemplação do que a outra baía presente no alto do coro, numa altura superior a 20m de quem a observa do espaço da nave central.

Para concluir nossa exposição trouxe dois exemplos de mosaicos italianos que datam de meados do século XII e ali, segundo a tradição oriental, trazem a inscrição do *Christós Pantocrator*, como em Palermo.

O mosaico com o Cristo Pantocrator [Fig.09] encomendado pelo Almirante Jorge de Antioquia, datado de cerca 1143, na igreja que ele ordenou a construção - “Santa Maria dell’Ammiraglio”(do Almirante em italiano), também conhecida como “La Martorana” em Palermo, na Itália. A igreja está integrada à paróquia de San Nicolò dei Greci (S. Nicolau dos Gregos) e é uma co-catedral da Eparquia degli Albanesi que atendem comunidades ítalo-albanesas de rito bizantino em grego e albanês, cujas origens remontam ao século XV, em virtude da recepção dos refugiados da perseguição turca nos Bálcãs durante sua expansão e conquista. Esta conexão com a comunidade cristã ortodoxa explica o uso das inscrições em grego, com menção ao Evangelho de João 8: 12 “ Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida”¹⁴. Na composição da imagem, pode-se ver os Arcanjos Miguel, Gabriel, Rafael e Uriel ao redor do Cristo, em louvor, curvados e de mãos cobertas, tal qual se repete na liturgia quando o sacerdote envolve as mãos em suas vestes para a segurar ostensório com a hóstia consagrada, ou seja, o “Corpo de Cristo” segundo a doutrina católica (latina e ortodoxa).

O que pertinente no processo comparativo que estamos desenvolvendo é observar as semelhanças e diferenças dentro do conjunto de imagens selecionadas para análise do tipo iconográfico do *Christós Pantocrator* e nesse caso, uma diferença quanto às técnicas em que foram realizadas as imagens (a escultura que imita a luz através das formas geométricas – o círculo e a elipse), o vitral (que usa a luz natural para tornar

¹⁴ Bíblia de Jerusalém. *Nova edição, revista e ampliada*. São Paulo: Paulus Editora, 2002. 8ª. impressão, 2012, p.1863.

as imagens visíveis, uma vez que estas são transpassadas pela luminosidade solar) e no caso do mosaico, o qual usa o ouro para imitar a luminosidade e ao mesmo tempo, aludir a “luminosidade da glória divina”.

Um outro ponto importante é a presença da escrita, em grande proporção no caso dos mosaicos, que permitiria às pessoas conhecedoras da língua grega ler as passagens bíblicas e identificações ali registradas, então, a concepção da visualidade interfere significativamente na relação da imagem com o espaço e os espectadores.

Fig.09: Pantocrator, - Santa Maria dell’Ammiraglio, Palermo. c.1143



Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/8/82/Martorana_%28Palermo%29_-_Kuppel_msu2017-0148.jpg/1001px-Martorana_%28Palermo%29_-_Kuppel_msu2017-0148.jpg

Com a chegada dos normandos a Palermo em 1072, a fortaleza foi ampliada e reconstruída e, a partir de 1130, ano da coroação de Rogério II, tornou-se o Palácio Real, centro nevrálgico do poder normando.

Fig.10: Pantocrator - Catedral de Monreale, Sicília - c. séc. XII



Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/Christ_Pantocrator_-_Capela_Palatina_-_Palermo_-_Italy_2015.JPG

Durante as obras de ampliação [do Palácio Real], foi construída a Capela, que a nível arquitetônico e decorativo representa a síntese fascinante das culturas e povos que então conviviam em Palermo e no Reino da Sicília: a arquitetura é ocidental, a pintura islâmica, os mosaicos bizantinos. Esta pluralidade cultural favorecida por Rogério II, que se tornou soberano de um povo formado por cristãos de ritos latino e grego, judeus e muçulmanos, falantes de latim, árabe, grego e hebraico. Como atesta uma inscrição trilingue comemorativa da construção de um relógio de água no Paço Real em 1142 – esculpida em pedra e situada na parede adjacente à Capela – latim, grego e árabe foram as línguas em que foram redigidos os documentos da Chancelaria Real. A Capela Palatina foi consagrada em 28 de abril de 1143, conforme relata uma inscrição no tambor da cúpula, e foi construída em cima da igreja anterior, que Roger não considerou adequada para seu Palácio e que ainda sobrevive abaixo da Capela.

Nesta imagem, o *Pantocrator* está dentro da abside com os atributos convencionais (as Escrituras na mão esquerda e o gesto de bênção na direita) e a novidade é a presença do texto em latim, seja na representação das Escrituras, seja nos arcos da estrutura arquitetônica, exatamente no espaço de maior destaque e importância, que remete ao contexto da presença normanda e sua conexão com a cultura latina.

A planta é de três naves, com cúpula sobre o presbitério e absides hemisféricas que fecham as naves, elementos de origem bizantina. As três naves são divididas por duas fileiras de seis colunas - parcialmente reaproveitadas de monumentos gregos e romanos - com arcos ogivais da escola islâmica. Os mosaicos sobre fundo dourado - de evidente origem bizantina - não se limitam a algumas zonas mas cobrem todas as superfícies, desempenhando a função tipicamente ocidental dos frescos. As cenas retratadas são as do Gênesis, a vida de Cristo, da Virgem Maria e dos santos Pedro e Paulo, entre outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o presente momento, os principais resultados parciais obtidos envolvem o processo de mapeamento dos temas iconográficos no interior da catedral, a identificação dos comitentes e dos ateliês responsáveis por sua produção e as conexões artísticas, teológicas e intelectuais relacionadas ao capítulo de Chartres, os monges de Cluny¹⁵, com especial atenção à abadia de Saint-Père também localizada em Chartres.

A novidade envolve o contexto de se identificar uma rede de conexões entre monges de Cluny que se deslocaram entre a França, Itália e Inglaterra e a presença de várias referências

15 BERNÉ, Damien & PLAGNIEUX, Philippe. *Naissance de la sculpture gothique. Saint-Denis, Paris, Chartres 1135-1150*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux – Grand Palais, 2018.

imagéticas relacionadas à composição, estilo, ornamentação que aproximam imagens da França, Itália e Inglaterra no contexto do século XIII.

Uma das questões metodológicas até aqui apresentada é a importância da identificação e classificação dos tipos iconográficos bizantinos e outra questão sobre quais seriam os tipos de imagens a serem analisadas para o desenvolvimento da análise.

A identificação dos modelos envolve a observação de diferentes categorias de imagens: ícones, afrescos, mosaicos e seu cotejo com o conjunto de vitrais selecionados, os quais foram pouco explorados nos estudos iconográficos produzidos sobre a catedral de Chartres. Já a classificação, obedecerá às referências consagradas das tipologias relacionadas à devoção mariana e aos santos ali representados, porém, com o interesse analítico que envolve os estudos de proporção, estilo, cromatismo e composição que foram adotados na fabricação dos vitrais¹⁶ e, nesse aspecto, o entendimento de como um determinado modelo iconográfico sofreu maior ou menor mudança ao ser utilizado no vitral.

Quanto à rede de relações que envolveriam os ateliês, seus artífices e os diferentes comitentes, seja no contexto francês com o foco em Chartres, seja no contexto de circulação que se relacionava com a península Itálica, a presença normanda no Reino das Duas Sicílias no século XIII e por conseguinte, o patrimônio artístico e religioso ali deixados na forma de mosteiros, igrejas e palácios com atenção ao conjunto de Monreale e Palermo¹⁷.

16 BRISAC, Catherine. *Le Vitrail*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

17 D'ONOFRIO, Mario, "le panorama de l'architecture religieuse," in Mario D'Onofrio, ed., *Les Normands, peuple d'Europe, 1030-1200*, exhibition catalogue, (Paris, 1994), pp. 185-93, p. 189ff. on the arrival of the monks of St-Évroult, ver CHIBNALL, Marjorie, "Les moines et les patrons de St-Évroult dans l'Italie du sud au XI^e siècle," in BOUET, Pierre, ed., *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrede* (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 24 au 27 septembre 1992) (Caen, 1992), pp. 161-78.

O desenrolar da pesquisa permitirá, provavelmente, a composição de um quadro mais complexo a partir da identificação de seus agentes, itinerários, núcleos de atuação e conexões.

As conclusões parciais aqui levantadas neste momento inicial da pesquisa orientam a reflexão sobre os tipos iconográficos utilizados nos vitrais da catedral como parte de um pensamento comum, materializado em diferentes lugares e ao mesmo tempo, em movimento pela ação dos comitentes, dos artistas e seus ateliês no contexto dos séculos XII-XIII entre o Ocidente e o Oriente.

As referências artísticas tiveram um comportamento diverso da ruptura provocada pelo Cisma, porque alguns processos correlacionados, como a IV Cruzada contra Constantinopla e a conseqüente dominação latina foram marcantes em ambos os extremos geográficos da Europa e favoreceram maiores conexões entre os diversos segmentos da Cristandade.

REFERÊNCIAS

- AMORIM JUNIOR, Elias Feitosa de. Apontamentos sobre a circulação do modelo iconográfico da Transfiguração de Jesus. *SIGNUM - REVISTA DA ABREM*, v. 23, p. 38-74, 2022.
- AMORIM JUNIOR, Elias Feitosa de. *Luz, imagem e devoção mariana nos vitrais da catedral de Notre-Dame de Chartres (séc. XII-XIII)*. 2019. 188f. Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.
- BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- BEARD, Mary. *SPQR : uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.
- BONNE, Jean-Claude. *Formes et fonctions de l'ornemental dans l'art médiéval (VII-XII^e siècle). Le modèle insulaire*. Actes du 6^e 'International Workshop on Medieval Societies', Centre Ettore

- Majorana (Erice, Sicile, 17-23/10/1992). BASCHET, Jérôme & SCHMITT, Jean-Claude (ORG.), Paris: Cahiers du Léopard d'Or, Vol. 5, 1996.
- BRISAC, Catherine. *Le Vitrail*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- CHATTERJEE, Paroma. *The living icon in Byzantium and Italy: the vita image, eleventh to thirteenth centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- DE TOMMASO, Wilma Steagall. *O Pantocrator de Claudio Pastro: importância e atualidade*. 2013. 307 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.
- DEREMBLE, Jean-Paul; MANHES-DEREMBLE, Colette. *Vitraux de Chartres*. Paris: Éditions Zodiaque, 2003; MANHES-DEREMBLE, Colette; DEREMBLE, Jean-Paul. “Corpus Vitrearum France” – *Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres*. Paris: Le Léopard d'Or, 1993, vol. II.
- DONADEO, Maria. *Os ícones: imagens do invisível*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- D'ONOFRIO, Mario, “Le panorama de l'architecture religieuse,” in Mario D'Onofrio, ed., *Les Normands, peuple d'Europe, 1030-1200*, exhibition catalogue, (Paris, 1994), pp. 185-93, here p. 189ff. on the arrival of the monks of St-Évroult, see CHIBNALL, Marjorie, “Les moines et les patrons de St-Évroult dans l'Italie du sud au XI^e siècle,” in BOUET, Pierre, ed., *Les Normands en Méditerranée dans le sillage des Tancrede (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 24 au 27 septembre 1992)* (Caen, 1992), pp. 161-78.
- FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, vol. 09
- GRABAR, André. *Les origines de l'esthétique médiévale*. Paris: Éditions Macula, 1992.
- HILSDALE, Cecily. *Byzantine Art & Diplomacy in an Age of Decline*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- KURMANN-SCHWARZ, Brigitte & PASTAN, Elizabeth. *Investigations in Medieval Stained Glass: Materials, methods, and expressions*. Leiden/Boston: Brill, 2019. *Reading Medieval Sources*, Volume: 3.

- MAGUIRE, Henri. *The icons of their bodies: saints and their images in Byzantium*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- MANGO, Cyril (Ed.). *The Oxford History of Byzantium*. Oxford: OUP, 2002.
- MARTINS, Paulo. *Imagem e poder: considerações sobre a Representação em Otávio Augusto*. São Paulo: EDUSP, 2011.
- MOORE, Robert. *The war on the heresy*. Havard University Press, 2012.
- PLAGNIEUX, Philippe & BERNÉ, Damien. *Naissance de la sculpture gothique. Saint-Denis, Paris, Chartres 1135-1150*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux – Grand Palais, 2018.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *As cruzadas: uma história*. Ecclesiae, 2019.
- SENDER, Egon. *L'icône: image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique*. Paris: Ed. Desclée de Brouwer, 1981.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Le corps des images: Essais sur la culture visuele au Moyen Âge*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.
- TATSCH, Flavia Galli. “As transferências artísticas na Europa Gótica” In SILVA, Paulo Duarte; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Ensaaios de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: Editora CRV, 2019 (pp.107-123).
- WICKHAM, Chris. *The inheritance of Rome: a history of Europe from 400 to 1000*. London: Penguin UK, 2009.

61. RELIGIÃO E SAÚDE NA IDADE MÉDIA



Paulo Afonso Tavares¹

UMA REVISÃO BIBLIOGRÁFICA SOBRE A ORDEM DOS HOSPITALÁRIOS E O HOSPITAL DE SÃO JOÃO DE JERUSALÉM

INTRODUÇÃO

A história da medicina é, de muitas maneiras, uma história da vida. É a história de uma recusa da fatalidade que estabelece um ponto final para cada ser vivo e que gera, nos estratos mais primitivos do nosso cérebro, esse horror ancestral do espetáculo da morte. No início da humanidade, pelo menos assim que traços tangíveis de atividade humana foram deixados para as gerações futuras, os homens olharam para o céu, invocaram os espíritos ou oraram aos deuses para proteger-se. Quase imediatamente, no entanto, antes da febre ou dor, eles procuraram aliviar os sofrimentos de seus entes queridos por conta própria. O surgimento da medicina é, pois, a recusa do mal. É também um testemunho precoce e eloquente da solidariedade humana: os caçadores do neolítico conheciam as terríveis feridas infligidas por suas presas. Eles aprenderam,

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Ciências da Religião e mestrando em Desenvolvimento e Planejamento Territorial pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo (PUC Goiás) e Filosofia (Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG). E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com.

ao longo dos séculos, retornando de uma expedição, a curar feridas, a imobilizar fraturas e, até mesmo, muito cedo ao que parece, a trepanar crânios (DACHEZ, 2004).

A medicina é toda a complexidade do espírito do homem colocado em ação, a serviço de si mesmo, de seu bem-estar, de sua própria conservação. Na medicina, cada geração, cada civilização, projeta suas esperanças, medos, cegueiras e, às vezes, suas intuições deslumbrantes. Se a medicina, segundo uma fórmula clássica, é, ao mesmo tempo, uma arte e uma ciência, antes de ser isso, ela sempre esteve estreitamente ligada às concepções filosóficas, religiosas e morais de seu tempo, não limitada ou dificultada por elas, como muito amiúde se acredita, mas prolongando, no corpo do homem, na descoberta da máquina humana, uma visão do mundo. Nesse sentido, e da mesma maneira que a arquitetura, pela qual uma sociedade inteira se mostra a si mesma, a medicina também é uma produção cultural, daí a visão errônea que, às vezes, tem-se de sua história e evolução, levando à crença de que o ser humano não obteve o dom da inteligência e dotou-se de bom senso senão desde a descoberta de antibióticos ou a realização do primeiro transplante cardíaco, por exemplo (DACHEZ, 2004).

Especificamente no que se refere à Idade Média, a medicina, não mais do que outras ciências, não escapou do mito da estagnação. Nos trabalhos que ainda hoje alimentam esse clichê, lê-se que a medicina passou quase mil anos em um sono profundo, entre a Antiguidade e o Renascimento. As pistas que fornecem essa conclusão convergem: falta de invenções espetaculares e médicos excepcionais, bruxaria onipresente, um apego obstinado à tradição e especialmente a influência da igreja em todas as ciências. A medicina era supostamente o domínio de monges, filósofos e charlatães.

A visão contemporânea da Idade Média permanece imbuída desses clichês que, no entanto, baseiam-se em um ponto de vista moderno: em vez de colocar-se na perspectiva da época, avaliam-se as ciências em termos de critérios

atuais. Assim, é típica de uma sociedade secular a reprovação segundo a qual a Igreja teria exercido um domínio aniquilador do progresso. Para o cristão da Idade Média, contudo, não havia alternativa: os judeus, os pagãos e os hereges eram execrados e fadados à condenação eterna. Portanto, a medicina medieval praticava-se sobre a base de uma fé nunca questionada e encontrava seu lugar em uma visão do mundo inteiramente religiosa. A medicina era mais filosofia da natureza que ciência da natureza, no sentido moderno do termo.

Entretanto, sem as bibliotecas monásticas, sem o trabalho de inúmeros monges copistas e sem o interesse que os eruditos eclesiásticos mostravam pela terapia, os antigos escritos de famosos romanos, gregos ou árabes teriam-se perdido. Após a queda do Império Romano, apenas os religiosos sabiam ler, escrever e dominavam a língua erudita europeia, o latim. Assim, a Igreja permitiu a continuidade da cultura e a sobrevivência da filosofia antiga (e pagã). Para o cristão piedoso, a saúde e a salvação estavam, pois, alegoricamente ligadas: a medicina cuidava do corpo perecível, a religião, da alma imortal.

Dessarte, na Idade Média, a religião e a saúde estavam profundamente interligadas. A Igreja Católica, sobretudo, desempenhava um papel central na assistência médica aos doentes e feridos, estabelecendo hospitais religiosos em toda a Europa. Esses hospitais eram administrados por monges e freiras, que ofereciam cuidados aos doentes de forma gratuita, seguindo os princípios da caridade cristã. Eles não apenas ofereciam assistência médica, mas também serviam como locais de culto e oração, onde os doentes podiam receber conforto espiritual. Nesse sentido, a relação entre saúde e religião na Idade Média é um tema de grande interesse e relevância histórica. Na esteira de nossa pesquisa de doutorado, que busca explorar a relação entre saúde, religião e filantropia na metade do século XX, utilizando a Vila São Cottolengo como exemplo contemporâneo, este artigo objetiva dissertar sobre a Ordem dos Hospitalários, no período compreendido entre a sua fundação, por

volta de 1070, em Jerusalém, até a sua queda, em 1798/1801, e o Hospital de São João de Jerusalém, discutindo sua função e impacto na prestação de cuidados de saúde, tendo em vista que tanto a Ordem como o Hospital podem considerar-se como um marco histórico importante do início das relações entre a Igreja e a saúde, especialmente no Ocidente.

Consoante Dachez (2004), para tratar os peregrinos a caminho de Compostela ou da Terra Santa, as ordens hospitalárias nasceram no século XII, na vanguarda das quais está a Ordem de São João de Jerusalém, fundada após a primeira cruzada (1095–1100), cuja missão essencial era manter e operar dezenas de hospitais, da Europa à Palestina. Detentores de um saber limitado por fontes antigas fragmentárias, recebidas e transmitidas de uma forma deliberadamente simplificada, clérigos e enfermeiros monásticos não praticavam uma medicina erudita e não buscavam o progresso da arte da cura, mas tentavam simplesmente aliviar as dores de seus companheiros. Seus diagnósticos eram certamente sumários e seus meios terapêuticos sofriam de indigência, limitando-se à farmacopeia já que, em virtude do adágio *Ecclesia abhorret a sanguine* (“A Igreja tem horror de sangue”), os monges abstinham-se de qualquer gesto cirúrgico.

Por outro lado, uma nova arte desenvolveu-se dentro dos mosteiros: o jardim medicinal estabelecido nos claustros, onde todos os tipos de ervas eram cultivados de acordo com as indicações extraídas de Dióscorides ou Oribásio. Vários remédios, mais ou menos complexos, eram preparados e disponibilizados permanentemente (a necessidade de sua conservação levou à construção de farmácias). A partir dessas experiências, nasceu uma literatura muito popular: a dos *Hortuli* (“jardins”), que designavam genericamente livros, frequentemente escritos em verso, que descreviam as variedades de plantas usadas na medicina e a maneira de usá-las (DACHEZ, 2004).

A metodologia adotada para a escrita deste trabalho é a revisão bibliográfica, que consiste em coletar, analisar e sintetizar as informações disponíveis em fontes bibliográficas sobre um determinado assunto. É um processo sistemático e cuidadoso que requer uma análise crítica das fontes encontradas e uma seleção criteriosa daquelas que são mais relevantes para o objetivo da pesquisa. A revisão bibliográfica pode ser realizada de forma qualitativa ou quantitativa. Na abordagem qualitativa, o pesquisador busca compreender as perspectivas e opiniões presentes na literatura sobre o assunto em questão. Já na abordagem quantitativa, o pesquisador utiliza técnicas estatísticas para analisar os resultados dos estudos encontrados na literatura e extrair conclusões mais precisas sobre o tema (CRESWELL, 2013).

A ORDEM DOS HOSPITALÁRIOS

O livro *Les Hospitaliers: de Jérusalem à Rhodes*, de Alain Demurger, aborda a história da Ordem dos Hospitalários desde sua fundação na Jerusalém medieval até sua transferência para a ilha de Rodes no século XIV. O autor descreve a evolução da Ordem, que começou como uma pequena congregação de monges que prestavam assistência médica aos peregrinos e cresceu para tornar-se uma das maiores ordens religiosas e militares da Europa. O livro destaca a importância da Ordem durante as Cruzadas, quando os membros da Ordem tornaram-se guerreiros habilidosos e participaram ativamente das batalhas. O livro também aborda as mudanças na estrutura da Ordem ao longo do tempo, incluindo a adoção da regra de Santo Agostinho, a criação de um sistema de províncias e a expansão da Ordem para outras partes da Europa. O autor também discute os desafios enfrentados pela Ordem, como conflitos com outras ordens religiosas e militares e dificuldades financeiras. Por fim, o livro de Demurger descreve a transferência da Ordem para a ilha de Rodes no século XIV, onde

os membros da Ordem construíram uma fortaleza impressionante e continuaram a prestar assistência médica e proteção aos necessitados. A conclusão enfatiza a importância histórica e cultural da Ordem dos Hospitalários e sua contribuição para a sociedade medieval.

Segundo Demurger (2013), a Ordem dos Hospitalários nasceu na Idade Média e ainda existe até hoje sob o nome de Ordem Soberana Militar Hospitalária de São João de Jerusalém de Rodes e de Malta. Tem sede em Roma e mantém relações diplomáticas com cerca de cem Estados. Um hospital foi fundado por mercadores de Amalfi em Jerusalém em meados do século XI para receber e alojar peregrinos. A tomada de Jerusalém após a Primeira Cruzada em 1099 e a fundação dos Estados latinos do Oriente aumentaram o número de peregrinos que visitavam os lugares marcados pela vida e morte de Cristo; isso também levou a necessidades crescentes, especialmente militares, para garantir a existência desses Estados. O hospital, colocado sob a proteção do Papa e transformado em ordem religiosa, tão logo juntou suas atividades caritativas às militares, na sequência da fundação e reconhecimento pela Igreja de uma ordem especificamente dedicada a esta tarefa, a Ordem do Templo. O Hospital cumpriu essa dupla missão hospitalar e militar graças à poderosa rede de casas e províncias (denominadas priorados) que se constituiu no Ocidente a partir das numerosas doações dos fiéis.

Durante dois séculos, o Hospital desempenhou as suas missões no quadro dos Estados latinos do Oriente e desempenhou, com a ordem do Templo, um papel preponderante na sua defesa. A Fortaleza dos Cavaleiros, hoje localizada na Síria e admiravelmente preservada, atesta ainda a importância dos meios que a ordem poderia dedicar a esta tarefa. A extensão das construções reveladas pelas escavações arqueológicas realizadas em Acre, Israel, nos últimos anos também atestam seu investimento

na área beneficente. A Península Ibérica foi uma segunda frente, mas menos importante, do empenho militar dos Hospitalários durante os séculos XII e XIII (DEMURGER, 2013).

Consoante Flavigny (2006), após a expulsão dos cruzados da Terra Santa (1291), a Ordem instalou-se no Chipre antes de conquistar a ilha de Rodes (1310) e tornar-se uma potência marítima para continuar a ser o baluarte do cristianismo contra os sarracenos. Após o desaparecimento da Ordem do Templo em 1314, os Hospitalários receberam a propriedade dos Templários, o que os tornou a Ordem mais poderosa da Cristandade. Expulsa de Rodes em 1523 pela conquista turca, a Ordem mudou-se para Malta em 1530, da qual foi considerada soberana por decisão de Carlos V. Com a sua frota de guerra marítima, a Ordem tornou-se uma potência política que cresceu em importância no Mediterrâneo central até à batalha de Lepanto (1571) e até aos primeiros tratados dos reinos da Europa com os otomanos. Depois disso, dedicou-se principalmente às operações de guerra corsária praticando “incursões inglórias”, escravizando e fazendo prisioneiros na guerra corsária para negociar a sua redenção, permitindo o desenvolvimento económico da ilha. Ela transforma Malta em lojas de câmbio do comércio mediterrânico com cerca de quarentena reconhecidas em todos os portos do Mediterrâneo.

Na França, a Revolução perturbará um equilíbrio frágil: a Ordem é usada para o comércio francês e, portanto, deve ser preservada para isso. É considerada pela primeira vez como potência estrangeira na aceção do artigo 17.º do decreto de confisco dos bens do clero e das ordens religiosas de 23 e 28 de Outubro de 1790. A 19 de Setembro de 1792, o Legislativo decretou a urgência no penúltimo dia da sessão antes da Convenção Nacional e na véspera de Valmy, é o decreto de Vincens-Plauchut, que decide sobre o sequestro e a venda de todos os bens da Ordem. Em 1798, Bonaparte, a caminho do Egito, tomou Malta e expulsou o Grão-Mestre e os Hospitalários do arquipélago maltês em nome da República Francesa.

Em 16 de junho, ele também aboliu a escravidão de muçulmanos, judeus e cristãos mantidos principalmente pelos hospitalários, incluindo a dos *bonnivagli* (pessoas colocadas em servidão por dívida). A Ordem, que se colocara sob a proteção de Paulo I da Rússia, viu a maioria dos seus Hospitalários exilar-se em São Petersburgo, onde elegeram o Czar Grão-Mestre em 1798 (FLAVIGNY, 2006).

Mas com a abdicação do Grão-Mestre Ferdinand de Hompesch em 1799 e a morte de Paulo I em 1801, iniciou-se para a Ordem um período negro que a conduziria à sua queda, ao seu desmembramento ou a uma improvável sobrevivência em ordens concorrentes. Além das ordens históricas nascidas da cisão protestante como a Venerável Ordem de São João, sua principal sucessora católica é a Soberana Ordem Militar e Hospitaleira de São João de Jerusalém, Rodes e Malta, fundada oficialmente em 1961 (FLAVIGNY, 2006).

OS CUIDADOS MÉDICOS NO HOSPITAL SÃO JOÃO DE JERUSALÉM

Biaudet (1958), em seu artigo *Notes sur les hôpitaux du Moyen Âge en Occident*, comenta que hoje em dia, quando se fala em hospital pensa-se em um estabelecimento assistencial reservado aos doentes, onde o pessoal administrativo e médico tem como única finalidade ser o bem do paciente, onde se reúnem todos os recursos que ajudarão a restabelecer a saúde do paciente. Os hospitais da Idade Média – no momento não se trata daqueles reservados para leprosos ou pestilentos – respondem a concepções completamente diferentes. O prolongamento da vida terrena não parecia ser um bem tão desejável que fosse necessário fazer grandes sacrifícios para obtê-lo; e mesmo que esse objetivo tivesse sido proposto, dificilmente o estado do conhecimento médico permitiria chegar muito perto dele. Além disso, o importante era, para quem adoecesse,

“colocar-se em ordem” para a vida que estaria por vir. Assim, a recepção nos hospitais da Ordem de São João, por exemplo, começava com a confissão.

Nas cidades, os hospitais destinavam-se aos indigentes e necessitados de toda espécie; como o próprio nome sugere. Os doentes não eram excluídos, mas eram, via de regra, apenas hóspedes ocasionais; ao lado deles e em muito maior número estavam os saudáveis. A quem necessitasse de ajuda, fosse qual fosse a forma, o hospital abria as suas portas, o seu sótão, o seu porão, o seu coração. O hospital não era um prédio, era uma instituição. Ser recebido no hospital podia significar ser internado em uma sala onde se era tratado; significava também beneficiar de um alívio, uma prebenda. Alimentar os famintos, dar água aos sedentos, hospedar os transeuntes, vestir os nus, cuidar dos doentes, enterrar os mortos, eis o que os hospitais propunham; faltava apenas redimir os cativos para ter em seu programa, integralmente, o que a Igreja Católica chamava de “sete obras de misericórdia” (BIAUDET, 1958).

No trabalho de José Enrique Anguita Osuna, intitulado *La labor asistencial de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media*, o autor oferece um apanhado da origem da Ordem de São João de Jerusalém, sua evolução histórica, suas características, sua presença na Península Ibérica e seu trabalho social. O estudo aborda as seguintes manifestações relacionadas com o trabalho assistencial e hospitalar da Ordem de São João de Jerusalém ao longo da Idade Média: a hospitalidade; a ação sanitária; o fornecimento de alimentos; a proteção dos peregrinos; a proteção dos pobres; e a redenção dos cativos.

Uma vez que a origem da Ordem de São João de Jerusalém deu-se na Idade Média, num contexto marcado pela conquista de lugares sagrados e pelas Cruzadas, esta ordem foi capaz de evoluir e adaptar-se às circunstâncias que foram surgindo. Ela não apenas se dedicou a desenvolver suas funções hospitalares e assistenciais, mas também teve que sair em defesa do cristianismo e passar por um processo de militarização para

proteger os peregrinos cristãos de seus inimigos muçulmanos e até mesmo proteger o mar Mediterrâneo de ferozes ataques de piratas. Durante a Idade Média, a instituição soube crescer, desenvolver-se e ganhar prestígio internacional, não só pela defesa da fé cristã e do bom uso das armas, mas principalmente porque obteve grande reconhecimento ao desenvolver eficazmente a sua função social e hospitalar, oferecendo cuidados de saúde aos enfermos em seus hospitais, garantindo o fornecimento de alimentos a todos os famintos, dando proteção e abrigo a todos os peregrinos, concedendo ajuda e proteção aos pobres e resgatando cativos (ANGUITA OSUNA, 2018).

No artigo *La prise en charge de malades au sein de l'hôpital de Saint-Jean de Jérusalem au XIIème siècle*, Caroline Monier, na mesma linha do artigo de José Enrique Anguita Osuna, descreve como os membros da Ordem dos Hospitalários do século XII forneciam assistência médica aos peregrinos que se dirigiam a Jerusalém, além de como se expandiram para incluir a administração de seus próprios hospitais, como o Hospital de São João de Jerusalém. A autora enfatiza que a assistência médica era considerada um ato de piedade e que os membros da Ordem eram obrigados a tratar todos os pacientes, independentemente de sua religião ou raça. Além disso, o Hospital de São João de Jerusalém era organizado de forma a fornecer assistência médica completa, incluindo tratamentos médicos e cirúrgicos, medicamentos e conselhos sobre nutrição e higiene pessoal. O artigo destaca a importância dessa instituição para a história da medicina e da assistência médica e descreve um dia típico na instituição.

Consoante Monier (2010), por volta de 1177-1188, os Hospitalários acolhiam todos os doentes, homens e mulheres de todas as nações e de todas as condições sociais, com exceção dos leprosos. Estes últimos eram recebidos num hospital dedicado a São Lázaro, construído na primeira metade do século XII, no nordeste de Jerusalém, entre a Torre de Tancredo e o Portão de Santo Estevão. Os Hospitalários também cuidavam

dos cruzados feridos em batalha. Quando os enfermos, presentes em Jerusalém, estavam fracos demais para se deslocarem ao hospital, os sargentos do Hospital (servos que não eram membros da ordem, mas mantidos pela casa do hospital durante o período de serviço) buscavam-nos e transportavam-nos para o xenodóquio.

Quando um doente chegava ao hospital, era acolhido por um irmão que o levava à igreja onde devia confessar os seus pecados a um padre e depois comungar, pois acreditava-se que a confissão e a penitência eram remédios para os pecados cometidos pelos doentes e que a alma deveria primeiro ser curada antes que o corpo pudesse ser curado com alimentos e remédios. Assim, se um paciente morresse durante sua estada no hospital, pelo menos sua alma seria salva. Depois da comunhão, quando um doente chegava à hora do jantar ou da ceia, sentavam-no à mesa e serviam-lhe comida e bebida (MONIER, 2010).

O doente era então levado por um irmão do hospital ou por um sargento ao quarto da caravana onde entregava a sua roupa ao irmão da caravana. Ele os amarrava e depois os mostrava ao seu dono para que ele pudesse reconhecê-los quando se recuperasse e quisesse sair do hospital. O caravaneiro dava ao paciente um lençol de linho, um cobertor, uma bolsa, uma taça, uma colher e um barril para armazenar vinho. No inverno, cada doente recebia também um par de sapatos de seda, mantas de lona de algodão, lençóis grossos, peiças de ovelha e cordeiro e gorros de lã (MONIER, 2010).

Depois de passar pela caravana, o paciente era conduzido por um sargento a um dos onze salões do palácio de doentes (havia um palácio reservado aos homens e outro às mulheres), cada um das quais era chefiado por um irmão auxiliado por doze sargentos, havendo, portanto, onze irmãos no hospital e cento e trinta e dois sargentos que assistiam os enfermos ao longo do dia. Ao chegar a uma enfermaria, o paciente era recebido por um irmão do hospital, encarregado de supervisionar a enfermaria, e por sargentos que lhe designavam um

dos mais de mil leitos do hospital. Como era comum colocar até dois pacientes em um leito, o hospital em Jerusalém poderia acomodar pelo menos duas mil pessoas (MONIER, 2010).

Quando não havia leitos suficientes no palácio para todos os enfermos, estes eram instalados nos leitos dos irmãos, os quais dormiam no chão onde encontravam espaço. Em certas épocas do ano, quando havia um grande fluxo de peregrinos a Jerusalém, o número de sargentos por sala podia ser aumentado. Durante toda a permanência no hospital, os pacientes permaneciam deitados em uma cama. As camas consistiam em um colchão de penas sob o qual eram colocados lençóis brancos, almofadas e cobertores de pele. Isso tornava possível o isolamento dos doentes em relação ao solo. Os sargentos tinham que trocar os lençóis pelo menos duas vezes por mês. Durante todo o dia, os sargentos acompanhavam os doentes e velavam pelo seu bem-estar (MONIER, 2010).

Em relação à alimentação dos doentes no Hospital de Jerusalém, Monier (2010) comenta um fato interessante. Segundo ela, os pratos eram prescritos pelos médicos, sendo os menus estabelecidos de acordo com o calendário litúrgico. Por exemplo, na Quinta-feira Santa, três dias antes da Páscoa, os pacientes jejuavam com pão e água. No dia anterior à Páscoa, eles tinham que consumir peixes. Certos alimentos, como feijão, lentilhas, enguias, crustáceos e queijo, eram proibidos para pacientes. A comida era preparada em duas cozinhas. À exceção de dias festivos, domingos, terças e quintas-feiras, carne de cordeiro ou de porco eram preparadas em uma cozinha cujos pratos eram comuns a homens e mulheres doentes. Às segundas-feiras, quartas, sextas e sábados, grão de bico, ovos cozidos e frutas eram preparados pelos sargentos da cozinha em particular e depois servidos aos doentes. Havia uma cozinha especial no palácio masculino e outra no palácio feminino. Os irmãos do Hospital serviam os pratos aos homens, enquanto as irmãs serviam-nos às mulheres. Aos irmãos e irmãs

poderiam juntar-se nobres peregrinos, homens ou mulheres saudáveis, alojados na casa do hospital, que se colocavam voluntariamente a serviço dos doentes.

Monier (2010) comenta, ainda, que os alimentos servidos aos doentes eram considerados remédios. Os irmãos do Hospital, não podendo exercer a medicina, contratavam médicos e cirurgiões. Os médicos eram divididos em enfermarias. Todas as manhãs e todas as noites, eles tinham que visitar todos os doentes nas enfermarias que lhes foram designadas. Cada médico, portanto, tinha seus próprios pacientes. Em cada enfermaria, dois sargentos o ajudavam com os doentes.

Em resumo, durante a semana, os dias eram reservados para certas atividades. Às segundas e quintas-feiras, os sargentos lavavam os pés de todos os enfermos com água quente, usando pedra-pomes. Cerimônias religiosas eram celebradas em certos dias em um altar colocado no palácio para os doentes. As missas deveriam ser rezadas aos domingos na frente dos enfermos, embora nenhuma fonte que o indique claramente. A vida no hospital era organizada de acordo com o calendário litúrgico. Os Hospitalários organizavam procissões no palácio dos doentes nos dias de celebração. Assim era na Quarta-Feira de Cinzas, para comemorar o início da Quaresma, na Segunda-feira de Rogação, na primeira Segunda-feira antes da Ascensão, na Vigília de São Lourenço e na Vigília de Nossa Senhora, em meados de agosto (MONIER, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, a Ordem dos Hospitalários desempenhou um papel fundamental na história da medicina, da religião e da caridade na Europa e no Oriente Médio entre 1070, provável ano de sua fundação, e 1801, ano de sua queda. A ordem começou como uma confraria de monges cristãos

que ofereciam ajuda e atendimento médico aos peregrinos que viajavam para Jerusalém durante a Idade Média. Através do estabelecimento do Hospital de São João de Jerusalém, a ordem expandiu suas atividades e, eventualmente, se tornou uma ordem militar que lutava contra os muçulmanos durante as Cruzadas.

O Hospital de São João de Jerusalém é uma testemunha notável da obra da Ordem dos Hospitalários. Localizado em Jerusalém, foi fundado para fornecer assistência médica aos peregrinos cristãos e judeus que visitavam a cidade sagrada. Ao longo dos anos, o hospital cresceu e se tornou um importante centro de medicina e pesquisa. Muitas das técnicas médicas desenvolvidas pelos Hospitalários em Jerusalém foram posteriormente utilizadas em toda a Europa.

A Ordem dos Hospitalários foi também um exemplo importante de uma organização que conseguiu aliar seus objetivos religiosos e militares com suas atividades humanitárias. Através da criação de um hospital em Jerusalém, a ordem conseguiu demonstrar sua dedicação à caridade e ao serviço aos mais necessitados, enquanto, ao mesmo tempo, lutava contra os muçulmanos em defesa do Cristianismo. Essa dualidade de papéis tornou a Ordem dos Hospitalários única em sua época e um modelo para muitas organizações humanitárias que vieram depois.

Por fim, a Ordem dos Hospitalários e o Hospital de São João de Jerusalém continuam a inspirar pessoas em todo o mundo até os dias de hoje. A história da ordem e de seu trabalho em prol da medicina e da caridade são um exemplo notável da capacidade humana de ajudar o próximo e fazer a diferença em uma época de conflitos e divisões. Essa história deve ser lembrada e celebrada como um exemplo de um mundo melhor que pode ser construído por meio do serviço ao próximo e do compromisso com a justiça e a paz.

REFERÊNCIAS

- ANGUITA OSUNA, José Enrique. La labor asistencial de la orden militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media. *Revista Española de Derecho Militar*, Madri, n. 109/110, jan./dez. 2018, p. 322-348.
- BIAUDET, Jean-Charles. Notes sur les hôpitaux du Moyen Âge en Occident. *International Review of the Red Cross*, [s. l.], v. 40, n. 476, ago. 1958, p. 429-440. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-review-of-the-red-cross/article/abs/notes-sur-les-hopitaux-du-moyen-age-en-occident/C5AC7A0B39DF126DE0E32A833893DD8D>. Acesso em 6 mar. 2023.
- CRESWELL, John W. *Research design: qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2013.
- DACHEZ, Roger. *Histoire de la médecine: de l'Antiquité au XX^e siècle*. Paris: Tallandier, 2004.
- DEMURGER, Alain. *Les Hospitaliers: de Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*. Paris: Éditions Tallandier, 2013.
- FLAVIGNY, Bertrand Gallimard. *Histoire de l'Ordre de Malte*. Paris: Perrin, 2006.
- JEDIN, Hubert. *Handbuch der Kirchengeschichte (Volumes I-VII)*. Munique/Berlim: Verlag Herder, 1961-1979.
- MONIER, Caroline. La prise en charge de malades au sein de l'hôpital de Saint-Jean de Jérusalem au XII^{ème} siècle. *Histoire de Sciences Médicales*, Paris, v. 44, n. 4, mar. 2010, p. 343-350. Disponível em: <https://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhm/hsm/HSMx2010x044x004/HSMx2010x044x004x0343.pdf>. Acesso em 1 mar. 2023.

62. REPRESENTAÇÃO, PODER E AUTORIDADE FEMININA: AS RAINHAS PELA PERSPECTIVA DO QUEENSHIP NA OBRA A CIDADE DAS DAMAS (1405)

.....

Joseane Passos Ferreira¹

INTRODUÇÃO

A academia é, historicamente, um espaço restrito. Por séculos, a História foi feita por homens, e para homens. Construiu-se uma narrativa androcêntrica, onde grandes figuras masculinas eram idealizadas, dotadas de poder e autoridade, enquanto as mulheres, eram relegadas as margens. A área da História Medieval não escapou a essa interpretação limitada, as perspectivas dos historiadores permaneceram estereotipadas por décadas. Caracterizado como o período do meio, entre a glória da Antiguidade e do Renascimento, a Idade Média era considerada a estagnação do homem. E as mulheres, onde estavam? Essa questão surgiu paulatinamente para algumas medievalistas do início do século XX, e ainda bem que surgiu. Nomes como, Annie Abram (1869-1930), Eileen Power (1889-1940), Nellie Neilson (1873-1947), Bertha Putnam (1872-1960), dentre outras², consagraram a área de Medieval. Abriram espaço na academia para mulheres, e questionaram o lugar da classe feminina na narrativa histórica. Dentre as brechas gradualmente abertas, resgatou-se a

1 Graduada em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: jferreira1_@hotmail.com

2 Para essas e outras referências sobre a perpetuação das mulheres dentro da área de Medieval, assim como os primeiros estudos, ver: Bennett, 1993.

figura de Christine de Pizan. Escritora medieval nascida em meados do século XIV, foi a primeira mulher a viver profissionalmente das letras, tendo mais de trinta obras reconhecidas como de sua autoria (Cooper-Davis, 2021, p. 7). Seu nome é considerado uma referência para a literatura medieval, sendo reconhecida como uma autoridade em sua profissão.

O estilo literário de Christine pode ser considerado eclético, visto que, escreveu em formato lírico e prosa, entre tratados políticos e biografias.³ Devido essa extensa lista de publicações que nosso estudo se delimita na análise de *A Cidade das Damas* (1405). Identificada como uma das maiores obras de Pizan, nesta obra, a narrativa se concentra na construção de uma cidade utópica, onde utiliza da história de grandes mulheres – dentre elas, um conjunto de notáveis rainhas. Partindo da necessidade de novas perspectivas dentro da historiografia do gênero, que emerge o *queenship studies*. Em síntese, um campo de estudo com foco nas rainhas, tendo em vista compor as lacunas acerca da participação e autoridade delas na História (Earenfight, 2017). Logo, o objetivo desta comunicação consiste em trazer uma nova interpretação da obra *A Cidade das Damas à luz do queenship*. Para isso, questionamos: como Christine representa as rainhas ao longo da obra. E, em que medida, o poder e a autoridade que elas emanam contribuem para o objetivo da escritora. A fim de responder essas indagações, percorreremos um simples caminho. Primeiro, identificar a escritora Christine de Pizan, pontuando aspectos fundamentais de sua carreira literária. Em seguida, compreender a conexão entre gênero e *queenship*, e sua contribuição teórico-metodológica para os estudos medievais. Por fim, a analisar a obra, mapeando e caracterizando o conjunto de rainhas, assim, visamos responder parte das questões propostas acima.

3 Para relação completa das obras de Pizan, ver: Costa; Costa, 2019, p. 260-261.

A TRAJETÓRIA LITERÁRIA DE CHRISTINE DE PIZAN

Apesar de ter nascido em Veneza na Península Itálica, supomos que em 1364, a vida e obra da escritora está conectada com ao reino da França. Onde cresceu, construiu sua família, carreira e morreu – entre 1429-31, seu último escrito que temos acesso, *Ditié de Joana d’Arc*, data de 1429. Seu pai, Thomas de Pizan (1310-1387), recebeu um convite do rei Carlos V da França e também do rei Luis II da Hungria para ser astrônomo da corte poucos anos após o nascimento de Christine (Willard, 1984, p. 20). A escolha pela corte francesa, e subsequente mudança da família Pizan para Paris é um marco para sua futura trajetória como escritora. Pois, possibilitou Christine crescer em contato com a efervescência cultural e intelectual proporcionada pelo reinado de Carlos V. Assim, possivelmente fez uso das redes de contatos e sociabilidade da família, a qual, possibilitou diversos benefícios. Tal como o acesso da jovem a biblioteca real, fomentando sua formação (Benevenuto, 2021, p. 45).

Christine teve uma educação diferenciada das demais mulheres no baixo medievo, e isso se deu, como delineamos, pelas vantagens inerentes a sua origem social. Seu pai, foi um universitário prestigiado em Bolonha (Willard, 1984, p. 17). Neste caso, repassar boa parte de seus conhecimentos à filha, que estudou em casa, é uma hipótese válida. A própria Christine, em trechos autobiográficos em algumas de suas obras,⁴ reafirma a relevância de seu pai no engajamento aos seus estudos. Thomas de Pizan acreditava no potencial da filha, assim como, nas mudanças sociais inerentes à educação feminina. Outra figura masculina que merece destaque na formação educacional da escritora foi seu marido, Etienne de Castel. Casou-se aos quinze anos, formando uma família com três

⁴ Tal como *Livro da Transformação de Fortuna* (1403), *A Cidade das Damas* (1405), *A visão de Cristina* (1405) e outros.

filhos, entretanto, o enlace matrimonial com o secretário real prosperou por apenas uma década. Castel faleceu em uma viagem de trabalho, pouco tempo após o pai de Christine, deixando-a viúva jovem, com sua família para sustentar e sem um protetor masculino para ampará-la (Hult, 2003, p. 187). Assim, neste cenário conturbado que Pizan começa a dar os primeiros passos em direção a carreira literária. Especificamente no ambiente de corte, alguns anos após o falecimento do marido (Cooper-Davis, 2021, p. 14). Imersa no luto, o sentimentalismo inerente a viuvez torna-se uma marca de sua escrita poética. Especialmente em *Livro das cem baladas* (1399), sua primeira grande obra. O estilo lírico se configura como recorrente neste primeiro momento, porém, a melancolia *não é a única temática abordada* em seus escritos. Outras como as questões femininas, morais, relativas a educação, religião e política também caracterizam a primeira década de sua carreira, e permanecem como tópicos recorrentes ao longo dela.

Ainda que tenha iniciado sua escrita seguindo um teor mais poético, pouco tempo depois, Christine redirecionou suas obras para o estilo em prosa. Além de transitar entre diferentes gêneros literários ao longo da carreira. Assim, encontrar epístolas em sua relação de obras é algo frequente. No medievo, elas são fundamentais e não eram apenas um meio de comunicação, eram também uma forma de propagação de ideais. Em 1401, Pizan adentra ao *Debate do Romance da Rosa* – ou *Querelle de la Rose* – com intuito de opor-se a segunda parte do poema *Romance da Rosa* e realizar uma defesa do sexo feminino. Debatendo contra Jean de Montreuil e os irmãos Pierre e Gontier Col, considerados figuras masculinas de poder na corte e Universidade de Paris. A escritora, através das cartas delineia uma argumentação contra a misoginia na sociedade do baixo medievo, expondo as contradições da obra *Romance da Rosa*. Escrita no século XIII, inicialmente por Guilherme de Lorris, a obra não foi finalizada. Tal tarefa foi realizada por Jean de Meung alguns anos depois, entretanto, invertendo a

lógica cortês da narrativa inicial de Lorris. A participação de Christine nessa querela literária também pode ser considerada um evento crucial em sua trajetória. Pois a partir deste, sua autoridade intelectual e redes de apoio são consolidadas, emergindo a figura da escritora profissional.⁵ Observamos que, logo após se retirar do debate, suas obras passam a deter um teor político, demonstrando um refinamento em suas reflexões, especialmente acerca das temáticas anteriormente citadas.

Em 1405, *A Cidade das Damas* passa a ser propagada nos círculos aristocráticos do reino da França. Na obra, há um retorno as questões femininas por Pizan. Em síntese, a narrativa concentra-se na construção de uma cidade alegórica, Christine utiliza de fragmentos da história de renomadas figuras femininas, desde a Antiguidade às suas contemporâneas medievais, para erguer essa cidade. O objetivo central da escritora, ao nosso ver, concentra-se em romper com paradigmas misóginos, reafirmando que a mulher é um ser racional e de valor para a humanidade. Para isso, ao longo da obra recorre ao auxílio de três damas alegóricas: Razão, Retidão e Justiça. Christine faz uso constante dessas damas em seus escritos, elas são consideradas elementos textuais relevantes para a literatura do período. Acerca do conjunto de mulheres que compõe a cidade, a escritora reuni um extraordinário grupo. Preocupando-se em englobar figuras que são de diferentes camadas sociais, cronologias e localidades geográficas. A obra compreende o gênero literário *exemplum*, o qual, por meio de curtos exemplos, guia o leitor a um modelo de conduta (Leite, 2015). Christine molda as histórias dessas mulheres, ressaltando uma ampla gama de virtudes, que, paulatinamente, orientam a leitora a seguir um modelo de conduta moral por ela idealizado.

A trajetória intelectual de Christine, que brevemente recompusemos, demonstra a originalidade de suas obras. Ao partimos da premissa de que a literatura é uma expressão da

5 Para compreender melhor sobre a participação de Pizan na *querelle*, e como se perpetuou sua autoridade profissional, ver: Ferreira; Silva, 2022.

sociedade e do autor que a compôs, entendemos que a escritora está inserida em um contexto de mudança cultural. Ademais, relevante ter em mente que o cenário disposto para Christine e sua formação intelectual, difere das demais mulheres estabelecidas na mesma sociedade. As redes de contato perpetuadas pela família foram cruciais para alcançar sua posição na sociedade — mesmo com a morte do pai e marido. Ou seja, lhe dar voz. Portanto, Christine de Pizan foi uma mulher de seu período histórico. Suas obras apresentam argumentos, em parte, inovadores que se desenvolveram devido a sua educação. Porém, também encontramos resquícios de uma tradição cristã com elementos religiosos, demonstrando que, não há uma ruptura total com a mentalidade do baixo medievo.

BUSCANDO NOVOS DIÁLOGOS: GÊNERO E QUEENSHIP

O conceito Gênero apareceu pela primeira vez nas Ciências Humanas, intrínseco a teoria feminista, apenas em 1972 com o trabalho da britânica Ann Oakley. No qual, Oakley realizou uma separação entre as noções de sexo e gênero (Dorlin, 2021, p. 40). Desde então, o conceito passou por transformações dentro das humanidades, sendo historicizado e problematizado ao longo da efervescente década de 1980. Arelado a este contexto de profusão intelectual feminista, está Joan Scott (1986). A historiadora propôs categorizar o gênero como um conceito analítico para uso na pesquisa historiográfica. Visando compreender as relações entre o feminino e masculino de forma vinculada, ainda que, enfatizando as agências do ser independente de seu sexo biológico. Tais relações, por vezes, são baseadas na formação cultural, religiosa, de classe e afins, e não em uma diferença meramente sexual. Deste modo, parte-se do princípio que as hierarquias são constructos. A posição do ser não é fixa ou naturalizada, logo, é mutável. Isto permite ao ser transitar pela sociedade em

diferentes esferas e classes. O uso dessa categoria relacional, cara as transformações na academia, propicia ao historiador uma visão mais dinâmica do social, a partir das trocas entre os seres que a compõe.

Acercas das possibilidades e usos da categoria de gênero para a área de Medieval, reiteramos brevemente a defesa realizada por Carolina Coelho Fortes (2019). Na academia, alguns questionaram a possibilidade de uma História Medieval de gênero. Para a medievalista, a resposta é positiva. Entretanto, dentro da gama de cuidados metodológicos para o tratamento de fontes medievais, Coelho reitera o uso da abordagem historicista (2019, p. 14) para dar conta do gênero. Em síntese, a abordagem reitera uma preocupação com a contextualização, seja do período, local, *etc.* São questões gerais que regem a análise – e que, em partes, seguimos. Por exemplo, quando apresentamos acima aspectos fundamentais acerca da formação educacional de Christine de Pizan.

Como nosso objetivo consiste em reinterpretar a obra *A Cidade das Damas*, dando foco ao conjunto de rainhas elencado pela escritora, a categoria analítica de gênero não conseguiria desempenhar sozinha o trabalho de responder as questões que propomos. Assim, recorreremos ao *queenship*, este, se encaixa à nossa pesquisa também como um conceito, dialogando diretamente com o gênero. Os estudos sobre a participação e agência das rainhas no medievo seguem em ritmo crescente na academia. A partir dele, revelou-se que as rainhas ocidentais exerciam funções além do âmbito privado da maternidade, vislumbrando aspectos de sua influência em questões políticas (Shadis, 2015). As rainhas podiam atuar como regentes, consortes, administradoras de terras, conselheiras, entre muitas outras diversas funções, dependendo dos aspectos culturais inerentes a sociedade em que estavam inseridas. O que fica em evidência nessa corrente de estudos, é a fluidez de seus papéis no que se refere a administração governamental. Necessário ressaltar que, a noção de poder

encontra-se inerente ao *queenship*. Entendemos que, qualquer indivíduo no medievo pode ser detentor de poder, da rainha à escritora (Bolton; Meek, 2007). Isso reforça o viés dinâmico da noção de poder como algo natural que permeia os seres e transpassa todo o corpo social, em especial, alcançando as rainhas. Ao recorrermos ao conceito, portanto, é possível observar as diversas nuances do poder político e social que elas exerciam. A articulação entre as categorias gênero e *queenship*, nos permite compreender como Christine de Pizan representa as rainhas em *A Cidade das Damas*. Evidenciando suas virtudes, revelando figuras de poder e autoridade, que por vezes, foram marginalizadas pela História.

ANALISANDO AS RAINHAS EM A CIDADE DAS DAMAS (1405)

Dividida em três Livros – partes dentro da própria obra – *A Cidade das Damas* conduz o leitor pela construção da cidade alegórica. A qual, ergue-se baseada no conjunto de mais de cem mulheres, que vão desde a fundação do solo até o telhado das casas. Essas figuras femininas, como disposto anteriormente, advém de diferentes grupos sociais e períodos históricos. Como, por exemplo, a duquesa de Orleans, nobre contemporânea de Pizan, reconhecida por sua prudência, seu amor maternal e dons de governança. Há também a figura mitológica de Carmenta, dotada de inteligência e eloquência, inventou o alfabeto latino, sendo uma difusora do conhecimento na Antiguidade romana. Dentre as diversas entidades religiosas, a escritora cita santa Afra, uma prostituta que se converteu ao cristianismo e sofreu com o martírio, seu nome foi propulsor de milagres. Esses três exemplos elencados, reiteram a multiplicidade de virtudes e exemplos femininos. Apenas aqui, temos a prudência, maternidade, inteligência, religiosidade e boa governança. Apresentadas juntas, essas virtudes corroboram com o objetivo central da escritora com

essa obra – demonstrar que a mulher era um ser racional e com colaborações imprescindíveis para a humanidade. Partindo deste objetivo da própria escritora, questionamos mais especificamente sobre as rainhas, quem são essas mulheres? E de que modo elas auxiliam Christine em seu objetivo central?

Observemos o quadro abaixo, este, compila algumas das rainhas que apareceram ao longo da construção de *A Cidade das Damas*:

Quadro 1 – Levantamento de algumas rainhas citadas ao longo da obra.

Rainhas e Imperatrizes	Temporalidade	Livro	Virtudes/ Características
Rainha Branca (de Castela)	1188-1252	I e II	Boa governante; inteligente; maternal; conselheira
Rainha Joana (de Évreux)	1310-1371	I	Boa governante; inteligente; justa
Rainha Semíramis	Entre 850-798 a.C.	I	Boa governante; inteligente; guerreira
Rainha Dido (de Cartago)	Entre 900-801 a.C	I e II	Boa governante; inteligente; prudente; amou incondicionalmente e fielmente
Rainha Cassandra	Entre 1300- 1200 a. C	II	Profetiza; inteligente; virgem
Imperadora Triária	Entre 1-100	II	Dedicou-se ao matrimônio; guerreira
Rainha Clotilde (da Borgonha)	474-545	II	Religiosa;
TOTAL: 44 rainhas e imperatrizes foram citadas			

Fonte: quadro produzido pela autoria, baseado em *A Cidade das Damas* (1405)

Devido à falta espaço, não catalogamos aqui todas as rainhas que fizeram parte da obra. Relevante citar que, ao todo se somam 44 rainhas e imperatrizes. Tal somatório foi baseado na própria caracterização que a escritora faz ao longo, delimitando quem era considerada rainha ou imperatriz. Compreendemos que as imperatrizes também atendem aos critérios do nosso estudo, elas são dotadas de poder e autoridade tal como as rainhas. A diferença de nomenclatura ocorre por questões culturais e locais, e não interfere na manutenção de seu poder, e nem nossos objetivos. Assim, mesmo sem um levantamento completo, a partir deste quadro podemos destrincharmos alguns pontos.

Primeiramente, como identificar especificamente quem são essas rainhas e a temporalidade em que estão inseridas? Na tabela disposta acima algumas figuras estão minimamente identificadas – com as suas localizações, forma como eram diferenciadas historicamente. Christine não segue um padrão de caracterizar ou trazer muitas informações pessoais sobre essas mulheres. No geral, a escritora apenas cita o nome delas e algumas informações mais específicas, referente ao local geográfico ou algum aspecto histórico que ela fez parte. O mapeamento que realizamos aqui é muito pontual, e só se torna possível destrinchar sobre uma rainha a partir da quantidade – e qualidade – de elementos proporcionados a nós por Pizan. Logo, um exemplo viável do mapeamento –

ainda que, não com tantas informações e nem precisão cronológica – é o da imperadora Triária. Segundo Christine, essa mulher era,

[...] esposa do imperador romano Lucius Vitellius. Amava-o tanto que o acompanhava para todos os lugares, armada como um cavaleiro e combatendo valentemente, mostrando sua coragem em todas as batalhas. Na época da guerra contra Vespasiano pelo domínio do império [...] (PIZAN, 2012, Cap. XV, L. II, p. 191)

A partir deste trecho, alguns elementos saltam à vista. Como o fato dela ser esposa de um imperador romano, assim, sabemos que está localizada no continente europeu. Apesar de não termos sua temporalidade delimitada com precisão, podemos supor que tenha vivido no século I – mesmo período em que os territórios do império romano estavam divididos entre os imperadores Vespasiano, Galba, Otão e Vitélio. E, provavelmente, os imperadores Vespasiano e Vitélio sejam as mesmas figuras históricas que foram destacadas por Christine. Sendo este, o máximo de informações que a escritora nos dá sobre a figura de Triária. A narrativa do trecho segue contextualizando-a, lutando pela vitória do marido como um ato de amor e coragem, virtudes louvadas por Pizan. Com este exemplo, reiteramos a dificuldade de mapear precisamente todas as rainhas, ainda que sejam apenas 44. Algumas dessas figuras *são* lendárias, outras, bíblicas, e a caracterização que a escritora faz quando as cita, é parte fundamental para o trabalho de reconhecermos quem elas são – e até onde Pizan teria manipulado suas virtudes, de modo, a encaixá-las em sua narrativa moralizante.

Outro ponto de destaque se refere a localização desse conjunto de rainhas dentro da obra. Observamos que, no geral, as rainhas estão divididas entre os Livros I e II. Isso demonstra uma estratégia de Christine sobre onde localizar esse conjunto de rainhas, obedecendo a uma lógica organizacional dentro da própria alegoria. Em resumo, os Livros I e II remetem a fortificação e construção da cidade, e parte do Livro II, majoritariamente o III, elencam-se as damas honradas que foram convidadas a residirem no refúgio. Essas mulheres são, em sua maioria, santas e religiosas – bom destacar desde já que, no Livro II, são citadas algumas contemporâneas nobres que recebem o mesmo convite. Ou seja, o conjunto de rainhas localizado entre os Livros I e II, enfatizam a importância dessas mulheres para a obra. Pois elas fazem parte da sedimentação,

são suas histórias e virtudes que erguem as casas dessa cidade. Independente de quais sejam, seus exemplos de moralidade, reforçam e dão vida ao refúgio feminino.

Agora que apresentamos algumas das rainhas que fazem parte do conjunto delimitado por Christine, justificamos como foram mapeadas e ressaltamos a relevância delas para a obra, retornamos a outro questionamento proposto pela comunicação – compreender como a representação dessas figuras auxiliam objetivo moralizante de Pizan. Para isso, selecionamos dois breves exemplos de caso para o debate: a rainha Zenóbia de Palmira e rainha Isabel de Baviera.

A cidade de Palmira fica localizada no continente asiático, atual Síria. Sua história está conectada ao império romano do Ocidente, logo, é plausível o conhecimento de Christine sobre esse território. A expansão de Palmira e conexão com Roma perdurou por muitos séculos, inclusive no reinado de Zenóbia, no século III (Piccini, 2019). A rainha não foi uma das figuras meramente mitológicas de *A Cidade das Damas*, os feitos lendários de Zenóbia foram comprovados pela historiografia. Na obra, Pizan abre um relevante espaço para abordar a figura, vejamos um sucinto trecho:

Sua coragem e proeza de cavaleira foram manifestadas desde a sua infância. [...] Essa virgem desprezava qualquer amor carnal [...] Valorosa e valente, assumiu a regência do império [...]. Coroou-se imperadora e governou com tanta habilidade, sabedoria e proeza de cavaleira [...] Jamais foi visto um príncipe com tamanho prodígio e munificência [...] dedicava-se assiduamente aos estudos [...] (PIZAN, 2012, Cap. XX, L. I, p. 114-117, grifo meu)

A coragem, castidade, dons militares, inteligência e boa governança de Zenóbia são *algumas das virtudes* apresentadas por Christine, as quais fomentam a imagem virtuosa da rainha. Inserida no Livro I, o fragmento da história de Zenóbia ajuda a sedimentar os alicerces da cidade alegórica.

A proeza desta dama, seja com o aparato militar, sabedoria ou boa governança, compreendem valores honrados pela escritora. Assim, fazer parte do alicerce, demonstra que a força desta rainha é essencial para a fortificação da estrutura da cidadela feminina. Tais virtudes são ao mesmo tempo feminilizadas e masculinizadas. A inteligência e dons de cavaleira de Zenóbia, acentuados na obra, podem ser considerados como masculinos, ou seja, fora do padrão social medieval. Enquanto, a característica da virgindade feminina segue exatamente a lógica moralizante cristã, tornando Zenóbia, um dos exemplos mais ricos e completos para a narrativa de Christine. Pois, essa mescla de virtudes da rainha, analisada sob a ótica do gênero e *queenship*, reiteram sua agência como uma autoridade respeitada, e seu poder – político e militar – como rainha. Ela se torna a personificação perfeita de um exemplo moral a ser seguido. Sendo casta ao mesmo tempo que é guerreira e dedicada aos estudos. Quebrando algumas estruturas, enquanto, perpetua outras.

Tão virtuosa quanto Zenóbia, ainda que em termos diferentes, foi a rainha Isabel de Baviera (1370-1435), contemporânea de Christine. O contexto histórico de sua regência pode ser caracterizado como turbulento. Em síntese, o reino da França estava em guerra com a Inglaterra, o rei Carlos VI doente, os duques de Orleans e Borgonha imersos em uma disputa de poder, e a própria Isabel sendo impedida de governar plenamente em razão à Lei Sálica (Adams, 2014). Mesmo com seus poderes políticos cerceados, Isabel ocupou o trono como regente de seu marido, rei Carlos VI, a partir de 1403, sendo considerada uma autoridade política. Tendo este período conflituoso em mente, a menção da rainha Isabel por Christine na obra de 1405, revela-se como intrigante. Vejamos:

[...] a nobre rainha da França [...], que *reina*, a presente, *pela graça de Deus*. Nela, *não se vê nenhuma marca de crueldade, extorsão ou qualquer outro vício, apenas amor e bondade* para com seus subordinados. (PIZAN, 2012, Cap. LXVIII, L. II, p. 290-291, grifo meu)

Mesmo curto, o trecho sintetiza, de forma implícita, o bom governo de Isabel. Por ser caracterizada pela escritora como uma rainha sem crueldade – mesmo em um período de guerra. Christine molda o exemplo da rainha como uma figura sem *vícios morais*. Pelo contrário, enfatizando sua bondade mesmo em um período de guerras. Deste modo, Isabel representa o modelo perfeito da feminilidade e boa conduta, uma autoridade legítima a ser reverenciada. Observamos que, a noção de boa governança está intrínseca a inteligência, característica que reitera a racionalidade da mulher. Sob a ótica do *queenship*, a agência da rainha Isabel corrobora para o objetivo moralizante de Christine. Sendo exemplo de uma mulher em alto cargo de poder, com uma atuação política relevante, em um contexto caótico de guerra.

Outro detalhe relevante nessa narrativa é que Isabel está inserida no final do Livro II, sendo a primeira dama contemporânea de Christine convidada a residir na cidade. Diferente de Zenóbia que está no Livro I, Isabel *não faz* parte da construção da metáfora. Isso, ao nosso ver, *não reduz o papel da rainha*. Pelo contrário, comprova os diferentes usos do conjunto de rainhas por Pizan na obra, enfatizando a fluidez dos papéis e funções das rainhas. Portanto, ao longo visamos esboçar os diferentes usos e representações das rainhas em *A Cidade das Damas*. Os exemplos específicos de Zenóbia e Isabel comprovam que as rainhas eram virtuosas, e independente do sexo biológico, também eram dotadas de racionalidade e poder. Os bons e grandes feitos desse conjunto de rainhas, reafirmam que as mulheres detinham poder e autoridade legitimada em suas sociedades e tempos históricos. Christine reconheceu essa autoridade, difundindo entre seus leitores outra perspectiva da atuação das rainhas, delineando um novo modelo de conduta moral para as mulheres.

BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nome de Christine de Pizan ecoa na História, especialmente associada a sua defesa do gênero feminino e abertura do movimento literário da *Querrela das Mulheres* – ou *Querelle des Femmes* – no início do século XV. Os escritos de Pizan proporcionaram a expansão das pautas femininas pela Europa em formação. *A Cidade das Damas* foi sua obra mais aclamada e difundida. Nesta, se propôs a reiterar os valores femininos, os grandes feitos das mulheres mitológicas da Antiguidade, e ao mesmo tempo, agrega a ideologia cristã medieval, convidando santas e mártires a residirem em sua cidade gloriosa. A construção alegórica do refúgio por meio desses diversos fragmentos de histórias reiteram que as mulheres foram agentes, e nem sempre, relegada as margens, como o senso comum pressupõe.

Em nossa análise, propomos uma nova interpretação da obra, tendo como foco principal o conjunto de rainhas e imperatrizes delineados por Christine. Observamos que, essas figuras foram representadas sob diferentes virtudes – sendo que muitas se cruzam. Elas podiam ser boas governantes, maternais, inteligentes, guerreiras, *etc.* Tais representações dão ênfase ao poder e autoridade que as rainhas e imperatrizes emanavam em suas respectivas sociedades, demonstrando serem dotadas de *queenship*. À luz do gênero, concluímos que a escritora não se deteve em ressaltar virtudes vinculadas a feminilidade. Aspectos como beleza, pureza e constância, são destacadas em menor grau. Em contrapartida, as características masculinizadas, como os dons militares e de sabedoria, são destacadas nos fragmentos de histórias dessas rainhas. Todos esses valores, unidos, reforçam a autoridade e racionalidade das figuras mencionadas. Em síntese, Christine vincula a representação das rainhas às noções de poder e autoridade. Perpetuando, assim, um novo modelo de conduta moral em *A Cidade das Damas*. Tal modelo é, basicamente, uma mescla entre valores femininos e masculinos. Deste modo, o conjunto de rainhas dispõe-se como

fundamental para a narrativa da escritora. O poder que elas emanam, combinado a diferentes virtudes – as quais, rompem com a dualidade inerente ao papel biológico –, auxiliam no objetivo central de Christine: comprovar a racionalidade feminina e ressaltar o lugar ativo que detém no corpo social.

REFERÊNCIAS

Fonte

PIZAN, Christine de. *A Cidade das Damas*. Trad.: Luciana E. de F. Calado. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012 [1405].

Bibliografia

- ADAMS, Tracy. *Christine de Pizan and the Fight for France*. University Park: Penn State Press, 2014.
- BENEVENUTO, Flávia. Christine de Pizan: Razão e a educação das mulheres na Cidade das Damas. *Perspectiva Filosófica*, v. 48, n. 2, p. 43-68, 2021. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/355898285_Christine_de_Pizan_Razao_e_a_educacao_das_mulheres_na_Cidade_das_Damas Acesso em: 23 set. 2023.
- BENNETT, Judith M. . Medievalism and Feminism. *Speculum*, v. 68, n. 2, p. 309-331, 1993. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/2864555>. Acesso em: 24 set. 2023.
- BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (eds.). *Aspects of power and authority in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2007.
- COOPER-DAVIS, Charlotte. *Christine de Pizan: Life, Work, Legacy*. Londres: Reaktion Books, 2021.
- COSTA, Marcos R. Nunes; COSTA, Rafael Ferreira. Cristina di Pisano (1363-1430). In: COSTA, Marcos R. Nunes; COSTA, Rafael Ferreira. *Mulheres intelectuais na Idade Média: entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 248-262.

- DORLIN, Elsa. *Sexo, gênero e sexualidades*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- EARENFIGHT, Teresa. Medieval Queenship. *History Compass*, v. 15, p. 1-9, 2017. Disponível em: <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/toc/14780542/2017/15/3>. Acesso em: 23 set. 2023.
- FERREIRA, Joseane Passos; SILVA, Carolina Gual. Christine de Pizan e a construção da autoridade feminina na Querelle de la Rose. *Revista Mythos*, v. 16, n. 4, p. 26-46, 2022. Disponível em: <https://revistas.uemasul.edu.br/index.php/mythos/issue/view/16/46>. Acesso em: 23 set. 2023.
- FORTES, Carolina Coelho. Estudos de Gênero, História e a Idade Média: Relações e possibilidades. *Revista Signum*, v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/489>. Acesso em: 23 set. 2023.
- HULT, David F. . The Roman de la Rose, Christine de Pizan, and the querelle des femmes. In: DINSHAW, Carolyn; WALLACE, David. *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 184-194.
- LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência*. Lisboa: Chiado Books, 2015.
- PICCINI, Andrea. Palmira. Cidade Porta do Império Romano para o Oriente. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 32, p. 203-210, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/164263>. Acesso em: 24 set. 2023.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria de análise histórica. *Educação e Realidade*, n. 20, v. 2, p. 71-99, 1995 [1986]. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 23 set. 2023.
- SHADIS, Miriam. Queenship. In: GIBBONS, Michael T. *The Encyclopedia of Political Thought*. Malden: Wiley, p. 1-3, 2015.
- WILLARD, Charity Canon. *Christine de Pizan: her life and works*. Nova Iorque: Persea Books, 1984.

63. REPRESENTAÇÕES ÍSIACAS E RELIGIÃO FUNERÁRIA NO EGITO FARAÔNICO

..... Helinny Laurrany Machado da Silva

A deusa Ísis, frequentemente conhecida como Grande Deusa Mãe, desempenhou um significativo papel na religião do Egito antigo. Esposa e irmã de Osíris e mãe de Hórus, ela fazia parte da Tríade Osiriana, uma das mais influentes da religião egípcia. No entanto, o culto de Ísis não se restringiu às fronteiras do Egito; ele se difundiu e se transformou ao longo dos séculos, transformando-se e adaptando-se em diversos cantos do mundo antigo.

Conforme destaca o livro *Escrito para a eternidade* (2000, p. 399), de Emanuel Araújo, Ísis, nome grego da deusa a qual se referiam a Ast, que representa assento ou trono, é membro da última geração da Enéada de Heliópolis. Sua história pode ser dividida em dois momentos; a primeira, como esposa e irmã de Osíris, e a segunda como mãe e protetora de Hórus. Durante ambas as histórias, é destacado seus poderes como deusa da magia, no primeiro momento ao recompor o corpo de Osíris, e no segundo na cura e proteção de Hórus. Outro destaque em suas representações é a conexão da deusa com a estrela Sírio da constelação Cão Maior, que assim como Osíris, identificado como a estrela Orion, auxiliavam os mortos ao além (ARAÚJO, 2000, p. 422).

Neste estudo, propomos a analisar as representações de Ísis em seu território de origem, à medida que ela evoluiu de uma divindade que contribuía para a ordem cósmica para se tornar uma deusa associada à proteção, à maternidade e à

fertilidade. Por meio dessa análise, buscamos compreender, a partir das fontes egípcias da religião funerária, a influência duradoura da deusa na religião e na cultura do Egito Antigo.

A História da Religião vem se estruturando como um campo de estudo bastante pesquisado por historiadores, ao mesmo tempo em que é possível perceber o interesse pelas religiões consideradas mortas, é possível se questionar o objetivo do estudo destas religiões tendo em vista, uma visão reducionista que acredita não trazer contribuições para a sociedade.

A desqualificação do passado, como experiência político-social, foi absorvida até por grupos influentes de intelectuais que passaram a vê-lo, quase exclusivamente como um conjunto de discursos dominados por improbabilidades, inverdades, versões e memórias. Instaurou-se o domínio do presenteísmo, como se nisso não houvesse o perigo das interpretações ideológicas ou construções explicativas descontínuas. [...] Temas recentes de História Imediata são mais prestigiados e acatados do que o estudo dos acontecimentos passados por significativos setores da pesquisa e do ensino, que pensam, assim, reagir contra o racionalismo positivista e marxista, ocultador das descon continuidades. Perigosamente a memória vem se constituindo na própria história [...] O presente passou a explicar-se a partir de si mesmo. (JANOTTI, 2006, p. 43 apud BALEM, LIA, 2013).

No entanto, é importante reconhecer que as religiões antigas têm um impacto significativo na formação das sociedades atuais. Estudar essas religiões “mortas” oferece percepções sobre as origens das crenças, práticas e valores culturais que moldaram as civilizações ao longo da história. Além disso, compreender a complexidade e diversidade religiosa do passado promove uma apreciação mais profunda das diferentes perspectivas culturais e estimula o respeito mútuo. A religião não pode ser considerada morta se ainda possa ser lembrada, enquanto existir fontes, é possível deduzir que ela exista. Ao retornarmos às fontes, pensarmos e olharmos

para a antiguidade a partir do imaginário da época, é possível voltar para aquela sociedade e vivenciar aquilo que já existiu. Ao investigar as fontes e registros disponíveis sobre as práticas religiosas do passado, somos capazes de reconstruir o contexto cultural, social e espiritual em que essas práticas ocorriam.

Ao pensarmos em uma deusa como Ísis, que remete uma tradição além do seu território de origem, nos retoma a imagem de uma deusa feminina que ganhou espaço dentro de uma religião funerária como protagonista, não se limitando ao próprio território, tornando-se adorada por outras culturas do mundo antigo, culturas essas que se fundamentam com suas próprias filosofias. Os chamados deuses Orientais despertam um interesse nos pesquisadores de antiguidade pois, tanto esses deuses como a cultura que lhes envolve transcorre por mudanças em diferentes recortes temporais e espaciais, tornando a pesquisa sobre eles essencial, já que não é um objeto limitado. Partindo do pressuposto desse vasto campo de fontes e objetos que possam ser explorados, as representações de Ísis ganham foco justamente a partir de sua “helenização”, principalmente quando relacionado a fontes como De Ísis e Osíris do filósofo e historiador grego Plutarco, ou no romance romano O Asno de Ouro escrito por Apuleio. O foco nesse período foi o que nos fez querer retomar as origens dessa deusa e investigar esse percurso. A pesquisa sobre Ísis e suas representações amplia nossa compreensão das trocas culturais e das relações entre diferentes sociedades antigas.

A escolha desta deusa em específico, se dá justamente pela sua permanência no tempo. Ísis, no Reino Antigo, desempenhava uma função auxiliar na religião egípcia, lamentando o destino de Osíris ou assistindo na proteção de Hórus. Já no Reino Médio, conforme Os Textos dos Sarcófagos, Ísis ganha protagonismo na religião, sendo creditada pela prática de mumificação e chegando no Reino Novo como uma divindade protetora do faraó e não somente como esposa e mãe. Conforme podemos perceber na longa duração, entendemos

que Ísis sempre esteve presente dentro da cultura egípcia, porém nunca foi cultuada e representada pelas mesmas características, principalmente nas produções textuais e imagéticas.

A História do Egito pode ser dividida em três períodos: Período Pré – Dinástico, Período Faraônico e Período Greco – Romano, sendo o Período Dinástico dividido em Reino Antigo, Reino Médio e Reino Novo, essa classificação foi estabelecida devido a episódios da época como a forma de governo, entre esses períodos temos o que pode ser chamado de período intermediário, que pode ser explicado por Arnoldo W. Doberstein:

Os períodos chamados Dinástico, Reino ou Império são aqueles em que o Egito formou um Estado Unitário, isto é, com um único governante. Os períodos chamados de Intermediários são aqueles em que o poder político esteve dividido, quer dizer, que o Estado não foi unitário. Sobre as denominações dos períodos de governo unitário existem duas tendências principais. Uma é chamá-los de “Impérios” (Antigo Império, Médio Império e Novo Império). Até os anos 70 predominava essa tendência. A outra é denominá-los de “Reinos” (Antigo Reino, Reino Médio e Reino Novo). É bom lembrar que o conceito “Império” normalmente designa “uma unidade política que abarca um vasto território ou numerosos territórios ou povos, sob uma única autoridade soberana” (DOBERSTEIN, 2010, p. 58).

No Reino Antigo, a presença de Ísis estava relacionada principalmente aos *Textos das Pirâmides*, um conjunto de textos encontrados nas pirâmides de reis e rainhas na cidade de Mênfis, capital do reino Antigo. Segundo Geraldine Pinch, em seu livro *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*, diz que os Textos das Pirâmides constituem a coleção mais antiga de literatura funerária egípcia e estão entre os primeiros escritos religiosos do mundo. São divididos em seções com fórmulas mágicas, encontradas em

pirâmides de reis e rainhas do Antigo Império. Não há ilustrações, mas hieróglifos retratam criaturas vivas e ameaças, indicando um temor do poder das imagens. Os textos abrangem diversos gêneros, incluindo hinos, listas de nomes divinos, feitiços e recitações, frequentemente dramáticos. Muitas invocações podem ter sido transmitidas oralmente por gerações antes de serem registradas. A maioria desses textos pertence ao “conhecimento secreto” mantido em bibliotecas de palácios e templos, sendo gerenciados pelos sacerdotes (PINCH, 2002, p. 9).

These “Pyramid Texts” represent the oldest substantial corpus of religious texts known to mankind. Apart from this funerary literature, which was placed in the tomb of the deceased so that he might secure his existence in the next world through command of the appropriate knowledge and which should be qualified as “esoteric” in the sense that it was not meant to be seen by the eyes of mortals and therefore did not share in the process of literary communication, there exists yet another category of funerary literature which might be described as “exoteric.” Such texts, the importance and extent of which gradually increased in the course of time, took the form of inscriptions, accompanied by representations, in those parts of the tomb accessible to visitors. (ASSMANN, 1989, p. 136).¹

1 Os “Textos de Pirâmide” em questão representam o mais antigo e substancial corpo de textos religiosos conhecido pela humanidade. Além dessa literatura funerária, que era depositada no túmulo do falecido com a finalidade de assegurar a sua existência no mundo seguinte, mediante o domínio do conhecimento apropriado, e que pode ser qualificada como “esotérica” no sentido de que não estava destinada a ser visualizada pelos olhos dos vivos e, por conseguinte, não participava do processo de comunicação literária, existe ainda uma outra categoria de literatura funerária que pode ser categorizada como “exotérica”. Tais textos, cuja importância e extensão gradualmente cresceram com o passar do tempo, adotaram a forma de inscrições, acompanhadas de representações visuais, nas áreas do túmulo que eram acessíveis aos visitantes (ASSMANN, 1989, p. 136, tradução nossa).

No Reino Médio temos como fonte o *Textos dos Sarcófagos*, que contempla a famosa história do Nascimento de Hórus além da propagação da religião funerária fortemente ligada a Osíris, que era altamente cultuado no Baixo Egito. Os Textos dos Sarcófagos é o nome moderno para o variado conjunto de feitiços ou recitações usados na religião funerária durante o Reino Médio do Egito. Esses textos eram pintados em sarcófagos de madeira, mas também apareciam em paredes de túmulos e em objetos funerários, como estelas e caixas canópicas. Os Textos dos Sarcófagos foram compostos em egípcio médio, uma forma da língua egípcia que se tornou padrão para obras literárias (PINCH, 2002, p. 14).

Many spells in the Coffin Texts are also known from versions in the Pyramid Texts. Both collections may derive from an archive of mortuary texts written on papyrus that does not survive. Some of the Coffin Texts spells are given titles that define their function, such as Spell for Navigating in the Great Barque of Ra, or include instructions for the rituals that should accompany them. A few spells incorporate elaborate glosses to explain obscure passages. These may reflect the way that religious knowledge was expounded among the elite. Some spells are monologues spoken in the person of a deity, beginning with phrases such as "I am the Inundation-deity who provides food" (CT 320); others are dialogues between deities that amount to miniature religious dramas. A few sections of the Coffin Texts have vignettes: illustrations that form an integral part of the spell. The most elaborate of these are the maps that belong to a section of the Coffin Texts known as the Book of Two Ways (PINCH, 2002, p. 15).²

2 Muitos feitiços dos Textos dos Sarcófagos também são conhecidos em versões dos Textos das Pirâmides. Ambas as coleções podem derivar de um arquivo de textos mortuários escritos em papiro que não sobreviveu. Alguns feitiços nos Textos dos Sarcófagos recebem títulos que definem sua função, como "Feitiço para Navegar na Grande Barca de Rá", ou incluem instruções para os rituais que devem acompanhá-los. Alguns feitiços incorporam explicações elaboradas para esclarecer passagens obscuras, refletindo possivelmente a forma como o conhecimento religioso era transmitido entre a elite. Alguns feitiços são monólogos falados na pessoa de uma

No Reino Novo, marcado pelos mais populares e conhecidos faraós, podemos destacar como fonte O Livro dos Mortos do Antigo Egito e O Grande Hino a Osíris. O Grande Hino a Osíris foi registrado em uma estela que se encontra no Louvre C 286, muito bem preservada, datada da 18^o dinastia. Na estela, podemos perceber duas cenas de oferendas, na esquerda, o dono da estela, Amen-mês, com sua mulher Nefer-tari e seus filhos, na direita, uma mulher chamada Baket e um sacerdote responsável pelos ritos e oferendas, abaixo das imagens, o hino se inicia (ARAUJO, 2000, p. 338).

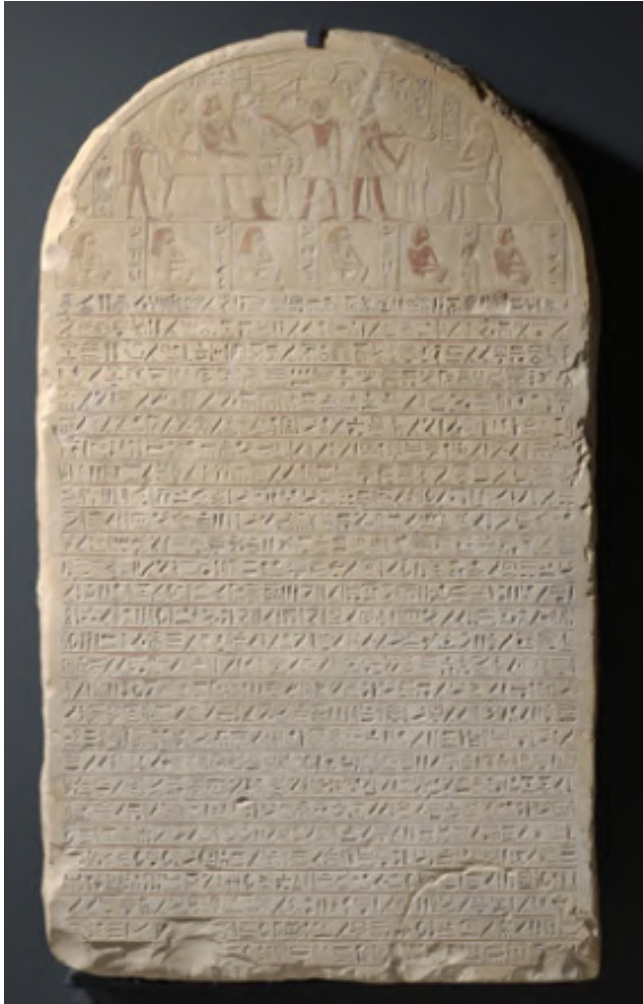
O Livro Dos Mortos, também conhecido por seu título original Livro Para Sair à Luz do Dia, é uma compilação de papiros descobertos em achados arqueológicos nas tumbas do Antigo Egito. Esses papiros contêm uma série de encantamentos destinados a garantir aos falecidos a mobilidade necessária para deixar suas tumbas e retornar durante a noite. Esses rituais e encantamentos foram concebidos para auxiliar o falecido em sua jornada para a vida após a morte, proporcionando-lhe a habilidade de transitar entre os reinos dos vivos e dos mortos. Através desses registros, a importância da memória coletiva e da preservação das crenças culturais egípcias ganha destaque, demonstrando o empenho em assegurar a continuidade da vida após o falecimento.

Até este momento da história egípcia, percebe-se que Ísis não havia recebido um culto próprio. Por mais que suas representações até o Reino Novo fossem ligadas a Osíris, ela nunca deixou de ser adorada e sempre esteve presente em toda a história do Egito, principalmente na literatura, tanto oral como escrita. Ísis é representada nos mais diversos papiros e estelas, desde a Esposa do Grande Faraó, a primeira a ensinar

divindade, começando com frases como “Eu sou a divindade da Inundação que fornece alimento” (CT 320); outros são diálogos entre divindades que se assemelham a pequenos dramas religiosos. Alguns trechos dos Textos dos Sarcófagos incluem vinhetas, ilustrações que fazem parte integrante do feitiço. As mais elaboradas são os mapas que pertencem a uma seção dos Textos dos Sarcófagos conhecida como o “Livro das Duas Vias” (PINCH, 2002, p. 15, tradução nossa).

os humanos como é feita a mumificação, sua importância na restauração do cosmos, sua transformação em a deusa representante do poder, da cura e da proteção, e posteriormente, sua fama sendo alcançada no período helenístico.

Figura 1: Estela onde encontra-se o Grande hino a Osíris.



© 2004 Musée du Louvre/ Georges Poncet

Até este momento da história egípcia, percebe-se que Ísis não havia recebido um culto próprio. Por mais que suas representações até o Reino Novo fossem ligadas a Osíris, ela nunca deixou de ser adorada e sempre esteve presente em toda

a história do Egito, principalmente na literatura, tanto oral como escrita. Ísis é representada nos mais diversos papiros e estelas, desde a Esposa do Grande Faraó, a primeira a ensinar os humanos como é feita a mumificação, sua importância na restauração do cosmos, sua transformação em a deusa representante do poder, da cura e da proteção, e posteriormente, sua fama sendo alcançada no período helenístico.

Para entendermos a função de Ísis dentro da religião egípcia é preciso começar estudando a cosmogonia. Basicamente, existem três versões do nascimento dos deuses e da formação do cosmos. A principal teoria se trata de um Grande Rei que seria o herdeiro daquilo criado por um Grande deus, este Rei é o responsável de sustentar a verdade/justiça/equilíbrio do universo, sendo essa a representação da deusa Maat. A função do homem é respeitar essa hierarquia, caso não aconteça, terá que sofrer as consequências. (CARDOSO, 1999, p. 27).

A primeira instituía Atum como o grande Deus criador. A segunda atribuía a criação a Ptah e a terceira a Thot. Daí a necessidade de acomodações no permanente intercâmbio entre o religioso e o político. Assim como existiam as teologias solares, existiam as dinastias solares, manifestações, encarnações e intermediárias do Grande Deus e que constituíam legítima raça solar (CUNHA, 1969, 82)

A cosmologia de Heliópolis é a responsável sobre o nascimento dos deuses que mais conhecemos. Atum, que compartilha uma associação com Rá, emerge das profundezas do caos, personificado como o deus Nun, a partir do líquido inerte. Atum, cujo nome denota a completude e autoexistência, é o criador primordial do mundo. De seus gestos surgem Shu, personificação do ar, e Tefnut, personificação da umidade, com Shu originando-se de seu cuspe e Tefnut de seu espirro. Essa primeira união entre Shu e Tefnut estabelece as bases

para o nascimento de Geb, deus da terra, e Nut, deusa do céu. Geb e Nut, por sua vez, dão origem a dois casais: Osíris e Ísis, juntamente com Seth e Neftis.

Osíris, reconhecido como o herdeiro legítimo, ascende ao trono como um grande rei, reiterando a importância da cosmogonia original. Ísis, ao casar-se com Osíris, torna-se a rainha, enquanto Seth é exilado no deserto, perdendo a reivindicação ao trono. Entretanto, a incapacidade de Seth em aceitar a posição de seu irmão, combinada com inveja e ódio, leva-o à corrupção. Nesse contexto, o Mito de Ísis e Osíris é narrado, conferindo a Ísis o papel de zeladora da ordem cósmica, além de sua essencial representação como o trono do Egito.

Parte superior do formulário

O bom deus Osíris reinava na terra com sua sábia irmã Ísis como sua consorte. É dito que Ísis e Osíris se apaixonaram um pelo outro no útero. O reino de Osíris foi uma era dourada, mas não estava destinada a durar muito. Seth estava com ciúmes do poder de seu irmão e decidiu matar Osíris. De acordo com várias tradições, Seth tomou a forma de um touro, um hipopótamo ou um crocodilo, para atacar seu irmão e jogá-lo no Nilo. Ísis e sua irmã Nephtys procuraram pelo corpo. Quando elas o encontraram, Ísis usou seus poderes mágicos para reverter os efeitos do apodrecimento. Anúbis, o deus chacal do embalsamento, fez de Osíris a primeira múmia. Criou-se uma tradição de que Seth cortou o corpo em pedaços. Em algumas versões do mito, Ísis junta as partes com sua mágica; em outras, ela enterra cada parte onde ela as achou. Enquanto que as duas deusas estavam cuidando do corpo, Ísis foi capaz de reviver Osíris apenas o tempo suficiente para conceber uma criança dele. Em uma tradição alternativa, a deusa engravidou por fogo divino (apud CASTRO, 2018, p. 23).

A versão contada por Geraldine Pinch em seu livro *Magic in Ancient Egypt* (1994, p.26) explica uma das diversas versões do Mito de Isis e Osíris. Originalmente, não existe ou não

chegou até nós, uma fonte egípcia que narre o mito de forma cronológica com início, meio e fim, temos apenas fragmentos de outras fontes que são capazes de recriar essa narrativa. O filósofo grego Plutarco narra esse mito em sua obra *De Ísis e Osíris* e se compararmos com as fontes egípcias disponíveis podemos perceber que ele foi fiel a elas.

O *Textos de Unas* ou Textos das Pirâmides é acompanhado por diversos encantamentos e rituais que eram feitos para a vida a pós a morte. Nestes textos podemos perceber alguns destes fragmentos mencionados acima. Nos Textos das Pirâmides, Ísis desempenha um papel distinto da versão popularizada por Pinch. Ela não é retratada como detentora da magia, mas sim como a guardiã da sobrevivência de seu filho Hórus, o herdeiro do trono, e como a protetora de seu irmão e marido Osíris. Ísis raramente é mencionada sozinha, sendo frequentemente acompanhada por sua irmã Néftis, e juntas desempenham papéis de proteção e lamento por Osíris. Elas são invocadas para proteger o rei falecido, que é representado por Osíris, assim como uma vez protegeram o trono. A amamentação e a fertilidade também são atributos associados a Ísis, representando a fecundação da terra. Embora Ísis não tenha destaque nos Textos das Pirâmides, sua importância e papel protetor ficam evidentes, prenunciando sua crescente popularidade a partir do Reino Médio.

Dentro do conjunto de *Textos dos Sarcófagos* encontra-se *O Nascimento de Hórus*, texto encontrado nos sarcófagos de Meschet e de Nakhti com datação próxima do período heracleopolitano. O texto retrata o momento em que Ísis já se encontra grávida de Hórus e teme pela vida do filho. A deusa com medo de Seth ir atrás do mesmo, pede ao deus Atun para que ele a proteja, alegando o fato de carregar o herdeiro do trono, filho do grande deus Osíris. Nesta parte do texto, pode-se perceber que Ísis ainda não detém o poder da magia, já que sozinha não consegue proteger seu filho dos perigos.

Depois de crescer, afastado da corte para não ser assassinado por Seth, Hórus retorna e derrota seu tio, se tornado rei, reestabelecendo a ordem hereditária.

Ó deuses, eu sou Ísis, a irmã de Osíris, que chora sobre o pai dos deuses, Osíris que arbitrou morticínio nas Duas Terras! Sua semente está em meu ventre. Moldei a forma de um deus no ovo como filho daquele que está à frente da Enéada. Ele governará esta terra, herança de seu avô Geb, responderá por seu pai e matará Set, o inimigo de seu pai Osíris. Venham, ó deuses, protejam-no dentro de meu ventre! Seus corações sabem que seu senhor é este deus que está em seu ovo, azul em seu aspecto, senhor dos deuses, e grande e belas são as duas plumas azuis agitadas pelo vento! (ARAÚJO, 2000, p. 138 - 139).

A invocação de Ísis, na qual ela clama pela proteção divina para o filho que carrega em seu ventre, evoca uma conexão com os princípios fundamentais da crença egípcia em relação à vida após a morte, como expressos no Livro dos Mortos. Assim como os rituais e encantamentos contidos neste antigo texto funerário visavam assegurar a segurança e o sucesso do falecido em sua jornada para a outra vida, a súplica de Ísis para que os deuses protejam seu filho reflete a importância da intervenção divina na mitologia egípcia. Essa conexão transcende a mortalidade e ressalta a crença contínua no poder das divindades em moldar o destino humano. Ambos os contextos compartilham a essência da busca pela orientação e amparo divinos, unificando o profundo senso de espiritualidade que permeava a antiga cultura egípcia.

No Livro dos Mortos, Ísis desempenha um papel significativo, sendo mencionada tanto nos textos quanto nas ilustrações. Sua presença é notável devido ao seu papel de protetora dos falecidos. Um exemplo marcante dessa presença ocorre na vinheta do Julgamento de Osíris, momento em que o coração do falecido é pesado na balança de Maat, determinando seu destino na vida após a morte. Nessa cena, Ísis aparece ao lado

de sua irmã Néftis, apoiando Osíris. Essa representação é uma das mais emblemáticas da tradição egípcia, simbolizando a proteção concedida aos mortos.

Figura 2 - Ísis e Néftis protegendo Osíris em forma de Milhafres.



Cortesia: © Trustees of the British Museum

Na ilustração, o falecido, personificado como Osíris, repousa sobre um leito funerário, cercado e protegido por Ísis e Néftis, que assumem a forma de milhafres. Ísis é posicionada à esquerda, ostentando o emblemático símbolo do trono, que não apenas reflete seu nome, mas também uma de suas essências, representando o trono do Egito. À direita, Néftis é representada com uma tigela. Essa vívida vinheta está acompanhada do encantamento XVII, que, de acordo com Wallis Budge (1993, p. 54), é considerado um dos tesouros mais preciosos do Livro dos Mortos escrito pelos sacerdotes de Heliópolis, uma vez que encapsula suas visões sobre a verdadeira natureza dos deuses.

Ísis, no Reino Novo, mantém a representação de Trono, quando um homem se torna rei, ele passa ser o Hórus na terra, ele está nascendo do trono e se sentando sobre ele, assim como Hórus se sentou no colo de sua mãe, quando ele morre, o faraó se torna Osíris.

Sua irmã protege-o,
Ela desvia os inimigos,
Impede as ocasiões de distúrbio
Proferindo os conjuros com sua boca,
A hábil em sua língua
Cujas fórmulas (mágicas) não falham,
Perfeita na palavra de comando.
Ísis, a akhet, protetora de seu irmão,
Busca-o sem fadiga,
Percorre em luto este país,
Não repousa enquanto não o encontrar.
Ela faz sombra (sobre ele) com as (suas) plumas,
Produz ar com suas asas,
Faz aclamações e junta-se a seu irmão.
Ela ergue da inércia (da morte) O-fatigado-de-co-
ração,
Recebe sua semente, engendra o herdeiro,
Amamenta a criança na solidão de um lugar desco-
nhecido
E a conduz (até) seu braço ornar-se forte
Na grande sala de Geb. (ARAÚJO, 2000, p. 342-343)

Esse trecho do Grande Hino a Osíris descreve a deusa Ísis como uma figura protetora e poderosa na busca por seu irmão, na restauração de sua vida e na garantia de que ele seja ressuscitado para cumprir seu destino como o deus do Duat ou mundo dos mortos. Ísis é retratada como uma irmã protetora de Osíris. Ela é capaz de afastar os inimigos e evitar situações problemáticas através de seu conhecimento mágico e habilidades linguísticas. Ísis é vista como alguém que detém grande sabedoria e poderes mágicos que são eficazes em garantir a segurança e o bem-estar de Osíris.

Ísis é chamada de *akhet*, que segundo Araújo (2000, p. 378) significa força espiritual, pode estar relacionado a ser glorioso, benéfico, útil, refletindo assim sua importância na proteção de Osíris. Ela está disposta a percorrer todo o país em busca de Osíris e não descansará até encontrá-lo. Esse compromisso simboliza sua determinação em restaurar a ordem que foi perturbada pela morte de Osíris. Ela usa suas asas e suas

plumas para criar sombra e ar, respectivamente, restaurando a vida a Osíris. Suas aclamações e invocações mágicas são parte fundamental desse processo de ressurreição.

Ísis não apenas ressuscita Osíris, mas também concebe um filho com ele, Hórus, que é mencionado como «o herdeiro.» Ela cuida de Hórus em um local isolado e desconhecido, garantindo que ele cresça forte e preparado para cumprir seu papel na mitologia egípcia. Esse trecho do Grande Hino a Osíris destaca o papel de Ísis na busca, ressurreição e preservação da linhagem divina egípcia, simbolizada pela geração de Hórus, que desempenha a restauração cósmica presente na mitologia e na religião egípcia. Ísis é vista como uma deusa poderosa, sábia e dedicada à sua família divina, representando características como proteção, ressurreição e renovação.

Um dos principais motivos de Ísis começar a ter mais visibilidade no Novo Reino é a sua forma de deusa nutriz, que intervêm pela vida, que tem características humanas, como pode-se perceber nas fontes já ditas, porém até este momento Ísis não havia templos em seu nome, segundo Pinch:

Ísis, a mãe de Hórus, desempenha um papel dominante na magia. Tão antiga quanto os Textos das Pirâmides, ela foi creditada com poderes mágicos extraordinários que foram capazes de reverter ou prevenir o apodrecimento do corpo de seu marido. Ela destaca-se em numerosos encantamentos através do segundo milênio a.C.. Apesar de sua proeminência nos mitos e na magia, ela tendeu a desempenhar um papel secundário nos cultos. Templos maiores não foram dedicados a Ísis antes do final do primeiro milênio a.C.. Em textos mágicos ela aparece como uma deusa popular, simpática diante dos membros mais humildes da sociedade. De todas as divindades egípcias, ela foi a que mais se aproximou ao tipo de sofrimento experimentado pela maioria da humanidade (apud CASTRO, 2018, p. 21).

Tão antiga quanto os mistérios contidos nos Textos das Pirâmides, Ísis é celebrada por seus poderes mágicos, capazes de reverter a decadência que ameaçava o corpo de seu marido Osíris e ressuscitar sua essência. Ela protagoniza inúmeras narrativas mágicas ao longo do segundo milênio a.C., tornando-se um farol na esfera da religião egípcia. É nos textos desta religião que Ísis se revela como uma deusa acessível, sensível às tribulações dos membros mais humildes da sociedade. Ela personifica uma divindade que compreendia o sofrimento compartilhado pela maioria da humanidade, oferecendo conforto e esperança em suas práticas místicas.

O paradoxo entre sua proeminência na magia e seu papel secundário nos cultos religiosos pode ser interpretado como um reflexo da maneira como as pessoas comuns viam Ísis: como uma deusa próxima, que entendia as lutas e aflições da vida cotidiana. Podemos refletir sobre como essa conexão íntima com as experiências humanas a tornou uma figura de grande consolo e esperança para aqueles que buscavam auxílio em suas práticas mágicas ou apoio emocional em tempos de dificuldade. Além disso, podemos enfatizar como essa empatia singular de Ísis a diferenciava de outras divindades egípcias e a tornava uma figura mitológica relevante da antiguidade, sugerindo que essa possa ser a principal hipótese da longa duração do culto desta deusa e sua permanência e proeminência no mundo antigo.

REFERÊNCIAS

Fontes

- BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *O Livro Egípcio dos Mortos*. Trad. Octavio Mendes Cajado. 9. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 1993.
- Grande hino a Osíris. In: ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000. p. 338 – 345.

O Nascimento De Hórus. In: ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000. p. 137 – 140.

Bibliografia

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000.

ASSMANN, Jan, Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt, in *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, ed. W.K. Simpson, 1989. P. 135-159.

CASTRO, B. *Uma Deusa Peregrina – Trajetórias Literárias Do Culto À Ísis Do Egito A Roma*. Dissertação (Mestrado em letras clássicas) – Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2018.

CARDOSO, Ciro F. S. *Deuses, Múmias e Ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CUNHA, Fernando Whitaker da. *Teologia e política no antigo Egito*. Revista de Ciência 80 Política, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, p. 71-88, out. 1969. ISSN 0034-8023.

DOBERSTEIN, Arnaldo W. *O Egito Antigo*. Porto Alegre: EdPucs, 2010.

LIA, Cristine Fortes; BALÉM, Wellington Rafael. Os vivos, os mortos e os não nascidos: as religiões consideradas mortas e o ensino de História. *Revista Latinoamericana de História*, v.2, n.6, ago. 2003.

PINCH, G. *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt*. Cidade Oxford University Press; 2004.

64. RIGA, A JERUSALÉM NO BÁLTICO MEDIEVAL: UMA ANÁLISE NARRATIVA DA IDEOLOGIA DE CRUZADA NA CRÔNICA DA LIVÔNIA DE HENRIQUE DA LIVÔNIA

..... Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho¹

APRESENTAÇÃO E ABORDAGEM DA FONTE

O presente estudo apresentará uma análise sobre a narrativa da Crônica da Livônia. A fonte em questão, trata-se de uma história acerca da cristianização da Livônia² e Estônia, através da óptica cristã. Escrita por Henrique da Livônia, entre 1225-1227, acredita-se que a obra inicialmente era um relatório do andamento da missão de cristianização³ daqueles territórios, a ser entregue ao legado papal Guilherme de Modena e, desta forma, sendo encomendada pelo então bispo da Livônia, Alberto de Buxhoeveden.

1 Graduando do curso de História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Endereço eletrônico: pedrobuzzobotelho@gmail.com. O presente trabalho é fruto de uma pesquisa financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da Fundação Araucária (FA) e orientada pelo professor Dr. Lukas Gabriel Grzybowski.

2 Atual Letônia e partes da atual Estônia.

3 Trato aqui de utilizar o termo cristianização e não conversão, como em WOOD: *Evangelisation within communities that were officially or superficially Christian I shall generally refer to using the term 'Christianisation'. 'Conversion' I shall reserve, in so far as I can, to refer to the spiritual change of an individual (The Missionary Life Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050. 2001, p. 3)*. Contudo, aqui devemos considerar também o uso da violência em dita cristianização.

Acerca de Henrique, temos um sacerdote - de origem um tanto debatida pela historiografia⁴ - que chega à Livônia em meados de 1205, juntamente ao bispo Alberto. Naturalmente, o autor da crônica teve acesso à educação latina, quiçá a clássicos lidos em seu tempo, - como Agostinho de Hipona e mesmo o mais recente Bernardo de Clairvaux - por conta de sua instrução eclesiástica, antes de sua chegada ao Báltico. Desta maneira, como colocar-se-á adiante, há referências diversas à Bíblia em sua obra.

Tratando de sua narrativa, como o próprio Henrique nos lembra⁵, essa é fruto de testemunhos oculares dos eventos narrados, o próprio autor se encaixando entre essas. Contudo, não podemos tratar a noção de testemunho ocular de Henrique da mesma maneira que tratamos tal noção hoje. É preciso ter em mente que, para o autor, um testemunho ocular é carregado de uma noção quase imutável de verdade, uma vez que esta argumentação valida sua narrativa, travestindo-a de legitimidade⁶ aos olhos de seus possíveis leitores. Leitores estes que, necessariamente, seriam educados em latim e conhecedores da literatura eclesiástica.

4 Ver BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo; MUCINIECKS, André Szczawliśk; BIRRO, Renan Marques. O *Chronicon Livoniae* de Henricus Livonicus (c. 1188-1259): Aparato Crítico e Tradução dos Capítulos I ao VIII. **Signum revista da ABREM**, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 214-283, 2018, p.237-238.

5 *Nichil autem hic aliud superadditum est, nisi ea, que vidimus oculis nostris fere cuncta, et que non vidimus propriis oculis, ab illis intelleximus, qui viderunt et interfuerunt.* (Henricus de Lettis, 1955, p. 215, cap. XXIX)

6 O que era comum em textos do período, podendo ser visto por exemplo no *Íslendingabók*, de Ari Þorgilsson. Esse que antecede temporalmente o *Chronicon Livoniae* e, apesar de tratar de outro contexto, também traz suas fontes, com a finalidade da legitimação: *Ísland byggðisk fyrst úr Norvegi á dögum Haralds ens hárfraða, Hálfðanar sonar ens svarta, í þann tíð - at ætlun ok tǫlu þeira Teits fǫstra míns, þess manns er ek kunna spakastan, sonar Ísleifs byskups; ok Þorkels fǫðurbróður míns Gellissonar, er langt mundi fram; ok Þóríðar Snorra dóttur goða, es bæði vas margspök ok óljúgfróð [...]* (apud FAULKES, Anthony. *A New Introduction to Old Norse Part II: Reader*. Londres: Viking Society for Northern Research, 2011, p. 109); A Islândia se povou primeiramente a partir da Noruega, nos dias de Haraldr, o de belos cabelos, filho de Hálfðanr, o negro. Naquele tempo - de acordo com a convicção e os dizeres

No escopo da narrativa, faz-se necessário recordar o debate acerca da historiografia medieval. Como dito acima, a crônica foi inicialmente idealizada como um relatório, contudo isso não a isenta do que realmente é: uma história⁷ da cristianização da Livônia e da Estônia. Sendo, portanto, um texto historiográfico, a escrita de Henrique traz consigo as concepções acerca do que era história para o mesmo, bem como aquelas concepções que vigoravam nas mentes de sua época – doravante refletindo sua própria consciência histórica. Tais quais a história bíblica, fonte da qual o autor bebe em abundância, buscando a ideia de continuidade e mesmo legitimidade. Não obstante, carrega consigo concepções temporais comuns a sua sociedade, como a escatologia. Neste sentido, cabe colocar que:

A medieval chronicler has not just written down „facts“ (although he himself may have believed that he has), but has handed down a personal „construction“ of his own perception of the historical process. He does not report what actually happened, but how he believed that it happened, or how he imagined what happened or even how he wanted to see (or wanted his readers to believe) that it happened. Consequently, a chronicle is not so much a means for analyzing historical facts (although we, of course, also continue to use it for that purpose), but, in the first place, it gives us access to the perception and thinking of its author. (GOETZ, 2012, p. 111)

de meu pai de criação Teitr, dentre os homens que eu conheci, o mais sábio, filho do bispo Ísleifr; e o irmão de meu pai, Þorkell Gellisson, que recordava de coisas antigas; e Þóriðr, filha de Snorri Goði, que tanto é muito sábia, como habilidosa em tradições [...] (*ibid*, tradução minha).

7 Saliento que a história, a qual Henrique escreve, foge de nossa concepção atual de história, encaixando-se no entendimento medieval do que era história, como coloca Hans-Werner Goetz: *First, historia is not history, but the narration of history, or, in other words, historia is historiography. Second, it deals, however, with historical events (res gestae), that is, real events (res – and not just “words”) which distinguishes it from fiction: historical events are “facts”. Third, it deals with facts that happened in the past (in praeterito). Finally, it makes us acquainted with the past: we learn history from historia, from historiography* (Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 2, 2012, p. 114).

Tendo isto colocado, o vigente estudo pretende, através de uma análise da narrativa construída por Henrique⁸, buscar compreender o papel dos elementos que fazem alusão ao movimento das cruzadas, na dita narrativa. Para os parâmetros da análise, considerar-se-ão apenas os fatores narrativos, não havendo portanto preocupação com a verossimilhança entre os fatos narrados e sua contraparte no mundo real. A análise da narrativa buscou, nos moldes colocados acima, compreender a perspectiva de Henrique, bem como as expectativas da escrita de seu texto. Ademais, pensar o autor em seu lugar social foi de vital importância para poder compreender seu texto em seus próprios termos.

No que tange aos elementos cruzadísticos, fez-se uma varredura do texto de Henrique, buscando trechos que trouxessem palavras tais quais *remissionem peccatorum*, *signo crucis*, *peregrinis*, bem como aparições de Jerusalém. A partir dessa varredura, deu-se a análise acerca da função destes elementos nos trechos analisados, tal como na narrativa como um todo. Em suma, propor-se-á uma resposta à pergunta ‘qual o papel dos elementos de cruzada na narrativa da Crônica da Livônia?’. Isto é, compreender qual a intenção de Henrique ao utilizar sistematicamente essas palavras. Qual sua função para o cumprimento dos objetivos do autor com seu texto – vide a legitimação da arquidiocese de Riga e da figura de Alberto? Ou ainda, qual o sentido destas à luz das concepções do mesmo autor?

ANÁLISE DOS TRECHOS

A Crônica da Livônia é dividida em três livros, cada qual correspondendo à história dos bispos da Livônia. O *liber primus*, naturalmente, trata da trajetória do primeiro bispo, Meinardo. Acerca de seu bispado, nota-se uma trajetória infeliz, na qual Meinardo evita o uso da violência no processo de cristianização

⁸ O texto analisado é a edição do *Chronicon Livoniae*, feita por Leonid Arbusow (1955), e que está disponível na *Monumenta Germaniae Historica - M.G.H.*

dos nativos da Livônia, porém estes últimos acabam por assassiná-lo num complô, segundo a narrativa da crônica. Meinardo, talvez menos que Bertoldo, é retratado como incapaz de guiar a missão da Livônia. Bertoldo, o segundo bispo, por outro lado, apela para o uso da violência, como veremos a seguir; contudo, sua história tem fim em uma batalha contra os livônios, ao ser ferido de morte por uma lança⁹. Ainda assim, a batalha é ganha pelos Cristãos, e a Igreja restaurada, com o novo bispo, Alberto.

Acerca do *liber primus*, vamos nos debruçar sobre o seguinte trecho - esse que detém a única menção à remissão de pecados, neste livro¹⁰:

E com a intenção de arranjar uma reunião, ele [Meinardo] secretamente enviou ao domno papa seu mensageiro, o irmão Theoderico de Turaida. Considerando que não poderia sair daquela terra, sucedeu em enganar os livônios: montou em seu cavalo, tendo vestido a estola e com um livro e água benta, como se fosse visitar um enfermo; e assim ele alegou quando interrogado sobre a causa de sua viagem. Deste modo, ele escapou daquela terra, alcançando o sumo pontífice. Assim que o sumo pontífice ouviu quantos foram batizados, ele julgou que estes não deveriam ser abandonados, e decretou que deveriam ser forçados a observar a fé que voluntariamente prometeram [aceitar]. Ele [papa], naturalmente, garantiu a remissão de todos os pecados a todos aqueles que aceitassem carregar a cruz e restaurar a recém formada igreja [na Livônia]. (1955, p. 7, cap. I)¹¹

9 *Quem duo bus complectentibus tercius, Ymaut nomine, a tergo lancea perfodit, quem et alii membratim dilacerant* (1955, p. 10, cap. II).

10 Todas as traduções do latim para o português moderno aqui apresentadas são de autoria própria.

11 (12) *Unde pro captando consilio domno pape clam nuncium suum, fratrem Theodericum de Thoreyda, direxit. Qui videns se de terra exire non posse, pio dolo vicit Lyvonum insidias, vectus equo, habens stolam, librum, aquam benedictam, quasi infirmum visitaturus; et hanc vie sue causam viatoribus interrogantibus pretendens, terram exeundo evasit et ad*

O trecho acima ocorre após um primeiro episódio de apostasia, por parte dos livônios. Neste, o bispo não sai da Livônia para visitar o papa, – o que difere dos dois próximos dois bispos – enviando assim um mensageiro. Assim, transfere-se toda a responsabilidade de lidar com os apóstatas, de Meinardo para o papa, esse que decreta a observação forçada da fé aos livônios. Tal colocação corrobora para o retrato que Henrique pinta de Meinardo: um homem bom, mas com métodos incompatíveis para a liderança da missão da Livônia, uma vez que Meinardo acaba sendo punido por tal passividade. Acerca da remissão dos pecados, essa reflete o caráter sacro da igreja da Livônia que, mesmo sendo recém construída, é digna da atenção do papa, tanto que o mesmo clama por uma incursão para ajudar tal igreja, recompensando os peregrinos através da remissão total de seus pecados. Como veremos adiante, os elementos cruzadísticos apresentam mais desdobramentos, quando ligados à figura de Alberto.

Já no *liber secundus*, nos é apresentado Bertoldo. Esse é retratado de forma mais antipática. Note que Meinardo, apesar de não ser o ideal para o cumprimento da missão na Livônia, ainda é martirizado e, até mesmo, tratado como santo¹². Bertoldo, por outro lado, é importante apenas para estabelecer o início propriamente dito de uma ‘tradição’ de peregrinações sazonais e uma intensificação da violência contra os nativos. Como dito anteriormente, Bertoldo morre em batalha contra os livônios. Sucintamente, vendo que apenas a

summum usque pontificem pervenit. Summus itaque pontifex audito numero baptizatorum non eos deserendos censuit, sed ad observationem fidei, quam sponte promiserant, cogendos decrevit. Remissionem quippe omnium peccatorum indulsit omnibus, qui ad resuscitandam illam primitivam ecclesiam accepta cruce transeant. (1955, p. 7, cap. I).

12 Ainda que, de fato, não seja reconhecido pela igreja como tal: *The Catholic Church recognises no Livonian martyrs, neither from before nor after the crusades. In the contemporary chronicles, however, several allusions can be found which suggest that the first bishops of Livonia – Meinhard and Berthold – were regarded as saints, as pointed out by Hermann von Bruiningk in 1903* (TAMM, Marek. How to justify a crusade? The conquest of Livonia and new crusade rhetoric in the early thirteenth century, 2013, p. 451).

pregação e a palavra não resultariam na cristianização daqueles povos, Bertoldo ‘inaugura’ algo que continua e se intensifica com seu sucessor: as viagens sazonais ao mundo cristão¹³:

Tendo considerado tal início, ele [Bertoldo] encarregou-se de ir secretamente até às embarcações para retornar à Gotland e de lá proceder à Saxônia, para lamentar a ruína da igreja da Livônia tanto ao domno papa quanto ao metropolitano [de Bremen] e a todos os fiéis em Cristo. Assim, o domno papa concedeu a remissão dos pecados a todos que aceitassem carregar o sinal da cruz e se armassem contra os pérfidos livônios. Sobre estes [assuntos], ele [papa] enviou cartas ao bispo Bertoldo da mesma maneira que se dirigia a seu predecessor. (p. 9, cap. II)¹⁴

Tais viagens, como se vê mais frequentemente a partir do *liber tertius*, tratam-se de pregações, a fim de atrair mais peregrinos, bem como de estabelecer conexões que rendessem ao bispo mais recursos para sua tarefa. No trecho em questão, Bertoldo viaja após sua igreja sofrer ofensivas dos nativos. A postura de ambos, Bertoldo e o papa, difere da de seus antecessores. Tanto a morte de Meinardo, quanto os então recentes ataques à igreja, resultam numa resposta violenta. O que se confirma pela atitude do papa, que concede a remissão dos pecados¹⁵ aos que se ‘armarem contra os pérfidos livônios’. Seguindo-se esse episódio, dá-se a batalha na qual Bertoldo falece. Nesse ponto, a narrativa nos mostra que Bertoldo

13 Uso aqui o termo ‘mundo cristão’, de forma que, naquele momento, o Báltico ainda estava se integrando ao restante do ocidente, porém esse processo estava longe de ser concluído.

14 (3) *Talibus iniiciis consideratis clam naves adiit et Gothlandiam revertitur et in Saxoniam procedens Lyvoniensis ecclesie ruinam tam domno pape quam metropolitano et Christi fidelibus conqueritur universis. Igitur domnus papa cunctis signum crucis accipientibus et contra perfidos Lyvones se armantibus remissionem indulget peccatorum, litteras super hiis eidem episcopo Bertoldo sicut et suo dirigens predecessori.* (1955, p. 9, cap. II).

15 Neste caso, ao que tudo indica, não se tratando de uma remissão de todos os pecados, essa que é especificada no trecho anterior ao citado.

detinha as ferramentas, - as quais Alberto usará - mas carece da própria capacidade de seguir com a cristianização. É quase como um ‘sinal divino’ que Bertoldo seja perfurado por uma lança¹⁶, justamente no clímax de sua trajetória. O solo forado para a chegada do escolhido por Deus para conduzir a cristianização da Livônia, o bispo Alberto.

Não há dúvidas acerca da importância de Alberto para a narrativa da crônica, uma vez que sua história se estende do capítulo III ao capítulo XXX, esse que encerra a obra. Assim, temos o primeiro trecho selecionado do *liber tertius*:

Tendo retornado à Germânia, [Alberto] muitos assinalou para carregar a cruz, no aniversário do Senhor, em Magdeburgo. Onde o rei Filipe, com sua esposa, foi coroado. E, na presença do mesmo rei, ele inquiriu se os bens dos que peregrinavam à Livônia seriam colocados sob a proteção papal, da mesma maneira que era feito aos que iam à Jerusalém. Foi respondido, verdadeiramente, que estavam compreendidos sob a proteção apostólica, e que a peregrinação à Livônia, para a plena remissão dos pecados, seria agraciada igualmente à jornada à Jerusalém. (p. 12, cap. III)¹⁷

16 A perfuração por uma lança é um detalhe interessante de ser ressaltado. Seguindo a lógica da *historia* medieval, especificamente da história bíblica, não aparenta ser mera pontualidade que Bertoldo tenha sido perfurado por uma lança. Henrique, de fato, martiriza Bertoldo, ao escrever sobre sua morte. Como Cristo foi perfurado por uma lança após morrer na cruz: “*Ioannes 33 Ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura, 34 sed unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua.*” (Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica. 2006, p. 648). O bispo também o foi, sacrificando-se e absolvendo todos os pecados. Neste sentido, mesmo a ressurreição de Cristo - num sentido de continuidade - se faz parelha a ascensão de Alberto como bispo, uma vez que este inaugura uma nova era na narrativa de Henrique.

17 *Reversus in Theuthoniam in natali Domini Magdeburgh plures signat. Ubi rex Philippus cum uxore coronatur. Et coram eodem rege in sententia queritur, si bona in Lyvoniam peregrinancium sub tuicione pape ponantur, sicut eorum, qui Ierosolimam vadunt. Responsum vero est ea sub protectione apostolici comprehendendi, qui peregrinacionem Lyvonie in plenariam peccaminum remissionem iniungens vie coequavit Ierosolimitane.* (1955, p. 12, cap. III).

O trecho em questão é de grande significância para compreender os objetivos de Henrique na escrita de sua obra. Primeiramente, porque abre o *liber tertius* da crônica, este que inicia a história do bispo Alberto. Ao recordar que este último é quem incumbe Henrique de escrever a Crônica da Livônia, deve-se observar uma distinção no tratamento, em relação aos bispos anteriormente retratados. Os livros um e dois, sobre Meinardo e Bertoldo, apesar de apresentarem uma referência cada um acerca da remissão de pecados, não o fazem quanto a Jerusalém. Destarte, apenas a partir do trecho colocado acima, Henrique passa a colocar a peregrinação à Livônia em pé de igualdade àquela de Jerusalém. Isto porque, como é construído na narrativa dos capítulos seguintes, Alberto é aquele escolhido por Deus para conduzir a cristianização na Livônia.

Propositalmente, não são feitas referências à Jerusalém nos livros um e dois. De fato, a função destes primeiros livros na narrativa é a de introduzir o leitor ao cenário de uma Livônia selvagem, na qual os meios pacíficos de introduzir a fé não foram efetivos. Deste modo, nem Meinardo nem Bertoldo foram capazes, segundo tal narrativa, de carregar o fardo que seria então de Alberto. A passagem ainda é de vital importância, pois apresenta uma prática comum a estes bispos: as viagens sazonais, em busca de mais peregrinos e recursos para a missão na Livônia.

Dentro desta prática, nota-se um elemento em comum, a remissão dos pecados. Interessantemente, somente a partir do livro três, trata-se de uma *plenariam peccaminum remissionem* (p. 12, cap. III), isto é, de uma plena remissão dos pecados. Deve-se indagar o motivo pelo qual Henrique apenas usa o termo *plenariam* a partir daqui, enquanto que no primeiro trecho apresentado, o termo usado é *omnium*. No primeiro trecho, sobre Meinardo, o termo *omnium* parece carregar uma noção mais genérica, correspondendo ao ‘todos’ do português, mas não os abrangendo da mesma maneira que no capítulo III. O termo *plenariam* corresponde mais fielmente ao próprio termo eclesiástico de indulgência plenária.

Essa escolha específica de suas palavras pode estar reforçando a ideia de Alberto seria o eleito de Deus para completar a tarefa de cristianizar a Livônia¹⁸.

Seguindo-se para o capítulo IV, observa-se outra passagem substancialmente notável:

Antes de sua partida, os livônios mostraram ao bispo os arredores da cidade, a qual chamam de Riga, ou como o lago Riga ou como a rega¹⁹, pelo fato de que há a irrigação superior e a irrigação inferior. Irrigação inferior, porque nela beiradeiam águas e pastos. Irrigação esta, na qual é ministrada aos pecadores a plena remissão dos pecados e através da qual, a irrigação superior, que é o reino dos céus, conseqüentemente a ministra. De fato, Riga renova a fé irrigada, porque estas tribos a sua volta a sacra fonte do batismo irrigam. (p. 14, cap. IV,)²⁰

Aqui, é apresentada ao leitor a cidade de Riga. Esta é a segunda referência, no texto, à Riga; contudo, este é o momento de sua apresentação de fato, uma vez que, anteriormente, a cidade é apenas mencionada²¹. Novamente, não é mera coincidência que Henrique apresente Riga no início da história de

18 Labor este que Henrique dá como concluído ao final da crônica, no capítulo XXX, p. 245-246. Do tom com o qual o autor encerra sua narrativa, com a cristianização da Livônia e Estônia sendo alcançadas, extraímos sua concepção escatológica. Ainda que os lituanos não fossem cristãos, os mesmos desaparecem da narrativa nos capítulos finais. Deste modo, a ilha de Saaremaa na Estônia, é o último território a ser cristianizado, o fim do mundo e dos tempos, dentro da narrativa.

19 Neste trecho, tomei a liberdade de traduzir *irriguam* como ‘rega’, pensando em manter a sonoridade do trecho no português moderno. A outra opção para tradução, essa pela qual optei para as aparições seguintes, é irrigação.

20 (5) *Ante exitum suum Lyvones episcopo locum civitatis demonstrant, quam et Rigam appellant, vel a Riga lacu vel quasi irriguam, cum habeat inferius irriguum ac irriguum superius. Irriguum inferius, eo quod sit aquis et pascuis irrigua vel eo quod ministratur in ea peccatoribus plenaria peccaminum remissio et per eam irriguum superius, quod est regnum celorum, per consequens ministratur; vel Riga nova fide rigata et quia per eam gentes in circuitu e sacro baptismatis fonte rigantur.* (1955, p. 14, cap. IV).

21 A primeira é feita no livro dois (p. 9, cap. II), mencionando o *locum* e o rio Riga.

Alberto. Trata-se de fato de uma escolha narrativa. A passagem em si é recheada de analogias, as quais nos fazem retornar à questão do leitor esperado por Henrique. Uma vez que seus leitores seriam homens ligados à Igreja, e portanto educados no latim, o autor constrói uma sonoridade, quase poética, neste trecho. Brincando com o nome da cidade, Riga, o substantivo *irriguus* e o verbo *rigare*, Henrique cria esta imagem poética do *locus* que seria o centro da missão da Livônia.

O autor propõe que a origem do nome Riga se deve ou ao rio Riga ou às regas, isto é, as duas irrigações que contornam a cidade. Estas, as quais ele divide entre superior e inferior, tratam-se de uma analogia explícita ao reino dos homens e ao reino dos céus, uma vez que, através da irrigação superior, é ministrada a plena remissão dos pecados, na inferior. A superior, pode ser entendida como o sangue de Cristo, irrigando dos céus para Riga e carregando o perdão aos pecadores. Henrique diz que nas margens da irrigação inferior há águas e pastos, o que pode ser entendido como uma alusão à própria imagem de fertilidade que se tinha sobre a Livônia, no imaginário de seu tempo²². Neste caso, porém, esta fertilidade é atrelada especificamente à Riga.

Por fim, Henrique nos diz que Riga renova esta fé irrigada, através do batismo dos povos ao seu redor. Com isto, o autor atrela a figura de riga à fonte do batismo, destacando seu papel central na cristianização destes povos. Não se trata somente do papel de Alberto como escolhido por Deus, mas ainda da construção de que Riga é uma cidade sagrada²³,

22 Como visto na *Chronica Slavorum*, de Arnolde de Lübeck, na qual há uma descrição da Livônia, como uma terra repleta de fertilidade e oportunidades. Ver TAMM, Marek. *Inventing Livonia: The Name and Fame of a New Christian Colony on the Medieval Baltic Frontier*. *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, Marburgo, v.60, n.2, p. 186-209, 2011.

23 O que ainda pode ser entendido como uma referência a obra *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho. Sendo assim Riga a Jerusalém celeste e o restante da Livônia pagã a cidade terrena. Como visto na nota 13, Henrique não foge da leitura escatológica do mundo, sendo a cristianização do mesmo completa na ilha de Saaremaa, e como

neste contexto. Afinal, as peregrinações para a Livônia são tratadas, na narrativa, como equivalentes àquelas de Jerusalém. Riga, neste sentido, é equiparada à Jerusalém, como centro desta outra terra santa, no Báltico. Não coincidentemente, será em Riga que Alberto estabelecerá a sede de sua igreja.

Seguindo para o capítulo VII, temos um excerto interessante, no qual se vê a figura dos peregrinos riguenses:

[...] Esses [cidadãos e mercadores] dissimularam [suas intenções] e, ao invés disso, desejavam regozijar a segurança da paz com aqueles [estonianos]. Os peregrinos se dirigiram ao seu bispo, demandando dele a permissão para lutar. O bispo, deste modo, percebendo seu desejo, revocou-os de continuar com este propósito, pois era possível que eles fossem colocados em risco pelos inimigos, durante a batalha; e porque a igreja que fora erguida entre os gentios, e que aguardara sua chegada, de sua derrota não poderia se recuperar. Eles, oportuna ou inoportunamente, urgentemente e não dissidentes da misericórdia de Deus, recusaram-se a distanciar seus corações daquele propósito, afirmando que era nula a diferença entre pagãos estonianos e livônios e pedindo, assim, que fossem admitidas suas petições, essas para que seus pecados fossem julgados e eles agraciados [com a remissão]. Vendo o bispo sua perseverança, julgou melhor ir a batalha com obediência, uma vez que obediência é melhor que sacrifício. Assim, satisfazendo a vontade deles, para que se juntassem corajosamente em batalha contra os pagãos, para a remissão de seus pecados, agraciou-os como eles pediram. Dali, os peregrinos lutaram audaciosamente, combatendo em nome de Cristo, e brandindo poderosamente suas armas; prepararam, rapidamente, as embarcações nas quais navegariam. (p. 20, cap. VII)²⁴

na obra de Agostinho, as duas cidades se desatrelam no juízo final. Deste modo, é reservada aos cristãos a vida eterna após o fim dos tempos, enquanto que os pagãos sofrerão a eterna danação.

24 [...] *Quibus dissimulantibus et magis pacis securitate cum eis gaudere volentibus peregrini episcopum suum adeunt et cum eis pugnandi licenciam postulant. Episcopus itaque*

O retrato dos peregrinos riguenses, pintado por Henrique, é o de homens valorosos e corajosos, que não fogem da batalha contra os pagãos. Diferentemente dos cidadãos e mercadores, que desejavam a paz com os pagãos estonianos. Neste ponto da narrativa, os livônios – ainda que não totalmente – já são retratados como mais ‘civilizados’, apesar de sua totalidade ainda não ser cristã. Contudo, no excerto acima, atribui-se aos peregrinos a fala de que “a diferença entre os pagãos livônios e estonianos era nula”. Os estonianos, por outro lado, são colocados como uma ameaça a ser enfrentada, para que se concretize a cristianização daqueles territórios²⁵.

Apesar do bispo, inicialmente, ser contrário à ideia dos peregrinos combaterem os pagãos, ele eventualmente a aceita. A maneira como essa cena se dá é deveras interessante,

voluntatem illorum intelligens eos a proposito nititur revocare, tum quia possibile erat eos ab hostibus in pugna periclitari, tum quia ecclesia in gentibus posita, que adventum ipsorum prestolabatur, defectum illorum non poterat recuperare. Ipsi autem oportune inportune instantes et de Dei misericordia non diffidentes animum suum a proposito nolunt reflectere, nullam inter Estonos paganos et Lyvones differenciam affirmantes rogant, ut petitiones eorum admittens hoc pro peccatis eorum ipsis dignetur iniungere. Videns episcopus ipsorum constanciam arbitratur magis expedire cum obedientia pugnam inire, cum melior sit obedientia quam victima, voluntati eorum satisfaciens, ut cum paganis viriliter in prelio congregiantur, in remissionem eis peccatorum, sicut pecierant, iniungit. Unde peregrini audacter dimicare pro Christi nomine contendunt et armis suis potenter accincti naves, cum quibus erant ituri, cum festinatione preparant. (1955, p. 20, cap. VII).

25 Em sua narrativa, Henrique traça diferenças étnicas notáveis em relação aos povos que habitavam aquela região. Cabe aqui colocar que os livônios são portados como os mais ingênuos, de modo que buscam a proteção de Riga, em troca de aceitarem a nova fé. Os estonianos não demonstram a mesma ingenuidade, atacando os livônios em alguns episódios, e se mostrando mais resistentes à atuação dos peregrinos. Por fim, os lituanos são estampados como diabos insórdidos que aterrorizam e assombram os outros povos da região: [...] *et illac invalescere bellum ex utraque parte faciunt, et Lethones, quasi velociores et crudeliores aliis gentibus, qui se vigilare ad preliandum predixerant, diu et fortiter repugnantes tandem dorsa ostendunt et sicut agiles ad bellum, sic veloces efficiuntur ad fugam (Ibidem, p. 53, cap. XI).* Para uma explicação etnológica mais detalhada, ver KIVIMÄE, Jüri. *Henricus the Ethnographer: Reflections on Ethnicity in the Chronicle of Livonia* in JENSEN, Carsten Selch (org.); KALJUNDI, Linda (org.); TAMM, Marek (org.). *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Abingdon: Routledge, 2016.

especialmente se considerarmos a referência ao antigo testamento, de que ‘obediência é melhor do que sacrifício’. A alusão em questão, a *I Samuelis 15:22*, na qual os soldados de Judá são contestados por Samuel, quando tentam sacrificar ovelhas e bois para Deus, expondo que a obediência à palavra de Deus é melhor que tal sacrifício. No momento que Henrique insere esse elemento em sua narrativa, é portada a imagem de que os peregrinos estavam de fato obedecendo a palavra de Deus, de modo que o bispo percebe isto e muda sua decisão. Tanto que a inversão em seu julgo acompanha a concessão da remissão dos pecados dos peregrinos.

O elemento cruzadístico, aqui, reforça a ideia do cumprimento da palavra divina e, junto ao fato dos peregrinos serem extremamente persistentes em seu objetivo, desde o início, traz à tona o caráter divino da cristianização na Livônia. É interessante notar que esse caráter se constrói em cima de três elementos: a figura do bispo Alberto, como o guia escolhido por Deus; a cidade de Riga, e ainda os próprios peregrinos, - no caso, os peregrinos rigueneses - que são retratados como guerreiros fervorosos do nome de Cristo, e resilientes em seus corações, para com a palavra divina.

Até o momento, portanto, colocou-se o papel de Alberto, de Riga e dos peregrinos como central na narrativa. Nota-se que Alberto era submetido ao arcebispo Hartwig II de Hamburgo-Bremen, portanto, a peregrinação na Livônia - segundo Henrique - era efetivamente germânica. Há, nesse sentido, uma tensão entre os peregrinos germânicos e os daneses, afinal o Rei Valdemar II e a arquidiocese de Lund também tinham interesse em expandir seus territórios na região do Báltico. Tendo em mente esta disputa, há de se indagar sobre o seguinte trecho da obra de Henrique:

Sobre a primeira expedição do rei Danês em Oesel. Naquele mesmo tempo, o rei Danês, com um grande exército, o qual reunira durante três anos, estava em Oesel, simultaneamente ao arcebispo de Lund,

André que, para a infinita remissão dos pecados, uma multidão assinalou para carregar o sinal da cruz, para que fizessem vingança sobre aquele povo e colocassem-os sob o julgo da fé cristã. (p. 43, cap. X)²⁶

Nota-se, em outros momentos da narrativa, que ao tratar dos daneses, Henrique os pinta como incapazes, incompetentes ou até não desejantes de cristianizar aqueles povos. O que, naturalmente, explica-se pela disputa do poder sobre a região, entre a arquidiocese de Lund e a de Hamburgo-Bremen. No presente episódio, este que introduz os daneses na narrativa, contudo, sua construção é outra. Henrique utiliza a expressão *in remissionem peccatorum infinitam* para designar a remissão dos pecados concedida pelo arcebispo André de Lund aos peregrinos daneses. Por que? Esta é a primeira expedição danesa descrita na Crônica. A primeira impressão é de que os daneses têm o apoio divino, tanto quanto os riguenses. Contudo, no decorrer da narrativa, como colocado, os daneses sempre buscam a tutoria de Riga, sendo incapazes de lidar com os pagãos sozinhos. Henrique tenta mostrar a seus leitores que, de fato, os daneses tinham algum apoio divino, isto é, os meios para alcançar a cristianização. Porém, sua própria incapacidade, contraposta às construções de Alberto e de Riga, os priva de materializar tal objetivo. Ao mesmo tempo que os daneses são inábeis para concretizar tal missão – ou seja, a arquidiocese de Lund é inábil – os riguenses são os certos para a tarefa²⁷.

Por outro lado, recordando-se de que a obra seria um relatório a ser entregue ao legado papal Guilherme de Modena, e refletindo sobre a ideia de imparcialidade que

26 (13) *De expeditione prima regis Danorum in Osiliam. Eodem tempore rex Danorum cum exercitu magno, quem iam tribus annis collegerat, resedit in Osilia, simul et archiepiscopus Lundensis Andreas, qui in remissionem peccatorum infinitam multitudinem signo crucis signaverat ad faciendam vindictam in nationibus et ad subiugandas gentes fidei christiane.* (1955, p. 43, cap. X).

27 Nota-se que, nos capítulos iniciais da narrativa, Riga ainda não possui uma arquidiocese, respondendo portanto a arquidiocese de Hamburgo-Bremen. Alberto só será elevado para a posição de arcebispo no capítulo XV.

Henrique demonstra²⁸, não se pode descartar a hipótese de que o mesmo estaria apenas equiparando ambos os lados da cristandade. Isto é, ambos – ainda que disputem o poder – convergem ao serem cristãos.

O seguinte trecho, denota referências ao livro dos Reis:

Sobre a reunião dos riguenses contra os Lituanos²⁹. Tendo isto escutado, o bispo convocou os peregrinos, os irmãos da milícia, os mercadores e todos os seus homens e lembrou a todos da remissão dos pecados, para que se colocassem como muro ante a casa do Senhor, liberando a igreja dos inimigos. (p. 52, cap. XI)³⁰

Nesta passagem, Alberto reúne seus homens, a fim de lutar contra os lituanos, após uma retaliação por parte destes, em resposta a um ataque feito pelos riguenses e zemgálios – dois anos antes da vingança dos lituanos. O fragmento supracitado é antecedido pela narrativa do episódio de retaliação dos lituanos.

Notemos a maneira como Henrique termina o período, “*quatinus se murum pro domo Domini ponentes*”, isto é, se referindo ao muro da casa do Senhor, Jerusalém. Trata-se, muito possivelmente, de uma referência ao livro dos Reis³¹. Ao passo

28 Ver nota 3, acima.

29 Henrique se refere aos lituanos como ‘*letones*’ ou ‘*lethones*’, ainda que o termo possa designar outras etnias, em determinados contextos. Ver O *Chronicon Livoniae* de Henricus Livonicus (c. 1188–1259): Aparato Crítico e Tradução dos Capítulos I ao VIII, bem como o capítulo do livro *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, colocado na nota 15.

30 De collectione Rigensium contra Letones. Hiis auditis episcopus convocatis peregrinis et fratribus milicie et mercatoribus et omnibus suis ammonet omnes in remissionem peccatorum, quatinus se murum pro domo Domini ponentes ecclesiam liberent ab inimicis. (1955, p. 52, cap. XI).

31 Temos em III Regum 3:1: “*Confirmatum est igitur regnum in manu Salomonis, et affinitate conjunctus est Pharaoni regi Ægypti: accepit namque filiam ejus, et adduxit in civitatem David, donec compleret aedificans domum suam, et domum Domini, et murum Jerusalem per circuitum.*” (Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica. 2006, p. 159). Bem como em III Regum 9:15: “*Haec est summa expensarum quam obtulit rex Salomon ad aedificandam domum Domini et domum suam, et Mello, et murum Jerusalem, et Hesar, et Mageddo, et Gazer.*” (*Ibidem*, p. 164).

que Riga é, segundo Henrique, uma cidade sagrada tal qual Jerusalém, seus fiéis são colocados como o muro que a defende dos pagãos. Deste modo, Riga é a casa do senhor. E a já repetida aparição da remissão dos pecados confirma esta construção, uma vez que a defesa da casa do senhor acompanha a carga de uma guerra santa. A mesma comparação, trazendo de novo o muro da casa do Senhor, é vista num trecho pouco a frente do anterior:

O bispo, enquanto isso, estava detido por um vento contrário em Dünamünde. Quando soube da chacina dos seus [homens] e percebeu a traição a sua igreja, convocou os peregrinos todos de uma vez. Lamentando, expôs as perdas da igreja, para que se apresentassem defensores da igreja e fortes auxiliares, os quais convidou para que voltassem a carregar o sinal da cruz, confortando-os e lembrando-os da prévia remissão de seus delitos negligenciados. E, por conta de seu grande labor e longa peregrinação, a total indulgência e a vida eterna os prometeu. Tendo isto ouvido, eles aceitaram, e em torno de trezentos entre os melhores voltaram a carregar a cruz e retornaram à Riga, não temendo e se colocando como o muro ante a casa do Senhor. (p. 57, cap. XI)³²

Agora, lidando com um iminente ataque direto à sua igreja, Alberto, ao reunir os peregrinos, assegurou-lhes “*maiolem indulgenciam et vitam promittit eternam*”. Até o momento, a única aparição que se assemelha – pensando a proporção deste perdão – é a de André, o arcebispo de Lund. Henrique sugere que, embora Alberto ainda não fosse um arcebispo, o mesmo teria tanta autoridade quanto um. E ainda,

³² *Episcopus interim in Dunemunde a vento contrario detentus, cognita suorum interfectione et ecclesie sue intellecta traditione, peregrinos omnes in unum convocat, ecclesie dampna lacrimando indicat et, ut fiant ecclesie defensores et fortes auxiliarii, ipsos invitat et crucis signum resumere in plenariam ante neglectorum delictorum remissionem ammonendo confortat et ob maioris laboris sui longam peregrinationem maiorem indulgenciam et vitam promittit eternam. Hiis auditis accedentes fere trescenti de melioribus resumpta cruce Rigam redire et murum se pro domo Domini ponere non formidant.* (1955, p. 57, cap. XI).

ao relembrarmos-nos da disputa entre os daneses e germânicos pela cristianização da Livônia, esta passagem aponta novamente para a vocação divina e direito dos germânicos nesta tarefa, é claro, na figura de Alberto.

Além disto, deve-se notar que, já neste ponto da narrativa, os livônios são apontados como totalmente cristãos. Henrique não demonstra mais desconfiança em relação a esses, dando a entender que os mesmos foram integrados ao mundo cristão³³. O que é reforçado, afinal esses livônios também compõem o ‘muro ante a casa do Senhor’, do qual Henrique fala. Nesse sentido, os livônios agora fazem parte do corpo de defensores de Riga, assim como outras tribos serão, mais adiante na narrativa³⁴.

Deve-se notar ainda a figura da Ordem dos Irmãos da Espada, da Livônia. Esta foi uma ordem militar, a qual a fundação é atribuída a Alberto. Sua fundação é datada de 1202, e a Ordem é moldada nos estatutos da Ordem do Templo³⁵. Assim, temos o seguinte trecho:

Sobre o Acordo feito com os irmãos da milícia. O bispo, ainda naquele mesmo ano, acompanhado do mestre dos irmãos da milícia, Volquin, veio à Roma. Pelo sumo pontífice, eles foram boníssimo recebidos e sobre a divisão da Livônia e Lettia, direitos receberam, e sobre a pregação para a remissão dos pecados, [sua] autoridade [o papa] renovou. Eles aceitaram e, com alegria, retornaram. Ainda foi enviado um rescrito dos privilégios pela Prússia. Na Livônia, todas as pessoas, não moderadamente, se deleitaram,

33 Tanto o é, que seguindo o trecho colocado acima, temos: *Insuper et multos mercede conducens episcopus Rigam remittit. Preterea omnes Theuthonici undique per Lyvoniam dis-persi cum aliis Lyvonum senioribus ad ecclesie defensionem Rigam conveniunt (Ibid, p. 57).*

34 E essas tribos marchariam em batalha, juntamente aos peregrinos germânicos. A relação era de que, através da cristianização, esses ganhariam proteção dos peregrinos, mas ainda sim seriam convocados para lutar em nome de Deus, quando necessários, um chamado que deveriam atender.

35 Para mais informações acerca da Ordem dos Irmãos da Espada, ver BENNINGHOVEN, Friedrich. *Der Orden der Schwertbrüder: Fratres milicie Christi de Livonia*. Böhlau Verlag: Köln, 1965.

de modo que ocorria de receberem [os mensageiros] com lágrimas. Elas [pessoas] que, após serem atormentadas por muitos incômodos das guerras, estavam recebendo a consolação do papa. (p. 87, cap. XIV)³⁶

Esta passagem ocorre em meio a uma série de conflitos, desta vez com os estonianos. Enquanto o bispo e o mestre dos irmãos da Espada estavam na dita viagem, os estonianos reuniram um grande exército e assolaram diversas vilas³⁷. Deste momento da narrativa até seu final, os estonianos serão os principais inimigos, especificamente os oesilianos – esses que só serão cristianizados nos últimos capítulos da crônica.

Uma vez mais, nota-se a integração dos livônios no mundo cristão. Henrique coloca que “*in Lyvoniam omnem populum non modicum letificavit*”, indicando a satisfação de todos na Livônia, em relação aos privilégios concedidos pelo papa. Além disso, há a renovação da autoridade para conceder a remissão dos pecados. Do ponto de vista narrativo, é um fator importante. Na metade da crônica de Henrique, esta renovação aponta que o bispo Alberto estava de fato atendendo às expectativas, isto é, cumprindo a missão de cristianizar aquelas terras. Desta maneira, entende-se que a presença do papa nesse trecho cumpre uma função legitimadora do papel de Alberto, esse que, seguindo-se a reafirmação de seu poder, continua com a campanha na Estônia:

Chegando os mensageiros dos livônios sitiados na fortaleza, todas as misérias, as quais pelos pagãos sofreram livônios e letões, lamentando, declararam e ao

36 (13) *De concordia facta cum fratribus milicie. Episcopus autem eodem anno cum Wolquino magistro fratrum milicie Romam veniens, a summo pontifice benignissime receptus est et super divisione Lyvonie ac Lettie privilegia recipiens et super predicatione in remissionem peccatorum auctoritatem renovatam accipiens cum gaudio reversus est. Et missis rescriptis privilegiorum [per] Prusciam in Lyvoniam omnem populum non modicum letificavit, ut cum lacrimis nunciantibus occurrerent, eo quod post bellorum multa incommoda consolationem etiam summi pontificis acciperent.* (1955, p. 87, cap. XIV).

37 Como Henrique coloca: *Annus erat presulis tercium decimum et non quievit ecclesia a bellis.* (*Ibidem*)

bispo suplicaram para que enviasse seus homens e sua igreja libertasse. Sem delonga, o bispo encorajou seus soldados, os peregrinos e todas as pessoas pela remissão dos pecados e ordenou para que auxiliassem seus irmãos livônios e fizessem vingança, Deus a concedendo, contra os povos da Estônia. (p. 90, cap. XV)³⁸

E, destarte, o povo de Riga unido expulsa os estonianos de suas terras, apesar de sofrerem grandes perdas durante esse processo. Vemos, novamente, a remissão dos pecados atrelada a vingança, de modo que a primeira legitima a segunda. De fato, até o momento, a remissão dos pecados se coloca neste papel de legitimar o discurso tanto da cristianização, quanto, nesses dois casos, de uma vingança divina sobre os pagãos.

A CRUZADA EM HENRIQUE

Como observado na análise dos trechos selecionados da Crônica da Livônia, o emprego dos termos *peregrinis*, *remissionem peccatorum*, *signo crucis*, até o momento, ocorre sempre relacionado a uma ideia de defesa da cristandade. É possível notar a percepção que Henrique tem das peregrinações, através de sua atenção ao relacionar os termos mencionados à defesa da cristandade, em seu texto representada por Riga, seus cidadãos e os povos cristianizados. O cronista traz as ideias de seu tempo acerca do que seriam estas peregrinações. Consequentemente, trata de justificá-las, preocupando-se em construir o cenário de uma terra santa aos moldes de Jerusalém, naturalmente adaptando-os de acordo com as concepções de sua época. Isto é, há uma

38 *Supervenientes nuncii Lyvonum in castro obsessorum omnes misérias, quas a paganis passi sunt Lyvones et Letti, lacrimabiliter insinuant, episcopis supplicant, ut missis viris suis ecclesiam suam liberent. Confestim episcopi milites suos hortantes peregrinis et omni populo in remissionem peccatorum iniungunt, ut fratribus suis Lyvonibus subveniant et vindictam faciant Deo donante in Estonum nationibus.* (1955, p. 90, cap. XV).

cidade sagrada - Riga - que deve ser defendida³⁹, há um povo escolhido para essa missão - os cidadãos de Riga e os peregrinos - e há um líder escolhido por Deus para liderá-la: Alberto.

Pensando nos objetivos da escrita do autor, infere-se que tanto os elementos de cruzada, quanto a construção de um local sacro e de sua defesa, buscam conferir legitimidade à autoridade do arcebispado de Alberto. Mais a fundo, e tendo em mente que Henrique está - dentro de sua concepção de *historia* - escrevendo história, temos de considerar que, antes do *Chronicon Livoniae*, não havia uma história da arquidiocese de Riga. Neste espectro, Henrique é o primeiro a escrevê-la. Desta maneira, deve-se colocar que a mesma necessitava, naquele momento, de uma identidade própria; função esta da história que, como nos lembra Goetz “*could propagate the institution’s fame externally, but it could also create a feeling of identity inside*” (2000, p. 17).

A história da arquidiocese de Riga de Henrique, portanto, cumpre uma função tanto legitimadora, quanto de construção da identidade e do sentimento de pertencimento desta instituição. Mas que história é esta? É este o ponto crucial para compreender a utilização da luta contra os pagãos e o processo de cristianização. Afinal, a história da arquidiocese de Riga é a história de como Alberto conduz este processo, é elevado a arcebispo e então completa a cristianização de todos os povos da Estônia, terminando em Saaremaa. E é neste processo que a ideologia de cruzada cumpre seu papel na narrativa, uma vez que eleva as terras cristianizadas à posição de sagradas, eleva aqueles que lutaram em suas guerras a posição de peregrinos, concedendo-lhes a remissão de seus pecados. Ainda mais, é a história de como a arquidiocese de Riga tem direito aos territórios que cristianizou, ao invés dos daneses e da arquidiocese de Lund. A concepção de um *tempus continuum* do cronista ainda é vista na continuidade de

39 Não retomada, como Jerusalém, e sim defendida, através da cristianização dos pagãos.

sua história, afinal a arquidiocese de Riga tem início como sé episcopal submetida a arquidiocese de Hamburgo-Bremen, da qual advém. Enfim, a Riga de Henrique é a continuidade de Jerusalém, tal qual as peregrinações para o Báltico são a continuidade das Cruzadas no Oriente Médio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratar de concepções e conceitos que, por vezes, são incomuns, é uma tarefa que requer um grande exercício de reflexão. Ao estudar uma Idade Média no norte europeu, a distância entre nossas concepções e as do autor podem ser ainda maiores. É, pois, necessário se empenhar em enxergar o mundo pelos olhos daquele que escreve. Aqui tendo realizado este exercício, não somente foi possível compreender – ao menos uma parcela – da fonte e da visão de mundo de seu cronista, mas ainda tecer reflexões sobre o mundo no qual vivemos, e nossas concepções modernas, por exemplo da própria escrita da história ou de temporalidade.

Por fim, deve-se dizer que esse trabalho pretende ser a primeira de duas partes. Deste modo, aqui não foram incluídas todas as passagens tratando de peregrinações ou do movimento cruzadístico. Espera-se em breve que a segunda parte deste estudo as englobe, trazendo assim uma discussão mais ampla e, possivelmente, novas evidências que contribuam para o entendimento e debate acerca da ideologia de cruzada na Crônica da Livônia. Os trechos aqui tratados foram retirados dos capítulos I a XV, portanto metade do texto que conta com trinta capítulos.

REFERÊNCIAS

Fontes

HENRICUS DE LETTIS. *Chronicon Livoniae*. Ed. Leonid Arbusow. Ver. Albert Bauer In: MIGNE, Jacques Paul. MGH, SSRG. Hannover: Impensis Bibliopolli Hahniani, 1955.

- HENRICUS DE LETTIS. *The Chronicle of Henry of Livonia*. Tradução para o inglês de James A. Brundage. Madison: The University of Wisconsin Press, 1961.
- HENRICUS DE LETTIS. *Chronique de Livonia*. Tradução para o francês de Marc Szwajcer. 2009. Disponível em: <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/henrileetton/chronique1.htm>. Acesso em: 08 fev. 2023.

Bibliografia

- BÍBLIA. Latim. *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Editio Electronica*. Londini: CBCEW, 2006.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo; MUCINIECKS, André Szczawlisk; BIRRO, Renan Marques. *O Chronicon Livoniae de Henricus Livonicus (c. 1188-1259): Aparato Crítico e Tradução dos Capítulos I ao VIII*. Signum revista da ABREM, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 214-283, 2018.
- GOETZ, Hans-Werner. Historical Consciousness and Institutional Concern in European Medieval Historiography: (11th and 12th centuries). In *International Congress of Historical Sciences*, 19., 2000, Oslo, Noruega: University of Oslo, 2000. p. 1-29.
- GOETZ, Hans-Werner. Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 2, 2012.
- JENSEN, Carsten Selch (org.); KALJUNDI, Linda (org.); TAMM, Marek (org.). *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*. Abingdon: Routledge, 2016.
- MÄND, Anu (org.); TAMM, Marek (org.). *Making Livonia: Actors and Networks in the Medieval and Early Modern Baltic Sea Region*. Abingdon: Routledge, 2020.
- MURRAY, Alan V. *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Abingdon: Routledge, 2016.
- TAMM, Marek. How to justify a crusade? The conquest of Livonia and new crusade rhetoric in the early thirteenth century. *Journal*

of Medieval History, Londres, v.39, n.4, p. 431–455, 2013. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03044181.2013.833541>. Acesso em: 08 fev. 2023.

TAMM, Marek. Inventing Livonia: The Name and Fame of a New Christian Colony on the Medieval Baltic Frontier. *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, Marburgo, v.60, n.2, p. 186–209, 2011. Disponível em: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=879610>. Acesso em: 08 fev. 2023.

SCHMIDT, Iben Fonnesberg. *The Popes and The Baltic Crusades 1147-1254*. Brill: Leiden, 2007.

TYERMAN, Christopher. *The Debate on the Crusades*. Manchester University Press: Manchester, 2011.

TYERMAN, Christopher. *God's War: A New History of the Crusades*. Penguin Books: Londres, 2006.

65. SANTA DEFENSORA: A VIRGEM E O DIABO NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA

.....

Marina Gialluca Domene¹

*Valha-me Nossa Senhora,
Mãe de Deus de Nazaré!
A vaca mansa dá leite,
a braba dá quando quer.
A mansa dá sossegada,
a braba levanta o pé.
Já fui barco, fui navio,
mas hoje sou escaler.
Já fui menino, fui homem,
só me falta ser mulher.
(SUASSUNA, 2014, 145)*

*La lucha del santo contra lo demoníaco que señala es la
lucha contra lo desnaturalizado.
(CASTELLI, 2007, p. 82)*

Diante do perigo — muito real — da maldade do mundo, diferentes culturas e religiões buscaram diferentes fontes de proteção, segurança e consolo. O catolicismo não é exceção. A epígrafe deste texto é um trecho do *Auto da Compadecida*, peça escrita por Ariano Suassuna em meados da década de 1950. O excerto foi retirado da cena em que João Grilo, percebendo

1 Mestra em literatura brasileira pela Universidade de São Paulo. Atualmente, é aluna de doutoramento em literatura portuguesa na mesma instituição. No mestrado, estudou a representação do diabo no teatro do padre José de Anchieta — de onde derivou o tema deste trabalho. Agora, no doutorado, compara os textos de Anchieta à obra teatral de Gil Vicente, sobretudo no tocante à morte e à condenação das almas. Tem dedicado seus estudos, portanto, sobretudo a temáticas “obscuras”, tais quais o diabo e a morte, e também realizou algumas incursões nos estudos de gênero.

que não há mais defesa contra as acusações do Encouraçado — isto é, o Diabo —, apela para a Compadecida — isto é, a Virgem —, na esperança de obter misericórdia da santa. O texto da peça — bem como todo o estilo armorial, movimento artístico fundado por Suassuna — estabelece grande diálogo com a cultura medieval, onde busca referências.

O leitor de literatura medieval tem acesso a determinados elementos da religiosidade católica de época — mais especificamente, no caso deste estudo, aos elementos que remetem a esta busca por proteção contra a maldade do mundo, representada no Cristianismo pelo pecado e pelo Diabo. Exemplo disso são as *Cantigas de Santa Maria*, um conjunto de cerca de 400 cantigas trovadorescas escritas em galego e atribuídas ao rei castelhano Afonso X², o Sábio (LE GOFF, 2005), em honra à Virgem Maria.

Com textos simples, boa parte destes poemas traz narrativas de milagres realizados pela santa em favor dos mortais, sobretudo de pessoas em situação de fragilidade ou de perigo — de natureza terrena, espiritual ou ambas ao mesmo tempo. Estas são chamadas “cantigas de miragre” (cantigas de milagre), e compõem cerca de 80% do total de cantigas. Outras, de caráter mais lírico, serão chamadas “cantigas de loor” (cantigas de louvor) (SILVA, 2021).

No primeiro grupo, vemos a marcante presença do Diabo como inimigo absoluto das almas ou da própria Virgem, que os protege de sua ação maligna. São, ao todo, 116 cantigas que apresentam o Inimigo como personagem (SILVA, 2021, p. 202) e em que Maria é chamada para defender um dos seus protegidos.

Nosso objetivo é discutir esta presença e os comportamentos do demônio em três das *Cantigas de Santa Maria*. Para tanto, selecionamos os poemas de número 47 e 109, retirados

2 Apesar de haver outras possibilidades, o nome de Afonso aparece em boa parte da crítica como o autor mais provável das *Cantigas*. Por isso, e também porque a pena que de fato as escreveu não representa fator de grande relevância para nossa análise, optamos por não discutir o tema, assumindo a autoria do monarca.

dos dois primeiros volumes da obra atribuída a Afonso, que serão estudados à luz do contexto histórico das *Cantigas* e do papel do Maligno no imaginário católico ibérico do século XII.

AS CANTIGAS: CONTEXTO

As *Cantigas de Santa Maria* são datadas do século XIII e sua autoria é atribuída a Afonso X, o Sábio, rei de Castela. Este é um período bastante conturbado na história da Península Ibérica, devido à Reconquista, que teve início por volta do século VIII e duraria até o século XV (NOGUEIRA, 2001). A presença dos mouros, isto é, muçulmanos, ao sul do território ibérico no século XIII ainda representa um problema para os cristãos, que desejam expulsá-los. As estrofes 99-115 do Canto III dOs *Lusíadas* narram uma grande batalha enfrentada por Afonso X e seu sogro, Afonso IV de Portugal, contra os ismaelitas (CAMÕES, s/d, pp. 135-139), que foi apenas um dentre vários confrontos entre os povos.

Desta forma, e levando em conta a natureza religiosa do conflito entre portugueses, espanhóis e muçulmanos, existe um sentimento religioso bastante forte na Península Ibérica, que é concomitante com a ascensão de duas tendências do pensamento católico medieval que serão de grande relevância neste artigo: o culto à Virgem e o medo do demoníaco. Ressaltamos que essa “contemporaneidade” pode não ser de todo uma coincidência, justamente pela guerra quase santa que se travava dentro do território ibérico: a associação da alteridade ao maligno — isto é, ao Diabo — demanda uma fonte de proteção, representada por Maria.

Neste contexto, as *Cantigas de Santa Maria* surgem como louvor à Virgem, que protege os fiéis, narrando casos de milagres a ela atribuídos. González Jiménez (2004, p. 437) afirma que os poemas teriam contado cerca de uma centena, a princípio. Depois, foram acrescentadas mais cem cantigas. Só depois de alguns anos é que este cancionero alcançou a marca de 420 poemas.

Um dos propósitos dos poemas, ao narrar embates entre o Diabo e a Virgem, parece ser “pregar a correção da vida e garantir o paraíso” (CASTRO, 2006), como forma de proteção contra o Inimigo.

Para Ana Maria Coutinho (2008), este conjunto de textos “provavelmente vem responder às necessidades de uma população que busca mudança de vida, consolo, paz de espírito, cura para suas enfermidades, alento para suas vidas, e a força para alcançar a salvação eterna”.

As *Cantigas* manifestam o louvor marianológico que se tornara corrente na Europa medieval havia pouco mais de dois séculos, e podem ser separadas em dois tipos principais: o primeiro consiste em uma lírica de louvor religioso; o segundo, nosso foco neste artigo, apresenta-nos narrativas de milagres realizados pela Virgem (METTMANN).

O CATOLICISMO MEDIEVAL: A VIRGEM E O DIABO

Como se pode facilmente observar, o contexto de produção dessas cantigas é religioso, e nasce a partir da reverência à figura da Virgem, um fenômeno bastante recente na história do catolicismo medieval. O chamado culto mariano estava em vias de ser consolidado no século XIII, data estimada da prece de *Ave Maria*, que ganhava então um *status* similar ao *Pai Nosso*. É a partir do ano de 1215 que a oração dedicada — e destinada — à Mãe de Deus começa a ser, gradativamente, incluída na penitência designada a pecadores em sua confissão anual, conferindo ao culto a Maria uma parte fundamental no catolicismo romano (LE GOFF, 2005).

A reza dedicada à *Ave Maria* traduz certa sensação de vulnerabilidade diante do pecado e da eternidade da alma. A Virgem é percebida como defensora dos seres humanos, que lhe pedem: “Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós

pecadores agora e na hora da nossa morte”, momento em que uma pessoa será julgada por suas obras em vida. A Compadecida — como também é chamada a Nossa Senhora — tem o poder de interceder pelos mortais, aliviando-lhes, assim, a pena ou os protegendo das armadilhas do Inimigo, como é o caso das cantigas aqui analisadas.

Este Inimigo é o diabo, o adversário das almas, aquele que “tenta, ao máximo, os cristãos para levá-los para o inferno, agindo de todas as formas possíveis, o que demonstra ser uma figura astuta e com o objetivo certo de desencaminhar as almas, de modo a obter o maior número de almas possível” (SILVA, 2021). Sua presença no imaginário judaico-cristão data dos primórdios deste sistema religioso, através da bem conhecida figura da Serpente que leva Eva a comer do fruto proibido no livro de *Gênesis*.

Poucos séculos mais tarde, o *Novo Testamento* cristão seguiria a mesma lógica do judaísmo tardio: a de que o Diabo seria “assistido por uma multidão de demônios inferiores que tentam os homens, impelindo-os a rejeitar Jesus, ao mesmo tempo que não param de os afligir com sofrimentos físicos” (NOGUEIRA, 2002). O que se enxerga dos demônios é o seu caráter, portanto, sedutor, tentador e, ao mesmo tempo, ameaçador: aqueles que levam o ser humano a pecar, fazem-no sofrer e punem as suas transgressões.

Apesar destas crenças, durante o seu primeiro milênio de sua existência, o Cristianismo pouca importância deu ao demônio, do qual os fiéis estariam protegidos através do poder da fé, rendendo-lhe um poder muito menor do que o alcance de Deus. Este ser maligno entrou na Europa ao mesmo tempo que a nova religião do Império Romano, mas de maneira discreta: é só a partir do século XI que ele passou a ser reconhecido como a fonte e o inspirador de todos os males do mundo (LE GOFF, 2005). Entretanto, estas discussões teológicas ainda não chegavam a tomar o espaço público, nem a alcançar a mente

do leigo. Na verdade, “a arte não se interessou por ele, índice entre outros de que no coração da sociedade não palpitava uma grande obsessão demoníaca” (MUCHEMBLED, 2003).

O segundo milênio da era cristã traz uma nova realidade. No século XII, a Igreja passa a buscar uma sistematização dogmática coerente que desse conta da enorme gama de demônios presentes em uma espécie de panteão infernal, que variava em natureza, poder, origem — partindo de diversos folclores pagãos — e posição hierárquica, e cujas atividades “iam do horrendo e propriamente diabólico a meras travessuras e perversidades, frequentemente retratados com um humor grotesco” (NOGUEIRA, 2002). Jérôme Baschet (1999) descreve-o como uma “encarnação do mal, opositor das forças celestes, tentador dos justos, inspirador dos ímpios e pecadores, carrasco das damas”.

Neste momento da história da Igreja de Roma, a fé em Cristo, apesar de ainda ter papel fundamental na salvação humana, deixa de ser inteiramente capaz de derrotar o Diabo, que passa, “então, de figura patética – cuja capacidade de disseminar o mal havia sido suprimida após sua queda às profundezas – a forte ameaça” (RIOS, 2008). De outra forma, “não haveria razão para a continuada existência da Igreja” (NOGUEIRA, 2002).

E, a partir do século XIII, esta figura passa a despertar o interesse popular, invadindo a arte (RIOS, 2008). O medo popular do demônio ainda não havia chegado ao seu ápice e, neste período, o seu caráter ameaçador precisou dividir o espaço onde antes detinha a supremacia absoluta com uma nova faceta: a ridícula, com “caracteres burlescos, objetos de uma ridicularização, que mostrem a sua inferioridade implícita frente a figuras revestidas de santidade. O Diabo faz medo e faz rir, treme-se ao ver o Inimigo, mas também se vê Deus, que será mais forte, e as conseqüências se tranqüilizam” (DELUMEAU, 1989).

CANTIGAS 47 E 109: UMA LEITURA

Com a entrada do demoníaco na arte, relatos e boatos de suas aparições tornam-se cada vez mais comuns em rodas de histórias, poemas, canções, pinturas, entre outras formas de representação, todas mostrando ou descrevendo um ser espiritual capaz de se parecer com o que bem desejar. Jérôme Baschet (1999) descreve relatos medievais em que o Diabo teria assumido formas animais — a exemplo de serpentes, dragões, moscas, vespas, pássaros de penas escuras, gatos ou, como veremos na cantiga 47, touros e leões, entre outras feras — ou de seres humanos — como veremos em ambas as cantigas aqui analisadas.

A primeira cantiga, de número 47, traz um episódio em que um monge é atacado por um demônio. O poema não explicita circunstâncias específicas do ocorrido, tais como seu espaço geográfico. Entretanto, de acordo com a regra geral que parece nortear a escrita das *Cantigas de Santa Maria*, parece seguro afirmar que esta história se tenha originado em território espanhol.

O caso narrado nesta cantiga 47 é curioso, pois o padre já estava em pecado após consumir vinho em excesso (v. 20): a bebedeira é condenada pela Igreja e acabou por deixá-lo vulnerável a outros tipos de tentação, como indicado pela didascália, que afirma que o Inimigo quis fazer o monge perder seu caminho (vv. 1-2). Note-se que o próprio estado alterado em que se encontra o padre já parece ser obra do próprio demônio, que “contorvou” (v. 19) o cristão, apesar de ser bom e fiel aos preceitos da Igreja (v. 16-17). Estas informações bastam para indicar que nenhum ser humano está a salvo do pecado e que o Diabo é inimigo de todo cristão (SILVA, 2021), buscando prejudicar todos os mortais.

Depois de beber, o monge quis ir para a igreja (v. 21-22), mas foi impedido pelo demônio, que se mutou em um touro para feri-lo com seus chifres (v. 24-25). Frustrada esta primeira tentativa, o touro assume a forma de um homem alto, esguio e veloz (v. 31-32), mas tampouco obtém êxito. Por fim, recorre

a um leão feroz, que ataca o padre dentro do próprio santuário (v. 36-37). Estas mudanças lembram-nos da natureza espiritual e dos poderes do demônio.

Seu desejo de causar dano é, como vemos, maior do que a capacidade do ser humano de se defender sozinho contra a maldade infernal. A dependência da santidade — representada, nas *Cantigas*, por Nossa Senhora — é absoluta. O frade reconhece esta necessidade e clama por Maria (v. 28, p. 138), o que nos remete à motivação da cantiga: uma prece em que o poeta pede a proteção da santa contra os ataques diabólicos (v. 3-6).

A cada novo assalto, os planos do demônio são frustrados pela Virgem, que vem para proteger o mortal que chama seu nome. Ao touro, ela ordena que se vá, pois ele traz maus prazeres (v. 30). Mais tarde, exige que o diabo em forma de homem fuja, pois ele é “pior que rapaz” (v. 35). Por fim, Maria chama o leão de “astroso” (v. 40), que significa nascido sob um signo ruim, isto é, destinado a uma sina infeliz. A derrota era prenunciada.

O monge, são e a salvo daquele espírito maligno que o buscava destruir, agora não precisa mais temer o demônio e nem o vinho (v. 44). Ao fim do poema, a santa lhe diz: “Oy mais te guarda, e non sejas malvaz” (v. 45). Esta fala é uma referência quase direta a uma fala do próprio Cristo no *Evangelho de São João* (8:11b) após salvar uma mulher adúltera de ser apedrejada: “Nem eu te condeno. Vai e não tornes a pecar”. Em ambas as frases, vemos a misericórdia divina agindo em favor do fiel pecador.

A segunda cantiga é a de número 109, inserida no segundo volume das *Cantigas de Santa Maria* na edição que utilizamos. O episódio narrado faz referência a um homem durante a sua “peregrinação ao Santuário de Santa Maria de Salas”, em Aragão, na Espanha (ANTUNES JR., 2016). A fundação deste santuário é datada do século XII (ANTUNES JR., 2016), isto é, cerca de cem anos antes da composição deste cancionero religioso.

O mote proposto para esta cantiga é o que segue: “Razon na os diabos de fogir / ant a Virgen que a Deus foi parir” (AFONSO, 1961, p. 25), que significa que os diabos têm razão de fugir da presença da Virgem que pariu Deus. Os versos narram como um fiel, que “para Salas em caminho” havia entrado (v. 20), foi acochado por cinco demônios. Dois frades descalços, isto é, dois padres franciscanos, o encontram e levam para dentro de um santuário, onde ele seria protegido por Maria.

Aqui, tal qual na cantiga 47, vemos que o ataque dos diabos se manifesta de maneira bastante física — apesar desta história não falar de tentação tanto quanto fala de violência pura e simples. A própria didascália, ao fornecer um resumo da narrativa, descreve que os seres malignos “o queriam levar e matar” (v. 2).

UM ÚLTIMO VERSO...

Sendo o homem incapaz de se defender sozinho, a ação demoníaca só é interrompida pela chegada dos dois frades, cuja ordem é consideravelmente mais compassiva e conciliatória do que outras do mesmo período, o que justifica sua presença neste poema, já que a própria Virgem será chamada, em alguns momentos, de *Compadecida*. Intercedendo em favor desta vítima, eles levam o homem ferido ao santuário, onde sua proteção é garantida. Aqui, os diabos não deixam de ser ameaçadores e nem assustadores, mas sua inferioridade é óbvia, sendo reconhecida até por eles mesmos, que dizem “Esta nos fará dest’ome partir” (v. 34). Seres infernais não podem com o poder da santidade católica.

Tendo em mente o período que o reino de Castela vivia à época de Afonso X — de combate à presença moura no território espanhol —, é importante que nos atentemos para a experiência religiosa católica, que, neste período, é marcada por fortes intolerância e resistência aos “infiéis” e “hereges”. No caso da Península Ibérica, isso se traduz em um sentimento

de repulsa contra judeus e muçulmanos. Há, na cantiga, a sugestão de uma relação íntima com o demônio, ao afirmar que “um judeu conjurou” os diabos que atacaram o cristão (v. 35) e perguntou por que eles não lhe faziam mal. Um dos coisas-ruins responde-lhe que é por causa da falta do sacramento do batismo, que os aproxima um do outro (v. 42).

A ordem dos franciscanos propunha mais leniência com relação aos judeus, defendendo que eles pudessem ser convertidos ao Cristianismo e afastados de sua iniquidade, essa relação com o demônio. No poema, vemos certa brandura na reação do judeu ao ouvir desta espécie de pertencimento junto ao Inimigo: ele foge (v. 45), ao invés de entregar-se, possivelmente afastando, assim, da condenação e do Inferno que até então o aguardava.

O ser humano, percebemos, está absolutamente vulnerável ao mal e ao pecado — respectivamente causado e incitado pelo demônio. A fragilidade da Carne descrita por Cristo (*Evangelho de São Mateus* 26:41) expõe o Homem aos perigos da tentação, afastando-o de Deus. A doutrina católica aparece exemplificada em ambos os poemas, de maneira que a postura ameaçadora do Diabo não chega a ser interrompida em nenhum momento.

O pecado tampouco parece ser o seu único objetivo, já que, em ambos os poemas, os homens sofrem ataques físicos, chegando inclusive à beira da morte na cantiga 109. A violência que sofrem parece ser um prelúdio da danação que os aguarda, caso cedam aos poderes infernais. Ainda no segundo poema analisado neste trabalho, vemos que o próprio Judeu percebe esta relação, ao perguntar aos diabos por que eles não o maltratam. A resposta: porque eles são seus amigos, indicando que, em certa medida, se o Judeu não alterar em nada a sua trajetória, terá um lugar ao lado daqueles demônios pela eternidade. Por isso, ele foge.

O único obstáculo entre o Inimigo e a perdição, quer do monge na cantiga 47, quer do romeiro na cantiga 109, é a fidelidade aos preceitos da Igreja, representada pela prece

do monge e pelo resgate dos dois frades franciscanos. Os três rogam à Virgem por proteção e misericórdia, que lhes são concedidas. Maria age como intercessora junto a Deus, superando o poder dos diabos e cobrindo seus fiéis. É preciso lembrar que estas narrativas não se propõem ficcionais, sendo, antes, uma divulgação ou coletânea de relatos milagrosos ligados à santa. Desta maneira, as cantigas convidam seus ouvintes e leitores a depositar suas esperanças na Igreja e na doutrina católica, ao mesmo tempo em que os alerta das consequências de não o fazer.

ANEXO

Cantiga 47

Esta é como Santa María guardou o monge, que o demo quis espantar por lo fazer perder.

*Virgen Santa Maria,
guarda-nos, se te praz,
da gran sabedoria
que eno demo jaz.*

Ca ele noit'e dia punna de nos emter
per que façamos erro, porque a Deus peder
ajamo-lo teu Fillo, que quis por nos sofrer
na cruz paxon e morte, que tivéssemos paz.

Virgen Santa Maria...

E desto, meus amigos, vos quer'ora contar
un miragre fremoso de que fix meu cantar,
como Santa María foi um monge guardar
da tentaçon do demo, a que do bem despraz.

Virgen Santa Maria...

Pero beved'estava muit'o monge quis s'ir
dereit'aa eigreja; mas o dem'a sair
en figura de touro o foi, polo ferir
con seus cornos merjudos, ben como touro faz.

Virgen Santa Maria...

Quand'esto viu o monge, feramen s'espantou

e a Santa María mui de rijo chamou,
que ll'apareeu logu'e o tour'ameaçou,
dizendo: "Vai ta via, mui'es de mal solaz".
Virgen Santa Maria...

Pois en figura d'ome pareceu-ll'outra vez,
longu'e magr'e veloso e negro como pez;
mas acorreu-lle logo a Virgen de bon prez,
dizendo: "Fuge, mao, mui peor que rapaz".
Virgen Santa Maria...

Pois entrou na eigreja, ar pareceu-ll'enton
o demo en figura de mui brao leon;
mas a Virgen mui santa deu-lle con un baston,
dizendo: "Tol-t', astroso, e logo te desfaz".
Virgen Santa Maria...

Pois que Santa María o seu mong'acorreu,
como vos ei ja dito e ll'o medo tolleu
do demo e do vinno con que era sandeu,
disse-ll': "Oy mais te guarda e non sejas malvaz".
Virgen Santa Maria...
(AFONSO, 1959, pp. 137-138)

Cantiga 109:

Como Santa María livrou un ome de cinco diabos
que o querian levar e matar.

*Razon an os diabos de fogir
ant a Virgen que a Deus foi parir.*

Dereito fazen de ss'ir perder
ant'a de que Deus quisu nacer;
ca per ela perderon seu poder
de guisa que nos non poden nozir.
Razon an os diabos de fogir...

Dest'un miragre quero contar
que fez a Virgen que non a par
nun haverá mentir o mundo durar,
esto vos jurar sen mentir.
Razon an os diabos de fogir...

O mirargre foi en tal razon:
cinco diabos h~ua sazon
s'ass~uaron e fillaron enton
todos un ome polo mal bailar.
Razon an os diabos de fogir...

Pera Salas en cam~y' entrou;
quand'a vista de logar chegou
essa conpanna assi s'espantou
que o non leixaron adeant'ir
Razon an os diabos de fogir...

Aquel ome, segund'aprendi,
ta que dous frades v~eeron y
m~eores, que o levaron dali
aa eigreja logo sen falir,
Razon an os diabos de fogir...

Querelando~sse, com'apres'ei,
os demões da Madre do Rey
dos Ceos en como vos eu direi:
“Esta nos fara dest'ome partir”.
Razon an os diabos de fogir...

Un judeu os conjurou por Deus
que dissessen porque os judeus
non fillavan. Diss'un demo: “Ca meus
sodes e punnades de me servir.
Razon an os diabos de fogir...

Por esto non vos fazemos mal,
ca sodes todos nossos sen al;
mai~los que do batismo o sinal
tragen, aqueles ymos percodir”.
Razon an os diabos de fogir...

Esto dito, fogiu o judeu;
mai~los diabos, com'aprix eu,
cada um deles logo sinal deu
quando ouveron de om'a sair.
Razon an os diabos de fogir...

Desto deron gran loor
a Santa María, que sabor
á de valer sempr'ao pecador
e d'os diabos sempre destroir.
Razon an os diabos de fogir...
(AFONSO, 1961, pp. 25-26)

REFERÊNCIAS

Fontes

- AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria - vol. 1*, editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.
- AFONSO X. *Cantigas de Santa Maria - vol. 2*, editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1961.

Bibliografia

- ANTUNES JR., Guilherme. *Os frades menores na Península Ibérica: alguns apontamentos acerca do franciscanismo nas Cantigas de Santa Maria*. OBSERVATÓRIO DA RELIGIÃO, Belém, vol. 3, n. 2, jul-dez/2016, pp. 185-206.
- BASCHETT, Jérôme. *Diable*. In: LE GOFF, Jacque; SCHMITT, Jean-Claude. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1999.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*; organização de Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto Editora Lda, s/d.
- CASTELLI, Enrico. *Lo demoníaco en el arte*. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- CASTRO, Bernardo Monteiro de. *As Cantigas de Santa Maria: Um estilo gótico na lírica ibérica medieval*. Niterói: EdUFF, 2006.
- COUTINHO, Ana Maria. *O sagrado e o profano no imaginário medieval: uma leitura das Cantigas de Santa Maria*. In: LEÃO, Ângela Vaz (org.). *Novas leituras, novos caminhos: Cantigas de Santa Maria, de Afonso X, o Sábio*. Belo Horizonte: Veredas e Cenários, 2008.

- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 - Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *Alfonso X, El Sábio*. Barcelona: Ariel, 2004.
- METTMANN, Walter. *Introducción*. In: AFONSO X. *Cantigas de Santa María (cantigas 1 a 100) - vol. 1*; edição de Walter Mettmann. Barcelona: Clasicos Castalia, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *The birth of Europe*; tradução de Janet Lloyd. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo (séculos XII a XX)*. Lisboa: Terramar, 2003.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto. *A Reconquista ibérica: a construção de uma ideologia*. HISTORIA, INSTITUICIONES, DOCUMENTOS, Sevilha, 2001, n. 28, pp. 277-295.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru: EDUSC, 2002.
- RIOS, Otávio . E no meio do caminho, havia o Diabo. *Labirintos (UEFS)* , v. 3, p. 1-12, 2008. Disponível em: http://www1.uefs.br/nep/labirintos/edicoes/01_2008/14_artigo_otavio_rios.pdf. Último acesso em: 14 de março de 2018.
- SILVA, Alex Rogério. *As representações do diabo e do monstruoso nas Cantigas de Santa Maria de D. Afonso X, o Sábio*. POLITEIA - HISTÓRIA E SOCIEDADE, Vitória da Conquista. vol, 20, n. 1, jan.-jun./2021, pp. 192-207.
- SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*; ilustrações de Romero de Andrade Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
- As citações bíblicas foram retiradas da *Bíblia Ave Maria*, encontrada no site Bíblia Católica. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/>. Último acesso em 23 de novembro de 2022.

66. TRAIÇÃO E CRIMES SEXUAIS EM DOMÍNIOS ANGEVINOS: OS CASOS DE ADENOLFO IV E TAMARA ANGELINA COMNENA (SÉC. XIII E XIV)

.....

Andrei Marcelo da Rosa¹

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo refletir sobre dois casos que aconteceram durante o reinado de Carlos II (1285–1309): as acusações de traição e sodomia sofridas por Adenolfo IV, conde de Acerra em 1286 e 1293, e o divórcio por adultério de Filipe de Tarento e Tamara Angelina Comnena, em 1309. A partir da chave de análise da construção da noção jurídica de *fama*, entendo que esses casos podem estar relacionados a uma tentativa de exercício de poder por parte dos governantes angevinos². O problema de pesquisa que busco resolver é: a *fama* é uma categoria útil para analisar o exercício de poder dos reis angevinos?

No dia 13 de novembro de 1293, Adenolfo IV foi condenado com seu suposto parceiro, Marcuccio Cicinello de Nápoles, por um “crime horrendo”. O caso foi julgado no

1 Mestrando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ingressante em 2023. Orientado pelo professor Igor Salomão Teixeira (UFRGS). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

2 Esse texto é resultado de discussões iniciais a partir do projeto de pesquisa que desenvolvo estou desenvolvendo e que foi apresentado durante o XV Encontro de Estudos Medievais e V Mundos Ibéricos, intitulado “A Fama e os crimes sexuais e de traição: o julgamento de Adenolfo IV de Acerra e o divórcio de Tamara e Filipe de Tarento (Provença e Reino de Sicília-Nápoles, 1292–1309)”. A partir de sugestões e críticas feitas durante a apresentação oral, trago também novas reflexões realizadas tendo elas como base.

condado de Provença³. A pena de ambos foi a morte por fogo. Anteriormente, o conde foi alvo de um julgamento, em 1286, por uma suposta traição à coroa. Ele foi perdoado pelo rei Carlos II em 1292. Com a sua morte, grande parte das terras do acusado foi transferida para a posse de Filipe de Tarento, filho de Carlos II.

Filipe e Tamara, filha do déspota do Epiro, se casaram em 1294. O Epiro, localizado na península do Peloponeso, na atual Grécia, que foi parte do Império Bizantino, desde o contexto da divisão do império durante a Quarta Cruzada, se organizava como uma formação política independente. O acesso a informações sobre a biografia de Tamara, anterior ao seu casamento, é escasso, ao contrário das informações sobre Filipe. O casamento durou até 1309, quando foi anulado com a justificativa de que Tamara traiu o príncipe com diversos homens. Em desgraça, ela passou os últimos dias de sua vida presa (Nicol, 1996). Filipe contraiu matrimônio com Catarina de Valois, imperatriz titular do Império Latino, se tornando o principal defensor da reconstrução do Império.

Conforme é possível constatar, ambos os casos se conectam a partir da figura de Filipe de Tarento. Este era o quarto filho homem de Carlos II de Anjou e Maria da Hungria. Nascido em 1276, tinha apenas seis anos quando o reino passava por turbulências causadas pelas Vésperas Sicilianas⁴. Em 1284, seu pai foi capturado pelos aragoneses e levado prisioneiro. Carlos II foi coroado rei oficialmente em 1289, após sua liberação do cativeiro um ano antes. Após ser coroado, Carlos II ordenou que Filipe o visitasse na Provença.

3 Apesar do conde Adenolfo IV ter sido julgado em Provença, Acerra era parte do reino da Sicília. Além disso, o ramo dos reis de Nápoles do qual Carlos II faz parte assume o condado da Provença quando Carlos I de Anjou se casa com Beatriz da Provença, que era condessa de Provença e Forcalquier, em 1246 (Dunbabin, 1998).

4 Rebelião iniciada às vésperas da Páscoa de 1282, em Palermo, e que rapidamente se espalhou por toda a ilha da Sicília e contou com o apoio do Reino de Aragão, culminando na separação da ilha da porção continental do reino (Dunbabin, 1998).

Filipe desempenhou um papel importante nos planos de Carlos II: controlar as posses da família na Grécia e expandi-las até Constantinopla (Kiesewetter, 1997).

Esses dois casos também apresentam um destacado objetivo político: o exercício de poder. Eles se desenrolaram em um momento de desenvolvimento da própria ideia de crime sexual, em que estes passaram a desempenhar um papel de artifício político para garantir condenações (Chiffolleau, 1990). Paralelamente, há a construção de um novo aparato de julgamento a partir do século XII: o modelo inquisitório, que faz amplo uso da *fama* como prerrogativa para condenação ou não de uma pessoa acusada (Valerani, 2009). Assim, torna-se importante uma análise conjunta dos casos aqui tratados.

A documentação selecionada para a pesquisa consiste nas atas do julgamento sofrido por Adenolfo IV em 1286, conservadas nos *Archives Départementales du Pas-de-Calais*, bem como 9 cartas completas e 16 notícias localizadas nos Arquivos Reconstruídos da Chancelaria Angevina, que tratam do julgamento de 1293 e o processo de casamento de Tamara e Filipe. As atas do segundo julgamento de Adenolfo IV não sobreviveram até os dias atuais, e só é possível conhecer alguns detalhes a partir de cartas que tratam da separação de suas terras. Para o casamento, ainda selecionei 15 cartas completas, presentes nos Atos do Principado da Moreia e as crônicas *Chronica Astensia* de Ogerio Alferio e Guilielmo Ventura, Crônica da Moreia francesa de autoria anônima, e *Historia Ecclesiastica Nova* de Bartolomeu de Lucca.

Para a discussão dos casos a partir do problema de pesquisa elencado, este texto está organizado da seguinte maneira: primeiramente, reflito sobre o trabalho com a documentação disponível sobre os casos. Depois, analiso o caso de Adenolfo IV, tratando de como as acusações de traição e sodomia podem ser relacionadas a partir da noção de crime nefasto. Após, trabalhei com o caso da acusação de adultério sofrida por Tamara, e como ela é a culminância de intrigas políticas

entre seu esposo e sua mãe, causadas pela busca de autoridade sobre o despotado do Epiro. Conforme refleti, a análise da *fama* aliada ao exercício de poder e autoridade pode ser frutífera para o estudo da condenação de Adenolfo IV e a acusação de adultério de Tamara.

CONSERVAÇÃO, INCÊNDIO E A POSSIBILIDADE DE INEXISTÊNCIA: COMO TRABALHAR COM FONTES ESPARSAS?

A análise dos casos selecionados encontra diversos entraves. Enquanto o julgamento de Adenolfo IV, de 1286, está preservado em sua íntegra, os demais não estão no mesmo estado. Não tenho como afirmar com certeza se o processo de 1293 foi tão bem documentado como o anterior, visto que, pelas poucas fontes disponíveis, parece ter sido resolvido de forma extraordinariamente rápida. Se, de fato, registros de depoimentos e da sentença foram produzidos, eles estariam provavelmente localizados no *Archivio di Stato di Napoli*, em Nápoles, como a maioria dos documentos angevinos. Entretanto, os documentos presentes no arquivo foram transportados durante a Segunda Guerra Mundial para San Paolo Belsito de Nola, na iminente chegada de tropas nazistas em Nápoles. Apesar disso, o destino desses arquivos foi selado em 1943, quando foram incendiados durante uma tentativa de invasão (Borghese, 2015).

Uma extensa equipe de historiadores buscou reconstruir essa documentação, a partir de diversas transcrições realizadas por pesquisadores que tiveram acesso a esses documentos, notadamente os trabalhos de Francesco Scandone (Dunbabin, 2008). Esse trabalho resultou em 50 volumes que dizem respeito ao acervo da Chancelaria Angevina, um órgão onde se produzia, autenticava e armazenava documentos oficiais. Para o julgamento de 1293, temos acesso a cartas que tratam da separação das posses de Adenolfo após sua condenação.

Para o trabalho com as cartas, considero a prática de análise de cartas medievais exposta por Giles Constable, bem como as contribuições de Walter Ysebaert e Julian Haseldine. Segundo o primeiro, essa documentação, ao contrário das cartas contemporâneas, tinham um caráter quase-público. Como muitas pessoas, inclusive nobres, eram iletradas, era comum a leitura em voz alta da carta pelo entregador ou outro responsável. Assim, é provável que até mesmo cartas consideradas privadas fossem lidas na frente de uma ou mais pessoas. Dessa forma, no momento de escrita de uma carta, sabia-se que ela não seria lida por apenas uma pessoa, o que poderia, certamente, interferir no conteúdo expresso nela (Constable, 1976). Assim, é preciso ter em mente que há intencionalidade na escolha de palavras.

As cartas que sobreviveram até os dias atuais raramente são as mesmas que foram enviadas. Era comum a revisão, mesmo depois de terem sido enviadas, havendo mudanças no conteúdo escrito (Ysebaert, 2015). Isso se dava pelo interesse de criação de coleções de cartas. Não havia regras gerais governando a compilação dessas coleções, o que indica que cada uma deve ser analisada separadamente, buscando entender qual a sua motivação, o que também interferiria nas possíveis mudanças que a carta sofreria. Considero a organização dessas cartas em um acervo na Chancelaria como uma maneira de criação de coleção, o que permite a aplicação deste princípio de análise.

As cartas a que tenho acesso, nos termos expostos por Julian Haseldine (2021), podem ser entendidas como comunicações políticas. Esse conceito serve para entender os documentos a partir das mensagens presentes: declaração de apoio ou cooperação em causas militares, políticas ou legais, proclamações e/ou, basicamente, qualquer transmissão de ideias que estejam relacionadas com a política. Para o historiador, é crítica a identificação da natureza da relação entre os envolvidos na

comunicação (Haseldine, 2021). Essa preocupação metodológica se relaciona com as demais, ao frisar a importância de compreender o contexto de produção dessa documentação.

O acesso a informações sobre o casamento de Filipe e Tamara se encontra em uma situação distinta. Há diversas cartas que tratam da negociação de casamento, complementadas pela *Crônica da Moreia francesa* de autoria anônima. A relação de ambos e o posterior divórcio são esparsamente documentados. Não há nenhum indício de que algum dia existiu alguma documentação relativa ao processo de divórcio. Porém, ele é alvo de breves comentários em duas crônicas: *Chronica Astensia*, de Ogerio Alferio e Guilielmo Ventura, e *Historia Ecclesiastica Nova* de Bartolomeu de Lucca. Para o trabalho com essa documentação, as considerações de Kátia Michelan são pertinentes. É crucial considerar que o texto cronístico se preocupava com um ideal de transcrição fidedigna dos fatos, mesmo que não fosse tão fidedigna assim, já que eram recheados de idealizações e exageros de fatos (Michelan, 2009). Assim como as cartas, o contexto de produção deve ser analisado. Dessa maneira, a título metodológico, se faz necessário um estudo do envolvimento dos cronistas com a situação política, a proximidade ou distância dos mesmos com a dinastia angevina, o que influenciou na construção da narrativa deste caso em ambas as crônicas.

O estudo de três tipos de documentações diferentes — processos, cartas e crônicas — se une a partir de uma chave de leitura: a relação entre *fama* e exercício de poder e autoridade. Entendo a *fama* como um discurso, este um organizador de relações e instrumento de disputa e exercício de poder (Foucault, 2008). Considerando esses procedimentos metodológicos brevemente expostos aqui, meu objetivo é identificar a construção da *fama* de Adenolfo IV e Tamara a partir dos diferentes envolvidos naquelas comunicações. Para tanto, considero também as diferentes características de cada tipo

de documento. Isto posto, analiso como essa *fama* pode estar relacionada com tentativas de exercício de poder e autoridade por parte da dinastia angevina.

SODOMIA E TRAIÇÃO NA CORTE ANGEVINA:

ADENOLFO IV, DUPLAMENTE CONDENADO

Adenolfo IV, ao assumir o condado de Acerra em 1273, após a morte de seu pai, Tommaso II, precisou lidar com a relação dúbia entre sua família e o governante angevino. Carlos I chegou ao poder com o apoio papal em 1266, após conquistar o trono que era da dinastia Hohenstaufen,. Os detalhes das longas intrigas entre essa dinastia germânica e o papado não nos interessa nesse artigo, porém é importante destacar que a família de Adenolfo, durante toda a conquista empreendida por Carlos, foi fiel aos Hohenstaufen. A mãe de Adenolfo, Margarete da Suábia, era uma filha ilegítima de Frederico II de Hohenstaufen. É apenas com a derrota da dinastia na batalha de Benevento, em 1266, que Tommaso II promete apoiar Carlos I, mantendo o controle do condado de Acerra (Cuzo, s/d).

As pazes não significavam necessariamente que as intrigas estavam totalmente resolvidas. Carlos I buscou construir sua imagem de governante em oposição aos Hohenstaufen, apesar de não ter rompido com as tradições jurídicas e econômicas de seus antecessores (Dunbabin, 2007). Assim, podemos considerar que tanto Tommaso II, quanto Adenolfo IV precisaram demonstrar seu apoio de forma convincente para não atrair suspeitas. Em um primeiro momento, Adenolfo IV aparenta sucesso em tal empreitada, visto que, em 1279, aparece como *fidelis* do monarca angevino, responsável pelo controle das frotas navais (Dunbabin, 2008).

É com as Vésperas Sicilianas que a trajetória de Adenolfo IV entra em um período de turbulências. A rebelião, iniciada como uma revolta dos palermitanos contra os governantes estrangeiros, se transformou em uma defesa da coroação de Constança de Hohenstaufen, esposa de Pedro III de Aragão, e filha de Manfredo de Hohenstaufen, como rainha da Sicília. No mesmo ano, os angevinos foram expulsos da ilha e transferiram sua capital para Nápoles, na parte continental do reino. Nesse contexto conturbado, Adenolfo IV recebeu o posto de conselheiro de Carlos de Salerno, filho de Carlos I e herdeiro aparente do trono (Hélary; Provost, 2012).

Em 1284, a possibilidade de uma batalha naval entre a frota aragonesa e a angevina na baía de Nápoles era iminente. Adenolfo IV teria aconselhado Carlos de Salerno a se engajar no conflito, o que resultou na captura de ambos pelos aragoneses. Eles foram levados para cativo em Barcelona. Adenolfo IV foi liberado em 1286, porém Carlos esteve preso até 1288, e apenas foi liberado após longas negociações, que condicionaram a sua liberdade à entrega de três de seus filhos para ficarem presos em seu lugar: Luís, Raimundo Berengário e Roberto (Dunbabin, 2008).

Adenolfo IV foi recebido de volta no Reino de Sicília-Nápoles com uma acusação de traição. Nesse momento, Carlos I já estava morto e, como o seu sucessor ainda estava em posse dos aragoneses, quem atuava como governante regente era Carlos Martelo, filho de Carlos de Salerno, assessorado por Roberto II d'Artois. O julgamento do conde foi regido por este último e, na sentença final proferida, é possível acessar as acusações que Adenolfo IV sofreu. Segundo Rinaldo d'Avilla, o principal acusador, Adenolfo IV, teria conspirado com os aragoneses para causar a captura de Carlos de Salerno.

Dessa maneira, o crime cometido pelo conde configurou-se em traição e lesa-majestade não apenas contra Carlos, mas contra toda a família real⁵.

A *majestade* pode ser entendida, segundo Pennington (1993) como a soberania de um príncipe, sua autoridade perante os demais. A noção de “príncipe” geralmente era empregada para o papa e o imperador, porém, de acordo com o autor, em meados do século XIII, é quase consenso que reis também eram englobados nessa ideia. Um príncipe, nessa perspectiva, era uma figura de grande autoridade, entregue a ele por Deus. Dessa maneira, ao cometer o crime de lesa-majestade, não se atacava apenas a figura do rei, mas sim toda a autoridade contida nele. Nesse sentido, Soria e Billoré (2010) mostram que a partir do século XII, a traição, que antes era entendida como uma quebra da lealdade entre um senhor e um vassalo, se transforma em um ataque à autoridade pública da majestade.

Os envolvidos no julgamento de Adenolfo o consideraram culpado e a pena proposta foi a morte. Entretanto, o conde teve sua vida poupada a partir da interferência do papa Honório IV. Desde sua formação como reino durante o governo normando, Sicília-Nápoles era uma entidade política vassala do papado. Esta relação, momentaneamente rompida durante o governo dos Hohenstaufen, se reforçou com a chegada dos angevinos ao poder. Assim, quando Honório IV interveio na questão, Roberto II d’Artois precisou acatar a decisão de poupar a vida do conde até a libertação de Carlos de Salerno, que poderia confirmar ou não as acusações sofridas pelo conde (Dunbabin, 2008; Hélyary; Provost, 2012).

5 Segundo a sentença: “[...] *fuit nobilis dominus Raynaldus de Avella in medio constitutus, nobilem virum Adenulfum de Aquino, comitem Acerrarum, de prodicione et lese crimine majestatis, commisis per ipsum tam tempore principis incliti clare memorie domini Karoli, Jerusalem et Sicilie regis illustris, carissimi patruui nostri, dum viveret, contra eum, quam post ejus obitum, contra suos heredes, accusans, se hoc per duellum obtulit probaturum*” (Arch. dép. Pas-de-Calais, A 900, n° 1 et 2).

Apesar de Carlos de Salerno ter sido liberado em 1288, já coroado como rei, o conde continuou preso até 1292. Jean Dunbabin (2008) afirma que a demora em tratar da questão do conde por parte de Carlos II está relacionada com a situação que o rei estava envolvido. Com o reino ainda se recuperando das Vésperas Sicilianas e precisando negociar com os aragoneses⁶, Carlos II passou os primeiros anos de seu reinado no condado da Provença, envolvido nessas questões. Assim, é apenas em 1292 que o rei decide, por fim, perdoar o conde de Acerra, inclusive convidando-o para uma estadia na Provença (Dunbabin, 2008).

A estadia de Adenolfo na Provença e seu posterior julgamento é a parte mais confusa de sua biografia. Segundo os poucos documentos que tenho acesso atualmente, em determinado momento “[...] foi constatado em nossa audiência por divulgada fama notória que o dito Adenolfo, conde de Acerra, destituiu alguns bens e posses de numerosos fiéis nossos, por autoridade própria e sem observar a ordem da lei” (RCA, 2003, p. 60)⁷. Assim, é de se esperar que seu julgamento de 1293 fosse pela acusação de traição à coroa, visto que ao não observar a lei, Adenolfo estava agindo contra a autoridade real, confiscando terras por conta própria.

Entretanto, na mesma carta em que há a referência ao confisco de terras, a acusação sofrida por Adenolfo não é a de traição: “Além de ter concedido esses bens ao dito Martutio Cicinello de Nápoles, quem cometeu um crime horrendo, e segundo ‘lábios estrangeiros’, junto com o dito Adenolfo, foi igualmente condenado por fogo.” (RCA, 2003, pp. 60-61)⁸. Argumento que o “crime horrendo” referido no texto é

6 Para as relações entre angevinos e aragoneses, ver Teixeira (2020).

7 “[...] *deducto dudum ad audientiam nostram per divulgatis fame notorium quod quondam Adenulphus, Acerrarum comes, quam plures fideles nostros, nonnullis eorum bonis et possessionibus destituerat auctoritate propria nullo iuris ordine observato.*” (RCA, 2003, p.60).

8 “[...] *et insuper bona ipsa concesserit quondam Martutio Cicinello de Neapoli qui propter crimen orrendum et etiam a labiis alienum quod cum eodem Adenulfo commisisse convictus est; fuit similiter ignis incendio concrematus*” (RCA, 2003, pp. 60-61).

sodomia. De acordo com Chiffolleau (1990), essa prática era referida em documentos seculares e religiosos com os termos “ato contra a natureza”, “crime terrível” e eufemismos relacionados. O autor francês inclusive mostra o surgimento, a partir do século XII, de uma nova categoria de crimes chamados nefastos (*nefandum*), que englobava, entre outros, a traição e a sodomia. Esta categoria passa gradativamente a se relacionar com a própria ideia de lesa-majestade: a pessoa responsável por cometer um desses crimes nefastos ameaçava diretamente o corpo e a autoridade do rei, do papa, de todo o reino (Chiffolleau, 1990). No que diz respeito a sodomia, é a partir desse momento que ela passa a ser gradativamente regulada e criminalizada (Jesus, 2020). Nesse sentido, é importante considerar que a sodomia como uma prática que fazia parte de um discurso jurídico-canônico (Teixeira, 2021).

Na documentação, o conde passa a ser referido apenas como traidor. A única referência ao crime horrendo aparece na carta analisada anteriormente. Em uma análise anterior deste caso, argumentei que essa substituição na documentação cumpriu um objetivo: construir uma *fama* que permitisse que o julgamento não fosse contestado (ROSA, 2023). A *fama* pode ser entendida como a condição relacionada com a reputação e honra que uma pessoa tem em uma determinada comunidade (Fenster; Smail, 2003). Além de se tornar mais frequente nos julgamentos a partir do século XII, ela poderia ter um papel importante inclusive depois da condenação (Théry, 2009; Telechea, 2005).

Conforme documentação, houve duas contestações ao julgamento: uma pela irmã do conde, Gubitosa, e uma revolta no condado de Acerra⁹. Assim, era importante construir uma *fama* do conde que não permitisse questionamentos quanto à

9 “[...] et Gubitosa mulier, soror quondam Adenulfi de Aquino comitis Acerrarum, proditoris nostri et super possessione dictorum bactinderiorum pretendentes ius in illis habere per se et officiales eorum dictum Iohannem et officiales suos perturbant indebite ac multipliciter inquietant [...]” (RCA, 2010, p. 29); “Si ha notizia che molti cittadini di Acerra, accusati di lesa maestà furono messi in prigione [...]”. (RCA, 2005, p. 132).

validade do julgamento. A partir de uma ideia de multinormatividade que, entre outros aspectos, considera a existência no período de um pluralismo normativo que abarcava diferenças territoriais e também dentro de uma mesma sociedade (Silva, 2020; Jesus; Alvaro, 2020), entendo a motivação para essa troca. Apesar de comandados pela mesma figura, Carlos II, o condado e o reino tinham diversas diferenças. Conforme dito anteriormente, no reino, Carlos II era vassalo do papa e, por isso, este poderia interferir no exercício da justiça, como o fez em 1286. No condado, Carlos tinha mais autonomia.

Além da questão de jurisdição, na Provença de meados do século XIII, havia uma preocupação constante com a sodomia (Gauvard, 1991). No Reino de Sicília-Nápoles, por outro lado, não há indícios de uma perseguição sistemática à sodomia no período nem anterior e nem posterior ao caso. Já condenações por traição eram frequentes desde o reinado de Frederico II (Dunbabin, 2008). Assim, enquanto o julgamento no condado ofereceu possibilidades de garantir uma rápida condenação por um crime com fortes características morais e que era difícil de provar a inocência, a referência à traição em cartas promulgadas no território de jurisdição do reino, um crime mais consolidado neste território, permitia menos contestações.

É importante, neste caso, considerar a discussão que Pennington (1993) trouxe sobre a questão do poder do rei em confiscar territórios de seus súditos. Conforme o estabelecimento da *ordo iudicarius*, a maneira de organizar um julgamento de acordo com a lei romana, os acusados tinham direito a contestar a acusação, podendo atrasar a sentença ou até anulá-la (Pennington, 1993). Além disso, já se consolidava a ideia de que o príncipe não tinha poder para confiscar a propriedade de um súdito sem uma causa justa (Pennington, 1993). Sob esse prisma, compreendo a troca de espaço no segundo julgamento, bem como a primazia da acusação de traição nos documentos promulgados no reino em detrimento da acusação de sodomia.

Ao analisar os atos de Carlos II após o julgamento, entendo que a trajetória de Adenolfo IV na corte angevina está intimamente conectada com noções de poder e autoridade. Entendo estes termos a partir de Brenda Bolton e Christine Meek (2007), que afirmam que o poder pode ser entendido, na Idade Média, como o exercício efetivo de influência sobre os outros, enquanto a autoridade é aquilo que justifica esta ação de influenciar. Além de ter sido acusado de crimes que lesam contra a própria autoridade do rei, Adenolfo esteve em meio a um plano político encabeçado por Carlos II: as terras que foram confiscadas após sua morte foram entregues para Filipe, filho do rei angevino e foram utilizadas para fortalecê-lo em uma aliança matrimonial com Tamara, filha do déspota do Epiro. Estava em construção uma tentativa de exercício de poder.

TAMARA ANGELINA COMNENA ENTRE GUERRA, ADULTÉRIO E DIVÓRCIO

Tamara Angelina Comnena era filha de Nicéforo I Comneno Ducas e Anna Paleóloga Cantacuzena, déspota e despotesa do Épiro. Ao casar-se com Filipe, ela passa a residir com seu marido em Nápoles, visitando raramente o principado e apenas uma vez o despotado (Nicol, 1996). Como afirmei anteriormente, não sobreviveram documentos que atestem a vida de Tamara antes de seu casamento. Assim, o que me resta analisar é sua relação com Filipe. Entendo que o casamento possuía fortes objetivos políticos por parte de ambas as famílias, que buscavam exercer autoridade sobre ou contra determinadas entidades políticas.

Os angevinos estavam presentes na região desde 1267. Neste ano, Guglielmo II, príncipe de Acaia, cede aos angevinos o domínio do principado após a sua morte. Três dias depois, o imperador titular do Império Latino, Balduíno II, a confirma e adiciona também o controle da costa albanesa.

Posteriormente, Carlos I ganha o controle da ilha de Corfu e funda o Reino da Albânia, apesar de deter o controle apenas do porto de Valona e Durazzo (Kiesewetter, 2001). Carlos I tinha um plano: chegar até Constantinopla. Este plano foi interrompido pelas Vésperas Sicilianas. Coube a Carlos II tentar colocá-lo em prática novamente. Assim, argumento que o casamento entre Filipe e Tamara servia a um objetivo: fortalecer a presença angevina naquela região grega.

Nicéforo buscava fortalecer sua imagem como um “campeão da Ortodoxia” se colocando como rival de Miguel VIII e de seus sucessores como imperadores (Nicol, 1996). Assim, desde 1277 ele havia firmado uma aliança com os angevinos. Porém, ela quase nunca foi reafirmada até Carlos II propor o casamento entre Tamara e um de seus filhos, buscando cumprir seus interesses expansionistas, enquanto fortalecia a posição de Nicéforo como independente de Constantinopla. Porém, era do interesse de Anna aproximar o Épiro do Império Bizantino, visto que a mesma era sobrinha do imperador Miguel VIII Paleólogo, restaurador do Império em 1261. Assim, ela buscou firmar matrimônio entre Tamara e Miguel IX, filho de Andronikos II e co-imperador junto com o mesmo. Com a recusa por parte do imperador de sequer negociar o casamento, Anna acabou vencida e a posição de Nicéforo de se reaproximar dos angevinos se consolidou (Nicol, 1996).

Segundo consta em uma procuração presente nos Atos do Principado da Moreia, posse angevina na Grécia, o casamento entre Filipe e Tamara estava em negociação pelo menos desde 1291¹⁰. Importante destacar que segundo o documento, um dos procuradores responsáveis pelas negociações do casamento era Florence de Hainaut, sucessor de Carlos II como príncipe da Moreia, por direito de casamento com Isabelle

10 A procuração, datada de 1º de junho de 1291, afirma: “[..] *et cum quocunque alio cujus interest vel interesse posset, quod puella filia ipsorum despoti et despine lb) uni ex filiis nostris, videlicet Philippo [...] matrimonio copuletur [...]*” (Perrat; Longnon, 1967, pp. 39-40).

de Villehardouin, antiga esposa do irmão de Carlos, Filipe da Sicília, e parente de Nicéforo I. Conforme Nicol (1996), embaixadores circularam frequentemente entre Arta, capital do despotado, e Nápoles durante os anos de 1292 e 1293.

Para casar Filipe com Tamara, porém, era preciso que este tivesse algo para oferecer. Até 1293, Filipe não detinha nenhum título que lhe desse algum poder, era apenas membro da família real. Neste ano, Carlos II resolve a questão investindo-o como Príncipe de Tarento e conde de Acerra¹¹. É neste momento que a modificação da forma de tratamento do conde nas cartas que tratam da doação das terras pode ser entendida como a construção de uma *fama* que evitasse contestações quanto a autoridade de Filipe sobre os territórios a ele cedidos. Conforme expus anteriormente, era preciso uma justificativa forte o suficiente para que Filipe não acabasse por perder as posses concedidas.

O casamento foi celebrado em 1294, no Reino de Sicília-Nápoles. Ao mesmo tempo, Filipe recebeu o controle da ilha de Corfu, e das partes do Epiro que ficaram acordadas que seriam de posse angevina, como os castelos de Lepanto, Angelocastrum, Eulochos, Bonitsa e Joannina, este último, a segunda fortaleza mais importante da região, depois da capital Arta (Nicol, 1996). Filipe ainda recebe o Principado da Acaia como feudo, apesar do controle direto ter ficado nas mãos de Filipe de Saboia. O tratado de casamento ainda prescrevia que após a morte de Nicéforo I, o controle total do Despotado do Epiro deveria passar para Filipe I via Tamara caso o irmão desta, Tomás, não estivesse vivo¹². Em troca, Tamara receberia

11 “*Per presens privilegium notumfacimus universis, tam presentibus, quam futuris, quod nos ad Philippum filium nostrum carissimum dirigentes paterne caritatis affectum eum militari nunc per nos cingulo decoratum creamus et facimus principem Tarentinum [...]*”. (RCA, 2005, p. 31).

12 “*In return for marrying his daughter, the despot would give Prince Philip four of the best castles in his country [...] if Thomas, the despot’s son, died, the prince of Taranto would be sovereign and despot over the entire despotate*” (Anônimo, 2015, p. 146).

um terço do Principado de Tarento e a ilha de Corfu, bem como teria a sua religião ortodoxa respeitada, mesmo sendo obrigada a viver no Reino de Nápoles (Kieswetter, 1994).

Nicéforo morre em 1298 e, inicialmente, Anna parece cooperar com sua filha e Filipe. Quando este último é levado em cativo pelos Aragoneses em 1299, consequência de uma derrota militar no contexto das Vésperas Sicilianas, Anna buscou ajudar Tamara a levantar recursos para a sua soltura, que aconteceu em 1302, pelo Tratado de Caltabellotta. Entretanto, essa relação rapidamente se deteriora. Em 1303, diversas atitudes de Filipe fazem Anna se voltar contra o genro. Filipe quebra diversos acordos firmados no casamento, atacando a religiosidade ortodoxa não apenas dos moradores dos territórios do Epiro que estavam sob seu controle direto, mas também de sua própria esposa. Tamara foi forçada a renunciar à religião ortodoxa em favor da tradição romana e trocar seu nome para Catarina (Kiesewetter, 1994; Nicol, 1996).

A esses fatores se soma uma suposta carta enviada por Carlos II para Anna:

Quando o rei Carlos teve certeza de que o déspota estava morto, chamou seus mensageiros e os enviou à despotesa. Ele solicitou e exigiu dela o senhorio do déspota para seu filho, o príncipe de Tarento [...] Ela lhes respondeu que seu filho Thomas não poderia jurar homenagem a ele, porque era obrigado a manter suas terras do imperador de Constantinopla. (Anônimo, 2015, p. 199. Tradução livre minha).¹³

A partir da argumentação de Anna de que o despotado obedecia ao Império e não aos angevinos, vejo nessa questão novamente uma disputa de autoridade. Como resposta,

13 “When King Charles knew certainly that the despot was dead, he called for his messengers and sent them to the despotes. He requested and demanded from her lordship over the despotate for his son, the prince of Taranto [...] She answered them that her son Thomas could not swear homage to him, because he was obliged to hold his land from the emperor of Constantinople.” (Anônimo, 2015, p. 199).

Carlos II e Filipe organizam uma investida militar no despotado. Em 1305, entretanto, uma comitiva do Epiro chega a Nápoles para resolver o conflito pacificamente, já que ambas as partes estavam com dificuldades para financiar a disputa (Kiesewetter, 1994).

Depois de uma breve trégua, a investida militar acontece, em 1306. Uma frota sob o comando de Bartolomeu Siginulfo, camareiro real e grande almirante, se dirige para o Epiro. A batalha teve início com um cerco à Vostitsa, porém não demorou muito para as tropas angevinas deserdarem. Filipe foi obrigado a assinar um acordo definitivo: Tomás pagaria uma indenização e devolveria os castelos de Butrinto, Naupactus e Bonitsa. Em troca, Filipe abandonaria seu objetivo de controlar o despotado. Apesar de não obter sucesso no Epiro, Filipe terminou essa incursão controlando, mesmo que apenas nominalmente, diversas posses angevinas na Grécia, como o Principado de Acaia, recebido após a deposição de Filipe de Sabóia em 1306 (Kiesewetter, 1994).

Restava uma questão em aberto: seu casamento com Tamara. Desde o início, o objetivo deste casamento era assegurar a posse do despotado pelos angevinos, e a derrota de 1306 significou que dificilmente, ou melhor, de forma nenhuma, isso seria possível. Em termos estratégicos, então, o casamento não tinha mais nada a oferecer para Filipe. As crônicas *Historia Ecclesiastica Nova* e *Chronica Astensia*, mostram que o casamento não durou muito tempo depois da desistência em controlar o Epiro, sendo encerrado em 1309:

No mesmo ano, surgiu um distúrbio na casa do rei Carlos devido ao adultério da esposa do lorde Filipe, príncipe de Tarento, que era filha do déspota. Por esta causa, o Conde Camareiro, que havia sido senhor do reino no tempo do Rei, foi proscrito, e muitos com ele. Por isso, também os napolitanos estavam em grande agitação. Nesse caso, não foi [agido] como deveria: porque essas coisas têm a natureza de esterco, que quanto mais rola, mais fede. (Bartolomeu de Lucca, 1693, p. 35. Tradução livre minha).¹⁴

14 “*Eodem anno orta est turbatio in domo Regis Karoli ex adulterio impofito uxori Domini*

No mesmo ano e no mês de agosto, o príncipe de Tarento, filho do ex-senhor Carlos, descobriu sua esposa, filha do rei grego da Albânia, em adultério, e ela foi confessada, pelo que mais de 40 soldados e os anciãos da corte do rei a conheceram carnalmente, alguns dos quais foram decapitados; outros de fato fugiram. Na verdade, eles colocaram a mais bela dama na prisão. (Ogerio Alferio; Guilielmo Ventura, 1727, p. 185. Tradução livre minha)¹⁵

Ambas as crônicas, apesar da diferença nos detalhes, mostram indícios de que o divórcio chamou a atenção em Nápoles. Não tenho meios de confirmar se as acusações enfrentadas por Tamara eram infundadas ou não. No entanto, é importante considerar o contexto turbulento entre sua família e a de Filipe, bem como a derrota militar de 1306. Levando em consideração que o casamento era um elemento importante nas relações políticas dos reinos, a partir da formação de redes de alianças (Coelho, 2023), e pensando que, em termos políticos, Filipe já não possuía mais meios de buscar exercer poder sobre o Epiro, já não havia mais sentido em manter o casamento, visto que a aliança com a família de Tamara estava praticamente rompida. O divórcio de Tamara e Filipe adquire, sob esse viés, um aspecto político.

Conforme afirmei anteriormente, neste período observa-se um aumento das acusações de crimes sexuais sendo usadas de maneira política (Chiffolleau, 2007). Sob essa perspectiva, o adultério, apesar de não possuir, no período, uma força moral

Philippi Principis Tarentini, quae fuit filia Despoti. Propter quam causam Comes Camerarius, qui tempore Regis fuerat dominus in regno, proscriptus est et multi cum ipso. Unde et neapolitani in magna fuerunt commotione. In quo facto non fuit [actum] ut debuit: quia talia naturam habent stercoris, quod tanto plus volvitur, tanto plus foetet.” (Bartolomeu de Lucca, 1693, p. 35).

15 “*Eodem anno & mense augusti princeps taranti filius quondam domini caroli deprehendit uxorem suam filiam regis albaniae graecorum genti in adulterium & confessa fuit, quòd plusquam XL milite ox majoribus curiae regis ipsam carnaliter cognoverunt ex quibus aliqui decollati fuerunt; alii verò fugerunt. Ipsam verò Dominam pulcherrimam mulierum in carcere posuerunt.*” (Ogerio Alferio; Guilielmo Ventura, 1727, p. 185).

tão grande quanto a sodomia, ainda era considerado um crime sexual, podendo ser punido (Karras, 2007). De tal maneira, os termos empregados para o estudo do caso de Adenolfo IV podem ser úteis para a análise do divórcio. Ao acusar Tamara de adultério com diversos homens, em meio a derrotas importantes sofridas por Filipe, estava sendo mobilizada uma ideia de escândalo. A partir de meados do século XIII, o escândalo adquire tons jurídicos, visto como desordem, perigo à moral e ao funcionamento social (Lecuppre, 2013). O fato de um dos acusados ser o camareiro do reino, Bartolomeu Siginulfo, o mesmo que comandou a frota naval no ataque malfadado de 1306 como grande almirante, contribui para a criação de uma cena escandalosa, construindo uma *fama* para Tamara que fortaleceria o divórcio.

Assim como não tenho acesso ao procedimento judiciário que condenou o conde por sodomia, o julgamento de Tamara também não pode ser acessado atualmente. O que conheço sobre ele está compilado nas duas crônicas citadas, ambas escritas contemporaneamente ao evento. Dessa maneira, é preciso ter cuidado na análise: o que estou analisando não é a *fama* construída apenas no julgamento, mas também como ela foi absorvida e modelada pelos cronistas a partir de seus interesses. Ou seja, esses textos também constroem a *fama* de Tamara.

Nesta etapa em que a pesquisa se encontra, há evidências que permitem afirmar que o divórcio foi construído com fins políticos e se relaciona, assim como o caso de Adenolfo, com questões de poder. A condenação do conde estava relacionada com um interesse em confiscar suas posses e entregá-las para Filipe, possibilitando o exercício de poder e construindo uma autoridade que viabilizasse seu casamento com Tamara e a busca por exercer poder na Grécia. Com os planos frustrados pela impossibilidade de controlar o Epiro, Filipe pode já não ter visto mais nenhum ganho político nesta união. Esse entendimento se fortalece com o fato do príncipe de Tarento ter contraído novo matrimônio com Catarina de Valois, imperatriz

titular do Império Latino, pouco tempo depois do divórcio (Kiesewetter, 1997). À medida que Epiro deixa de orbitar na esfera de influência angevina, Filipe se torna um pretendente ao trono do Império Latino, caso conseguisse restaurá-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei apresentar discussões iniciais referentes aos casos que estou analisando na minha pesquisa de mestrado recentemente iniciada. Assim, ressalto que é um trabalho em constante aperfeiçoamento e que precisa de aprofundamento em diversos aspectos. Todavia, até o presente momento, as reflexões aqui compiladas já demonstram ser frutíferas para a compreensão do contexto político-social selecionado como recorte.

A partir da análise dos casos de Adenolfo IV e Tamara Angelina Comnena, busco compreender a relação entre traição, crimes sexuais e exercício de poder e autoridade, da forma como estes conceitos eram entendidos entre as últimas décadas do século XIII e início do século XIV. Mesmo que não seja possível afirmar que os angevinos fizeram amplo uso dessas acusações, estes dois casos, além de conectados, permitem a reflexão sobre as diferentes estratégias de exercício de poder empregadas pela dinastia. Mais do que a identificação de um padrão de ação, essa pesquisa parte de uma perspectiva situacional, concentrada em dois casos que não podem ser generalizados na identificação de um padrão de resolução de conflitos políticos.

A consideração e construção da *fama* do conde e da princesa de Tarento são cruciais para a relação entre os julgamentos e o exercício de poder e autoridade. Conforme trabalhado, Fenster e Smail (2003) afirmam que a fama era a condição de uma pessoa em sua sociedade, ou seja, a forma como ela era vista pelos demais. Considerando que ela passa a ser um elemento importante no modelo inquisitorial de julgamento,

de acordo com Théry (2009), a construção e propagação de uma determinada *fama* pode estar relacionada com objetivos políticos, com o exercício de poder.

Após o segundo julgamento de Adenolfo IV, suas terras foram confiscadas pela coroa e entregues para Filipe de Tarento. Alguns meses depois, seu casamento com Tamara Angelina Comnena, originária de um território cobiçado pelos angevinos, teve lugar no próprio reino, firmando uma aliança que beneficiava ambas as famílias. Após Filipe ter seus planos de conquista do Epiro frustrados, não demorou para que o casamento fosse encerrado, com uma acusação escandalosa de adultério. Não muito tempo depois, o príncipe contraiu novo matrimônio, com Catarina de Valois, imperatriz titular do Império Latino. Temos indícios que essas acusações serviram a diferentes objetivos políticos, relacionados com conquistas territoriais e tentativas de controlá-los.

Esse entendimento se fortalece com uma análise contextual. Desde o século XII, novas noções de exercício de justiça estavam em desenvolvimento em diversos territórios da Europa. O modelo inquisitorial de julgamento, que fazia amplo uso da *fama* como prerrogativa para condenações, se fortalecia e, junto dele, noções de poder e autoridade dos monarcas. Além disso, os crimes sexuais e a traição passam a adquirir contornos morais bem definidos e, especificamente a sodomia e a traição se relacionam cada vez mais com o conceito de *nefandum*. Assim, o estudo situacional deve ser inserido nesse contexto.

Como a pesquisa encontra-se em um estágio inicial, há diversos pontos que precisam de aprofundamento. Primeiro, preciso desenvolver meu entendimento do que configurava os exercícios de poder e autoridade no período analisado. Isso irá permitir relacionar de maneira aguda essas noções com o desenvolvimento dos crimes sexuais e de traição, e, assim, cumprir com o objetivo de análise elencado para a pesquisa. Além disso, resta ainda um melhor desenvolvimento dos métodos empregados para a análise da documentação,

desafiante pelos diferentes tipos de textualidades selecionadas. Mesmo assim, o trabalho com fontes diversas se mostra promissor a partir da chave de leitura da *fama*, visto que são casos pouco documentados.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ANONIMO. *The Old French Chronicle of Morea. An Account of Frankish Greece after the Fourth Crusade*. Traduzido por Anne Arsdall e Helen Moody. Reino Unido: Ashgate, 2015.
- I REGISTRI DELLA CANCELLERIA ANGIOINA*. Ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani. V. 47. Nápoles: Presso l'Accademia, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/3l3gtGU>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.
- I REGISTRI DELLA CANCELLERIA ANGIOINA*. Ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani. V. 48. Nápoles: Presso l'Accademia, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3YopkkZ>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.
- I REGISTRI DELLA CANCELLERIA ANGIOINA*. Ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani. V. 50. Nápoles: Presso l'Accademia, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3HT0vYV>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.
- OGERIO ALFERIO; GUILIELMO VENTURA. *Chronica Astensia*. In: MURATORI, Lodovico Antonio. *Rerum Italicarum scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimumquingentesimum*. Volume XI. Milão: ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1727. Disponível em: <https://bit.ly/3QxaqGm>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.
- PERRAT, Charles; LONGNON, Jean. *Actes relatifs à la principauté de Morée, 1289-1300*. Paris: Bibliothèque nationale, 1967. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62442956/f45.item.texteImage>. Acesso em 05 de julho de 2023.

PTOLOMAEI LUCENSIS. Ptolemaei Lucensis historia ecclesiastica nova à Christo ad Bonifacium VIII. In: MURATORI, Lodovico Antonio. *Rerum Italicarum scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimumquingentesimum*. Volume XI. Milão: ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1727. Disponível em: <https://bit.ly/3QxaqGm>. Acesso em 20 de dezembro de 2022.

SENTENCE DU COMTE D'ARTOIS (MELFI, 22 NOVEMBRE 1286). Archives Départementales du Pas-de-Calais, A 900, n° 1 et 2. Transcrito por Xavier Héлары.

Bibliografia

BOLTON, Brenda; MEEK, Christine. Introduction. In: IDEM (orgs.). *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*. Bélgica: Brepols, 2007.

BORGHESE, Gian Luca. Les registres de la chancellerie angevine de Naples: un exemple de destruction et reconstitution de sources archivistiques à travers les siècles. *Médiévales*, v. 69, pp. 171-182, 2015.

CHIFFOLEAU, Jacques. Dire l'indicible: remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, v. 45, n. 2, pp. 289-324, 1990.

CHIFFOLEAU, Jacques. Le procès comme mode de gouvernement. In: CONVEGNO DI ASCOLI PICENO, 2007, Ascoli Piceno. *L'età dei processi: inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2009. pp. 317-348.

COELHO, Maria Filomena (org.). *Alianças políticas matrimoniais na Idade Média*. Brasília: UNB, 2023.

CONSTABLE, Giles. *Letters and Letter-Collections*. Turnhout: Brepols, 1976.

CUOZO, Errico. Tommaso II d'Aquino. In: TRECCANI. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, [s/d]. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-ii-d-aquino_%28Federiciana%29/. Acesso em 20 de setembro de 2023.

- DUNBABIN, Jean. *Charles I of Anjou: power, kingship and state-making in Thirteenth-Century Europe*. Londres: Longman, 1998.
- DUNBABIN, Jean. Creating an Image for a New Kingship: Charles I of Anjou, King of the Regno. In: BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (orgs.). *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*. Bélgica: Brepols, 2007.
- DUNBABIN, Jean. Treason, sodomy, and the fate of Adenolfo IV, count of Acerra. *Journal of Medieval History*, v. 34, pp. 417–432, 2008.
- FENSTER, Thelma; SMAIL, Daniel L. (orgs.). *Fama: the politics of talk and reputation in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GAUVARD, Claude. “*De grace especial*”: crime, état et société en France à la fin du Moyen Âge. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1991.
- HASELDINE, Julian. “Political Communications, Networks, and Textual Evidence: a cross-cultural comparative approach to written sources using letter collections”. In: DE WEERDT, Hilde; MORCHE, Franz-Julius (orgs.). *Political Communication in Chinese and European History, 800-1600*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021.
- HÉLARY, Xavier; PROVOST, Alain. Exécration sodomite et traître envers son seigneur: l’affaire du comte d’Acerra, 1286–1294. In: GARNOT, Benoît; LEMESLE, Bruno. *Autour de la sentence judiciaire du Moyen Âge à l’époque contemporaine*. Dijon: EUD, 2012.
- JESUS, Cassiano Celestino de. *Corpos em chamas: masculinidade e práticas sexuais desviantes no medievo ibérico*. Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe – Edise, 2020.
- JESUS, Cassiano Celestino de; ALVARO, Bruno Gonçalves. Direito e poder político no medievo ibérico: sobre norma e governabilidade no discurso jurídico de Alfonso X (1252–1284). *SIGNUM - Revista da ABREM*, v. 21, pp. 135–155, 2020. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/477>. Acesso em 14 de setembro de 2023.

- KARRAS, Ruth Mazo. *Sexuality in Medieval Europe: doing unto others*. 3ª ed. Londres: Routledge, 2017.
- KIESEWETTER, Andreas. Filippo I d'Angiò, imperatore nominale di Costantinopoli. In: CARAVALE, Mario (org.). *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997. Volume 47.
- KIESEWETTER, Andreas. Il trattato del 18 ottobre 1305 fra Filippo I di Taranto e Giovanni I Orsini di Cefalonia per la conquista dell'Epìro. *Archivio Storico Pugliese*, v. 47, pp. 177-215, 1994.
- KIESEWETTER, Andreas. I principi di Taranto e la Grecia (1294-1373/83). *Archivio Storico Pugliese*, v. 54, pp. 53-100, 2001.
- LECUPPRE, Gilles. Le scandale: de l'exemple pervers à l'outil politique (XIIIe-XVe siècle). *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, Orléans, v. 25, pp. 181-191, 2013.
- MICHELAN, Kátia B. Cronistas medievais: ajuntadores de histórias. *História Social*, Campinas, n. 17, pp. 265-285, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/3YeDBAu>. Acesso em 20 de setembro de 2023.
- NICOL, Donald M. *The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PENNINGTON, Kenneth. *The Prince and the Law (1200-1600): sovereignty and rights in the western legal tradition*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993.
- ROSA, Andrei Marcelo da. *Traição e Sodomia na comunicação política: o segundo julgamento do conde Adenolfo IV de Acerra (Provença e Reino de Sicília-Nápoles, 1293-1294)*. Monografia (Licenciatura em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 65 f. 2023.
- SILVA, Carolina Gual da. Sobre direito e normas na Idade Média: do pluralismo à multinormatividade. *SIGNUM - Revista da ABREM*, v. 21, pp. 6-22, 2020. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/568/478>. Acesso em 14 de setembro de 2023.
- SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús A. Justicia y ejercicio del poder: la infamia y los «delitos de lujuria» en la cultura legal de la Castilla

- medieval. *Cuadernos de Historia del Derecho*, Madrid, v. 12, pp. 313–353, 2005.
- SORIA, Myriam; BILLORÉ, Maïté (orgs.). *La trahison au Moyen Âge: de la monstruosité au crime politique (Ve–XVe siècle)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.
- TEIXEIRA, Arthur R. M. R. Homossexualidade na Idade Média: poder e confissão (séculos XI–XII). In: CORDEIRO, Gabriel R. S.; SILVA, Isabela A; FONSECA, José F; SANCHEZ, Marina D. (orgs.). *Idade Média e História Global: publicação da III Jornadas de Estudos Medievais*. São Paulo: Pensante, 2021. pp. 171–181.
- TEIXEIRA, Igor Salomão. Comunicação política entre angevinos e aragoneses em Palermo na Crônica da Sicília (séculos XIII e XIV): exercício de história conectada. *Revista de História*, São Paulo, n.179, 2020b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/161154>. Acesso em 15 de setembro de 2023.
- THÉRY, Julien. Fama: la opinión pública como presunción legal. Apreciaciones sobre la revolución medieval de lo inquisitorio (siglos XII–XIV). In: DELL’ELICINE, Eleonora; MICELI, Paola; MORIN, Alejandro (orgs.). *De jure: nuevas lecturas sobre derecho medieval*. Buenos Aires: Ad Hoc, 2009.
- VALERANI, Massimo. Modelos de Verdad. Las pruebas en los procesos inquisitorios. In: DELL’ELICINE, Eleonora; MICELI, Paola; MORIN, Alejandro (orgs.). *De jure: nuevas lecturas sobre derecho medieval*. Buenos Aires: Ad Hoc, 2009.
- YSEBAERT, Walter. Medieval Letters and Letter Collections as historical sources: methodological questions, reflections, and research perspectives (sixth–fifteenth centuries). In: BARTOLI, Elisabetta; HOGEL, Christian (orgs.). *Medieval Letters: between fiction and document*. Turnhout: Brepols, 2015.

67. UMA DEVOTA NA PIETÀ:

MULHERES E SEUS LIVROS DE HORAS A PARTIR DE UMA IMAGEM DO MANUSCRITO 50,1,022 DA FBN

.....

Clara Magalhães Yamamoto¹

O livro de horas do século XV registrado com o número 50,1,022 na Fundação Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, faz parte de um conjunto de quatro manuscritos medievais provenientes da biblioteca da Casa do Infantado, de propriedade dos secundogênitos da Família Real portuguesa e que, antes de chegar ao Brasil, haviam sido incorporados à Real Biblioteca Portuguesa. No caso específico do manuscrito 50,1,022, ele também possui um *superlibris* do Marquês de Pombal em sua encadernação, datada do século XVIII, que serve como pista de sua procedência antes de chegar ao acervo brasileiro. Além disso, também sabemos que o manuscrito 50,1,022 possui uso da diocese de Rouen.

Localizada na região da Normandia, ao norte da França, Rouen foi um importante centro de atividade artística² no século XV, sendo superada apenas por Paris. François Avril (2016)³ atribui a autoria desse livro ao ateliê de um importante artista

1 Graduanda em História pela FFLCH/USP. Pesquisadora do LATHIMM/USP.

2 HINDMAN, Sandra; BERGERON-FOOTE, Ariane; DE HAMEL, Christopher. An intimate art: 12 books of hours for 2012; [exhibition may 2 to may 25, 2012]. *Catalogue*, 2012. p.158.

3 AVRIL, François. “O acervo de livros de horas iluminados da Biblioteca Nacional do Brasil”. In: FAILLACE, Vera Lucia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016, p. 13-16.

do período, batizado de “Mestre do Échevinage de Rouen” pela historiadora da arte Claudia Rabel, posto que ele havia confeccionado muitos manuscritos para os *échevins* de Rouen⁴. Seu período de maior atividade teria sido o último quarto do século XV, justamente o período de origem do ms. 50,1,022.

Os livros de horas medievais correspondem a um conjunto documental bastante preservado nos dias atuais, a partir dos quais podemos pensar inúmeras questões tomando em consideração suas imagens, textos, usos, materialidade, etc. Esses manuscritos continham preces que deveriam ser feitas segundo as horas litúrgicas da Igreja Católica⁵, daí a origem de seu nome. Além delas, eles também continham outros textos (como um calendário, marcando datas importantes para a diocese ao qual pertencia, bem como trechos do Evangelho, orações diversas, etc.) e imagens que figuram cenas diversas da vida de Maria e de Cristo. Esses livros devocionais adquiriram popularidade considerável entre a população laica mais abastada, principalmente a partir do século XIII (WIECK, 1997)⁶ – era comum que famílias nobres ou então ricas tivessem ao menos um exemplar desses livros em suas casas.

Embora houvesse, com certeza, homens que tivessem seus próprios livros, é a propriedade feminina que buscamos destacar ao observar nesse tipo de objeto. Há registros documentais e estudos especializados que destacam a relação estreita que se estabeleceu entre essas mulheres proprietárias e seus manuscritos

4 CHENU, Rachel. Le Maître de Bayeux, émule du Maître de l'Échevinage de Rouen. *Memini. Travaux et documents*, n. 24, 2018. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/memini/1142>>. Acesso em: 22 de fevereiro de 2022.

5 Matinas e Laudes ao raiar do dia, Prima às seis horas da manhã, Tercia às nove horas, Sexta ao meio-dia, Nona às quinze horas, Vésperas ao pôr-do-sol e Completas no fim do dia. WIECK, Roger. *Time sanctified: the book of hours in medieval art and life*. New York: George Braziller in association with Walters Art Gallery, 2001.

6 WIECK, R. *Painted prayers: the book of hours in Medieval and Renaissance Art*. New York: George Braziller Inc, 1997, p.7.

(PENKETH, 1996)⁷ (podemos citar aqui o trabalho de Sandra Penketh e Kathryn Smith), recebidos de presente de seus noivos, pais ou então como herança familiar (SMITH, 2006)⁸.

Ainda sobre o manuscrito objeto deste trabalho, é importante apontar que ele é feito em pergaminho, sendo raiado em tinta vermelha, com 15 linhas no geral e 132 fólhos. Existem duas foliações a lápis, na margem inferior no canto à direita: uma que conta as folhas de guarda (ff.1-136) e a segunda sem as folhas de guarda (ff. 1-132). O manuscrito possui também três folhas de guarda revestidas de cetim verde, sendo que a segunda delas serve de base para um pergaminho rendilhado com um medalhão ao centro com a imagem colorida de Nossa Senhora do Rosário e, numa bandeirola abaixo, a inscrição “Regina S. S. Rosarij”. A encadernação é do século XVIII em Marroquim, com rica ornamentação em dourado. Existem filetes e cortes com desenhos em dourado e o *superlibris* do Marquês de Pombal nas capas anterior e posterior. (BERGE, [1973?], cap. 6, n. 3).⁹

Dentre as oito iluminuras de meia página contidas no livro 50,1,022, a que se encontra no fólho 124r¹⁰ marca o início da oração “*Dulce dame de mi//sericorde mere de// pitie fontaine de// tous bien*” (FAILLACE, 2016)¹¹. Trata-se do motivo iconográfico conhecido como *Pietà* (fig. 1). Tal imagem foi escolhida como objeto deste estudo justamente por se relacionar

7 PENKETH, Sandra. “Women and Book of Hours”. In: SMITH, L., TAYLOR, J. *Women and the book: assessing the visual evidence*. Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 266-281.

8 SMITH, Kathryn. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. Routledge, p. 89-92, 2006.

9 FAILLACE, Vera Lucia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016.

10 Existem duas numerações nos fólhos. Seguiremos a foliação mais antiga, que não conta as folhas de guarda.

11 FAILLACE, Vera Lucia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016, p. 152.

diretamente com a propriedade feminina desse tipo de livro devocional, uma vez que figura uma provável proprietária em seu próprio livro, no motivo iconográfico citado. Consagrada por Michelangelo (ANCHIETA, 2019)¹², em 1499, a imagem já existia na iconografia cristã ao menos desde o século XIII (*Ibidem*)¹³. A cena figurada na *Pietà* não está na Bíblia: trata-se do momento subsequente à descida de Cristo da cruz, quando, já morto, sua mãe o segura corpo em seu colo. É um episódio que demarca um importante reforço da relação entre Maria e os fiéis, já que é a expressão de sua humanidade, caracterizada por sua dor diante da morte corporal de seu filho. Sobre a *Pietà* do manuscrito 50,1,022, Maria Beatriz de Mello e Souza assim escreve no trabalho catalográfico elaborada por Vera Faillace:

A compreensão desta cena é elucidada pela explicação que Hans Belting fornece-nos sobre a *imago pietatis* (ver 1990). A Mãe de Piedade – “*doulce dame*” – apresenta Seu Filho para adoração como “*Doulz dieu*”. Piedade, com efeito, é um termo que se repete nas orações desses fôlios: “*Beau sire dieu regardes moy em pitié [...]*” (133v em diante). Na iluminura, Maria olha a devota com piedade, de acordo com o tom de súplica nesta oração dirigida ao “Belo Senhor Deus”. (2016, p. 34)¹⁴

Além da Virgem e Cristo, também estão presentes outros personagens. À esquerda de Maria, próximo à cabeça de Cristo, há dois homens. Ambos possuem auréolas – indicadores de seu status. O primeiro é João Evangelista, o discípulo de Jesus que está presente no momento da Crucificação, segundo a

12 ANCHIETA, Isabelle. *Imagens da mulher no Ocidente Moderno: Maria e Maria Madalena*. São Paulo: Edusp, 2019, p. 55.

13 *Ibidem*, p. 55.

14 MELLO E SOUZA, Maria Beatriz de. Iluminuras de *horae*: uma introdução à iconografia dos livros de horas da Biblioteca Nacional. In: FAILLACE, 2016, p. 34.

Bíblia¹⁵, e aqui aparece segurando a cabeça do corpo de Cristo, um gesto que remonta à importância dada a João nos Evangelhos. Ambos, tanto Jesus quanto seu apóstolo, possuem o rosto apagado, provavelmente pelo manuseio da imagem. O segundo homem, de vestimenta azul, está em pé, um pouco atrás de João. Não conseguimos, até o momento, identificá-lo. Como mencionado, de acordo com os Evangelhos, estavam presentes no momento da crucificação de Cristo apenas “a Mãe de Jesus, a irmã da mãe dele, Maria de Cleófas, e Maria Madalena.”¹⁶ No entanto, há também no Evangelho menções a José de Arimatéia¹⁷. Ele teria sido um homem rico e influente que solicitou que o corpo de Cristo fosse dado à sua mãe, para seu sepultamento. Como não há menções sobre esse momento após a descida de Cristo na Bíblia, não é possível afirmar com certeza que se trataria de José de Arimatéia ou de outro santo.

Ao lado esquerdo de Maria é possível observar também outras duas figuras, ambas femininas. A primeira delas encontra-se de pé, possui a cabeça coberta por um manto branco e carrega uma auréola. De acordo com o texto bíblico¹⁸, Maria de Cleófas, irmã de Maria, e Maria Madalena também estavam presentes na crucificação. Dessa maneira, é possível que a mulher, também aureolada, ao lado direito de Cristo e sua mãe, seja uma das duas santas. Não possuímos, ao menos até dado momento, evidências suficientes para afirmar com mais precisão a sua identidade.

15 Jo 19, 26-27. “Quando Jesus viu sua mãe ali, e, perto dela, o discípulo a quem ele amava, disse à sua mãe: “Aí está o seu filho”, e ao discípulo: “Aí está a sua mãe”. Daquela hora em diante, o discípulo a recebeu em sua família.” BÍBLIA de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

16 Jo 19, 25. BÍBLIA de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

17 José de Arimateia é mencionado em alguns versículos do Evangelho, como por exemplo Mt 27, 57-58; Mc 15,43; Lc 23,52 e Jo 19,38.

18 Jo 19, 25. BÍBLIA de Jerusalém. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

Por último, há ainda uma outra figura nessa imagem, além da própria Virgem, do Cristo e dos santos e santa que os acompanham: uma mulher, ajoelhada, à esquerda da Virgem e de Cristo. Ela destoa dos outros presentes na imagem por um detalhe: ela não possui auréola tampouco vestes eclesiásticas. Trata-se, portanto, de uma leiga. Era uma prática comum no período, especialmente nesse tipo de livro fazer figurar os leigos e leigas, proprietários dos manuscritos, “dentro” das imagens. Nesse caso, essa mulher leiga aparece em posição também característica, de joelhos e com as mãos postas em oração, em claro sinal de devoção.

Há outro detalhe que complementa esse lugar ocupado por ela na organização interna da imagem: Maria dirige seu olhar diretamente à mulher ajoelhada, retribuindo sua oração. A imagem materializa o desejo da fiel que, ao contemplar uma imagem, visualiza-se próxima à sua santa de devoção – nesse caso, a própria mãe de Deus. Essa característica das imagens medievais, especialmente essas que podemos entender como pertencentes ao âmbito da devoção privada (SMITH, 2006)¹⁹, fica evidente aqui. As iluminuras deste livro devocional, de uso laico e individual, servem para evocar a presença dos santos de devoção, como também para aproximar o devoto ou devota do que se almeja com a oração. Ver a si própria diante da Virgem e ter sua oração retribuída através de seu olhar seria uma maneira de também destacar o quão especial era aquela devota diante da própria mãe de Deus.

A disseminação dos livros de horas na Baixa Idade Média pode ser atribuída a diversas razões, todas elas importantes para a cultura Ocidental do período. O crescimento do culto mariano, principalmente a partir do século XIII (BASCHET, 2006)²⁰; a apropriação laica das formas de espiritualidade associadas ao

19 SMITH, Kathryn. In. SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. New York: Routledge, 2006, p. 89.

20 BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 220.

setor clerical e, principalmente, a popularização e ampliação das chamadas novas imagens devocionais (SMITH, 2006)²¹ podem ser apontadas como razões para o novo status desse tipo de manuscrito entre os devotos e devotas na Europa. Sobre esse novo tipo de imagem, que se populariza a partir dos livros de horas, Hans Belting escreve que os fiéis,

Desejavam que a imagem lhes falasse pessoalmente, assim como os santos tiveram a experiência das imagens milagrosas que falavam. Mais do que esperar por um milagre, os cidadãos queriam estabelecer um diálogo na sua imaginação com a ajuda da imagem. Dela esperavam uma espécie de ato da fala pintado que dali em diante determinaria o sistema estético. (2010, p. 523)²²

A imagem incorpora, portanto, um novo papel na vida religiosa laica, mais presente no cotidiano. Elas passam a ocupar um lugar mais participativo, onde podem estar em diálogo direto e particular com os que as observam e utilizam, de modo a atender suas impressões mais subjetivas. Tomemos como exemplo a *Pietà* do livro de horas 50,1,022: embora se trate de um motivo iconográfico relativamente comum, a presença da devota – a provável proprietária do manuscrito – responde a algo do qual ela própria é desejosa. A imagem confere visualidade ao seu desejo: de ser vista e ouvida, diretamente, pela Virgem Maria, além de poder exibir seu lugar privilegiado de proximidade à Virgem.

Diante desta concepção de imagem, retomamos a ideia de Jérôme Baschet (2010)²³, que aborda as imagens medievais como “imagens-objeto”, isto é, objetos sempre inseridos em

21 SMITH, Kathryn. In. SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. New York: Routledge, 2006, p.89.

22 BELTING, Hans. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010. p. 523.

23 BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Globo, 2005. p. 482.

uma situação e participantes das dinâmicas das relações sociais e das relações entre os homens e mulheres e o mundo espiritual. Jean-Claude Bonne amplifica essa ideia e fala, inclusive, de “imagens-lugares” (BONNE, 2009)²⁴. Tal conceito faz com que percebamos essas imagens como lugares como uma de suas possibilidades de função: aqui, elas funcionam como “lugar” onde as devotas podem se colocar e serem vistas, exibirem seu status privilegiado diante de Maria.

Na Idade Média, como de forma geral nas sociedades tradicionais, as imagens, os objetos e os lugares glorificados por seus traços estéticos, pela preciosidade de seus materiais ou por suas qualidades arquitetônicas são partes integrantes das atividades rituais de uma comunidade, nas quais elas compõem o ambiente sensível e simbólico imediato. As imagens constituem, então, aí, uma estrutura, “fazem corpo” com os objetos e as construções cujas funções se intrinacam ou interferem com suas funções de imagens – ao ponto de se poder falar de imagens-objetos e mesmo de imagens-lugares. (BONNE, 2009, p.39-57)²⁵

Há diversas evidências de que as mulheres leigas estavam, de fato, bastante envolvidas na devoção religiosa através de seus livros (PENKETH, 1996)²⁶. A sua própria presença em imagens do livro constitui uma dessas evidências de posse feminina, ao que se somam as orações redigidas na forma feminina (principalmente a *Obsecro te*)²⁷. A iconografia dessas mulheres

24 BONNE, Jean-Claude. Arte e environnement: entre arte medieval e arte contemporânea. *Anais da VII Semana de Estudos Medievais*. Brasília: PEM/UnB, p. 39-57, 2009.

25 *Ibidem*, p. 39-57.

26 PENKETH, Sandra. “Women and Book of Hours”. In: SMITH, L., TAYLOR, J. *Women and the book: assessing the visual evidence*. Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 269.

27 A oração mencionada muitas vezes aparecia demarcada em sua forma feminina, no trecho “*famula tua*” (vossa serva, em tradução livre), o que é apontado como indicativo de que os livros, desde a sua confecção, já haviam sido encomendados por/pras mulheres. LIGHT, Laura. WINSTON-ALLEN, Anne. HINDMAN, San-

nas imagens dos livros de horas geralmente as mostra ajoelhadas diante de alguma cena, como a Virgem e o Menino Jesus, a Anunciação ou mesmo a *Pietà* (PENKETH, 1996)²⁸, como é o caso do manuscrito 50,1,022. Tais escolhas podem ser relacionadas com a preponderância e o destaque da Virgem nesses momentos: no primeiro, em relação ao cuidado com Jesus ainda em sua infância e, no segundo caso, com o papel de Maria na piedade e intercessão. Elas, inclusive, também podem ter em sua posse também um livro²⁹, o que reitera ainda mais a dimensão acima apontada, de proximidade em relação à própria Virgem.

Uma questão que pode se colocar aqui, uma vez que estamos falando de livros que, além das imagens, também contém textos, é a do letramento feminino na Idade Média. Os livros de horas eram, geralmente, escritos em latim. Contudo, suas orações e o próprio calendário também podem conter escritas em outras línguas vernáculas, como o francês. Embora fosse mais comum que essas mulheres tivessem conhecimento maior das línguas vernáculas, era muito provável que elas também estivessem minimamente familiarizadas com o latim (PENKETH, 1996)³⁰, uma vez que as orações eram amplamente ensinadas. Além disso, o próprio contato com as orações contidas nesses livros, adquirido através da recitação em voz alta, contribuía para que essas mulheres pudessem ler alguns dos textos de seus manuscritos.

dra. *Women and the book: in the Middle Ages and the Renaissance*. New York: Les Enluminures, 2015, p.30.

28 PENKETH, Sandra. "Women and Book of Hours". In: SMITH, L., TAYLOR, J. *Women and the book: assessing the visual evidence*. Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 271.

29 Aqui, citamos como exemplo o livro de horas de Maria de Borgonha, onde a própria é figurada diante da Virgem, em posse de seu livro de horas. Livro de horas de Maria da Borgonha, Flandres, c. 1477. Viena: Biblioteca Nacional da Áustria (Cod. 1857), fól. 14.

30 PENKETH, Sandra. "Women and Book of Hours". In: SMITH, L., TAYLOR, J. *Women and the book: assessing the visual evidence*. Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 269.

Os livros de horas não eram, portanto, apenas objetos sem uso para essas mulheres que os possuíam. Eram objetos de fato utilizados, manuseados e lidos na vida cotidiana. E, embora fossem livros de orações, eles também frequentemente assumiam outras funções. Eles podiam servir como arquivos familiares, guardando informações sobre as famílias e sendo passados de geração em geração, ou então podiam ser usados para fins pedagógicos – para que se ensinasse a ler e escrever (SMITH, 2006)³¹. O lugar dos livros de horas nesse arranjo doméstico baixo-medieval continha diversas possibilidades e estava amplamente conectado às mulheres e suas vidas cotidianas.

Como apresentado previamente, o livro de horas 50,1,022 da Biblioteca Nacional possui a evidência de uma proprietária. A imagem da leiga na *Pietà* corrobora de maneira bastante consistente com essa hipótese. Entretanto, uma outra característica observada no mesmo manuscrito parece fornecer uma pista divergente em relação às nossas hipóteses acerca da identidade da proprietária deste objeto. Trata-se da oração compreendida entre os fólhos 18v-20v.

Escrita em latim, a prece *Obsecro te* é direcionada à Virgem e reforça ainda mais o caráter privado e particular desses livros de oração. No caso do livro 50,1,022, a oração aparece em sua forma masculina³². Essa aparente contradição entre as evidências relativas à propriedade deste livro motivou a busca por novas ferramentas que levassem a respostas. Afinal, se o livro de horas 50,1,022 foi confeccionado para uma mulher – ao passo que sua imagem está figurada diante da Virgem na *Pietà* – por que a oração *Obsecro te* aparece em sua forma masculina?

31 SMITH, Kathryn. In. SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. New York: Routledge, p. 89-92, 2006, p. 92.

32 “*Obsecro te domina sancta maria...// ...Et michi famulo// tuo impetres a dilecto filio tuo complementum...*”, adaptado para um homem (LEROQUAIS, 1927, v. 1, p. XXXIV). FAILLACE, Vera Lucia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016, p. 150.

Como suporte metodológico para a realização desta fase de nosso estudo, que se centra na imagem da *Pietà* e sua leiga, mobilizamos um exercício comparativo entre diferentes imagens provenientes do mesmo recorte geográfico/temporal de nosso objeto. Tal escolha se justifica pela necessidade de compreender, ao menos inicialmente, a recorrência com a qual os indicadores de posse feminina em livros de horas apareciam. A ideia é que, a partir da observação de outros manuscritos comparáveis a esse – seja pelo seu período e local de produção quanto por outros indícios de que eles teriam sido feitos para mulheres – consigamos compreender o que eles significam nestas fontes.

Portanto, em um primeiro momento, foi realizada essa investigação documental inserida no mesmo recorte geográfico e temporal no livro de horas da BN (uso da diocese de Rouen, final do século XV). A busca foi realizada por meio de repositórios digitais de diversas instituições.

De uso da diocese de Rouen, foram observados outros nove livros de horas. Alguns, inclusive, associados ao Mestre do *Échevinage* de Rouen, segundo as próprias informações disponíveis em seus respectivos repositórios. Entretanto, um fator impeditivo em nossas análises foi o de muitas dessas digitalizações estarem incompletas. Assim, por exemplo, em oito desses livros, apenas os fólios que contém imagens estavam disponíveis para consulta³³.

Em alguns desses exemplos, a leiga aparece figurada também na *Pietà* (figuras 2, 5, 6 e 8). Nestes casos, as semelhanças entre essas mulheres e a leiga do ms. 50,1,022 podem ser percebidas pelas suas vestimentas – as quatro utilizam um vestido de tom rosado, de modelo relativamente semelhante – e também pela posição nas quais elas aparecem: todas

³³ Essa característica foi observada nos livros de horas provenientes da *The Morgan Library and Museum*. Eles não se encontram disponíveis integralmente no repositório digital da instituição.

estão ajoelhadas e de mãos postas. Uma delas (fig. 2), inclusive, segura o que parece ser um livro debaixo de seu braço, enquanto outra (fig. 5) porta um filactério.

Fig. 1. Mestre do Echevinage de Rouen. “A leiga figurada na Pietà”.



Livro de Horas para Uso de Rouen, século XV. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional (Ms. 50,1,022, fólio 124r)

.Fig. 2. Mestre do Échevinage de Rouen. “Uma leiga figurada na Pietà”.



Livro de Horas para Uso de Rouen, 1470-1480. Nova Iorque: The Morgan Library and Museum. (MS M 312, f. 133r)

Fig. 3. Mestre do Echevinage de Rouen. “Leiga diante da Virgem e do Menino”.



Livro de Horas para Uso de Rouen, c. 1470. Nova Iorque: The Morgan Library and Museum. (MS M 1093, f. 145r)

Fig. 4. Mestre do Échevinage de Rouen. “Leiga na margem do fólio”.



Livro de Horas para Uso de Rouen, c. 1476-1500. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. (F. 403, f. 13r)

Fig. 5. Anônimo. “Leiga figurada na Pietà”.



Livro de Horas para Uso de Rouen, c. 1475. Pensilvânia: PennLibraries (UPenn Ms. Codex 1056, f. 114r)

Fig. 6. Mestre de Echevinage de Rouen. “Leiga figurada na Pietà”.



Livro de Horas para uso de Rouen, c. 1480. Nova Iorque: The Morgan Library and Museum. (MS M.131, f. 111r)

Fig. 7. Mestre do Échevinage de Rouen. “Uma leiga e seu livro diante da Virgem e do Menino”.



Livro de horas para uso de Rouen, c. 1480. Paris: Biblioteca Mazarine (ms. Faralicq 04, f. 123)

Fig. 8. Mestre de Echevinage de Rouen. “Leiga diante da Pietà”



Livro de horas para uso de Rouen, c. 1480. Carpentras - BM (ms. 0061, fólio 117)

Fig. 9. Anônimo. “Leiga diante da Virgem e do Menino”.



Livro de Horas para uso de Rouen, final do século XV. Melun - BM (ms. 0010, fólio 89)

Contudo, existem também diferenças nessas imagens em relação às outras figuras que as compõem. No caso do livro 50,1,022, objeto deste estudo, notamos a presença de outras figuras além da mulher desconhecida. Além de Maria e Cristo, vemos dois homens e uma mulher, todos com auréolas. Na *Pietà* da figura 2, além de Maria, do Cristo e da leiga, aparecem mais três mulheres e um homem, sinalizados como santos. Todos olham para o corpo de Jesus no colo de sua mãe. Na figura 5 esse cenário se repete: três mulheres, um homem, Maria e a leiga contemplam o corpo de Cristo já morto.

Na *Pietà* da figura 6 o cenário muda um pouco: desta vez aparecem quatro mulheres aureoladas, em lugar de três. A figura 8 configura a mais “vazia” das imagens aqui analisadas: nela há apenas Maria, um homem com auréola e a leiga. Em todos os casos, como foi observado, todos os personagens que compõem a cena dirigem seus olhares ao corpo de Cristo. Essa característica se diferencia da observada em nosso manuscrito: nele, Maria não olha para o corpo de seu filho, mas sim para a leiga.

Mesmo as mulheres que não estão no interior do mesmo motivo iconográfico mantêm semelhanças com a leiga do livro de horas da BN: elas (fig. 3) usam um vestido de cor e modelo parecidos com as outras, ao passo que seu acessório de cabelo é um pouco destoante do utilizado pela proprietária do manuscrito 50,1,022. A leiga da margem do fôlio (fig. 4) não possui traços tão semelhantes com a nossa mulher desconhecida, embora a autoria de seu manuscrito seja associada ao ateliê do Mestre do Échevinage de Rouen. As leigas das figuras 7 e 9 também se encontram diante da Virgem e do menino, tendo em comum as cores das vestimentas, acessórios de cabelo e posição (ajoelhadas, mãos postas). Novamente, uma delas (fig.7) está diante de um livro – muito provavelmente um livro de horas, em um caso de “livro dentro do livro”, comum na iconografia desse tipo de manuscrito (DE SOUZA, 2016)³⁴.

34 DE SOUZA, Patricia Marques. Anunciação à Virgem Maria: a iconografia da encarnação de Cristo em Livros de Horas. *Cuadernos Medievales*, n. 21, p. 95-120, 2016, p. 114.

Todas essas imagens, para além das características mencionadas, evocam o mesmo sentido: o de fazer-se presente e fazer-se visível diante de uma figura santa.

Embora a presença da *Obsecro te* no feminino seja uma pista importante acerca da propriedade desses livros, não se trata de uma regra, e, como já constatado, tampouco do único indicativo de que um livro de horas teria pertencido a uma mulher. A própria imagem da leiga figurada nas imagens do livro ou mesmo os temas iconográficos escolhidos para acompanhar as orações (temas mais voltados à vida de Maria, sua infância, etc.) (LIGHT, 2015)³⁵ nos fornecem evidências de que esses livros de horas foram encomendados para mulheres. Desta forma, a partir dos resultados encontrados nas análises comparativas com o manuscrito 50,1,022, traçaremos algumas conclusões parciais acerca das questões levantadas.

Essas semelhanças podem, em um primeiro momento, sugerir que, embora se tratasse de livros feitos sob encomenda dos comitentes, não havia um caráter pessoal nessas imagens, uma vez que elas eram todas provenientes de modelos mais ou menos genéricos de iconografia. Entretanto, é importante desvincular o olhar da concepção moderna de imagem que carregamos para que consigamos, de fato, nos aproximar do sentido que essas imagens tinham no mundo da devoção laica e privada da baixa Idade Média.

As imagens medievais não eram concebidas com o propósito de serem mimeticamente “perfeitas” (BASCHET, 2005)³⁶. Até a Idade Média, a concepção de retrato não era tida como a de uma imagem com o objetivo de retratar fielmente as características de um certo alguém. Há outro elemento aqui que se busca ser destacado, e ele não reside na perfeita figuração das características individuais de quem se é representado – neste caso, das leigas. Ele recai, justamente, na ideia de se fazer

35 LIGHT, Laura. WINSTON-ALLEN, Anne. HINDMAN, Sandra. *Women and the book: in the Middle Ages and the Renaissance*. New York: Les Enluminures, 2015, p.30.

36 BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2005. p. 482.

visível. Assim sendo, podemos compreender as semelhanças na figuração dessas mulheres em seus livros como uma característica típica desse tipo de produção artística do período.

Outra possibilidade de interpretação é a de que talvez fosse mais relevante e simbólico para uma proprietária de um livro de horas ter a sua imagem figurada junto da Mãe de Deus do que quaisquer outras características, como por exemplo a oração em sua forma feminina. É possível que o papel da imagem aqui se sobressaia ao papel do texto. Sabemos que as funções das imagens medievais eram múltiplas e, especialmente as que circulavam em âmbito doméstico, eram dotadas de profundo sentido de materialização de um desejo espiritual – nesse caso, o de encontrar-se face a face com Maria. A presença evocada pela imagem (uma vez que ela coloca fiel frente a frente à santa) é, sem sombra de dúvidas, central nesse leque de sentidos. Portanto, não seria estranho que ela fosse essencial no feio desse livro, mais do que qualquer outro aspecto.

Quanto à oração *Obsecro te*, o que foi observado até dado momento é que ela aparece demarcada na forma feminina com menos frequência do que as imagens das leigas. Até o momento, utilizamos outros cinco livros de horas³⁷ nessa análise comparativa. Todos eles possuem imagens de suas proprietárias figuradas em cenas da vida de Cristo ou junto de algum santo de devoção, além de outras fortes evidências documentais de que teriam pertencido a mulheres. Contudo, em todos eles a prece do *Obsecro te* está na forma masculina. Tal constatação – reiterando, ainda preliminar³⁸ – pode

37 São eles “*Grandes Heures d’Anne de Bretagne*, Tours, c. 1503. Bibliothèque Nationale de France. MS. Lat. 9474”; “*The Hours of Catherine of Cleves*, Utrecht, c. 1440. The Morgan Library and Museum. MS M 917/945”; “*The ‘Saluces Hours’*, 1440-1470. British Library, MS 27697”; “*The ‘Sforza Hours’*, Milão, c. 1490-1521. British Library, MS 34294” e “*The Hours of Joanna I of Castile*, Bruges, c. 1486-1506. British Library, MS 18852”.

38 Entretanto, relembramos aqui das limitações encontradas por esses exercícios metodológicos: a dificuldade de acesso aos manuscritos digitalizados integralmente não permitiu que observássemos o gênero da oração em muitos dos livros onde as leigas apareciam.

reforçar justamente a hipótese de que era mais importante e simbólico que as leigas estivessem figuradas em seus livros do que a oração estivesse adaptada à forma feminina.

REFERÊNCIAS

Fonte

Livro de horas, uso de Rouen. Rouen [França]: [s.n.], [entre 1460 e 1470]. 132 ff., enc., pergaminho, il., 195 x 130 mm (mancha do texto 95 x 65 mm). Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1212395/mss1212395.pdf.

Bibliografia

- ANCHIETA, Isabelle. *Imagens da mulher no Ocidente Moderno: Maria e Maria Madalena*. Edusp, 2019.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal. Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006
- BELL, Susan Groag. Medieval women book owners: arbiters of lay piety and ambassadors of culture. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 7, n. 4, p. 742 - 768, 1982.
- BELTING, Hans. O diálogo com a imagem: a era da imagem privada no final da Idade Média. In: BELTING, Hans. *Semelhança e presença: a história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.
- CHENU, Rachel. Le Maître de Bayeux, émule du Maître de l'Échevinage de Rouen. *Memini. Travaux et documents*, n. 24, 2018.
- DE SOUZA, Patricia Marques. Anunciação à Virgem Maria: a iconografia da encarnação de Cristo em Livros de Horas. *Cuadernos Medievales*, n. 21, p. 95-120, 2016.
- FAILLACE, Vera Lucia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016.

- HINDMAN, Sandra; BERGERON-FOOTE, Ariane; DE HAMEL, Christopher. *An intimate art: 12 books of hours for 2012*. Paul Holberton Publishing, for Les Enluminures, 2012.
- PENKETH, Sandra. "Women and Book of Hours". In: SMITH, L., TAYLOR, J. *Women and the book: assessing the visual evidence*. Toronto: University of Toronto Press, p. 266-281, 1996.
- PHILIPPOV, Karin. VESPERBILD OU PIETÁ?: Considerações acerca da matriz iconográfica religiosa de Aleijadinho. *Imagem Brasileira*, n. 11, p. 56-66, 2021.
- RABEL, Claudia. Artiste et clientèle à la fin du Moyen Age: les manuscrits profanes du Maître de l'échevinage de Rouen. *Revue de l'Art*, v. 84, n. 1, p. 48-60, 1989.
- SMITH, Kathryn. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). *Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia*. New York: Routledge, p. 89-92, 2006.
- WIECK, Roger S. *Painted prayers: the book of hours in medieval and Renaissance art*. New York: George Braziller in association with The Pierpont Morgan Library, 2004.
- WIECK, Roger. *Time sanctified: the book of hours in medieval art and life*. New York: George Braziller in association with Walters Art Gallery, 2001.

68. UTILIZAÇÃO DE IMAGENS-MODELO NA ILUMINAÇÃO DE ROUEN: ROBERT BOYVIN E UM LIVRO DE HORAS DA BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL

.....

André Felipe Avila Nunes Silva¹

OS LIVROS DE HORAS: CONTEÚDO, USOS E FUNÇÕES

Os livros de horas são livros de devoção privada, principalmente manuscritos, mas também impressos, que têm origem na recitação ou canto, por monges e padres seculares, do Ofício Canônico, de ofícios suplementares e de orações que incluíam o Ofício da Virgem, Ofício dos Mortos, os Salmos Graduais, os Salmos Penitências, as Litanias, os sufrágios (Souza, 2023, p. 56). A prática de recitação das horas, segundo Victor Leroquais, era muito pesada para os leigos, principalmente porque demandava grande parte de seu dia. Portanto, ao invés de recitar textos muito longos, como as Horas da Virgem – que neste momento ainda não estavam na forma reduzida, encontrada nos livros de horas –, era mais viável para os leigos pequenos ofícios e orações (Souza, 2023, p. 56). Neste contexto surgem os livros de horas, com devoções menores e que não tomavam tanto tempo.

Do século XIII até o final do XIV os livros de horas eram produzidos quase que somente por encomenda das mais altas camadas da sociedade, mas a partir de então, e até o início do XVI, eles poderiam ser adquiridos nos ateliês, com miniaturas

¹ Graduando em História pela Universidade de São Paulo.

e textos já prontos. Dessa forma o consumo se amplia quantitativamente, além de alcançar outros públicos, embora ainda circunscrito aos mais ricos (Reinburg, 2012, p. 15).

Os livros de horas também podiam ser ricamente iluminados, com iluminuras de páginas inteiras ou meia página; margens historiadas ou apenas decoradas com motivos vegetais de flores, frutos, folhas e insetos; iniciais ornamentadas. Nem todos os volumes possuíam imagens, no entanto, margens ornamentadas com motivos vegetais ou iniciais ornamentadas com cores monocromáticas² sempre poderiam ser encontradas nesses livros. As imagens eram, em grande parte, de uso devocional, com temas iconográficos da vida da Virgem, de Cristo e dos santos, ou a iconografia do Ofício dos Mortos, que faz referência à prática do laicato de inumar corpos.

O maior e mais importante texto dos livros de horas é o Pequeno Ofício da Virgem Maria. Segundo Leroquais (Reinburg, 2012, p. 17-18), o conteúdo base dos livros de horas é: o calendário, as Horas da Virgem, os Sete Salmos Penitenciais, as litanias, os sufrágios e o Ofício dos Mortos. O conteúdo secundário poderia abarcar as Horas da Cruz, Horas do Espírito Santo, as Quinze Alegrias da Virgem e fragmentos dos evangelhos (Reinburg, 2012, p. 17). Os livros de orações eram lidos em casa ou na igreja e eram feitos de acordo com um Uso litúrgico específico (Reinburg, 2012, p. 18).

Apesar de indicado o uso devocional dos livros de horas, cabe salientar que sua utilização extrapola os usos estritamente religiosos. Esses livros serviram como uma forma dos leigos coletarem orações (Reinburg, 2012, p. 18), mas também serviram para registrar informações familiares, como datas de nascimento e óbito ou nome dos antigos proprietários,

² Essas iniciais eram utilizadas principalmente para organização do texto, indicando a importância dos salmos, orações, lições e etc. Em resumo, iniciais ornamentadas, como sublinha Maria Cristina Pereira, estabelecia hierarquias no texto e foi uma prática comum na Idade Média. PEREIRA, Maria Cristina. *As letras e as imagens: iniciais ornamentadas em manuscritos do ocidente medieval*. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 16.

como bem sublinha Kathryn Rudy (Rudy, 2016, p. 67-70). Também eram livros dados como presente de núpcias para mulheres, além de terem sido utilizados, até onde se sabe, por mulheres para alfabetização dos filhos e filhas (Souza, 2023, 59-60). Poderiam também ser utilizados para guardar objetos de peregrinação, como insígnias de peregrinos, folhas, flores e etc (Kaufmann, 1991, p. 43-64).

O LIVRO DE HORAS 50,1,010

DA BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL

A Biblioteca Nacional do Brasil, sediada no Rio de Janeiro, dispõe de uma coleção com oito livros de horas cujas cotas são: 50,1,001; 50,1,010; 50,1,016; 50,1,019; 50,1,020; 50,1,022; 50,1,023; 50,0,028. Esta coleção vem ganhando alguns estudos recentes, principalmente por pesquisadoras como Maria Izabel Escano Duarte de Souza e Vera Lúcia Faillace. No entanto, os livros desta instituição ainda carecem de mais estudos.

Quanto às suas características físicas, o manuscrito BN 50,1,010 foi escrito em pergaminho raiado em tinta vermelha, mede 215 x 135 mm, com a mancha de texto de 130 x 70 mm, tendo 24 linhas no geral e sendo organizado em 13 cadernos. Segundo informações fornecidas por Vera Lúcia Faillace (Faillace, 2016, p. 112-125), o f. 54 está em branco e o f. 101 foi aparado em todas as margens e colado em cima do f. 102. O manuscrito é datado do final do século XV. Ele tem textos em latim e francês, com letras góticas em vermelho e marrom, e apresenta treze miniaturas de meia página e quatro menores. Quanto ao conteúdo, há nele o calendário, passagens dos quatro evangelhos, duas orações endereçadas à Virgem, sendo elas o *Obsecro te* e *O Intemerata*, o Pequeno Ofício da Virgem Maria, as Horas da Cruz, as Horas do Espírito Santo, um fólio – 54v – em branco, os Sete Salmos Penitenciais, a Ladainha de Todos os Santos, o Ofício dos Mortos e orações

para santos diversos nos fólhos finais³. Em relação à proveniência, o manuscrito foi adquirido por meio de compra, no ano de 1947, a Mme. Jacqueline Champeau.

Sete dos oito livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil demoraram para ter algum tipo de estudo. O manuscrito BN 50,1,001 foi estudado de forma aprofundada pelo frei beneditino Damião Berge em seu trabalho datilografado “Livros de horas manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro” (Berge, 1973). Os outros sete livros de horas restantes são citados apenas no fim desse trabalho, com poucos apontamentos sobre suas iluminuras e escrita. O livro BN 50,1,010 desta coleção ganhou um novo olhar a partir de artigo de 2016 de François Avril (Avril, 2016, p.13–16), no qual, analisando o manuscrito de um ponto de vista estilístico, lançou a hipótese de ter sido feito por um livreiro e iluminador de finais do século XV e início do XVI chamado Robert Boyvin. Ainda segundo Avril, “O Livro de horas que atribuo a ele no Rio pertence a sua produção comercial, de qualidade honesta, mas sem grande originalidade e muito repetitivo nas escolhas de composição” (Avril, 2016, p. 15). Portanto, partindo destas considerações, discutiremos a circulação de cópias e modelos no período tardo medieval a partir do Ofício dos Mortos no livro BN 50,1,010, que é o único da coleção incluindo a iconografia da missa dos mortos cuja autoria é mais ou menos estabelecida. A ele iremos comparar dois outros manuscritos também atribuídos a Robert Boyvin: o que está na Biblioteca da Bodleian, na Inglaterra, sob a cota MS. Rawl.liturg.e.39, e o que está na Biblioteca de Bensaçon, na França, sob a cota BM 153.

3 Informações retiradas do catálogo de livros de Horas de Vera Lúcia Miranda Faillace. FAILLACE, Vera Lucia Miranda. Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil. Rio de Janeiro: FBN, 2016.

ROBERT BOYVIN NO COMÉRCIO DE MANUSCRITOS

É através dos registros contábeis do Château de Gaillon, publicados em 1850, e pelos estudos de François Avril que sabemos o nome de Robert Boyvin, prolífico livreiro⁴ e iluminador normando. Ele também se tornou conhecido através de um artigo de Isabelle Delaunay de 1995 (Delaunay, 1995, p. 211-244), em que ela lhe atribui um total de 56 manuscritos iluminados, distinguindo seu estilo e agrupando, de um ponto de vista codicológico, seus manuscritos em três momentos de sua trajetória. Posteriormente, em artigo de 2017, Elliot Adam (Adam, 2017, p. 101-119) estende ainda mais essa lista de manuscritos, falando de aproximadamente 80 manuscritos atribuídos a Boyvin, entre livros feitos para seu ateliê, encomendas e manuscritos em que participou por meio de colaborações com outros artistas.

Robert Boyvin é seguramente conhecido através das Epístolas de Sêneca, manuscrito conservado atualmente na Biblioteca Nacional da França sob a cota BNF Lat. 8551, encomendado para o cardeal George de Amboise. Essa encomenda consta nos relatórios contábeis de Chateau de Gaillon, em que aparecem os nomes de Jean Serpan e Robert Boyvin (Delaunay, 1995, p. 216). Nessa colaboração em específico, Jean Serpan parece ter sido o artista responsável pela iluminação das Epístolas, uma vez que seu nome aparece em abundância nos registros (Delaunay, 1995, p. 213-214). Serpan colaborou regularmente com Boyvin ao longo de sua carreira.

Para além das Epístolas de Sêneca, François Avril identifica Robert Boyvin como um Seguidor do Mestre do Échevinage de Rouen⁵. Segundo Delaunay, é possível identificar que

4 Um livreiro neste contexto é o comerciante de livros que produz e também vende livros manuscritos ou impressos em seu ateliê.

5 O Mestre do Échivinage de Rouen é assim conhecido por ter um ateliê em Rouen na metade do século XV e ter produzido muitos manuscritos para a biblioteca do conselho dos *échivines*, que governaram Rouen. Apesar da sua íntima ligação com

Boyvin foi treinado no ateliê de Echivinage, principalmente por colaborações entre os dois artistas, como o manuscrito hoje conservado na Biblioteca Municipal de Besançon sob a cota BM 69 (Yvard, 2004, p. 222).

Com exceção dos livros feitos sob encomenda, ou suas colaborações com outros artistas, grande parte dos manuscritos atribuídos a Boyvin são considerados como “cópias de ateliê”⁶, isto é, livros com textos e imagens padrões que os leigos podiam comprar direto no ateliê de um artista. Além disso, o sobrenome Boyvin é um nome muito comum na Normandia, sendo possível identificar alguns Boyvin no comércio de livros que se encontrava, em grande medida, no “portal” dos livreiros, em volta da Catedral de Rouen. Os relatórios da fábrica da catedral de Rouen mencionam um Jean Boyvin, escritor e que teve um comércio de livros na rua da Catedral no ano de 1406 a 1433 (Delaunay, 1995, p. 216). Na metade do século XV temos outros Boyvin que também estiveram ao redor da igreja pagando aluguel todos os anos para a fábrica da catedral para estarem no local. Em 1479 temos referência a um Thomas Boyvin e posteriormente, de 1484 a 1490, de sua viúva com um comércio no mesmo local que os familiares anteriores (Deulaunay, 1995, p. 216). Também se encontra um outro Jean Boyvin com comércio de livros no ano de 1487-1488 e sua viúva em 1492 (Delaunay, 1995, p. 216). Sendo assim, aparentemente se trata de uma família de livreiros que esteve ativa no comércio de livros durante todo o século XV (Adam, 2017, p. 194).

esse conselho, sua identidade ainda permanece anônima. YVARD, Catherine. *Minute Masterpieces: study of a late fifteenth-century book of hours* (cbl, wms 89). 2004. 278 f. Tese (Doutorado) - Curso de History Of Art, Department Of The History Of Art., Trinity Colleg, Dublin, 2004. P. 28.

6 Assim é como Virgínia Reinburg se refere a esses tipos de manuscritos ao tratar da forma como eles eram produzidos nos séculos XV e XVI. REINBURG. 2012,p.21-22.

Segundo Delaunay, Avril e Adam, o estilo de Boyvin se caracteriza por uma alternância de painéis e pilares marmorizados, azulejos marrons e paisagem montanhosa e pontiaguda, a utilização das cores azul, cinza, vermelho e verde, com o verde claro abundando em sua paleta, rostos ovais e estreitos e cabelos volumosos (Delaunay, 1995, p. 217-218).

A falta de originalidade criativa que se atribui a Robert de Boyvin é, principalmente, porque grande parte de suas composições são modelos que tinham sido utilizados por outros artistas. É difícil precisar em quais momentos Boyvin teve contato com as diversas composições que utilizou, no entanto, podemos afirmar que grande parte delas podem ter sido adquiridas através dos contatos que ele teve com diversos artistas. Podemos citar, por exemplo, seu contato com o iluminador parisiense Jean Pichore, ou com o pintor das Horas de Playfair, o Mestre dos Missais de Raoul, o Mestre da Lenda Dourada de Munique ou o Mestre do Échevinage de Rouen (Delaunay, 1995, p. 222).

UM ESTUDO COMPARATIVO

No que diz respeito ao MS. Rawl.liturg.e.39, não temos muitas informações sobre ele, a não ser o que a própria instituição disponibiliza em seu site. Sabe-se, portanto, que está em pergaminho, é escrito em latim e francês, datado do final do século XV e possui oito miniaturas de meia página⁷. Quanto ao manuscrito Besançon BM 153, ele é de uso litúrgico da arquidiocese de Rouen, datado da metade do século XV, escrito em francês e latim e mede cerca de 160 x 109 mm⁸. Ambos são atribuídos, segundo Adam e Dealaunay (Delaunay, 1995, p. 230;

7 Todas as informações referentes a este códice podem ser encontradas em: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_8670. Acesso em 22 de fev de 2023.

8 Todas as informações sobre este manuscrito podem ser encontradas em: <https://memoirevive.besancon.fr/ark:/48565/6nf40qsbxz52>. Acesso em 22 de fev de 2023.

Adam, 2017, p. 117) a Robert Boyvin – embora o site da Biblioteca de Besançon afirme que o manuscrito BM 153 teria sido produzido no ateliê do Mestre do Échevinage de Rouen, aqueles autores defendem que as miniaturas foram iluminadas por Boyvin na época em que ele trabalhou no ateliê de Échevinage. É pertinente, portanto, a análise comparativa de pelo menos uma miniatura que todos eles têm em comum: a missa fúnebre no Ofício dos Mortos.

Em relação à iluminação dos manuscritos de Boyvin, segundo Denaulay, apenas aqueles do final do século XV apresentam a iconografia dos enlutados ao redor do catafalco (Delaunay, 1995, p. 223). Já a partir do século XVI, a iconografia da missa fúnebre em seus manuscritos não aparece mais, dando lugar ao tema iconográfico da Ressurreição de Lázaro. Mas não é apenas a iconografia do Ofício dos defuntos que é modificada nos manuscritos de Boyvin, outros temas iconográficos também o são. Se no final do século XV a iconografia utilizada para os Sete Salmos Penitenciais era Davi em oração, após o encontro com Pichore, Boyvin passa a figurar Bethseba se banhando (Delaunay, 1995, p. 226).

A miniatura do livro BN 50,1,010 exibe a imagem de uma missa fúnebre sendo realizada por três monges tonsurados, que rezam a partir de um livro litúrgico, e três enlutados, sendo que um deles está com as mãos postas, todos diante de um caixão coberto por uma mortalha azul com ornamentos dourados e velas. Ao fundo há um pano vermelho com ornamentos dourados e mais atrás as paredes marmorizadas da igreja alternando retângulos em rosa e verde claro. Além disso, também observamos nesta imagem um chão ladrilhado.

Esta imagem segue o estilo descrito por Isabelle Delaunay: personagens esguias e com o rosto oval, além de terem pálpebras pesadas; abundância das cores azul, vermelho e branco, além do rosa e do verde claro.

Figura 1 - Vigília para os mortos.



Livro de Horas de Uso de Roma, Fundação Biblioteca Nacional. MS 50,1,010, f. 67v.

Além de toda a composição descrita até aqui, as margens de todos os manuscritos aqui citados são muito parecidas. Elas podem ser encontradas ao longo de todo o manuscrito, sendo que, nos fólhos com imagens, a decoração marginal ocupa os quatro lados da página, figurando folhas, flores e frutos em fundo marrom; mas nos fólhos que só possuem texto, a decoração marginal ocupa apenas um lado da página, que é o lado oposto à costura. Além disso, as folhas de acanto são

policromadas com as cores azul, vermelho e um branco acinzentado, além de terem pontas arredondas. Essas margens se assemelham com as descrições dadas por Deluneauy sobre as margens pintadas por Jean Serpan.

O manuscrito Ms.Rawl.liturg.e.39 possui o mesmo tema iconográfico do livro BN 50,1.010: uma missa fúnebre. Os elementos que compõem a imagem também são os mesmos: três enlutados, três monges, um caixão com a mortalha azul e velas, o pano vermelho ornamentado ao fundo e as paredes marmoreadas da igreja.

Para compreendermos as variações entre as imagens, chamamos atenção para as diferenças entre elas. Os enlutados figurados no manuscrito Ms.Rawl.liturg.e.39 possuem ornamentos dourados em suas roupas. O hábito do monge com capa azul é mais ornado em relação ao manuscrito BN 50,1,010, além disso, tanto os enlutados quanto os monges estão fazendo gestos diferentes. Os ornamentos dourados na mortalha parecem estar com uma maior saturação que no manuscrito da BN, no entanto, é difícil precisar se esses detalhes estão assim por causa de um possível aumento na saturação da imagem ou não. O pano vermelho que está ao fundo também possui ornamentos dourados mais saturados que os do manuscrito anteriormente citado. As paredes em mármore parecem não alternar as cores rosa e verde. Um outro ponto que difere as duas imagens é uma inscrição na parte superior da parede em que se lê “Vigilie Mortuorum”. A pálpebra dos personagens está pesada, isso é, mais arredondada e quase fechando, e os rostos têm formato oval. Chamamos atenção, novamente, para as margens, muito parecidas com as do livro BN 50,1,010, com folhas, flores e frutos, mas dessa vez as folhas de acanto possuem um tom de vermelho mais claro e estão sobre fundo branco.

Figura 2 - Vigília para os mortos.



Livro de Horas de Uso de Rouen, Library Bodleian, Ms.Rawl.liturg.e.39, f.76v.

Por último, na miniatura de página inteirado manuscrito Besançon BM 153, a quantidade de monges aumenta de três para cinco, sendo que dos últimos dois aparece apenas o topo de suas cabeças tonsuradas. A quantidade de enlutados permanece, ou seja, três. O caixão com velas, o fundo com o pano

vermelho e as paredes marmoreadas também fazem parte desta composição. A paleta de cores pouco se altera, mas as vestes dos monges são ainda mais detalhadas do que nas duas miniaturas anteriores. Os monges vestem hábitos brancos com capas vermelhas e azuis. As bordas das capas têm detalhes dourados; os corpos parecem estar mais volumosos em comparação com as imagens dos outros dois manuscritos já citados, e a diferença mais substancial é o fundo da igreja. Se antes tínhamos um marmoreado sem janela alguma, apenas com uma alternância entre as cores, agora o fundo possui quatro janelas. Outra diferença é a decoração do púlpito em que o livro está apoiado: nas outras duas imagens não havia nenhum detalhe neles além dos traços na cor preta ou marrom nas extremidades. Agora, veem-se oito cruces na parte superior do móvel, além de um círculo ao lado dele.

Outra diferença está na borda das iluminuras. Se no MS. Rawl.liturg.e.39 e no BN 50,1,010 as miniaturas são enquadradas em uma cercadura de ouro retangular e arredondadas na parte superior, algumas miniaturas – mas nem todas – do Besançon BM 153 estão enquadradas em grandes estruturas arquitetônicas, enquanto outras, no mesmo manuscrito, continuam enquadradas em cercaduras douradas retangulares.

Embora os três manuscritos contenham quantidades variadas de miniaturas, pelo menos seis dessas imagens são idênticas em termos de composição, diferenciando-se apenas em detalhes, gestos e cores. Houve, portanto, muito provavelmente a utilização de modelo, não só para a imagem como também para as margens, já que a decoração marginal dos três manuscritos é semelhante, alterando apenas em cores, disposições e espécie das flores, frutos e folhas.

Figura 3 - Vigília para os mortos.



Livro de horas para o uso da diocese de Rothomagenes. Ville de Besançon, BM 153, f. 72v.

A utilização de modelos vem sendo estudada nos últimos tempos por autores que estão preocupados, principalmente, em tratar de folhas soltas utilizadas como modelos nos ateliês de Ghent, Bruges e Paris. Aqui destacamos as notáveis contribuições

de Thomas Kren, que aborda o papel de Simon Marmion e Lievin Van Lathem na criação de novos modelos amplamente difundidos em Flandres, inclusive pelo renomado Mestre de Maria de Borgonha (Kren, 2005, p. 359-377). Não menos importante foi a abordagem de Christiane Seidel, que explora a utilização de modelos por Jean Colombe, mostrando como o artista criou suas próprias folhas de modelos (Seidel, 2014, p. 137-166).

As imagens que apresentamos podem ser cópias ou modelos, uma vez que, monges, enlutados, caixões com velas, púlpito com o livro sempre estão presentes nas miniaturas do Ofício dos Mortos que têm como tema iconográfico a vigília para os mortos. Ressaltamos que esses manuscritos, bem como suas imagens, não se enquadram no conceito moderno de cópia, em que toda a imagem é reproduzida fielmente, parecida com o original. Portanto, optamos por falar em “cópia criativa”, como sugere Thomas Kren, para as imagens que eram alteradas apenas em seus detalhes, ou seja, os gestos, coloração das roupas, mudança de local do púlpito, diferença de tamanho e de manta fúnebre do caixão, velas e etc. Também podemos utilizar o conceito de “modelo”, utilizado por Daniel Russo, como “aquilo que suporta a modalização” (Magnani; Russo, 2010, p. 210), ou seja, um modelo inicial que pode ser alterado de acordo com o contexto ao qual se insere. Portanto, o modelo podia sofrer várias mudanças, e não ser reproduzido igual ao original. Novamente, toda a composição podia ser alterada, como o número de indivíduos, paredes, gestos. Indo um pouco mais longe, é possível utilizar o conceito de “apropriação”, de Roger Chartier, para se referir a uma forma importante de produção de sentidos que permite aos indivíduos se apropriar da cultura ou objetos culturais e os transformar de acordo com suas necessidades e/ou interesses (Chartier, 1991, p. 179-180). Assim, longe de ser uma simples réplica de uma imagem inicial, o modelo é

aquilo que dá espaço à inventividade, podendo dar lugar aos diversos tipos de variações (Magnani; Russo, 2010, p. 470). Nesse sentido, novamente, a alteração da composição, como no caso das imagens aqui abordadas, é realizada pensando no contexto em que elas se inserem, pensando em quem vai utilizá-las, qual seu uso litúrgico, os textos que irão acompanhar essas imagens e etc.

Também é preciso relativizar a ideia de cópia, pois ela não se dá de forma a reproduzir fielmente todos os elementos de uma imagem para outra. A cópia é realizada em partes, isso é, alguns elementos são copiados e outros não. No caso do nosso estudo, o que é copiado, são os monges, os enlutados, o caixão e o interior da igreja. Os elementos necessários para a identificação da vigília são mantidos, o que varia, portanto, é o cenário, que é escolhido a partir da vontade do artista ou do comanditário. Logo, quando se trata de modelos e cópias, estas últimas precisam ser relativizadas.

Quanto à disseminação desses modelos, embora tenhamos focado nossa análise na região norte da França, mais precisamente em Rouen, podemos estender nossa investigação a outras representações iconográficas com o mesmo tema da vigília fúnebre e que compartilham o mesmo padrão de iluminação que apresentamos aqui: enlutados, caixões iluminados por velas, monges envolvidos na leitura ou recitação de textos e um púlpito com um livro. Isso sugere que o tema da vigília dos mortos pode ser identificado em diversos outros manuscritos de diferentes localidades e contextos. No entanto, para uma análise mais abrangente, é necessário explorar e comparar essas representações em um escopo mais amplo, a fim de compreender melhor as variações regionais. Como exemplo trazemos o manuscrito sob cota Widener 6, das Bibliotecas Integradas da Pensilvânia, com uso litúrgico parisiense, e as Horas de Mostyn, um Saltério-Hora da mesma instituição, como exemplo da ampla circulação do modelo fúnebre da vigília para os mortos.

Figura 4 - Vigília para os mortos.



Saltério-Hora para uso de Sarum (Mostyyn Hours), Inglaterra, séc. XV.
Fladélfia: Philadelphia Museum of Art (1945-65-6), f. 158r.

Figura 5 - Vigília para os mortos.



Livro de horas para uso de Paris, Paris, séc. XV. Filadélfia: Free Library of Philadelphia (Widener 6), f. 158v.

É difícil precisar quando Robert Boyvin teve contato e começou utilizar imagens como a vigília para os mortos que certamente utilizou para iluminar diversos manuscritos. É possível que eles tenham sido herdados do Mestre do Échevinage de Rouen ou de algum outro artista com que teve contato ao longo de sua trajetória, como Jean Pichore. Além disso, o manuscrito BN 50,1,010 chega a Biblioteca Nacional junto com uma carta. Ela está em francês, foi escrita por A. Cuviller e destinada a M. Champion em papel timbrado do Hotel Lafayette (Filadélfia) e datada de 25 de abril de 1899. Segundo o autor da carta, o manuscrito é de origem parisiense, pois o fundo de algumas imagens apresenta o Palácio do Louvre e o bairro de Montemartre, em Paris⁹. Logo, essa identificação poderia ser explicada através dos contatos constantes com Pichore, de quem Boyvin absorveu muito do estilo e composições. No entanto, essa hipótese ainda precisa ser comprovada. Se é difícil atribuir o nome de Boyvin a todas as imagens do códice, ao menos podemos afirmar que, em uma primeira análise, a miniatura do Ofício dos Mortos foi iluminada por ele.

REFERÊNCIAS

- ADAM, Elliot. Retour sur l'œuvre de Robert Boyvin, enlumineur à Rouen vers 1500. In: ELSIG, Frédéric (ed.). *Peindre à Rouen au XVIe siècle*. Milão: Silvana Editoriale, 2017. p. 101-119.
- AINSWORTH, Maryn W. "Diverse Patterns Pertaining to the Crafts of Painters or Illuminators": Gerard David and the Bening Workshop. *Master Drawings*, New York, v. 41, n. 3, 240-265, 2003.

⁹ Essa informação nos é apresentada no trabalho datilografado do frei beneditino Damião Berge, mas o autor discorda desta hipótese, afirmando que é muito difícil confirmar ou negar se de fato as imagens figuram o castelo do Louvre ou o bairro de Montemartre. BERGE, D. *Livros de horas: manuscritos iluminados da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. (datil.) Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Ms. 23,2,12).

- AVRIL, François. Les copies à repetition. À propos de la circulation et de la dissemination des modèles. In: L'ENGLE, Susan; GUEST, Gerald B. (Ed.). *Tributes to Jonathan J. G. Alexander. The Making and Meaning of Illuminated Medieval & Renaissance Manuscripts, Art and Architecture*. Londres: Harvey Miller Publishers, 2006, p. 127-140.
- AVRIL, François. O acervo de livros de horas iluminados da Biblioteca Nacional do Brasil. In: FAILLACE, Vera Lúcia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016. p. 13-16. Tradução por Maria Izabel Escano Duarte de Souza e Maria Beatriz de Mello e Souza.
- BERGE, D. *Livros de horas: manuscritos iluminados da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. (datil.) Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (Ms. 23,2,12)
- DELAUNAY, Isabelle. Le manuscrit enluminé à Rouen au temps du cardinal Georges d'Amboise: l'oeuvre de Robert Boyvin et de Jean Serpin. *Annales de Normandie*, [S.L.], v. 45, n. 3, p. 211-244, 1995.
- FAILLACE, Vera Lúcia Miranda. *Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: FBN, 2016.
- KAUFMANN, Thomas DaCosta; KAUFMANN, Virginia Roehrig. The sanctification of nature: observations on the origins of trompe l'oeil in Netherlandish book painting of the fifteenth and sixteenth centuries. *The J. Paul Getty Museum Journal*, v. 19, p. 43-64, 1991.
- KREN, Thomas. The importance of patterns in the emergence of a new style of flemish manuscript illumination after 1470. In: DEKEYZER, Brigitte; STOCK, J. van Der (ed.). *Manuscripts in Transition: recycling manuscripts, texts and images*. Paris: Peeters Publishers, 2005. p. 359-377.
- MAGNANI, Eliana; RUSSO, Daniel. Histoire de et anthropologie. Modèle et copie. Autour de la notion de «modèle» en anthropologie, histoire et histoire de l'art. *Bulletin Du Centre D'études Médiévales D'auxerre*, [S.L.], n. 14, p. 209-233, Acesso em: 15 de set de 2023.
- MCKENDRICK, Scot. Between Flanders and Normandy: collaboration among miniatures or a case of influence? In: BOVEY, Alixe; LOWDEN, John (ed.). *Under the Influence: the*

- concept of influence and the study of illuminated manuscripts. Turnhout: [Brepols Publishers, 2007. p. 139-149.
- PEREIRA, Maria Cristina. *As letras e as imagens: iniciais ornamentadas em manuscritos do ocidente medieval*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- REINBURG, Virginia. *French Books of Hours: making an archive of prayer, c.1400-1600*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- RUDY, Kathryn M. *Piety in Pieces: how medieval readers customized their manuscripts*. Cambridge: Open Book Publishers, 2016.
- SANTOS, Aline Benvegnú dos. *Sobre imagens e montagens: os capitéis do claustro de sant pau del champ em barcelona (séc XII-XIII)*. 2020. 547 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2020.
- SEIDEL, Christine. Tradition and Innovation in the Work of Jean Colombe: the Usage of Models in Late 15th Century French Manuscript Illumination. In: Müller Monika E. (ed.). *The Use of Models in Medieval Book Painting*. Newcastle upon Tyne: Canbridge Scholars Publishing, 2014, p. 137-166.
- SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte de. As mulheres e os livros de horas. In: PEREIRA, Maria Cristina Correia L. (Org.). *Encontros com as Imagens Medievais*. Macapá: Unifap, 2017. p. 112-132.
- SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte de. *Orações Pintadas: iconografia mariana, práticas devocionais e funções das iluminuras dos livros de horas da real biblioteca portuguesa*. 2015. 163 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte de. *O Livro de Horas 50,1,016 da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. 2022. 525 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2023.
- YVARD, Catherine. *Minute Masterpieces: study of a late fifteenth-century book of hours (cbl, wms 89)*. 2004. 278 f. Tese (Doutorado) - Curso de History Of Art, Department Of The History Of Art, Trinity College, Dublin, 2004.

69. VESTES QUE FALAM: A TECELAGEM E O RECONHECIMENTO NA ODISSEIA

.....

Débora Dutra Souza

No cenário da expressão literária, a poesia épica se destaca como uma forma de narrativa que transcende a mera contação de histórias, incorporando-se profundamente à memória de uma sociedade. No cerne dessa tradição encontra-se Homero, um aedo dos séculos VIII e VII AEC, frequentemente atribuído como o autor de obras que se tornaram pilares da cultura e da literatura ocidental. Suas composições eram concebidas para serem recitadas oralmente para um seletivo auditório de homens ricos e poderosos, em uma época em que a tradição oral era o meio predominante de transmitir conhecimento e narrativas.

A narrativa poética expande a compreensão do indivíduo para além do imediato, pois, “por meio da narrativa poética, um mundo que não está ao alcance dos seus sentidos se apresenta a seu conhecimento – um mundo que compreende toda a sua vida, todos os seus feitos, toda a sociedade em que ele vive” (Krauzs, 2007, p. 18). Através da poesia, um mundo que vai além das limitações sensoriais é revelado. Essa narrativa não apenas abrange a vida do indivíduo, mas também engloba as realizações e a história de toda a comunidade à qual ele pertence, bem como a sociedade em que está inserido.

Além disso, a poesia oral desempenha um papel fundamental na definição de normas culturais e comportamentais. Ao traçar paradigmas de comportamentos, estabelecem modelos do que é considerado aceitável e inaceitável na sociedade. Como heróis virtuosos cujas ações exemplares são

incentivadas, bem como personagens cujas ações servem de alerta moral. A finalidade dos poetas épicos era a descrição e transmissão do ideal de heroísmo, a aquisição da glória e fama.

Entre as obras atribuídas a Homero, destacam-se duas como sendo as mais representativas do poeta jônico: a *Ilíada* e a *Odisseia*. Esses épicos não apenas narram eventos extraordinários e façanhas heroicas, mas também desvendam aspectos fundamentais da sociedade grega, seus valores, tradições e ideais. A *Ilíada* com seus 15 mil versos centra-se na fúria de Aquiles durante o cerco grego a Ílion, explorando temas de honra e glória obtida em batalha, elementos de grande relevância em uma sociedade em que a aristocracia militar desempenhava um papel proeminente.

Por outro lado, a *Odisseia*, com seus 12.109 versos, narra a jornada épica de Odisseu em sua busca pelo retorno a Ítaca após a Guerra de Troia. Este épico é uma narrativa não apenas de aventuras extraordinárias, mas também da astúcia, perseverança e versatilidade do protagonista. Explorando temas como lealdade, família, busca pelo lar e encontros com deuses e criaturas míticas, a *Odisseia* ressoa tanto com guerreiros em busca de retornar a suas famílias quanto com líderes governando territórios distantes. Esses poemas épicos eram parte fundamental da cultura e da educação na Grécia Antiga, transmitindo não apenas entretenimento, mas também valores, tradições e ideais do mundo grego.

A narrativa de Homero não se limita apenas aos feitos masculinos, mas também incorpora representações das mulheres, incluindo a tecelagem feminina. Enquanto a narrativa poética masculina, através dos versos e da linguagem poética, preserva a memória coletiva e perpetua valores heróicos, a tecelagem feminina representa além da esfera doméstica e construção do lar, a expressão da identidade feminina e contribui também para a preservação da memória.

Além de representar a identidade, e ser considerada uma forma de reconhecimento e comunicação, as vestimentas também desempenhavam um papel crucial na preservação da memória coletiva nas sociedades da Grécia Antiga. Cada padrão, até mesmo a escolha das cores era portadora de significados que transcendiam a mera função utilitária das roupas. Através das vestes, a memória das personagens e dos eventos era preservada e passada de geração em geração.

Maurice Halbwachs, sociólogo da memória, argumenta que as memórias individuais estão intrinsecamente entrelaçadas com as estruturas sociais sendo os grupos sociais os principais determinantes do que é lembrado e como é lembrado

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimento nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. E poque, em realidade, nunca estamos sós (Halbwachs, 1990)

A memória não é uma atividade solitária e privada, mas é construída em um contexto social mais amplo. Nossas lembranças são moldadas por nossas interações com os outros, e nossas experiencias individuais são filtradas através de lentes de conexões sociais existentes.

Nesse contexto a prática da tecelagem ganha uma nova dimensão, não apenas como uma habilidade manual valorizada, mas também como um fio para a memória coletiva. A transmissão dessas habilidades de geração em geração estava intrinsecamente ligada à preservação da cultura, tornando a tecelagem uma parte vital da vida em sociedade.

É relevante considerar que a tecelagem era um espaço para a expressão da voz feminina na sociedade helênica antiga. Isso se deve a diversos motivos. Em primeiro lugar, a tecelagem era uma atividade que pressupunha a convivência em grupo, uma vez que as esposas frequentemente realizavam essa atividade em conjunto. Além disso, a tecelagem desempenhava

um papel fundamental na transmissão da tradição helênica. Enquanto trabalhavam no tear, as mulheres cantavam canções e narrativas importantes que contribuíam para a formação cultural, especialmente dos filhos do sexo masculino, que permaneciam ao lado delas até atingirem a idade de sete anos (Lessa, 2011). Esse contexto revela como a tecelagem não era apenas uma atividade prática, mas também um meio de preservar e transmitir a cultura e a tradição da sociedade grega antiga.

Este texto tem como objetivo examinar como a tecelagem na *Odisseia* de Homero desempenha um papel importante como forma de comunicação e reconhecimento e como a habilidade das mulheres na tecelagem é valorizada e reconhecida.

A fição e a tecelagem têm sido tradicionalmente consideradas domínio das mulheres. Todas as evidências sugerem que na antiguidade o trabalho da lã e a produção de vestuário eram ocupações primárias das mulheres, que, independentemente do seu status social contribuíam através do seu trabalho manual para a autossuficiência das suas próprias famílias (Pantelia, 2015). Nos poemas homéricos algumas mulheres, incluindo rainhas e deusas, são especificamente descritas ou consideradas envolvidas na fição de lã ou na criação de tecidos em seus teares.

Por meio da prática da tecelagem, as mulheres tinham a oportunidade de demonstrar e obter reconhecimento coletivo de suas habilidades. A arte da tecelagem era valorizada também pelos homens, já que a imagem da mulher tecelã, certamente, alude a significados como, a devoção de uma esposa à sua família, ocupando-se com as tarefas do *oïkos*. Tecer era uma virtude feminina socialmente reconhecida

A tecelagem, além de ser uma atividade virtuosa para a esposa, se construía em uma tarefa que pressupunha, quase sempre, um grupo para a sua realização; isso porque as esposas, exercendo tal atividade em conjunto, formavam uma equipe eficiente, e com isso produziam mais que se estivessem atuando separado (Lessa, 2004, p. 44).

O produto da tecelagem, valia-se a muitas outras finalidades para além do vestuário do grupo familiar. No livro *O ofício de Zeus – mito da tecelagem e do tecido no mundo grego*, John Scheid e Jesper Svenbro mencionam a natureza metafórica da tecelagem e do tecido, favorecendo o campo político, matrimonial e poético

Entre as representações que os gregos fizeram do social, dos laços entre os homens e da coesão do grupo humano, e até mesmo da cidade, há uma talvez mais do que todas as outras, que parece fabricar o social: a tecelagem. Doméstica ou política, profundamente ritual, a tecelagem opera um conjunto de noções suscetíveis de se inscreverem na memória coletiva, assim como tantos outros gestos que permitem apreender o social, tocá-lo (Scheid; Svenbro, 2010, p. 15)

A tecelagem opera com um conjunto de ideias que têm o poder de se inscrever na memória coletiva, ou seja, a tecelagem não é apenas uma atividade prática, mas contribui para a formação da consciência compartilhada na sociedade grega antiga.

Na *Odisseia*, destaca-se a presença de várias passagens e personagens vinculadas à prática da tecelagem. No início do épico, Telêmaco exorta Penélope a cuidar dos afazeres “do tear e da roca” e ordena a execução do mesmo trabalho as criadas (*Odisseia*, I, v. 356-358). Mais tarde na narrativa, quando o deus Hermes chega à ilha de Ogígia com uma mensagem de Zeus, encontra a deusa Calipso “cantando com bela voz, e com lançadeira dourada trabalhava ao seu tear” (*Odisseia*, V, v. 61-62). Mais adiante na história, os companheiros de Odisseu, ao explorarem a ilha de Eeia e se aproximarem do palácio de Circe, vislumbram a deusa junto ao pórtico “a cantar com voz melodiosa, enquanto se dedicava à trama imperecível da sua tecelagem, sutil, graciosa e brilhante, como sã as tapeçarias das deusas” (*Odisseia*, X, v. 221-222).

Em determinados momentos da *Odisseia*, as roupas desempenham um papel central, pois têm um significado comunicativo. Três exemplos podem ser considerados para estabelecer essa questão: Helena no Canto XV, a rainha Arete no Canto VII, e Penélope no Canto XIX (Sais, 2015).

Começaremos com Helena, que marca sua aparição na *Iliada* no Canto III realizando trabalhos junto ao tear. Quando a deusa Íris convoca Helena à muralha para testemunhar o duelo entre Menelau e Páris, Helena está tecendo “uma grande tapeçaria, de dobra dupla, purpúrea” (*Iliada*, III, v. 125-126), na qual ela retrata cenas dos troianos e dos aqueus lutando por ela. Helena em sua condição de mulher, adquire voz e identidade, por meio de sua tecelagem, “como um poeta épico que preserva por meio de sua canção as gloriosas façanhas de seus heróis, Helena tece em seu tear a história da guerra” (Pantelia, 2015). Ao tecer Helena atende a necessidade de superar a morte e produz um artefato que sobreviverá, e contará sua história e o seu *kléos*.

No cenário pós-guerra da *Odisseia*, e com sua posição como esposa de Menelau e rainha de Esparta, reestabelecida, Helena é retratada fiando. Em sua primeira aparição no poema, Helena entra em cena junto com suas servas, que carregam objetos para fiação, o que a conecta mais uma vez com a imagem de tecelã (Sais, 2015).

Entendemos que os quatro primeiros cantos da *Odisseia*, chamados Telemachia, consistem numa pequena aventura que tem por objetivo tirar o jovem Telêmaco, filho de Odisseu, da inércia, impondo-lhe uma aventura que assegura o seu ingresso no mundo adulto e da política. Por instruções da deusa Athena o jovem príncipe deve ir até a ravinosa Lacedemônia falar com Menelau, para tentar obter informações sobre o paradeiro do pai. Menelau é, depois de Odisseu, o último a retornar de Troia, tendo, assim, mais chances de ter uma última notícia sobre ele, e dessa forma, justificando a viagem de Telêmaco a Esparta.

Hermíone filha de Menelau e Helena está sendo enviada para a cidade dos Mirmidões onde reina atualmente o filho de Aquiles, com quem ela irá se casar. A festa de casamento se torna um banquete de recepção aos dois hospedes que acabaram de chegar de Pilos, o jovem Telêmaco e Pisístrato filho de Nestor. Menelau, no dia seguinte ao da festa de casamento, ainda no Canto IV, convida Telêmaco para que fique mais onze ou doze dias em Esparta (*Odisseia*, IV, v. 587-589). Mais tarde, um mês depois desse convite, já no canto XV, quando o jovem príncipe já havia sinalizado explicitamente sua pressa em voltar, Menelau fala para Telêmaco que viaje a cavalo pela Hélade até Argos de modo a poderem colher presentes de hospitalidade (*Odisseia*, XV, v. 80-85). A oferta de presentes aos hóspedes não apenas era uma demonstração de boas-vindas e respeito, mas também tinha profundas raízes culturais.

Na sociedade homérica, a troca de presentes era uma prática mútua que se aproximava bastante de uma obrigação, servindo como reciprocidade pelos favores previamente concedidos (Sais, 2015). Após Telêmaco anunciar sua partida Menelau e Helena apressam-se para buscar presentes para o príncipe. O rei oferta a Telêmaco o mais belo e precioso tesouro de sua casa “uma taça cinzelada, toda feita de prata, mas as bordas são trabalhadas com ouro, obra de Hefesto” (*Odisseia*, XV, v. 115-117).

Já Helena entrega ao príncipe uma veste que ela mesma produziu, Homero nos dá uma breve descrição do momento em que Helena escolhe o presente, entre outras vestes que ela produziu, “a que era mais bela, mais variegada e mais ampla; refulgia como um astro, por baixo das outras vestes” (*Odisseia*, XV, v. 104-108). Nesse contexto, a escolha de Helena destaca sua generosidade e hospitalidade, já que ela opta pela veste mais excepcional dentre todas as que produziu. A comparação da veste a um “astro” sugere que ela brilhava intensamente, destacando-se das outras. E em alguns versos mais a frente, vemos oferta do presente,

A ti, querido filho, ofereço este presente, recordação
das mãos de Helena, para o dia do teu desejado casa-
mento
a tua noiva vestir. Que até lá a veste seja guardada
no palácio
pela tua mãe amada. Quanto a ti, que chegues bem
à tua bela casa e à tua terra pátria
(*Odisseia*, XV, v. 125-129).

Quando Helena oferta as vestes que ela mesma produzia a Telêmaco, ela afirma que são uma “recordação das mãos de Helena”, o que nos leva a acreditar que quem visse aquela veste saberia que ela havia sido feita pelas mãos de Helena, o que nos sugere que cada casa produzia vestes com características próprias (Sais, 2015). E nos sugere também que a atividade da tecelagem, poderia atribuir *kléos* a sua executora, como se cada veste fosse um símbolo de quem a produziu.

O *kléos* é frequentemente associada às ações heroicas e conquistas masculinas. A habilidade de uma mulher na tecelagem poderia ser reconhecida e admirada por sua comunidade. A qualidade das roupas, tapeçarias e outros produtos têxteis que elas produziam poderiam ser vistos como um sinal de sua habilidade e, em alguns casos, sua destreza poderia contribuir para sua reputação. Suas habilidades e o produto de seu trabalho na tecelagem eram certamente valorizados e reconhecidos em seu contexto cultural. As cenas envolvendo Arete e Penélope sugerem aspectos semelhantes.

Homero nos fala no Canto VI que Odisseu chega a Feácia após vencer a ira de Poseidon. Com o auxílio da deusa Athena, que através de um sonho fala a princesa Nausícaa para ir lavar suas vestes, e dessa maneira encontra-se com Odisseu. Ao se encontrarem, Nausícaa oferece algumas vestes ao estrangeiro, e comida, e o instrui sobre como deve fazer para ser recebido em sua casa. A jovem fala que ele encontrará a mãe próxima a lareira fiando

Quando te cercarem os edifícios e o pátio
vai depressa para a grande sala, onde encontrarás

a minha mãe: ela senta-se à lareira, à luz do fogo,
e fia lã, purpúrea como o mar, maravilha de se ver!
(*Odisseia*, VI, v. 303-306)

Odisseu é instruído a falar primeiramente com a rainha Areta. No Canto VII, Homero descreve Arete sendo possuidora de poder e inteligência incomuns, além de ser honrada e respeitada tanto por seu povo quanto por seu marido Alcinoos “como poucas mulheres na terra são honradas” (*Odisseia*, VII, v. 66-77). E é o favor da rainha que Odisseu deve receber para obter o auxílio em sua jornada de retorno para casa.

Quando Nausícaa fornece a Odisseu a indicação de onde encontrar Areta, ela exalta habilmente o trabalho de sua mãe como uma “maravilha de se ver”. Esse elogio ganha relevância, uma vez quem como mencionado, o trabalho manual desempenhado pelas mulheres era considerado uma das vias para alcançar reconhecimento e glória, ou seja, o seu *kléos*.

Odisseu seguindo as instruções recebidas, apresenta sua súplica à rainha, buscando obter auxílio para retornar à sua terra natal. Ao assumir a palavra quase cem versos depois, a rainha reconhece imediatamente a capa e a túnica que Odisseu estava usando, “reconhecera a capa e a túnica, assim que olhara para as belas roupas de Ulisses, pois com suas servas ela própria as tecera” (*Odisseia*, VII, v. 234-235). Esse episódio revela a notável habilidade da rainha em identificar uma vestimenta que foi produzida em sua própria casa, o que sugere a existência de estilos distintos de produção de roupas em diferentes casas.

Chegamos agora ao exemplo de Penélope. Na *Odisseia*, a rainha, esposa de Odisseu, é conhecida por sua habilidade excepcional na tecelagem. A rainha afirma que só escolherá um novo marido depois de terminar de tecer um sudário para Laerte, seu sogro, e a cada noite, desfazia o trabalho que havia feito durante o dia, adiando assim o casamento com seus

pretendentes (*Odisseia*, XIX, v. 141-151). Isso demonstra sua competência no ato de tecer como uma característica central de sua personalidade e estratégia.

Os pretendentes acreditavam que o tempo estava a seu lado, enquanto Penélope tecia mais uma parte da mortalha, encaminhando-se para o dia da conclusão e da sua escolha, mas na verdade a rainha “voltava sempre ao primeiro dia e estava tão próxima de alcançar o dia da conclusão de seu trabalho como no dia no qual propôs aos pretendentes esperarem a conclusão de sua tarefa” (Azevedo, 2018, p. 34).

Antino um dos pretendentes, afirma a possibilidade de Penélope conseguir *kléos* com sua artimanha, o pretendente fala que “grande é a fama que para ela alcançará” (*Odisseia*, II, v. 125). Utilizando o tear como arma no enfrentamento dos inimigos, Penélope conquista a glória exclusiva dos grandes heróis.

Para além da tecelagem, a filha de Icário age de forma astuciosa, e utiliza suas habilidades manuais com a frágil condição de seu sogro, confeccionando seu manto fúnebre. A rainha conduziu-se, com prudência, pelos princípios da *métis* e enfrentou os antagonistas, empregando como artifício a tecelagem.

A tecelagem é obviamente uma imagem familiar da *métis* da mulher. De Circe a Calipso cantando em seus teares, a Penélope tecendo e destecendo sua rede, a mulher astuta de Homero é a típica tecelã: Helena também faz sua primeira exibição em cada poema, diante do tear (Il. 3. 126-8) ou com o cesto de lã (Od. 4. 130-5) (Redfield, 1982, p. 194 apud Outeiro, 2017, p. 102).

A excelência de sua *métis* mostrou-se superior à brutalidade física e moral dos pretendentes. Ao tecer uma trama de enganos e manobrar arditamente os pretendentes Penélope faz o uso de sua *métis*. As ações de Penélope, especialmente sua tecelagem, eram para a proteção do *oikos*, de Odisseu e Telêmaco.

Vemos que Odisseu chega em Ítaca no Canto XIII, ocultando sua verdadeira identidade sob a aparência de um mendigo, uma transformação orquestrada por Athena para protegê-lo. Ele adentra sua própria casa sem ser reconhecido, preparando-se silenciosamente para elaborar um plano de vingança contra os pretendentes. Entretanto, somente no Canto XIX, ocorre o aguardado encontro entre Odisseu, ainda disfarçado de mendigo, e sua esposa, Penélope.

Nesse momento, Homero descreve Penélope saindo de seus aposentos de maneira majestosa, assemelhando-se às deusas Artêmis ou Afrodite. Porém, apenas alguns versos adiante, a rainha começa a questionar o estrangeiro. Odisseu ainda disfarçado, compartilha uma narrativa falsa, alegando ter ser encontrado com o filho de Laertes, ou seja, ele mesmo, há vinte anos. Ele relata que isso ocorreu quando os ventos o levaram para Creta, onde permaneceu com seus companheiros por um período de doze dias (*Odisseia*, XIX, v. 171-202).

Embora Penélope seja tocada pela história fictícia, ela não permite ser iludida e decide verificar a veracidade das palavras do estrangeiro. Para avaliar a autenticidade da história, ela pede que o mendigo descreva detalhadamente as roupas que Odisseu estava vestindo no suposto encontro. Em resposta a esse desafio, Odisseu diz que seria difícil dizer ao certo após passados vinte anos, no entanto ele concorda em tentar lembrar e descrever as vestimentas. A partir do verso 225, Odisseu inicia sua descrição

Vestia uma capa de lã purpúrea o divino Ulisses,
de dobra dupla; tinha uma pregadeira de ouro, dupla-
mente
perfurada. A parte da frente estava maravilhosamente
trabalhada:
com as patas dianteiras um cão segurava um gamo
mosqueado
que se contorcia, coisa que a todos causava admiração;
pois embora sendo de ouro, o cão agarrava o veado,

estragulando-o, enquanto este tentava fugir, agitando as patas.

Reparei na túnica reluzente que lhe cobria o corpo: era delicada como a pele seca de uma cebola, muito macia, e resplandecia como o sol. Muitas foram as mulheres que o olhavam com admiração!

(*Odisseia*, XIX, v. 225-235)

A minuciosa descrição das vestimentas desperta em Penélope o desejo de chorar. O que amplifica a importância desse momento reside no fato de que as roupas foram confeccionadas por Penélope. Odisseu, perspicaz em sua compreensão da situação, reconhece que sua descrição detalhada muito provavelmente conduzirá ao reconhecimento por parte da rainha, e possivelmente se sentiria elogiada.

Uma mulher demonstra a habilidade de reconhecer vestimentas produzidas em sua própria casa, sendo que, no caso de Penélope, a mera descrição das roupas é suficiente para corroborar a autenticidade do relato do suposto estrangeiro. A descrição detalhada das vestimentas de Odisseu serve como um meio de comunicação que convence Penélope da veracidade das palavras do estrangeiro. É por meio dessa descrição que Odisseu conquista a confiança de Penélope.

Esse episódio destaca a importância das vestimentas como símbolos de identidade além de ilustrar a habilidade de Odisseu em utilizar esse reconhecimento para estabelecer sua verdadeira identidade perante Penélope. As vestes têm a capacidade de representar não apenas a identidade dos indivíduos, mas também o seu status social. O reconhecimento das vestimentas, nesse sentido, pode ser interpretado como um mecanismo de validação ou exclusão dessas identidades e posições sociais.

A autora Maria Angelica Rodrigues de Souza no texto *As mãos que “falam”: mitos, tecelagem e bordados*, apresenta uma série de exemplos onde a tecelagem e os bordados são formas de comunicação das mulheres gregas. A autora fala que por meio de linguagens específicas, as esposas de cidadãos abastados se comunicavam, principalmente por meio das roupas e

adereços, eram comunicadores de mensagens, principalmente do seu status social (Souza, 2007). A autora cita a obra de Eurípides, *As Troianas*, em que há uma referência feita por Hécuba a roupa de Paris. A rainha se refere ao bordado de ouro na roupa do filho, e que por ser um príncipe, sua roupa possuía uma padronagem de acordo com seu status social, e a qualidade desse bordado mostrava de qual camada social ele pertencia. Não era apenas um bordado comum, mas um bordado com ouro, e que desperta a atenção de Helena.

As esposas frequentemente recorriam à tecelagem como um meio de se comunicarem entre si. A ação de tecer era mais do que uma simples atividade prática; era um meio de transmitir mensagens simbólicas. Um exemplo notável é a tecelagem de Penélope, que não apenas comunicava a dor e a morte, mas também servia como um símbolo de trapaça. (Souza, 2007). Através dessa ação, Penélope comunica sua devoção e determinação em manter viva a memória de Odisseu, ao mesmo tempo em que evita um novo casamento.

A tecelagem na Odisseia de Homero transcende sua função prática e se torna um poderoso meio de comunicação, identificação e reconhecimento para as mulheres daquele contexto. Personagens como Penélope, Helena e Arete utilizam essa habilidade não apenas para preservar a memória de suas famílias e comunicar mensagens simbólicas, mas também para afirmar sua astúcia e perspicácia além de obter *kléos* em um mundo dominado por valores heroicos e masculinos.

Além disso, a tecelagem reflete a importância das vestimentas como símbolos de identidade e status social na Grécia Antiga, onde cada padrão e bordado carregava significados que iam além de sua função utilitária. Essa prática não era apenas uma habilidade doméstica, mas um veículo de transmissão cultural e um meio de preservar a memória coletiva.

REFERÊNCIAS

Fontes

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.

Bibliografia

AZEVEDO, Cristiane Almeida de. A métis de Penélope. *Anais de Filosofia Clássica (Online)*, v. 12, p. 31-48, 2018

HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

KRAUSZ, L. S. *As musas: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LESSA, F. S. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LESSA, Fábio de Souza. Expressões do Feminino e a Arte de Tecer Tramas na Atenas Clássica. In: *Humanitas*, v. 63 p. 143-156, 2011.

OUTEIRO, M. P. *A filha de Icário, Penélope bem-ajuízada: a métis e a kléos da rainha tecelã de Homero*. Porto Alegre, 2017.

PANTELIA, Marica C. Spinning and Weaving: Ideas of Domestic Order in Homer. *The American Journal of Philology*, Vol. 114, n° 4, p. 493-501.

SAIS, L. A. *Mulheres de Homero: o caso das esposas da Odisseia*. São Paulo, 2016.

SAIS, L. A. Vestes que falam: a tecelagem e as personagens femininas dos poemas homéricos. *Revista Criação & Crítica*, v. 15, p. 7-19, 2015.

SCHEID, J. & SVENBRO, J. *O Ofício de Zeus: mito tecelagem e do tecido no mundo grego-romano*. Porto Alegre: CMC, 2010

SOUZA, Maria Angélica R. As mãos que “falam”: mitos, tecelagem e bordados. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 13: 202-215, 2007).

70. VESTÍGIOS DA AÇÃO INQUISITORIAL EM GOIÁS

.....
.....

Ana Caroline de Abreu Santana¹

Evellyn da Silva Dutra²

INTRODUÇÃO

Este trabalho foi dividido da seguinte maneira: primeiramente um breve resumo acerca da instituição dos Tribunais do Santo Ofício em Portugal, depois uma breve abordagem das visitações e das práticas religiosas na América portuguesa e por fim a discussão acerca da presença inquisitorial na capitania de Goiás e tentaremos expor algumas prováveis causas de tão poucas denúncias.

A Inquisição foi criada em um momento de intensa rivalidade entre católico e protestante na Europa, e tinha como principais objetivos proteger a fé católica, impedir a propagação do protestantismo e de outras heresias. Foi também uma instituição extremamente poderosa e influente. Ela tinha o poder de prender, julgar e condenar qualquer pessoa acusada de heresia ou praticante de outras religiões.

[...] a Inquisição Medieval penetrou em vários países da Europa Ocidental, chegando a alguns países da Europa Oriental, mas foi na época Moderna, nos séculos XVI, XVII e XVIII, que ela atingiu o seu apogeu, estendendo-se inclusive às colônias. (NOVINSKY, 1982)

1 Graduanda em História pela UEG.

2 Graduanda em História pela UEG.

O significado de Heresia é “(do grego hairesis, hairen) significa escolher. Na época helenística tinha o sentido de doutrina ou escolha. Com o advento do cristianismo, a palavra recebeu uma conotação pejorativa de “doutrina que está fora da Igreja”, ou seja, contrária aos princípios da fé cristã.” (RIBEIRO JÚNIOR, 1989)

A INSTAURAÇÃO DO TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO EM PORTUGAL

Em Portugal, a Inquisição foi uma instituição criada em 1536. Houve um impacto significativo na história do país e suas colônias, tanto do ponto de vista político como social e cultural. Foi obra de um jogo de interesses entre a Igreja e o estado com o objetivo de centralizar o poder político e religioso nas mãos da coroa. Foi introduzida exclusivamente para fiscalizar e punir os descendentes de judeus que haviam sido convertidos a força ao catolicismo por suspeita de praticar o judaísmo e gradativamente foi ampliando seus objetivos até abarcar diversos tipos de comportamentos e crenças. A instituição durou até 1821, quando foi extinta. “O capital financeiro arrecadado pelos judeus era de suma importância para o prosseguimento da demanda expansionista portuguesa.” (SILVA, 2017)

Além disso, a Inquisição também tinha o poder de confiscar bens e propriedades dos acusados. A perseguição e julgamento de heréticos pela Inquisição foi um processo complexo e muitas vezes arbitrário. Os acusados eram frequentemente torturados para confessar seus “crimes”, e eram forçados a denunciar outras pessoas. As acusações de heresias podiam ser baseadas em rumores ou denúncias falsas, e na maioria dos casos não havia evidência concreta contra os acusados.

Ao longo dos séculos, a Inquisição teve impacto significativo na sociedade portuguesa. A instituição foi responsável pela perseguição e execução de milhares de pessoas acusadas de heresia ou

prática de outras religiões em Portugal e suas colônias. Além disso, a Inquisição também teve um papel importante na censura de livros e na sua supressão da liberdade de expressão. Apesar dos esforços da Inquisição em Portugal para proteger a fé católica e impedir a propagação do protestantismo, a instituição não conseguiu evitar completamente a influência da religião no país. Em conclusão, a Inquisição em Portugal foi uma instituição poderosa e influente que teve um impacto significativo na história do país e de suas colônias.

A PRESENÇA DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL

Laura de Mello e Souza no início de seu livro ‘O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial’ discute o imaginário europeu acerca do Novo Mundo, o medo de monstros marítimos e as ideias acerca do que seriam essas terras, alguns acreditando em se tratar de uma espécie de jardim do Eden por sua natureza exuberante, no purgatório onde se paga os pecados na situação de colônia, e outros no verdadeiro inferno na terra pela situação escravista e as diversas doenças tropicais. Ou seja, já estava fixada no imaginário europeu uma pré noção do que seria a colônia.

Os jesuítas e sua concepção europeia altamente demonizada fizeram com que a ideia do mal se tornasse insuportável. Para eles, a alteridade da cultura indígena era demoníaca, conforme se mencionou no capítulo anterior, sendo a colônia a terra em que evoluíam as hostes dos servidores de Satanás. Em consequência, sempre consideraram as religiões de indígenas e africanos como “aberrações satânicas”. (SOUZA, 2009)

A colonização portuguesa teve duas frentes, uma de enriquecimento da metrópole por parte do estado e outro da captura de novos fiéis por parte da Igreja. Com isso, a relação entre estado português e a igreja católica se estendeu também às suas colônias. Na cristianização dos indígenas e dos africanos, e na legitimação da colonização “a religião (por meio

da catequese do gentio) aparece desde o início como o discurso legitimador da expansão que era vista, assim, como ‘conquista espiritual’.” (NOVAIS, 2018).

Na tentativa de fugir dos tribunais da Inquisição Portuguesa muitos judeus e cristãos novos vieram para o Brasil. O que fez com que houvesse a necessidade de Visitações constantes do Santo Ofício Português na Colônia para proteger a fé católica. Após a chegada do inquisidor tinha-se o chamado “período de graças” que durava 30 dias e que servia para as denúncias e para penas leves, após esse período eram instaurados os “Autos de Fé” onde se tinha os julgamentos e as penas mais pesadas, podendo chegar à morte na fogueira. Como não havia um tribunal do Santo Ofício no Brasil, os réus eram levados para o tribunal de Lisboa. As visitasções ocorreram apenas no norte e nordeste da colônia, ou seja, não houve visitasções do Santo Ofício em Goiás.

As atividades da Inquisição em Goiás remontam, provavelmente, ao ano de 1738 quando da visita do comissário padre Domingos Vaz Mourão; naquelas minas um ano após ocorrera a prisão do primeiro réu do Santo Ofício em Goiás, o cristão-novo Fernando Gomes Nunes. Outros crimes da alçada inquisitorial surgiram na capitania, mas apenas seis infratores serão presos, quatro dos quais por ‘crime de judaísmo’. (ARAÚJO JÚNIOR, 1998)

De início, o visitador da inquisição na colônia achou que lidaria apenas com a questão dos judeus, mas logo viram que aqui havia uma enorme gama de outras religiosidades e sincretismos. Religiosidades indígenas, mesmo após a cristianização muitos não aderiam totalmente à fé católica, e o mesmo ocorria com os africanos. Havia também o catolicismo próprio da colônia, com elementos sincréticos das religiões de matriz africana e elementos das religiosidades indígenas. Mas apesar de tudo a religião era um ponto central da vida na colônia:

[...] no início do século XVIII, as práticas mágicas sincréticas se achavam arraigadas na vida cotidiana das populações coloniais. Recorria-se a curandeiros e feitiçeiros para resolver questões amorosas e achaques; as soluções mágicas encontradas variavam da magia invocativa de cunho mais acentuadamente europeu - onde os demônios eram ainda soldados valorosos de sabor medieval - ao curandeirismo corrente entre populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas, como era o hábito de recolher o rastro dos pés da pessoa sobre quem as forças mágicas deveriam atuar (no caso, de forma positiva). (SOUZA, 2009)

Era comum que senhores de escravos permitissem cultos religiosos africanos entre seus escravos para que de certa forma, acreditavam, eles não se rebelariam. Com isso percebemos uma gama de casos em que negros, escravizados ou libertos realizavam feitiços e curas, muito comum nas minas gerais. Porém há tantos outros casos de “magia maléfica” de escravizados contra seus senhores.

Nesse contexto, a magia maléfica, ou feitiçaria, tornou-se uma necessidade na formação social escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda - muitas vezes, a única possível contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo. Keith Thomas registrou que os habitantes das aldeias inglesas quinhentistas chegavam a cometer atos de violência extrema contra as feitiçeiros, acreditando que, dessa forma, se desfaria o feitiço.” No Brasil, esta crença no poder redentor, purificador da violência física, encontrou poderoso aliado na necessidade escravista do castigo exemplar. Escravos podiam ser legitimamente castigados também porque eram feitiçeiros. Enxerga-los como feitiçeiros, por sua vez, foi uma das manifestações da paranoia da camada senhorial na colônia.(SOUZA, 2009)

OS CRISTÃOS-NOVOS

Os cristãos-novos eram judeus convertidos ao cristianismo, em sua maioria de maneira forçada. Eles surgiram na Península Ibérica, no século XV, após a expulsão dos judeus de Portugal e Espanha. A conversão forçada dos judeus foi uma medida tomada pelos reis católicos dos dois países, D. Manuel I e Fernando e Isabel, em um contexto de crescente intolerância religiosa. Os reis buscavam criar uma sociedade unificada, baseada na fé católica.

Os judeus que foram convertidos à força foram obrigados a abandonar suas crenças e práticas religiosas, bem como seus nomes e sobrenomes. Eles também foram submetidos a uma série de restrições, como a proibição de ocupar cargos públicos e a obrigação de frequentar missas e procissões. Os cristãos-novos foram alvo de discriminação e perseguição ao longo dos séculos. Eles eram frequentemente acusados de manterem suas crenças judaicas em segredo, mesmo após a conversão. Essa acusação levou à criação da Inquisição, com o objetivo de investigar e punir os hereges.

Apesar das adversidades, muitos cristãos-novos conseguiram preservar elementos de sua herança judaica. Eles celebravam ocultamente o Shabat, praticavam rituais judaicos em segredo e até mesmo mantinham registros genealógicos de sua linhagem judaica. Com a expansão colonial, os cristãos-novos fugiram para outras partes do mundo, levando consigo suas identidades judaicas ocultas. Em locais como o Brasil, eles encontraram uma chance de viver mais livremente suas crenças.

É interessante notar que as autoridades eclesiásticas nem sempre tinham uma visão unânime sobre essas questões. Alguns membros da Igreja eram mais tolerantes em relação aos cristãos-novos, como Fernando Coutinho, que preferia não usar a violência para forçar conversões, reconhecendo que a verdadeira fé não poderia ser obtida por meio de coação.

A presença dos cristãos-novos no Brasil é notada desde os primeiros anos da colonização portuguesa no século XVI. Muitos deles eram descendentes de judeus que haviam fugido da perseguição na Europa e se estabelecido em Portugal. Optaram por emigrar para as colônias portuguesas, incluindo o Brasil, em busca de uma vida mais livre de perseguição. Eles trouxeram consigo suas habilidades, conhecimento comercial e cultura, contribuindo para o desenvolvimento econômico e cultural das regiões onde se estabelecera.

No contexto de Goiás, durante o período colonial, alguns cristãos-novos estabeleceram-se na região, mantendo muitas vezes suas tradições religiosas em segredo devido ao temor da Inquisição. Embora não tão intensa quanto em outras regiões, a presença da Inquisição em Goiás afetou a vida dos cristãos-novos, que tinham que viver com o constante medo de serem denunciados e julgados pela Inquisição.

Em Goiás, os cristãos-novos desempenharam um papel importante no povoamento e desenvolvimento da região. Eles foram responsáveis pela abertura de muitas das primeiras estradas e povoações, e também participaram da exploração do ouro. Contribuíram para a criação de rotas de transporte que facilitaram o acesso a Goiás, tornando a região mais acessível para outros colonos e possibilitando o comércio.

A INQUISIÇÃO EM GOIÁS

Em Goiás, a Inquisição teve início em 1700, com a visita do inquisidor-geral Alexandre Marques do Valle. Vale visitou a capitania e realizou alguns processos inquisitoriais, mas sua atuação foi limitada. Em 1711, a Inquisição voltou a Goiás com a visita do inquisidor-geral João de Sousa e Oliveira. Sousa e Oliveira realizou uma série de processos inquisitoriais, que resultaram em condenações e penas severas. Os principais crimes perseguidos pela Inquisição em Goiás eram o judaísmo, a bigamia e a feitiçaria. Os cristãos-novos eram acusados de praticar rituais judaicos em

segredo, como o Shabat, a circuncisão e a alimentação kosher. Eles também eram acusados de não participar das cerimônias católicas e de ter opiniões contrárias à fé católica.

Luiz Mott aponta que existem outras fontes importantes para o estudo da Inquisição em Goiás, como os livros de batismos, casamentos e óbitos, que podem fornecer informações sobre as pessoas que foram processadas pela Inquisição. Além disso, existem documentos administrativos, como cartas e ofícios, que podem fornecer informações sobre a atuação da Inquisição na capitania.

A partir da análise das fontes disponíveis, Mott traça um panorama da atuação da Inquisição em Goiás. O autor aponta que a Inquisição chegou à capitania no início do século XVIII e que sua atuação foi limitada, em comparação com outras regiões do Brasil. No entanto, a Inquisição ainda conseguiu processar um número significativo de pessoas em Goiás, incluindo cristãos- novos, escravos africanos e indígenas.

A Inquisição em Goiás teve um impacto significativo na sociedade goiana. Contribuiu para a intolerância religiosa e para a perseguição de minorias. Além disso, a Inquisição também contribuiu para a consolidação do poder da Igreja Católica na capitania.

Há pesquisas que apontam que Goiás foi descoberto e povoado por cristãos novos “Segundo J. G. Salvador, as origens da família judaica Bueno, à qual pertencia Bartolomeu Bueno, o Sevilhano, remontam provavelmente aos Reinos de Aragão e Navarra nos séculos XIII e XIV” (ARAÚJO JÚNIOR, 1998). Já no início da colonização da capitania extinguiram a etnia indígena que dá nome à capitania, os goyazes. Havia muitas guerras entre os colonizadores e os indígenas que viviam na região. Os kayapó que viviam no Sul e os Canoeiros no Norte. Muitos deles foram aldeados e catequizados.

O catolicismo também foi sincretizado em Goiás “Sob o signo de ouro desenvolveu-se em Goiás uma religiosidade típica das minas continentais e transcontinentais.” (ARAÚJO JÚNIOR, 1998) Há pesquisas que relacionam as cavalhadas (festa religiosa muito comum em goiás) com as cruzadas.

Goiás era uma capitania de mineração, logo havia uma disparidade de gênero, com mais homens do que mulheres. Porém não há tantas denúncias de bigamia quanto em Minas Gerais que também foi uma capitania de mineração, ambas usavam a mão de obra escrava, porém durante esta pesquisa algo nos chamou a atenção: a quantidade de denúncias e processos inquisitoriais envolvendo as Minas Gerais e pouquíssimos que envolvem os Goyazes principalmente de homossexualidade. Tal comparação é válida, pois, sendo colônias de mineração e utilizando mão de obra escrava tem-se pouquíssimas mulheres, e também ambas tinham populações indígenas, muitas que não condenavam a homossexualidade.

Apesar de terem começado a existir somente no século XVIII as Minas foram a grande campeã dos conflitos entre senhores e escravos envolvendo práticas mágicas e feitiçaria. [...] Em Minas, conflitos eclodiam a cada momento, sacudindo os arraiais auríferos. Nelas, provavelmente ocorreu a maior concentração de quilombos do período colonial.” Foi também nas Minas que melhor se preservou o complexo cultural africano [...]. (SOUZA, 2009)

Como base da nossa pesquisa temos o Artigo de Luíz Mott, A inquisição em Goiás. Nele o autor cita 4 processos pelo crime de judaísmo, 1 processo de sacrilégio, 5 processos de padres solicitantes, 1 denúncia de blasfêmia, outra de proposição herética e 8 processos de Habitação ao cargo de familiar do Santo Ofício. Ao decorrer da pesquisa, outros processos foram encontrados, 1 de bigamia e mais uma denúncia de solicitação, e outra de blasfêmia. Trataremos de alguns destes casos a seguir.

O caso de sacrilégio é o exposto por Luíz Mott em seu trabalho. José Ricardo de Moraes perante a Inquisição é um exemplo histórico interessante que demonstra como essa instituição atuava durante o período colonial. José Ricardo de Moraes foi o único goiano conhecido a ser envolvido em um processo inquisitorial. Ele era natural da freguesia de Meia Ponte e residia no Arraial de Santa Cruz, localizado a uma distância considerável de Vila Boa, atual Pirenópolis-Goiás. Seu pai era oriundo do Bispado de Braga, em Portugal, e sua mãe era natural de São Paulo, indicando uma mistura étnica provável, já que a maioria dos paulistas da época tinha ascendência indígena.

O processo de José Ricardo de Moraes, catalogado na Torre do Tombo sob o número 2779, incluiu até mesmo uma descrição física dele, que o descreve como um “homem bastardo, estatura ordinária, cara redonda, cabelos pretos, cumpridos e crespos.” O termo “bastardo” no século XVIII podia se referir tanto a filhos ilegítimos quanto a pessoas mestiças, resultado da união de brancos com índios ou negros.

José Ricardo tinha cerca de 20 anos quando foi detido e, até então, ganhava a vida com trabalho agrícola. Ele ocupava uma posição social muito baixa entre os acusados pelo Tribunal de Lisboa, pois não tinha bens que pudessem ser confiscados. Isso demonstra que a Inquisição não se limitava apenas a perseguir os ricos, mas também podia agir contra pessoas de origens mais humildes.

O fato de José Ricardo de Moraes ser o único goiano conhecido a ser processado pela Inquisição destaca a relativa ausência de casos desse tipo em Goiás durante esse período, em comparação com outras regiões do Brasil colonial. Pode-se especular que as condições sociais e culturais específicas da região desempenharam um papel na baixa incidência de casos de heresia ou comportamento sexual considerado desviante. Como os casos de homossexualidade nas regiões de minerasoras como foi exposto por Luiz Mott.

Chama-nos de novo a atenção a ausência de acusações de homossexualidade nesta região, pois nas áreas mineradoras, onde o desequilíbrio dos sexos em favor do masculino era via de regra gritante, “o abominável pecado nefando de sodomia” encontrava numerosos adeptos, quer crônicos, quer temporários. Só em Minas Gerais, nesta mesma época, entre denúncias e processo de sodomia, arrolamos 40 casos! No vizinho Mato Grosso, no período de 1729-1757, dos cinco denunciados à Inquisição, três eram pela prática do homoerotismo. (Mott, 1989, b) Na limítrofe Comarca de Paracatu, dos oito moradores locais a serem delatados, quatro foram presos e remetidos para a Casa do Rocio, destes, dois inculpados em fancho-nice: o Padre José Ribeiro Dias, e o cirurgião Lucas da Costa Pereira, ambos condenados a dez anos de galés pelo abominável pecado contra natura. (MOTT, 2018)

Eis o crime de José Ricardo: possuir um patuá. Na época da Inquisição no Brasil colônia, possuir um patuá, que era um objeto ou amuleto considerado mágico ou espiritual, tinha significados diversos. Muitas vezes, os patuás eram utilizados como uma forma de proteção espiritual contra as perseguições da Inquisição e outras ameaças, eles podiam conter símbolos religiosos cristãos, bem como elementos de religiões africanas e indígenas, refletindo a diversidade cultural da época. Os patuás no Brasil colônia durante a Inquisição tinham significados variados, incluindo proteção espiritual, resistência cultural e, ao mesmo tempo, representavam um risco para aqueles que os possuíam devido à perseguição religiosa.

O caso de José Ricardo de Moraes fornece uma janela fascinante para o funcionamento da Inquisição em uma região distante do Brasil colonial e destaca como essa instituição afetou indivíduos de diferentes origens sociais e étnicas, mesmo em áreas menos frequentemente associadas a tais processos.

Os casos de blasfêmia são os de Francisco Xavier Correia que teria afirmado “que a fornicação só era proibida pelas Leis da Igreja e não por Deus” e o do Padre Santo faria que teria afirmado que “as escravas que servem aos seus senhores na fornicação não cometem pecado e nem disso devem ser repreendidas”.

Os casos de crime de solitação (ocorrido quando o confessor fazia propostas amorosas ao confitente na ocasião do sacramento) foram 6, os denunciados eram: Vigário de São José do Tocantins Padre Alexandre de Almeida, a denunciante Angela Pereira Ramos alega que o padre “convidou-a para de noite esperá-lo no quintal da casa dela, nesta época ainda era solteira”. Padre Manoel da Silva, “vigário de Meia Ponte, denunciado em 1749 por d. Maria Ribeiro de Mendonça, esposa do sargento-mor Gregório Teixeira Leite, que sendo “obrigada pelo confessor” denunciou-o ao comissário Domingos Vaz de Mourão. Disse que o referido padre após solicitá-la ‘Tora desonestada por ele três noites: a primeira no dia 9 de abril, a segunda, no dia 11 e a terceira no dia 12’.” (ARAÚJO JÚNIOR, 1998) e Padre Tomas Lourenço de Aguiar que foi denunciado pela escravizada Domingas Cardosa, “moradora no Sítio do Tapa Olho distrito das Minas de Cavalcante da Freguesia do Santo Antônio das Minas de São Felix no Grão Pará”.

Os outros casos foram confissões que os padres fizeram para não sofrer maiores julgamentos, eram eles: Padre João Perestello de Vasconcelos Spinola em sua declaração escrita ao comissário do Santo Ofício padre Domingos Vaz Mourão em 1748 diz o Padre “ter mandado um recado para mulher com fins torpes”. Já o Padre José Vieira Paiva “Os documentos disponíveis não informam que avanços cometeu: ‘devem ter sido graves tanto que conseguira um documento de Roma, no qual fizera abjuração de veemente por culpa de solitação’.” (ARAÚJO JÚNIOR, 1998) e o Padre Antônio José Soutto que em 1753 declarou que “além de ter aceitado alguns presentinhos de uma sua penitente, a viúva d. Escolástica, trocou com a mesma “algumas palavras amorosas e com mau sentido”.

O caso de Bigamia (ato de estar casado simultaneamente com duas pessoas) foi o de Theodosio Pereira de Negreiros, 55 anos, natural de Lisboa foi denunciado por diversos casamentos ao redor da colônia “sendo tão fácil assim casar de novo, nem se preocupou com a prole e as mulheres que deixava vivendo “da misericórdia de Deus”. Por alguma incompatibilidade “se resolveu a tomar a embarcar para o Rio de Janeiro de onde se foi para a cidade de São Paulo e aí se ajustou a casar terceira vez com uma mulher chamada Ana de Aguirre, filha de Fernando Aguirre do Amaral e d. Maria de Lima’.”

Os casos de judaísmo são os de: Antônio Ferreira Dourado, que quando jovem chamava-se Antonio Ferreira Rosado, provavelmente mudou de nome para não ser perseguido, pois Rosado era um nome comum de judeus denunciados nos livros do Santo Ofício, logo o sobrenome era um estigma, sinônimo de judeu. “O antissemitismo nos mais diferentes lugares e épocas tem forçado muitos judeus a abandonarem seus nomes hebraicos.” (ARAÚJO JUNIOR, 1998)

Thomas Pinto Ferreira não era casado nem possuía filhos aos 56 anos de idade, cuidava de um sítio em Vila Boa dos Goyazes, nasceu em 1705 em Sardeal, vila da Beira Baixa, não muito longe do Tejo.

“Ali, 13 meses após sua prisão, estava Thomas diante do Inquisidor Jerônimo Rozado do Carvalhal e Silva, após o juramento com as mãos sobre o Evangelho prometendo “dizer verdade e ter segredo...” recordava quarenta anos atrás, na sua juventude quando na vila de Castelo Branco, Antônio Rabelo cacheiro de seu cunhado, Antônio Paes da Silva, o rico contratador do tabaco da vila, começou o seu ensino por uma admoestação: “Que como ele era cristão-novo, devia seguir a Lei de Moisés para salvar a sua alma e que por observância dela não havia de comer carne de porco, lebre, nem peixe de pele, guardar os sábados de trabalho, como dias santos, rezar o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim e que quando jejuasse havia de comer uma [refeição] só seis, a boca da tarde entre a noite

e o dia, em que podia comer tudo, exceto as coisas que ficam referidas ao que ele réu respondeu que até aquele tempo vivia na Lei de Cristo, que tinha por boa pela ver seguir a muitos; porém o dito Antônio Rabelo continuou a persuadi-lo que como era cristão-novo devia viver na Lei de Moisés para salvar a sua alma, porque ele também vivia nela com o dito mesmo intento, e parecendo-lhe a ele réu, bem o dito ensino por ser já homem maior e que tinha capacidade para lhe aconselhar o melhor, se apartou logo ali da Lei de Cristo de que já tinha boa notícia e instrução e se passou à crença da Lei de Moisés com o intento de nela salvar e assim o declarou ao dito Antônio Rabelo que na dita Lei ficava crendo e vivendo com o referido intento e que por sua observância faria as referidas cerimônias, as quais com efeito fez quando tinha comodidade para o fazer.” (ARAÚJO JÚNIOR, 1998)

José Pinto Ferreira era um advogado português que foi preso pelo santo ofício junto com seus irmãos. ‘Os irmãos Pinto Ferreira foram presos em Goiás, e nos cárceres do Santo Ofício foram precedidos por toda a irmandade, exceção para o dr. Mathias que falecera antes das delações que acabaram por envolver a sua geração’. Sua família migrou para goiás entre o fim do século XVII e começo do século XVIII

João Henriques era também português que migrou para goiás, e foi preso pelo santo ofício e mandado de volta a Lisboa para ser julgado.

“O processo desse cristão-novo foi sui generis, não seguiu os trâmites corriqueiros; preso sem denúncia e assim explicava o comissário do Santo Ofício no Rio de Janeiro, José de Souza Ribeiro de Araújo, aos Inquisidores: ‘João Henriques, este vai preso por virtude de mandato expedido contra José Andrade, irmão do médico Antônio Ribeiro Sanches, porque é público que é cristão-novo assim como é o dito médico e é motivo que na companhia do mesmo médico nunca morava outro moço senão ele com o título de seu sobrinho, circunstância que com a experiência que temos de que esta casta de gente que só se

acham culpados costumam mudar de nomes, são os fundamentos para se presumir ser o dito João Henriques o mesmo José. Quando o trouxeram a minha presença fiz-lhe algumas perguntas acerca do nome, pátria, pai, ocupação e as suas respostas em nada se confirmaram com as confrontações do dito médico. Por outra parte vejo que é ainda rapaz em quem se assenta bem o nome de estudante, que denota ser moço, vejo que ele é reputado por cristão- novo assim como é o dito médico segundo a informação de quem o prendeu e que em casa deste não morou outro moço. Vejo que no dito mandato não está ociosamente posta por circunstância o ser o dito réu morador na companhia do referido médico; e a vista de tudo isto vi-me perplexo no que fazia a respeito da sua remessa; advertindo porém que bem ou mal preso, havia de ser conservado na prisão enquanto se averiguava esta matéria e que entretanto havia ser sustentado à custa do que esta despesa no decurso do tempo, que passasse de frota a frota de importar o dobro do gasto que faz a condução dele para os cárceres, reparando finalmente que na prisão em que esteve nunca requereu nem clamou pela sua inocência antes no seu gesto, e taciturnidade mostram haver nele culpa, assentei ser mais conveniente remetê-lo, como remeto, e haverei acertar nesta resolução assim como em todas a que dizem respeito ao serviço desse Santo Tribunal!.” (ARAÚJO JÚNIOR, 1998)

CONCLUSÃO

Por fim, concluímos que a Ação Inquisitorial em Goiás foi pequena, porém, percebemos que a maior parte dos crimes são cometidos pelos próprios membros da Igreja Católica. Talvez pela distância considerável da capitania de Goiás com outras capitanias de administração da colônia, houve certa dificuldade em levar os denunciados para julgamento, e também, com a expulsão dos jesuítas, se tornou mais difícil a organização das denúncias dos crimes contra a fé. Como resultado da inquisição em Goiás a religião cristã se tornou muito forte

no estado, principalmente a Igreja Católica. As pesquisas sobre o tema ainda estão em fase inicial, ainda se tem muito com o que contribuir.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO JÚNIOR, Adalberto Gonçalves. *Cristãos-Novos e a Inquisição no século do ouro em Goiás*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.
- MOTT, Luíz. A Inquisição em Goiás: fontes e pistas. In: *A História escrita: Percursos da historiografia goiana*. Goiânia: Cegraf UFG, 2018.
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- RIBEIRO JÚNIOR, João. *Pequena História das Heresias*. Campinas: Papyrus Editora, 1989.
- SILVA, Alex Rogério. A Santa Inquisição de Portugal: trajetória institucional e a perseguição aos conversos na época moderna (séculos XVI- XVII). Cuiabá: *Revista Outras Fronteiras*, vol. 4, n.1, jan/jul, 2017.
- SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

71. VIAGENS JUDAICAS APÓS A QUEDA DO SEGUNDO TEMPLO: PEREGRINAÇÕES AOS LUGARES SANTOS

.....

Taís Nathanny Pereira da Silva¹

A presente pesquisa tem como aporte teórico autores que em sua produção acadêmica mobilizam os conceitos de memória coletiva, identidades, patrimônio histórico, os usos do passado, bem como, a relação entre eles. Para tanto, o trabalho do sociólogo francês Maurice Halbwachs (2003), se configura como um dos mais importantes para a fundamentação teórica da presente proposta, já que é através de suas reflexões que a memória será analisada, não somente a partir de uma construção individual, mas, sobretudo, como um exercício social. Halbwachs deixa claro que grande parte do que sabemos sobre nós mesmos são junções de memórias inseridas no contexto social e familiar. Nesse sentido, a todo o momento fazemos apelos aos testemunhos de outros para que nossa versão sobre um passado recente, ou longínquo, ganhe fundamentação. Desse modo, se em um primeiro momento nossos relatos podem se apoiar sobre a nossa própria memória, é no exercício coletivo de rememoração que conferimos sentido a essas experiências.

Outro suporte fundamental para a presente proposta é o trabalho de David Lowenthal (1998) segundo o qual, a memória é fundamental para a tomada de conhecimento do passado, que é essencial ao bem-estar dos grupos humanos, já que podemos, por meio da memória, distinguir o ontem do hoje e confirmar nossas relações com esse passado. A característica, ao mesmo tempo pessoal e coletiva da memória, a situa

1 Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás

como papel fundante no que concebemos como o sentimento de identidade, ou seja, a memória ressalta o que é distinto entre determinados grupos sociais e reforça o sentimento de pertencimento dos indivíduos a esses grupos. Sobre as questões relacionadas a memória e a fundamentação de um sentimento de identidade social, é válido ressaltar as contribuições de Michael Pollak (1992) Joël Candau (2011) e Paul Claval (2007). Pollack (1992), ao analisar as relações entre a memória e a identidade de um grupo, compreende, entre outros fatores, que a memória é construída também no aspecto social. Dessa forma, a memória é constituinte do sentimento de identidade tanto individual quanto coletiva, à medida que o discurso de memória de um grupo é de suma importância, já que se refere a continuidade e a coerência desse grupo.

Joël Candau, por sua vez, aponta que a construção de um discurso de memória perpassa a operação, a classificação, o ordenamento e a atribuição dos usos dados às diferentes lembranças que compõem a memória. Dessa forma, o autor conclui que as representações da identidade de uma coletividade são inseparáveis do sentimento de continuidade temporal. Essa característica, que irá engendrar a relação de proximidade e de pertencimento dos diversos membros desse grupo e a composição de uma narrativa coerente que embasa a sua existência. As contribuições de Paul Claval (2007), para o embasamento das discussões relacionadas a coesão e o sentimento de pertencimento dos membros de uma coletividade, também devem ser ressaltadas no presente aporte teórico, uma vez que nos auxiliam a pensar as relações entre os membros e a coletividade. Para Claval, a vida social implica que os membros de um grupo se sintam pertencentes desse conjunto. Estes elos fundamentais para a coesão estão embasados nas diversas formas de compartilhamento de interesses e ideais que sustentam a existência da coletividade.

É importante destacar a contribuição obtida com os estudos do francês Pierre Nora (2012), que através de sua reflexão sobre os lugares de memória, nos auxiliará na tarefa de identificar a relação entre a memória e a necessidade dos seres humanos em consagrar lugares para a sua retenção. Na mesma tônica dos autores acima destacados, Pierre Nora irá considerar que a “memória emerge de um grupo que ela une” (NORA, 2012, p. 18). A característica dessa memória, estudada pelos autores acima, é sua condição mutável, em suma, a memória é vida. Dessa forma, possui como característica inerente um constante processo de atualização, estando sempre sujeita aos esquecimentos e silêncios. Isto posto, é necessário salientar que, quando a memória alça o espaço público, as disputas em torno da “veracidade” e da “autenticidade” do discurso se tornam mais evidentes. A memória coletiva é um dos alicerces da identidade, sendo assim, não basta que um discurso seja considerado autêntico apenas no caráter pessoal, este necessita também de uma confirmação social.

Ao considerar como parte fundamental o caráter explícito do exercício de lembrar tomado como uma das principais funções das associações estudadas, as pesquisas do filósofo francês Paul Ricoeur (2007) também acrescentarão pontos de reflexão fundamentais para a presente análise. Segundo o autor, lembrar-se não é somente acolher, receber uma imagem do passado, a prática de rememoração, então, consiste em um exercício que se objetiva rememorar algo distante no passado, se relacionando objetivamente com o comportamento narrativo dos grupos humanos. Esse processo de fundamentação da memória coletiva, implica, segundo Ecléa Bosi (2009), na criação de universos que a autora chama de “universos de discursos” e “universos de significado” que visam a fixação da imagem do grupo na história. Dessa forma, o exercício da recordação sofre inúmeras manipulações conscientes ou inconscientes, com o objetivo de ressaltar partes mais

importantes que possuem certo grau de afetividade maior com o agente que rememora, ou até mesmo de selecionar, recortar, deturpar o discurso, dando maior ou menor ênfase a determinados pontos de acordo com o momento celebrado.

Esclarecido estes pontos, partimos então para a discussão que nos interessa, as viagens e peregrinações judaicas no medievo. Para isso nos atentaremos à uma fonte do século XII – o *Itinerário de Benjamin de Tudela*. Benjamín de Tudela (c. 1130–1175) é um dos viajantes judeus medievais mais famosos. A sua viagem começou em Tudela em 1160 e terminou no seu regresso por Paris. As partes chave da rota eram Roma, Constantinopla, Jerusalém, Bagdá e Cairo. Em seu livro de viagens ele fornece uma descrição precisa da situação da comunidade judaica em cada lugar, sua economia, sua visão política e religiosa. Seu olho para detalhes é uma fonte principal sobre o mundo mediterrâneo na segunda metade do século XII; as distâncias, o número de habitantes em cada cidade, o clima. Sua viagem deve ter durado entre cinco e quatorze anos. A primeira edição do Livro de viagens de Benjamín de Tudela apareceu em 1543 em Constantinopla, desde então, suas edições apareceram em muitos idiomas. Benjamin de Tudela é o viajante judeu mais conhecido, citado e traduzido da Idade Média. Paradoxalmente, não temos informações pessoais sobre ele, exceto seu nome, o nome de seu pai, seu nascimento e residência em Tudela, cidade de Navarra, e seu retorno ao reino de Castela em 1172/1173. Essas poucas informações aparecem no prólogo do relato, que se refere a ele na terceira pessoa como falecido e fornece o título de *Sefer Masa'oth*² à obra. Essa informação, especialmente a data de seu retorno, sugere que o prólogo foi composto pouco tempo depois da morte de Benjamin por um judeu de Tudela que presumivelmente o conhecia, no final do século XII ou início do século XIII.

2 Doravante *Itinerário*

Há também evidências de que Benjamin fez acréscimos e revisões posteriores, seja no decurso de suas viagens ou depois de retornar a Tudela. Por exemplo, ele observa, em relação aos estudiosos talmúdicos e outros homens proeminentes de Tebas, que “não há ninguém como eles na terra dos gregos, exceto na cidade de Constantinopla” (BENJAMIN DE TUDELA p. 58), uma cidade que ele visita posteriormente. Da mesma forma, em relação a Constantinopla, ele afirma que “não há outra [cidade] como ela no mundo, exceto Bagdá” (BENJAMIN DE TUDELA, p. 61), uma observação adicionada após sua estadia na cidade em uma fase posterior de suas viagens. Evidências internas, portanto, lançam sérias dúvidas acerca da afirmação de que Benjamin não retornou a um rascunho para a escrita final de seu relato. As evidências relacionadas ou sugerindo comércio e transporte marítimo são extremamente breves ou totalmente ausentes para alguns centros comerciais importantes. Não há referências a eventos políticos ou militares ocorridos durante a longa jornada de Benjamin. Além disso, não há uma única indicação sobre o meio de transporte que utilizou em terra ou no mar, perigos naturais ou humanos que encontrou ao longo do caminho, condições de alojamento ou companheiros de viagem. Embora no início do relato Benjamin se refira a si mesmo na primeira pessoa, há apenas duas instâncias adicionais depois.

Não há dúvida de que o relato original de Benjamin foi encurtado e editado, presumivelmente pelo autor do prólogo no final do século XII ou início do século XIII. É impossível determinar os critérios do editor para sua revisão do texto. Ele preservou “coisas que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad” (BENJAMIN DE TUDELA p. 37) como afirma no prólogo. Ele claramente compartilhava da mesma atenção de Benjamin às comunidades judaicas, locais sagrados, os túmulos dos sábios talmúdicos, eventos milagrosos e ao seu público potencial de judeus espanhóis. Em contrapartida, ao remover as expressões pessoais do relato, ele aparentemente

pretendia aguçar o foco sobre os tópicos mencionados e fornecer um levantamento mais impessoal e objetivo das comunidades. A quantidade substancial de informações que ele descartou deve ter incluído referências ao massacre e escravização de judeus na cidade egípcia de Bilbays, capturada pelo rei Amalrico de Jerusalém em 4 de novembro de 1168. Permanecem apenas algumas observações de Benjamin sobre a condição social inferior dos judeus, estando elas nas descrições de Constantinopla (BENJAMIN DE TUDELA p.63-64). Ao omitir eventos políticos e militares dolorosos, o editor obviamente pretendia fornecer uma imagem harmoniosa da vida judaica, uma característica particularmente enfatizada na descrição das comunidades “babilônicas” do Iraque e do oeste do Irã.

Vale ressaltar que Benjamin segue um padrão fixo na descrição de seu itinerário. Ele geralmente começa indicando a distância e a localização geográfica da cidade que visita em relação à anterior e prossegue com os nomes dos líderes judeus locais e várias características e tradições urbanas. Este padrão está totalmente ausente da seção final do *Itinerário*, isso só pode ser explicado pela intervenção de um editor. Uma breve comparação com dois outros relatos de viagens judaicas do século XII destaca algumas de suas características particulares. A viagem de Jacob ben Netanel ha-Cohen à Terra Santa e ao Egito não pode ser datada com precisão. No entanto, como seu breve relato alude à presença de francos em Jerusalém e Hebron e a um cavaleiro da Provença em Tiberíades, ele pertence ao século XII antes da queda dessas cidades para Saladino em 1187. Embora mantenha características pessoais, a narrativa provavelmente foi editada e encurtada. Um breve prólogo foi adicionado e há várias transições repentinas de uma região para outra, que podem derivar em parte de omissões ou da perda de algumas seções. Assim, no final, o itinerário muda de Jerusalém para um evento milagroso no Monte Carmelo que o autor afirma ter testemunhado, seguido por informações

sobre o Monte Sinai, e termina abruptamente. O relato afirma que o fogo queimando no topo do farol de Alexandria pode ser visto no Acre, na África e na Provence.

O relato de viagem de Petachia de Regensburg é particularmente importante, pois a informação que ele contém coincide parcialmente com a oferecida por Benjamin de Tudela, e a complementa de várias maneiras. Petachia viajou de Praga a Kieff e ao Cáucaso, e depois de cruzar o Mar Negro chegou ao Oriente Médio, pouco depois de Benjamin. Seu relato de viagem menciona “o rei do Egito” como governante de Damasco – ele se refere a Saladino a partir de outubro de 1174 – chegou a Bagdá um ano após a morte do exilarca³, Daniel ben Hasdây, em 1176, e alude à presença latina em Jerusalém e Hebron, que cessou em 1187. Petachia tomou notas e coletou informações escritas e orais ao longo do caminho, mas aparentemente transmitiu sua experiência de viagem oralmente em Regensburg a um indivíduo anônimo que a compilou. Este processo é ilustrado pela pergunta do compilador ao viajante sobre a Arca de Noé e sua declaração de que “não há necessidade de registrar todas as cidades que ele [Petachia] nomeou [da Mesopotâmia a Hamât, Síria] e quantos dias ele viajava de um para o outro” (SIBUV, 266). Como o de Benjamin de Tudela, o relato de Petachia foi encurtado e editado, e um breve prólogo e epílogo foram adicionados. Uma versão do relato menciona que o rabino Judah, o Piedoso, que residia em Regensburg, recusou-se a gravar ou copiar a conversa de Petachia com um astrólogo judeu que previu o advento iminente do Messias, enquanto a versão de Varsóvia cita o diálogo na íntegra.

O relato de Benjamin reflete devidamente sua formação e perspectiva espanhola e foi claramente destinado a um público judeu na Espanha. Isso está implícito por seu uso do plural castelhano e equivalentes castelhanos para hebraico e outros nomes. Os habitantes da terra de Yavan, Grécia

3 Chefe dos judeus babilônicos

ou mais exatamente Bizâncio, são chamados de Grizianos ou Grigos, os Drusos são ateus ou pagãos. Na sua descrição de Constantinopla, Benjamin sublinha que os sefarditas, ou mais propriamente habitantes da península ibérica, estão presentes entre os estrangeiros que fazem comércio na cidade, afirmação confirmada por outras fontes⁴. Os antecedentes e a abordagem do autor do prólogo eram semelhantes aos de Benjamin, como refletido em sua afirmação de que este registrou “coisas que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad” (BENJAMIN DE TUDELA p. 37). De acordo com o prólogo “em cada lugar que [Benjamin] entrou, fez um registro de tudo o que viu, ou que lhe foi contado por pessoas dignas de confiança” (BENJAMIN DE TUDELA, p. 37). De fato, o viajante inclui em sua narrativa, evidências factuais experienciadas em primeira mão, bem como informações de boatos, incluindo histórias fantasiosas e tradições populares. Além das fronteiras culturais, Benjamin e seus informantes judeus compartilhavam o hebraico como língua comum. Como resultado, ele tinha uma clara vantagem sobre os viajantes cristãos e muçulmanos contemporâneos, que em terras estrangeiras muitas vezes encontraram problemas linguísticos na comunicação com os moradores locais e tiveram que contar com intérpretes.

O mundo antigo deixa para o mundo medieval a tradição do itinerário – uma lista de cidades, vilarejos e outros lugares, que davam ao viajante noções acerca dos locais pelos quais passava. Tratando-se basicamente de um guia para que se pudesse transitar, com informações de distância, caminhos, lugares de parada, nomes de cidades e vilas, é nítido que estas características se façam presentes em diversos relatos de viagem medievais. O relato que nos debruçaremos neste estudo, demonstra estas características de maneira tão marcante

4 D. Jacoby, Benjamin of Tudela in Byzantium, in: P. Schreiner – O. Strakhov (Eds.), *Crusai Pulai / Zlataia Vrata: Essays presented to Ihor Sevcenko on his Eightieth Birthday by his Colleagues and Students* (Palaeoslavica 10/1 2002), 182-183.

que seu livro chega à tradição ocidental identificado como um Itinerário – é perceptível a preocupação do viajante em nos trazer uma lista dos lugares pelos quais viaja, tendo como prioridade a construção de uma narrativa bastante detalhada.

Prova dessa dedicação está nas primeiras linhas do relato – a passagem traz a sequência de cidades, a maneira como chegar e a distância entre elas. Ressaltamos que, como nos aponta Paul Zumthor, “diferente das experiências contemporâneas de viagem, no mundo medieval a rota é muito mais que apenas algo que liga o ponto de partida ao objetivo final, o destino” (ZUMTHOR, 1994, p.168). Portanto, o cominho compõe o todo que é a viagem, e acaba por inscrever-se na memória do homem medieval que se encontra deslocando de parte em parte, além de ser o meio que permite a comunicação entre suas diversas partes. Da mesma maneira, fundamental é o percurso, e isso se torna evidente nos documentos que o medievo nos oferece desses viajantes e suas impressões de mundo ao fazê-lo.

O viajante judeu enxerga as diversas comunidades judaicas como extensão de seu mundo, abriga-se em diversos pontos sob o acolhimento oferecido por tais comunidades, e para isto conta com o elemento facilitador da linguagem. O hebraico surge como um elo entre essas comunidades facilitando a comunicação. Se tomarmos por verdade que no geral o hebraico fosse uma língua mais ligada aos textos religiosos e que tivesse um aspecto de “língua da elite”, ele serviria como um meio de interação e comunicação entre os correligiosos judaicos de outras regiões, com dialetos variados, quando viajavam a negócios, em peregrinação ou por qualquer outro motivo. Assim, essa ideia contribui para a construção de um senso de comunidade, tal como na noção de uma origem comum, os mesmos preceitos, uma mesma fé e a crença de uma comunidade próspera e independente. Observamos que no relato em geral, os judeus aparecem representados no ambiente urbano, e Benjamin dispensa uma atenção maior às questões

ligadas ao mapeamento de lugares sagrados do judaísmo, visto que este é, também, um ponto importante para a construção de sua noção de identidade, uma vez que esta é calcada em uma constante rememoração pentateutica.

Falar sobre a construção da noção de identidade para Benjamin de Tudela equivale a concebê-la a partir de pelo menos duas determinações : 1) uma suposta razão ontológica na medida em que é percebida como dada substancial e essencialmente, ou seja, como algo em si e para si, sem prejuízo de sua estrutura processual ou dinâmica; 2) uma vontade de manter o suposto caráter de identidade substancial ao longo do tempo, de modo que certos modos de ser, pensar, sentir, sejam considerados valiosos pelos membros da comunidade (ou pelo menos por uma parte deles) e mereçam ser preservados e defendidos se necessário. Tudo isso, a nosso ver, faz parte de uma identidade que se constrói a partir do reconhecimento da presença, real ou imaginária, de práticas dignas de serem defendidas, preservadas e reivindicadas, sendo elas geradoras dos significados identitários de uma determinada comunidade. Desse modo, o discurso identitário torna-se um esforço para representar/construir uma identidade através, por exemplo, da literatura em suas diversas variantes textuais, algumas delas podem parecer exclusivas de uma cultura singular em determinado momento justamente pela necessidade de afirmação de uma identidade urgente, em processo de construção e visibilidade. É o caso do Séfer masa'ot, ou Itinerário judaico no medievo, gênero utilizado por nosso viajante.

Observamos, no texto de Benjamin, que o sefardita opta por caminhos onde poderia encontrar hospitalidade, cuidados e auxílio. Essa preocupação era algo presente no mundo medieval de modo geral. Embora Adler traduza hospedaria como *inn*, o texto de Benjamin faz uso do termo *funduq*. David Jacoby considera que na descrição de nosso viajante acerca das *funduq* separadas para cada nação, na cidade de Alexandria, seria algo que nenhuma outra fonte aponta (JACOBY, 2004, p. 107).

Em contraponto, Olivia Constable diz que há sim fontes para pensarmos que haveria colônias de mercadores com direito a *funduqs* em Alexandria (CONSTABLE, 2004, p. 107), mas por enquanto vale ressaltar que o mundo em torno do Mediterrâneo se caracteriza ao longo do medievo pela ocorrência de espaços de hospedagem, onde os viajantes podiam descansar e se alimentar. Em sua escrita notamos uma predominância na marcação, em todo o caminho percorrido, de elementos que remetem a algum grau de santidade estabelecida em sua tradição, como os cemitérios ou os lugares onde os profetas e patriarcas teriam passado e tocado. Isso contribui para que o caminho por si mesmo se torne uma empreitada dotada de sacralidade ao mesmo passo que contribua para a construção de uma identidade, na qual vai se construindo num sentido de ascensão até seu ápice. Ao registrar suas impressões acerca dos lugares que passou, Benjamin acabou construindo uma identidade judaica em seu relato, visto que os lugares percorridos seriam dotados de significados religiosos, para o judaísmo, e pessoais para o próprio viajante.

Não chegaremos ao ponto de afirmar que *Itinerário* construa um relato hagiográfico, tão pouco afirmar categoricamente que se trata de um relato de peregrinação, visto que não temos como saber definitivamente as principais motivações da viagem. No entanto, contamos com os elementos presentes no texto que demonstram uma lista longa de lugares cheios de significado religioso. Alguns deles surgem com foco nas práticas devocionais que eram consideradas como heréticas, uma vez que não eram estimuladas pelas autoridades rabínicas. Para o desenrolar da discussão traremos aqui algumas noções acerca da santidade, da peregrinação e da memória. A conceitualização de santo tende, por si mesmo, ser controversa, visto que costuma estar associada ao cristianismo, no entanto a noção de santidade não é exclusiva da fé cristã. Aqui nos aproximamos das reflexões de Josef Mari, no que se refere ao conceito de santo nas religiões abraâmicas. Para este autor, santos seriam

indivíduos que demonstrariam características piedosas além de uma sabedoria grande em sua vida, além da posse de um dom específico que ele nomeia como *baraka*, um conceito islâmico que o autor usa para empregar de maneira mais abrangente como uma graça divina (MERI, 1999, p. 46-49).

Cabe então refletirmos acerca dos modos como as comunidades locais viram essas figuras e se houve um desenvolvimento de práticas devocionais em sua memória. No caso de nosso viajante isso acontece de forma clara, o que nos dá elementos para pensarmos em uma topografia do sagrado que toma os lugares ligados a esses indivíduos especiais com locais de práticas variadas de devoção e ritos. Outro conceito importante para a discussão é o dos mortos muito especiais atuando como intermediários e elementos de ligação entre o sagrado e o profano, permitindo ao seu devoto acessar algo que seria inalcançável sem seu intermédio (BROWN, 1981. p. 3). No caso do judaísmo, cabe lembrarmos que a relação que se estabelecia com essas formas de devoção e religiosidade em torno dessas figuras de santidade nem sempre tinha o aval das autoridades religiosas, sobretudo quando se dava em torno de lugares de sepultamento. Não havia, portanto, uma prática considerada ortodoxa no judaísmo, o foco nos lugares de sepultamento de patriarcas e profetas ou até mesmo um culto aos santos, o que difere do cristianismo.

Isso não quer dizer que tais lugares seriam desprovidos de um significado para os judeus, pois eles acabavam sendo palco de práticas devocionais, atraindo fluxos de judeus que buscavam aproximar-se de tais lugares, mesmo essas práticas não sendo estimuladas pelas autoridades rabínicas. Como demonstram as passagens narradas por Benjamin, havia um espaço inclusive para práticas devocionais em torno do culto desses santos muito além do que era proibido oficialmente pelas autoridades judaicas. No entanto, isso não significa

dizer que no judaísmo não houvesse figuras reconhecidas como santas. Contudo, não se acentuava o culto em torno destes locais de sepultamento,

portanto, túmulos sagrados existiam tanto no judaísmo quanto no Islã. Mas existir não era suficiente. Públicos e privados, liderança religiosa tradicional e o poder dos santos mortos nunca coincidiram no mesmo grau (BROWN, 1981, p. 10).

Ao compararmos as duas religiões citadas pelo autor, perceberemos que entre os judeus esta prática devocional em torno dos mortos muito especiais seria mais tímida, mas, ainda assim, é atestada, havendo movimentos de peregrinação às suas tumbas. De modo geral, a postura das autoridades rabínicas tende a não focar a construção de ritos em torno da reverência aos lugares de sepultamento, porém, isso não significa que fosse ausente e que as práticas de devoção se adequassem àquilo que era normativo.

Sobre o sentido peregrinatório, cabe salientar que ele é atestado por não ocorrer apenas em torno das tumbas dos santos do judaísmo. Discussões sobre até qual ponto o judaísmo lidou com o culto das tumbas de seus santos, são ativas, no entanto, o fato de continuarem com essa peregrinação por toda a Idade Média não é muito pautado. Cabe ainda ressaltar que essa é uma peregrinação diferente daquela da Antiguidade, antes da queda do Segundo Templo, quando tinha caráter obrigatório – com a queda do Templo a peregrinação deixa de ser obrigatória. Assim, observamos no judaísmo medieval uma intensificação das peregrinações à Terra Santa, que se dariam não apenas em torno das tumbas, mas também das sinagogas, uma vez que estas passam a ocupar o centro do culto, após a queda do Templo. A sinagoga acaba se constituindo no centro das peregrinações. Vemos isso claramente em Benjamin – a sinagoga de Ezra, que é atribuída a Daniel e a sinagoga onde estariam os restos mortais de Ezequiel. A peregrinação aparece atestada como se dirigindo aos lugares considerados de santidade, sendo

sinagogas, sepulcros ou lugares de memória do judaísmo, e essas peregrinações podiam se dar em quaisquer momentos, no entanto havia momentos específicos de maior peso

Esse é um lugar considerado sagrado por Israel como um santuário menor até o dia de hoje, e pessoas vêm de longe para rezar ali na época do Ano Novo até o dia do Dia do Perdão. Os israelitas se regozijam nessas ocasiões (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 44).

Chamamos a atenção aqui para o fato de nosso viajante trazer estas manifestações em torno do culto dos santos, mesmo ele reservando-se a distância e, de certa forma, evitando juízo de valor ou um posicionamento mais claro. Em seus relatos, percebemos oscilações de posturas com relação ao sagrado e ao culto dos santos que vão da simples menção de lugares de sepultamento ao mapeamento de práticas que seriam consideradas condenáveis pelas autoridades rabínicas

E perto dali, a uma distância de cerca de meia milha, quando os caminhos se separam, fica o pilar da sepultura de Raquel, que é feito de onze pedras, correspondendo ao número de filhos de Jacó. Sobre ele há uma cúpula que se apoia sobre quatro colunas e todos os judeus que passam por ali gravam seus nomes nas pedras do pilar (BENJAMIN DE TUDELA, 2017).

Nesta passagem o viajante faz menção não só ao túmulo de Raquel, como também dos fiéis que para lá se deslocam ao seu túmulo. Em outras passagens, ele relata a tensão entre o que era considerado ortodoxo e as práticas devocionais. Acerca da Casa de Davi, ele relata aquilo que ouviu dizer – dois trabalhadores envolvidos no restauro da Igreja de Monte Sião acabam descobrindo uma entrada na caverna. Acreditando na hipótese de encontrar algo de valor, entram nela

Eles entraram na caverna e chegaram a uma grande câmara sustentada por pilares cobertos de prata e ouro. Na frente havia uma mesa de ouro e uma coroa

e cetro. Era a sepultura do rei Davi. À esquerda, de forma semelhante, ficava o sepulcro do rei Salomão; depois seguiam-se as sepulturas de todos os reis de Judá que estavam enterrados ali. Havia ainda arcas fechadas, cujo conteúdo nenhum homem conhece. Os dois homens ensaiaram entrar na câmara quando um vento soprou de sua entrada e os golpeou, derrubando-os no chão como se tivessem morrido e assim eles ficaram até anoitecer. E um vento surge como a voz de um homem gritando ‘levantem e deixem este lugar’. Então os homens correram apavorados (BENJAMIN DE TUDELA, 2017).

Temos aqui mais uma vez a referência aos lugares de sepultamento de figuras importantes na identidade e na memória judaica. Isso é recorrente no relato, principalmente no que se refere a regiões de florescimento e afirmação do judaísmo na antiguidade, como Jerusalém. O relato continua com os dois homens buscando a autoridade cristã que, por sua vez, conversam com um judeu, R. Abraham el Constantini. Decidem retornar ao lugar com os trabalhadores, mas eles se recusam dizendo “nós não vamos entrar ali, pois o Senhor não quer mostrar esse lugar a nenhum homem. Então, o patriarca deu ordem para que o lugar fosse fechado e escondido da visão humana até hoje” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 24-25). O sefardita continua seu texto mencionando diversos lugares de sepultamento, como também a presença de sinagogas, casas, construções e ruínas. Benjamin cria uma geografia do sagrado que possibilitaria a seus leitores refazerem seu percurso e encontrar os lugares importantes para a memória do povo judeu. Indica lugares referidos na Torá e menciona práticas que demonstram a postura que o judaísmo tinha com relação aos seus mortos muito especiais, que demonstram um reconhecimento de sua dimensão sagrada.

Por fim, no que se refere a memória, o seu papel se mostra como afirmador dessa identidade judaica presente no texto de Benjamin de Tudela. Ressaltamos que essa identidade não anula a grande diversidade de práticas dentro do judaísmo e

a grande profusão de grupos que o viajante faz questão de pontuar em seu texto. Ainda assim, ao construir sua narrativa, há um fio condutor que busca na memória de um passado judaico não apenas o elemento comum para esses grupos, capaz de dotar de certa coesão as diversidades, mas confere ainda referências de um passado em que os judeus não teriam que se ver submetidos a outros povos, algo que é muito valorizado em seu texto. A memória dos reis de Israel, ou ainda dos patriarcas e profetas, a menção aos sítios de peregrinação, a referência a um passado em que se governavam, tudo isso é costurado pelo viajante como parte de uma memória comum de um grupo. Perpetuar essa memória era importante e é isso que nosso viajante faz.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN DE TUDELA. *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. Tradução e notas de J. Guinsburg. SP: Perspectiva, 2017.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.
- CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Homo Viator: Viagens e Viajantes na Idade média*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Fluminense, Niterói, 2019.
- CLAVAL, Paul. *A Geografia Cultural*. Trad. de Luiz F. Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. 3ª. Ed. Florianópolis (SC): Editora da UFSC, 2007.
- DECTER, Jonatan P. *Iberian Jewish Literature: Between AL-Andalus and Christian Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. p.188
- DÉU, José Ramón Magdalena Nom de. 'Testimonios arqueológicos del Oriente Próximo reflejados en el Séfer-Masa'ot de Benjamín de Tudela (SiriaPalestine, Mesopotamia y Egipto)', *Arbor*, 180 (2005), 465-488.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003

- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.
- JACOBY, David. 'Benjamin of Tudela and His Book of Travels' in *Venezia incrocio di culture: Percezioni di viaggiatori europei e non europei a confront: Atti del convegno Venezia, 26-27 gennaio 2006*, ed. by Klaus Herbers and Felicitas Schmieder (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008), pp. 135-164.
- JOSEFO, Flávio. *Antiguedades de Los Judios (Completo) / Jewish Antiques (Spanish Edition)*. 2012.
- LOWENTHAL, David. *Como Conhecemos o Passado. Projeto História*, São Paulo, no. 17, nov.1998. p.63-201.
- MAZZI, Maria Serena. *Los viajeros medievales*. Machado Grupo de Distribución, SL. Madrid, 2018.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Trad. Yara Aun Khoury. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S.l.], v. 10, out. 2012. p. 07-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 05 Jul. 2020.
- OETTINGER, Ayelet. 'Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th -13th Century', *Folklore*, 36 (2007), 41-66.
- OETTINGER, Ayelet. 'Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th -13th Century', *Folklore*, 36 (2007), 41-66.
- POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 201, jul. 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/articleview/1941>. Acesso em: 05 Jul. 2020.
- POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 201, jul. 1992. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/articleview/1941>. Acesso em: 05 Jul. 2020.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad: Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

72. VINTISMO: LIBERALISMO EMBRIONÁRIO ENTRE PORTUGAL E BRASIL (1820–1822)

.....

Vinicius Correia Amaral¹

O século XIX é marcado por grandes transformações no panorama político do mundo Ibero-americano. Na Espanha, viu-se nascer a primeira revolução liberal do mundo ibérico que resultou nas Cortes de Cádiz de 1810, assim como na primeira Constituição liberal dos países ibéricos, promulgada em 19 de março de 1812. Nela, encontra-se o cerne das defesas liberais como se observa no artigo 4: “A nação está obrigada a conservar e proteger por leis sábias e justas a liberdade civil, a propriedade, e os demais direitos legítimos de todos os indivíduos que a compõem².” (ESPAÑA, 1812, p. 5). Com as Cortes de Cádiz a Espanha dava um passo rumo à reformulação de seu cenário político e modelo de governo adotando a Monarquia Constitucional em um processo fortemente influenciado pelo ideário liberal, enquanto, que em seus domínios ultramarinos um intenso processo separatista levava a um clima de transformações profundas na realidade geográfica e política das colônias hispânicas, agora independentes.

1 Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás, com mestrado em Educação pela Universidade Federal de Goiás, aluno de doutorado em História na Universitat de les Illes Balears (Espanha).

2 Tradução nossa do texto original em espanhol publicado em 19 de março de 1812. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnesearch/CompleteSearch.do?languageView=es&field=todos&text=Constitucion&showYearItems=&exact=on&textH=&advanced=false&completeText=&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&page-Number=20>. Acessado em 20 de fev. 2020.

Dentro desse contexto de efervescência e transformações políticas, Portugal encontrava-se em uma posição difícil. Seu rei D. João VI, a família real e a administração da coroa residiam desde 1808 no Brasil. Portugal sem seu soberano era governado por uma junta de Governadores do Reino, o que resultava em enorme descontentamento, não maiores do que os direcionados ao inglês Marechal Beresford que comandava os exércitos portugueses e exercia enorme influência na administração de Portugal.

Para além da conturbada conjuntura política em que se encontrava Portugal, um processo de vulto mais profundo se acirrava e alcançava as terras portuguesas um processo que punha em marcha o embate entre o Antigo Regime (absolutismos), e as forças renovadoras, que sob a influência do liberalismo, buscavam o reconhecimento e a defesa de seus direitos, assim como a garantia das liberdades individuais e de imprensa e a limitação do poder da monarquia, por meio de uma constituição.

A combinação entre o descontentamento pela “ingerência”, tanto estrangeira, representada pelo Marechal Beresford, quanto portuguesa, em razão de uma junta de governadores que longe dos olhos da coroa, que se encontrava a um oceano de distância, agiam destemidamente, somados a uma busca por parte de uma elite nascente que ansiava pela garantia de seus direitos e liberdades por meio do estabelecimento de uma monarquia constitucional, tal qual a acepção liberal de sua vizinha Espanha, resultou um movimento revolucionário desencadeado no dia 24 de agosto de 1820, a Revolução do Porto.

REVOLUÇÃO DO PORTO

Este movimento que teve início na cidade do Porto, em 1820, mas que rapidamente se espalhou por todo país será denominado de vintismo³, e marcará a inclusão de Portugal

³ Sobre o movimento vintismo enquanto uma doutrina liberal ver o artigo: PEREIRA, Antônio Silva. *O Vintismo – História de uma Corrente Doutrinal*. Coimbra: Re-

e suas colônias, incluindo o Brasil, junto ao ideário liberal e à defesa do constitucionalismo. No próprio dia 24 de agosto de 1820, dia da revolta, também foi instituída uma junta governamental provisória, e lançado um manifesto no qual já se transparece claramente as reivindicações do movimento e sua vinculação aos postulados do liberalismo.

Não há males que Portugal não sofra. Não há sofrimento, que nos portugueses não esteja apurado. Os portugueses, sem segurança em suas pessoas e bens, pedem o nosso auxílio, eles querem liberdade regrada pela lei. [...] é necessária uma reforma, mas esta reforma deve guiar-se pela razão e pela justiça, não pela licenciosidade. Coadjuvai a ordem, coibir os tumultos, abafai a anarquia, e criemos um Governo Provisório, em que confiemos, ele chame as Cortes, que sejam o órgão da Nação, e eles preparem uma Constituição, que assegure os nossos direitos. (*Correio Braziliense*, ed. 25, set. 1820, p. 317)

Neste trecho, retirado do manifesto, depara-se com a síntese das reivindicações liberais portuguesas. Alguns conceitos fundamentais da doutrina do liberalismo ganharam uma coloração moderada, o temor dos efeitos da Revolução Francesa e a influência exercida pelas Luzes ibéricas, moldaram o vintismo a uma revolução reformista, que intencionava uma renovação política, porém sem mexer nas estruturas mais profundas da sociedade. O caráter reformista do liberalismo português também será nos anos seguintes a essência do modelo brasileiro. A revolução se dará por meio das reformas necessárias, rechaçando-se a anarquia, na mesma medida que o abuso de poder do absolutismo.

Como apresenta J. S. da Silva Dias (1980), o vintismo não se tratou de um movimento baseado em uma doutrina mais radical, e sim do que ele irá denominar coalizão de descontentamentos:

Carece também de base científica a doutrina de que a revolta do Porto e a adesão subsequente das províncias foram obra dos liberais rousseauneanos ou afrancesados à 89. De fato, foram o produto de uma coalizão de descontentamentos, com motivações e tipificações irreduzíveis, que iam da direita marginalizada à esquerda irredenta, dos fidalgos transmontanos e beirões à inteligência radical de Lisboa. (p. 273)

A necessidade de uma reforma que assegurasse os direitos do cidadão e as liberdades de opinião e expressão, limitando os abusos de poder foi fruto da união de um grupo heterogêneo de espectros políticos distintos, como assinalou Dias (1980), que logo terá a união desfeita⁴. A base dessa união foi o descontentamento, mas que sob o signo da moderação, a junta de governo provisório exaltava: “Viva El Rey, o Senhor D. João VI: viva o Exército Português; vivam as Cortes, e por elas a constituição Nacional”. (*Correio Braziliense*, ed.25, set. 1820 p. 318). A submissão ao soberano assim como ao regime monárquico não são pontos de contestação “A mudança que fazemos, não ataca as partes estáveis da Monarquia” (*Correio Braziliense*, ed.25, set. 1820 p. 318), assim como mantém o vínculo inquestionável para a monarquia portuguesa com a Igreja Católica Apostólica Romana.

O ponto crucial e o motivo dos anseios vintistas se fundavam na construção de uma constituição que defendesse os seus direitos, e por meio dela efetivassem a migração do modelo de governo monárquico absolutista para uma monarquia constitucional. “[...] vamos com nossos irmãos organizar um Governo Provisional que chame as Cortes, a fazer uma Constituição, cuja falta é a origem dos nossos males.” (*Correio Braziliense* 1820 setembro, ed. 25, p. 318). A salvaguarda dos

4 Nas deliberações das Cortes Constitucionais em novembro do mesmo ano, se deu a cisão entre as forças políticas que integraram o movimento vintistas, no episódio que ficou conhecido como *Martinhada*, no qual saiu vitorioso a facção mais liberal sobre a ala mais conservadora e absolutista. Ver: DIAS, J. S. da Silva. *O vintismo: realidades e estrangulamentos políticos*. Lisboa: Análise Social, vol.16, 1980, p.373-278.

direitos, da liberdade de expressão, de pensamento, de reunião e de ação controladas pela lei, a proteção da propriedade individual, assim como a participação mesmo que restrita ao processo político, só se fazia garantido por meio da carta constitucional que estipulando os limites da monarquia garantiria aos portugueses a partilha de uma noção moderna de direitos e liberdade.

VINTISMO E O DEBATE LIBERAL NAS PÁGINAS DOS JORNAIS

De acordo com Lúcia Maria Neves (2013), as ideias do movimento vintista não tardaram a chegar ao Brasil, obtendo rápida adesão por parte do Rio de Janeiro, Pará e Bahia. A sociedade brasileira por meio de um movimento que teve seu início em Portugal começou a ter contato com os postulados do liberalismo e “[...] o ano de 1821 converteu-se, dos dois lados do atlântico, naquele da pregação liberal e do constitucionalismo, esboçando-se uma nova cultura política” (NEVES, 2013, p. 77). Os elementos preponderantes do liberalismo de modelo português transmitiram-se ao Brasil, produzindo uma relação profícua de discussão ideológica de temas como o constitucionalismo, as liberdades individuais e os direitos dos cidadãos.

A circulação do ideário liberal encontrou uma boa recepção entre a elite política e intelectual do Brasil, que se incorporando ao ideário liberal constitucional tais quais os moldes portugueses, vislumbrava uma possibilidade de revisão e reforma do modelo político administrativo que se encontrava submetido em sua relação colonial com Portugal. O liberalismo brasileiro em reflexo direto à sua nascente vintista nasce moderado, e não buscava reivindicar a separação de Portugal, muito menos questionar a monarquia em sua integralidade e poder.

Exemplo deste cenário encontra-se nas páginas do primeiro jornal liberal do Brasil, o *Correio Braziliense: ou o Armazém literário* (1808-1823), que editado em Londres por Hipólito José da Costa, circulava as ideias liberais tanto no

Brasil quanto em Portugal. Grande crítico à administração portuguesa, Hipólito da Costa até o último instante defendeu a necessidade da manutenção da união de Portugal com o Brasil, porém, em outros termos, que não o da sujeição, “Há um meio, o qual somente e nada mais desejamos, entre o despotismo e a anarquia, e todos os males acharão seu remédio quando esse meio for seguido.” (*Correio Braziliense*, ed. 24, abr. 1820, p. 423). Esse meio termo se encontra no estabelecimento de instituições constitucionais moderadas que possibilitassem a união igualitária entre Portugal e Brasil. A respeito desse ponto Hipólito da Costa afirma que:

Parece-nos, logo, que o remédio devia ser a doção de medidas tais, que satisfazendo de algum modo a opinião geral, dessem aos povos instituições constitucionais moderadas, adaptadas ao estado de civilização e instrução do país, deixando a sua desenvolvimento para o diante, seguindo os progressos da instrução do povo. Do Brasil não se pode dizer o mesmo, mas ainda assim insistimos no grande decoro dessa união dos dois Reinos, e por isso, e não por prejuízos locais, outra vez repetimos, desejaríamos ver adotadas tais instituições políticas, que abrangessem os interesses de ambos os Estados, e que assim ligassem em um só corpo político, que se pudesse não só chamar, mas de fato considerar, como Reino Unido. (*Correio Braziliense*, ed.25 set.1820, p.344-345)

Hipólito da Costa será um dos primeiros expoentes no processo de difusão dos ideários liberais no mundo luso-brasileiro. O seu trabalho que se inicia com a confecção e circulação do jornal *Correio Braziliense* no nascimento do periodismo brasileiro (por mais que tenha sido produzido na Inglaterra tinha ampla circulação no Brasil), exerceu grande influência na formulação de propostas de viés liberal às questões de natureza político-institucional do mundo luso-brasileiro. Por meio de suas páginas, assinalou a necessidade de reforma da monarquia,

a importância da liberdade de imprensa, assim como a imprescindibilidade de se adotar a liberdade econômica tão cara à realidade brasileira que vivia sob o monopólio português.

Constituição como instituição moderada norteadora, liberdades individuais e direitos, estes eram os pontos cruciais e elementos de necessária divulgação e doutrinação por parte de Hipólito da Costa aos luso-brasileiros. Toda essa reflexão efetivada por meio de uma análise da conjuntura política, administrativa e intelectual de Portugal e Brasil, alicerçava os seus argumentos liberais numa análise comparativa de natureza político-institucional com outras nações europeias e americanas.

O *Correio Braziliense* foi reconhecidamente um importante precursor na difusão do liberalismo no Brasil, porém sua capacidade de alcance foi por certo limitada, não chegando a uma distribuição de maior escala. Como salienta Christian Lynch (2009), “[...] a divulgação massiva dos novos conceitos políticos só começou em 1821, quando chegaram de Portugal as notícias da Revolução do Porto⁵.” (p. 746). Esta divulgação massiva se dará por meio da explosão de panfletos, folhetos e jornais que surgiram e se popularizaram na primeira parte do século XIX no Brasil. As discussões do liberalismo passam a ganhar as páginas dos jornais.

O movimento vintista reverberando no Brasil, a partir de 1821, produziu um intenso debate de ideias que se proliferou por meio de publicações, que se encarregaram de realizar a divulgação desta nova cultura política embalada pelas luzes. Esse movimento trouxe consigo os ideários liberais sintetizados em dois pontos centralizadores: a luta contra o despotismo e a defesa do constitucionalismo. Por meio de folhetos, geralmente anônimos, por possuírem características polemistas,

5 Tradução nossa do texto publicado originalmente em língua espanhola. LYNCH, Edward Cyril. Liberalismo Brasil. In: SEBASTIÁN, Javier Fernández et. al. Diccionario político y social del mundo iberoamericano: la era de las revoluciones 1750-1850. Madrid: Fundación Carolina, 2009.

blasfêmias e acusatórias, panfletos políticos e jornais, as ideias do liberalismo adentraram as províncias mais importantes do Brasil. Como expõe Lúcia Maria Bastos P. Neves (1999):

Em todos esses gêneros, a principal preocupação foi quase sempre a de atacar o governo considerado despótico e a de expor os motivos e princípios do constitucionalismo monárquico, explicando e difundindo um novo vocabulário político, comum às elites intelectuais de ambos os lados do Atlântico, e que, no Brasil, passou a circular com maior intensidade a partir do movimento constitucional de 26 de fevereiro de 1821. Essa oposição, entre o despotismo, enquanto símbolo de um passado que se pretendia “regenerar”, e o liberalismo-constitucionalismo, proposto como imagem de um futuro ideal a que se almejava, marcou de maneira característica o ideário político de 1820 a 1823. (p. 6)

Portadores de uma linguagem acessível, estes folhetos, panfletos e jornais faziam chegar notícias e informações do Brasil e do mundo, e por meio de comentários sobre os acontecimentos e fatos recentes, construíam seus discursos de defesa liberal e constitucional. Também como estratégia de difusão e doutrinação de uma cultura política do liberalismo era comum aos periódicos do período publicarem trechos de livros de pensadores do liberalismo, fazendo chegar a audiências mais amplas, pensamentos que pela característica mais acessível do jornal poderia alcançar. O *Correio Braziliense* publicou, ao longo de várias edições, no ano de 1820, uma obra intitulada “Economia Política, de Simone” que tinha em sua centralidade uma defesa da liberdade econômica em moldes smithianos.

O direto, que cada indivíduo tem ao desenvolvimento de toda a sua indústria, é um dos mais sagrados, e dos mais invioláveis, que pertencem ao homem. Ainda que cada cidadão não intente exercer uma profissão, ou entrar no comércio, a liberdade de todos é ferida, quando as suas faculdades se restringem a este respeito, sem vantagem para a sociedade, e quando um dos

meios de prover a sua subsistência lhe é negado, não a favor da segurança comum, mas para multiplicar os gozos de outros indivíduos, que a lei lhes prefere (*Correio Braziliense*, ed.24, jan.1820, p. 47)

Assim, por meio de artigos de opinião, comentários sobre as questões do momento, e publicação de trechos de livros intentava-se alcançar um *catecismo liberal*. “Esta literatura política transformou-se em uma das principais fontes para a identificação das palavras, ideias, valores e representação pelos quais se exprimiu essa cultura política do liberalismo” (NEVES, 2013, p. 79). Esta literatura política propagada pelos impressos não deixa de refletir um interesse inédito pelo político e a criação de uma esfera pública de discussão. São indícios de que as ideias perdem sua preponderância do mundo privado e migram para o mundo público onde o político passa a ser não só dado, como refletido, discutido e questionado por meio de uma rede de sociabilidade.

Roger Chartier (2000) um dos grandes pensadores da História Cultural e pesquisador da história do livro e dos impressos traz uma contribuição para se pensar a criação de uma esfera pública de debate, consequência direta de uma cultura da escrita perpetrada pela imprensa. Assim diz Chartier:

Uma segunda evolução [...] é a criação de uma esfera pública de debate, de discussão, de crítica, que define um espaço público novo na Europa do século XVIII, e nos Estados da América Latina do século XIX. Este espaço se fundamenta em duas realidades. Por um lado, em novas formas de sociabilidade, de encontros entre pessoas privadas que discutem e criticam os assuntos de Estado e da autoridade em geral, é o que à sublinhado Jürgen Habermas sobre a invenção de um espaço público e crítico no século XVIII: cafés, clubes, salões, sociedades literárias. É uma forma de sociabilidade onde os sujeitos privados fazem um exercício público de sua razão, de sua razão crítica da autoridade, seja da Igreja ou do Estado. (CHARTIER, 2000, p. 86)⁶

⁶ Tradução nossa do texto original produzido em língua espanhola, publicado pelo Fondo de Cultura Económica México. CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e his-*

A segunda realidade, a qual anuncia Chartier (2000), tem a ver com a circulação do escrito. O teórico afirma que “a definição do novo espaço público está assim estreitamente vinculada a produção, circulação e apropriação do escrito” (p. 87). É a criação do espaço público da crítica por meio da circulação do escrito, constituindo uma rede interligada de pensamento, que se estabelece a partir de práticas de leituras diversas, sejam elas solitárias ou coletivas, mas todas elas constituindo um mesmo espaço público. Às novas formas de sociabilidade e circulação dos escritos, Chartier (2000) identifica uma terceira vertente, a cultura imprensa como processo civilizador. Por meio destes tipos de escritos, busca-se incorporar nos indivíduos controles sobre comportamentos e condutas e infringir novas normas apoiando-se na cultura escrita.

As ideias liberais produzidas pelos jornais passam a ser discutidas em novos espaços de sociabilidade: os cafés, as academias, os clubes e a própria rua configurando-se em lugares de circulação e debates de ideias políticas. Marco Morel (2018) acrescenta a estes espaços de sociabilidade as localidades onde se vendiam os próprios jornais, que serviam de ponto de encontro e discussão.

As tipografias e as primeiras livrarias eram habitualmente frequentadas por redatores e leitores: conversas, contatos, laços de solidariedade política, local de fazer compras. Pontos de vendas dos impressos, leituras coletivas e cartazes e papéis circulando de maneira intensa pelas ruas incorporam-se ao cotidiano da população. A força da palavra falada, manuscrita e imprensa, e dos contatos pessoais. (MOREL, 2018, p. 38)

VINTISMO E O PROCESSO DE INDEPENDÊNCIA DO BRASIL

As elites ilustradas do Brasil receberam de bom grado a revolução de 24 de agosto de 1820. Em seus anseios e esperanças, a nova constituição da nação luso-brasileira colocaria

toria: *Conversaciones con Roger Chartier*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

um fim na relação desigual que se encontrava o Brasil em relação a Portugal. Assim, um novo pacto político se estabeleceria deixando de uma vez por todas o estigma de colônia. Ao longo de 1821, as ações dos liberais portugueses foram produzindo grandes animosidades, ao ponto que, a partir de 1822, a elite brasileira e os periódicos liberais passam a converter as suas pregações de liberdade e constitucionalismo em ânsia separatista.

A imprensa que viu surgir os principais centros do Brasil em 1821-1822, já adotava uma postura política muito acentuada. Seguindo o exemplo do *Correio Braziliense*⁷, uma imprensa liberal começa a circular pelos espaços de sociabilidade e infringir influências sobre as opiniões públicas acerca dos rumos da política.

É o caso do jornal *A Malagueta* do português Luiz Augusto May, publicado pela primeira vez em dezembro de 1821, circulou no Rio de Janeiro sem interrupções até 1832. Sempre editado pela mesma pessoa, consistia num jornal de poucas páginas, tendo como centralidade o artigo do redator. Sua escrita política era marcada por uma defesa radical do liberalismo (em termos da época), e por defender a independência do Brasil. Já no prefácio da primeira edição do jornal, Luiz Augusto May traz uma citação, que por si só sintetiza a vertente liberal do periódico, assim como transparece a noção da importante e necessária discussão política, “Quando se diz à cerca dos Negócios do Estado “que me importa?” deve-se contar que o Estado está perdido. J. J. Rousseau. (*A Malagueta*, nº1, dezembro de 1821, p.1). Deixando ainda mais claro o seu posicionamento, o editor da *Malagueta* expõe que:

Mas eu não sou Constitucional por contrato, nem Corcunda por inclinação, nem Republicano por que já não há Gregos, nem Romanos, eu que fui

⁷ O jornal *Correio Braziliense* (1808-1822) de Hipólito da Costa era uma referência tão importante para a nascente imprensa liberal do Brasil, que era comum aos jornais liberais como *A Malagueta* (1821-1824), e *O Revérbero Constitucional Fluminense* (1821-1822) trazerem em suas edições trechos retirados do *Correio Braziliense*.

educado à sombra da Magna Carta, e do Bill dos Direitos do Homem, eu que me regozijei quando vi que os primeiros beneméritos da Pátria, de 24 de Agosto, tratavam de levantar a Monarquia das ruínas que iam enterrando, não posso encarar sem sumo receio a quase impossibilidade de concertas tantas, e tão divergentes considerações, umas políticas, outras constitucionais, e maior parte delas naturais. (*A Malaqueta*, nº1, dezembro de 1821, p. 2-3)

De importância e influência ainda maior, foi o jornal *Revérbero Constitucional Fluminense*. Ele era brasileiro, do Rio de Janeiro. De vida curta este periódico circulou de setembro de 1821 a outubro de 1822, e era escrito por Joaquim Gonçalves Ledo e Januário da Cunha Barbosa. Partidários de um liberalismo de coloração mais radical produziram escritos políticos que tinham como mote a difusão dos ideários liberais e a defesa de uma constituição brasileira. Logo em sua primeira edição, os editores já deixam claro os seus objetivos afirmando que “Será nosso empenho o mais grato transmitir-vos todas as Luzes Constitucionais da Europa, a fim de fortificar o vosso amor pela santa Causa da Nação, e pela vossa própria Causa” (*Revérbero Constitucional Fluminense*, nº1, set.1821, p. 6). Ao ponto em que afirmam:

O Rio de Janeiro só deseja possuir um Governo liberal, e permanente, regulado por Leis fixas, e bebidas na Natureza. Esta pretensão não é nova, e ao contrário radical na humanidade, não é criminosa, porque tem a sua origem no sentimento da própria felicidade, e conservação que o Autor da Natureza gravou nas nossas almas. Queremos, portanto, e devemos querer uma Constituição, nem o poder arbitrário pode assegurar a felicidade e a vida dos Reis (*Revérbero Constitucional Fluminense*, nº1, set.1821, p. 5-6)

O elemento radical do pensamento difundido pelo *Revérbero* se estabelece, não por uma defesa de revoluções, pois o liberalismo brasileiro do começo do século XIX é

predominantemente moderado. Mas isso ocorre sim por conta de uma percepção de direitos individuais, liberdades e organização do poder, que demasiadamente centrava-se no indivíduo enquanto emanador do domínio. Na edição de junho de 1821, o *Revérbero* explanando sobre em que consiste uma constituição afirma que:

[...] porque em fim o objetivo da Constituição deve ser assegurar os direitos individuais, cuja reunião forma os direitos de todos, entretanto que as instituições não devem tender a subordinar os interesses particulares ao interesse geral, não sendo nem podendo ser considerado tal a soma dos interesses particulares. (*Revérbero Constitucional Fluminense*, nº2, jun.1821, p. 38)

O que chama a atenção neste trecho e nas páginas seguintes a ele, onde o *Revérbero* constrói o seu argumento, é que todo ele é retirado do pensamento de Rousseau, sem que ao menos uma vez seja citado o seu nome. Está tudo lá, o conceito de estado de natureza, leis e direitos naturais, contrato social, e principalmente a concepção de que “O Poder legislativo, e institucional pertence essencialmente ao Povo, todo o cidadão tem o direito de concorrer para a organização de todos os poderes”. (*Revérbero Constitucional Fluminense*, nº 2, junh. 1821, p. 41). Ou seja, a soberania popular de Rousseau.

Os homens ilustrados do Brasil buscavam ideias reformadoras, mas temiam os efeitos colaterais que uma revolução pudesse desencadear. A luta pela liberdade era legítima e ansiada, porém, o medo de revoltas e principalmente da sublevação dos escravos levavam a um freio no ideário liberal, visto que a manutenção da ordem social das coisas era fundamental. É evidente que dentro de um grupo tão extenso, que comporta o termo elite ilustrada brasileira, posicionamentos contraditórios eram comuns. Desse modo, é possível dividir os liberais, neste período, em dois grupos distintos, aqueles que se mantinham atrelados a um liberalismo moderado e

monárquico, e aqueles em que o liberalismo tomava dimensões democráticas e mais radicais. Lúcia Neves (2013) traz uma caracterização destes grupos.

Esses ilustrados luso-brasileiros, em sua maioria, frequentaram a Universidade de Coimbra, sendo autores de escritos políticos e de propostas que se situavam entre o velho absolutismo e as novas ideias de liberdade, em que o sufrágio e a representação ficavam restritos aos cidadãos mais prósperos. De outro lado, situavam-se um grupo de homens mais abertos às novas ideias do pensamento liberal francês, assimilado com a leitura de livros proibidos. Defendiam posturas mais radicais, como a ideia de soberania popular, aceitando o conceito democrático de liberdade, utilizando-se em seus escritos autores como Voltaire, Rousseau, Mably, Condorcet, Condillac, abade Raynal e De Pradt. (NEVES, 2013 p. 81-82)

O grupo político correspondente à primeira vertente de pensamento do liberalismo será identificado na historiografia brasileiro como *coimbrãs*. A origem deste nome se dá pelo fato de os seus integrantes terem estudado na Universidade de Coimbra, o que dão a eles não só um laço, mas uma unidade de pensamento proveniente de suas formações dadas em uma mesma base pedagógica. Defendiam um liberalismo baseado não somente, mas especialmente, no pensamento de Benjamin Constant, tendo em sua centralidade a ideia de que o rei é o representante incontestado da nação, e uma noção de liberdade restrita às elites. José Bonifácio de Andrada e Silva figura de enorme relevância na política do Brasil imperial é exemplo desta elite.

Quanto ao segundo grupo de coloração mais radical, nem por isso deixando de ser moderado, era formado pela elite que se constituía em um agrupamento bastante heterogêneo que ia de fazendeiros a comerciantes e profissionais liberais, mas que tinham em comum o fato de serem brasileiros, daí o termo *brasiliense*. Este grupo de pensamento mais radical se norteava principalmente em Rousseau, defendendo que o

poder emanava do povo. Porém, não renegavam a figura do rei, muito menos o sistema monárquico. No primeiro caso, pregavam que o poder do rei era transmitido a ele por meio do povo, que em realidade eram os legítimos detentores do poder. Já, no segundo caso, defendiam o sistema monárquico desde que limitado os seus poderes pela constituição, uma pequena parcela era já neste período abolicionista. Joaquim Gonçalves Ledo, editor do *Revérbero* é exemplo deste grupo e exerceu grande influência no processo de independência.

Apesar de possuírem características ideológicas distintas estes dois grupos se uniam em pontos de convergência. O primeiro de todos que dará na independência do Brasil se constitui no sentimento de descontentamento com a administração portuguesa e uma ânsia por uma reforma deste sistema. Em nenhum dos dois casos se pregou revolução, porém, a elite *brasiliense* buscava a independência de forma explícita e aguerrida. Outro ponto importante que se encontra no cerne de uma concepção liberal de mundo diz respeito às liberdades.

É neste período que se vê emergir no Brasil uma noção moderna de liberdade, como afirma Lynch (2009) “[...] já não a liberdade dos antigos (republicana clássica ou constitucional) ou a liberdade como privilégio, se não uma liberdade caracterizada pelos direitos e garantias individuais, baseados em critérios isonômicos” (p.745). É de fato uma liberdade moderada, baseada na ordem, que em verdade alcançava apenas uma pequena parcela da população. Assim como uma noção de igualdade regulada pela lei.

Ao longo do ano de 1822, um conflito ideológico toma conta do cenário político do Brasil, no qual as duas vertentes do liberalismo se chocam. Como já exposto, de um lado se estabelecia uma elite formada, em grande maioria, por portugueses e graduados em Coimbra, que defendiam o liberalismo moderado de poder monárquico. E do outro lado, estava a elite organizada por brasileiros que defendiam um viés democrático de soberania popular e maior participação política.

Estes dois grupos com suas aproximações e distanciamentos tiveram uma participação de igual maneira no processo político de independência do Brasil, mantendo-se unidos ao menos até a convocação da Assembleia Constituinte.

A situação do Brasil, em relação à administração portuguesa, em meados de 1822, se fazia insustentável, editores como Hipólito da Costa que mesmo muito crítico e defensor de uma ideia que interessava mais a Portugal que ao Brasil, que era a manutenção da unidade monárquica, sempre pregou a união entre as nações, mas se viu na obrigação de se posicionar contra a administração portuguesa. Como se pode ver em publicação de janeiro de 1822 do *Correio Braziliense* “[...] é chegado o tempo, e é imperioso, que rompamos um silencio, que só fora ditado por nosso sistema de moderação, mas que daqui em diante se tornaria criminoso, e com justiça se atribuiria a fautorizar males, que desejávamos ansiosamente fossem removidos” (*Correio Braziliense*, ed. 28, jan. 1822, p. 57). A moderação de seu pensamento se esgota ante a um sistema produtor de tantos malefícios.

Dom Pedro, príncipe regente que ainda permanecia, no Brasil, mesmo com o retorno da família real para Portugal, nesta conjuntura política de grande ebulição, emergiu para as elites brasileiras como a figura de um soberano vinculado às noções modernas de liberdade, e como um defensor da monarquia constitucional. O *Revérbero* em uma clara tentativa de manobrar uma imagem do príncipe regente para um pensamento mais democrático lança uma ode ao monarca onde diz que:

Príncipe, e quanta não é a nossa glória sabendo que o *liberalismo* é vosso ídolo, que adianta-se, que defendeis o sistema Constitucional [...] porque prescreve justos limites aos Poderes Legislativos e Executivos, de cuja acumulação resulta sempre o despotismo... Príncipe, em vossas ações, ainda mais do que em vossas palavras brilham os liberais sentimentos. (*Revérbero Constitucional Fluminense*, nº02, jul.1821, p. 68)

Ainda, em março de 1822, a elite *brasilense* requer junto a D. Pedro a convocação de uma Assembleia Geral das Províncias, propondo por meio delas o estabelecimento da eleição direta para deputados, numa clara intenção de dotar as instituições políticas brasileiras de uma legitimação baseada na soberania do povo. Entretanto, para José Bonifácio de Andrada e Silva, a concepção de poder que emana do povo era inconcebível, já que em sua compreensão todo poder emanava-se da monarquia hereditária.

D. Pedro em desrespeito à ordem da coroa portuguesa, ficando no Brasil e assumindo o papel de monarca do Brasil, em agosto de 1822 irá lançar dois manifestos, o primeiro dedicado ao povo do Brasil, e o segundo às nações amigas. O que interessa, a esta pesquisa, nestes manifestos assinados por D. Pedro é a autoria de ambos. O primeiro que data de 1 de agosto de 1822 é intitulado “*Manifesto de S. A. R. O Príncipe Regente Constitucional e Defensor Perpetuo do Reino do Brasil aos Povos Deste Reino*”, tem a sua autoria atribuída a Joaquim Gonçalves Ledo redator do *Revérbero*, pertencente à elite *brasilense*. O caráter deste manifesto é marcado, portanto, por um liberalismo de vertente mais profunda.

Cidadãos de todas as Classes, Mocidade Brasileira, vos tereis um Código de Instrução Pública Nacional, que fará germinar, e vegetar viçosamente os talentos deste clima abençoado, e colocará a nossa Constituição debaixo da salvaguarda das gerações futuras, transmitindo a toda a Nação uma educação liberal, que comunique aos seus membros a instrução necessária para promoverem a felicidade do Grande Todo Brasileiro. (*Manifesto de S. A. R. O Príncipe Regente Constitucional e Defensor Perpetuo do Reino do Brasil aos Povos Deste Reino*, 01/08/1822, p. 7)

Já, o segundo manifesto, datado de 6 de agosto de 1822, intitulado “Sobre as relações políticas e comerciais com os governos, e nações amigas”, tinha como principal objetivo

dialogar com as nações, tais como: Inglaterra e França. Escrito por José Bonifácio de Andrada e Silva, expoente dos *coimbrãos* e portador de um liberalismo constitucional, mas que se preocupava muito mais com o processo de independência e busca de reconhecimento de soberania frente às demais nações.

CONCLUSÕES

A elite *brasiliense* reconhece, neste cenário político, a possibilidade de colocar em prática o seu projeto liberal democrático, assim, toma a frente e propõe em setembro de 1822 a aclamação de D. Pedro como imperador constitucional do Brasil. Mais uma vez, a intencionalidade de tal ato, fixa-se na ideia de aclamação, que busca colocar no povo o poder de aclamar o novo soberano. Era o rompimento com o passado colonial, e o estabelecimento de certo grau de poder ao povo, “Viva o Imperador Constitucional do Brasil o Senhor D. Pedro em tudo primeiro.” (*Correio do Rio de Janeiro*, 21/09/1822, p. 1). Aceita a proposta, ficou marcada para o dia 12 de outubro a cerimônia de aclamação, uma grande festa cívica (NEVES 2013)

O sentimento era de vitória da elite *brasiliense*, visto que o príncipe liberal assumia o Brasil, findava-se o subjugo colonial. A independência se deu, e com ela viria a monarquia liberal. José Soares Lisboa, editor do jornal *Correio do Rio de Janeiro*, exalta com grande entusiasmo o momento de aclamação de D. Pedro I, expondo o momento em que a sua Majestade Imperial caminhava pelas ruas do Rio de Janeiro sendo ovacionado e aplaudido pelo povo. “Eis o Homem singular!! Eis Pedro I sem 2º!!! Eis um puro Democrata!!! Eis o ídolo das adorações políticas dos portugueses do Brasil, modelo dos Príncipes, amado dos seus súditos, seus Amigos!!! Eis finalmente

O Imperador do Brasil!!!” (*Correio do Rio de Janeiro*, nº132 20/10/1822, p. 4). O entusiasmo era evidente, entretanto, muito rapidamente o cenário político muda drasticamente.

O processo incitado pela Revolução do Porto de 1820, desencadeou no Brasil a ânsia separatista, acelerando um processo a muito iniciado. Os ideais de liberdade tão caros ao liberalismo escancararam a situação de desigualdade que vivia Brasil sob o jugo de Portugal e funcionou como um impulso para um processo de independência que contou como primeiro passo a formação de uma opinião pública politizada e liberal produzida pelos periódicos políticos. O liberalismo no Brasil imperial encontra suas raízes no vintismo produzido a partir da revolução do Porto em 1820, entretanto, percorrerá um longo caminho rumo a uma justificação política e consolidação de um projeto de poder que se estenderá por todo o período imperial e republicado.

REFERÊNCIAS

Fontes

- CORREIO BRAZILIENSE. Londres. 1808-1822. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700142x&pagfis=17965>. Acessado em 02 de mar. 2020.
- A MALAGUETA. Rio de Janeiro. 1821-1824. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700517&pagfis=1>. Acessado em 15 de mar. 2020.
- REVÉRBERO CONSTITUCIONAL FLUMINENSE. Rio de Janeiro. 1821- 1822. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=700223&pagfis=3>. Acessado em 30 mar. 2020.
- CORREIO DO RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro. 1822-1823. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=749370&pagfis=1>. Acessado em 5 abr. 2020.

- BRASIL. *Manifesto de S. A. R. O Príncipe Regente Constitucional e Defensor Perpetuo do Reino do Brasil aos Povos Deste Reino*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1822.
- ESPAÑA. 1812. *Constitución Política de la Monarquía Española Promulgada en Cadiz a 13 de marzo de 1812*.

Bibliografia

- CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: Conversaciones con Roger Chartier*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- DIAS, J. S. da Silva. *O vintismo: realidades e estrangulamentos políticos*. Lisboa: Análise Social, vol.16, 1980, p.373–278.
- LYNCH, Edward Cyril. Liberalismo Brasil. In: SEBASTIÁN, Javier Fernández et. al. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano: la era de las revoluciones 1750–1850*: Fundación Carolina, Madrid, 2009.
- MOREL, Marco. Os Primeiros Passos da Palavra Impressa. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (org.). *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2018.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira. *A “guerra de penas”: os impressos políticos e a independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Revista Tempo, 1999.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira. Liberalismo Político no Brasil: ideias, representações e práticas (1820–1823). In: PEIXOTO, Antônio Carlos et. al. *O Liberalismo no Brasil Imperial: origens, conceitos e práticas*. Rio de Janeiro: Revan, UERJ, 2013.
- PEREIRA, Antônio Silva. *O Vintismo – História de uma Corrente Doutrinal*. Coimbra: Revista de História das Ideias, vol.31, 2010.

73. VIRTUDE & CORRUPÇÃO NAS LENDAS ARTURIANAS: UMA REFLEXÃO SOBRE O MODELO POLÍTICO E AS RELAÇÕES SOCIAIS NA MATÉRIA DE BRETANHA

.....

Camila Cardoso dos Santos¹

O modelo político que ordena a sociedade é uma chave importante para analisar os discursos elaborados pela sociedade cristã ocidental, sobretudo medieval, principalmente por suas características hierarquizantes, discriminatórias e excludentes. Assim, as definições de virtude e de corrupção deveriam corresponder ao modelo político. Compreendendo o modelo político como concepções de poder e as relações sociais como a forma pela qual os indivíduos se organizam e interagem em uma comunidade política, é possível perceber que estas duas perspectivas constituem importantes parâmetros de análise para a pesquisa histórica.

O estudo da história do “político” e da “política”, por meio de abordagens bem estruturadas e a partir da compreensão de um modelo político e das diferentes formas como a sociedade o mobiliza em suas relações, torna-se imprescindível para uma pesquisa acadêmica.² Mas isso não significa assumir que tudo é político. Como argumenta René Remond:

1 Mestranda em História Política, Instituições e Relações de Poder pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília (PPGHIS – UnB). Colaboradora do grupo de pesquisa *De Corruptione*, do programa de estudos medievais *Medioevum* – Universidade de Brasília – UnB. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mails para contato: cardoso-camila.cc@aluno.unb.br, camilacardosodsh@outlook.com

2 Para um melhor entendimento das distinções conceituais-terminológicas do ‘político’ e da ‘política’, ver em ROSANVALLON, Pierre. Por uma história conceitual do político. Conferência de Pierre Rosanvallon. In: *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2013.

O historiador do político não reivindica como objeto de sua atenção preferencial essa hegemonia; não pretende que tudo seja político, nem terá a imprudência de afirmar que a política tem sempre a primeira e a última palavra, mas constata que o político é o ponto para onde conflui a maioria das atividades e que recapitula os outros componentes do conjunto social.³

Evidencia-se, dessa forma, o valor das lógicas que estruturam o político, dentro do corpo social, de forma a tornar operativo o estudo dos discursos, bem como dos seus significados e significantes, mais um instrumento de compreensão das relações de poder em sociedade.

Relativamente ao tema desta pesquisa, é também importante esclarecer que entendemos o Estado, em termos de estruturas governamentais medievais, como poder público aristocrático. O poder público, entendido como certa ordem pública, e “a coisa pública” como sinônimo de certo “bem comum”. Dito isto, mais uma vez recorre-se às relações sociais para elucidar alguns pontos, pois é destas que emerge a esfera pública.

O bem comum na Idade Média era o que a ordem dominante definia, pois esta encarnava o próprio bem comum da sociedade. Em virtude dessa configuração, o medievo é frequentemente considerado como uma época corruptora de instituições, pois o interesse pessoal dominaria a ordem social, com reflexos no poder e na distribuição das riquezas e da justiça, acabando por se misturar com, ou até mesmo se transformar, no próprio bem comum. Tal entendimento seria suficiente para se caracterizar o medievo como corrupto *per se*.

Corrupção como conceito político em termos de Idade Média significa um amplo horizonte de possibilidades. Primeiramente, a pesquisa é complexa por carecer, muitas vezes, de evidências documentais, em termos do léxico. Também não é tarefa simples – mesmo encontrando-se

3 RÉMOND, René. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 447.

vestígios de condutas corruptas – entender porque seus agentes as compreendiam assim e de que forma se configuravam. Portanto, para um estudo mais complexo e frutífero das lógicas de virtude e corrupção no contexto medieval é preciso ir além das nossas conceituações atuais de corrupção, alargar o horizonte lexical, sendo necessário buscar nos significados dos discursos elementos que ajudem a compreender melhor os desafios das dinâmicas de classificação da época.

Desta forma, apresentam-se aqui alguns trechos extraídos das fontes documentais escolhidas para a análise histórica, com o objetivo de sublinhar a complexidade que envolve o problema.

Inicialmente, tratar-se-á da influência do diabo nas lendas arturianas das narrativas desse período de cristianização da Matéria de Bretanha, que oferece significativas reflexões a respeito das lógicas de virtude e corrupção no contexto social do baixo medievo. Em muitas passagens, é evidente o poder de controle e de persuasão exercido pelas forças demoníacas, assim como o temor da ingerência maligna do diabo difundido pela ordem clerical sobre toda a cristandade. Um trecho da narrativa de ‘Merlim de Robert de Boron’, logo no início da obra, apresenta os demônios em uma espécie de conselho deliberativo, questionando por quais modos conseguirão corromper as almas dos homens, pois estão muito descontentes com a salvação operada por Cristo na Terra. Acabam decidindo gerar um ser capaz de promover esta demanda, que será o próprio Merlim:

De que modo conseguiríamos alguém que falasse aos homens e dissesse quais são os nossos objetivos, qual o nosso poder e a nossa maneira de agir, e que tenha, como nós, poder de saber o que acontece, o que se diz e o que se faz? Se contássemos com um homem com esse poder, que soubesse essas cousas, e pudesse viver com os outros homens na terra, ele poderia nos ajudar muito a enganá-los[...].⁴

4 BORON, Robert de. *Merlim*. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993, p. 23.

O objetivo é corromper o corpo social por meio da própria figura humana, incitando as transgressões das virtudes cristãs de forma sutil, mas eficaz. Para isso, a narrativa explora também a questão do conhecimento como instrumento de desvirtuação da alma, o que também reforça a justificativa de se manter o saber reservado somente às instituições de poder que governavam as sociedades medievais. O poder clerical, desta forma, se fortalece como superior e unicamente digno detentor da sacralidade. Durante toda a narrativa aparecem outros excertos como esse, que depositam grande parte da culpa da corrosão do modelo e do corpo sociais na figura do diabo corruptor:

O diabo então decidiu fazer um homem que tivesse a sua memória e a sua inteligência para enganar Jesus Cristo. Deste modo podeis saber o quanto é louco o diabo, e muito devemos temer, porque tão louca cousa nos engana.⁵

A ideia de pecado pela influência da ação tentadora do diabo é apresentada de maneira bem taxativa. Levando à compreensão de que a corrosão das atitudes esperadas pelo modelo político e social configuram-se como condutas corruptas, percebe-se nessa passagem de Brás – o ermitão que acompanhou a gestação de Merlim e deu apoio à mulher que concebeu o mago – quando fala à donzela:

Mas acima de tudo peço-te que não te entregues à cólera, porque o diabo insinua-se mais quando um homem ou uma mulher estão em grande cólera. [...] Cuida que haja sempre claridade onde dormires, porque o diabo odeia sobretudo a luz e não vem facilmente onde ela brilha.⁶

5 *Ibidem*, p. 23, 24.

6 *Ibidem*, p. 31.

Entretanto, o tom das virtudes clericais, preconizadas e sacramentadas pela vinda de Cristo, também ganha ênfase na narrativa, sobretudo como forte contraponto da corrupção operada pelo diabo. Em uma conversa com Brás, Merlin explica detalhes sobre sua origem e como o plano demoníaco não se concretizou com sua vinda:

Saiba que Nosso Senhor conferiu-me este poder, porque os diabos queriam perder-me, eu, no entanto, não perdi seu engenho e sua arte, antes tenho deles aquilo que devo ter, mas não o utilizo em proveito deles. Eles, por sua vez, não foram sábios quando decidiram que um deles engravidaria minha mãe, como de fato engravidou: o vaso que me recebeu era muito puro para pertencer a eles, e a virtude de minha mãe prejudicou-lhes muito o plano.⁷ [...] quanto esforço e quanta astúcia despenderam, mas não foram capazes de me conservar do lado deles.⁸

A narrativa parece mostrar, assim, o poder notável do diabo sobre a ação humana com o propósito de enaltecer as virtudes cristãs e promover a cristianização em meio ao corpo social. A cada tentativa de ataque ao modelo social e político, percebe-se uma oposição contundente das forças celestiais operando de forma onisciente. E, apesar de nem sempre serem completamente eficientes, o poder diabólico jamais se sobrepõe ao divino. Ao menos é assim que a ordem clerical pretende que os seus crentes-fieis compreendam.

7 BORON, *op. cit.*, p. 54.

8 *Ibidem*, p. 56.

Figura 1 - Nascimento de Merlin.



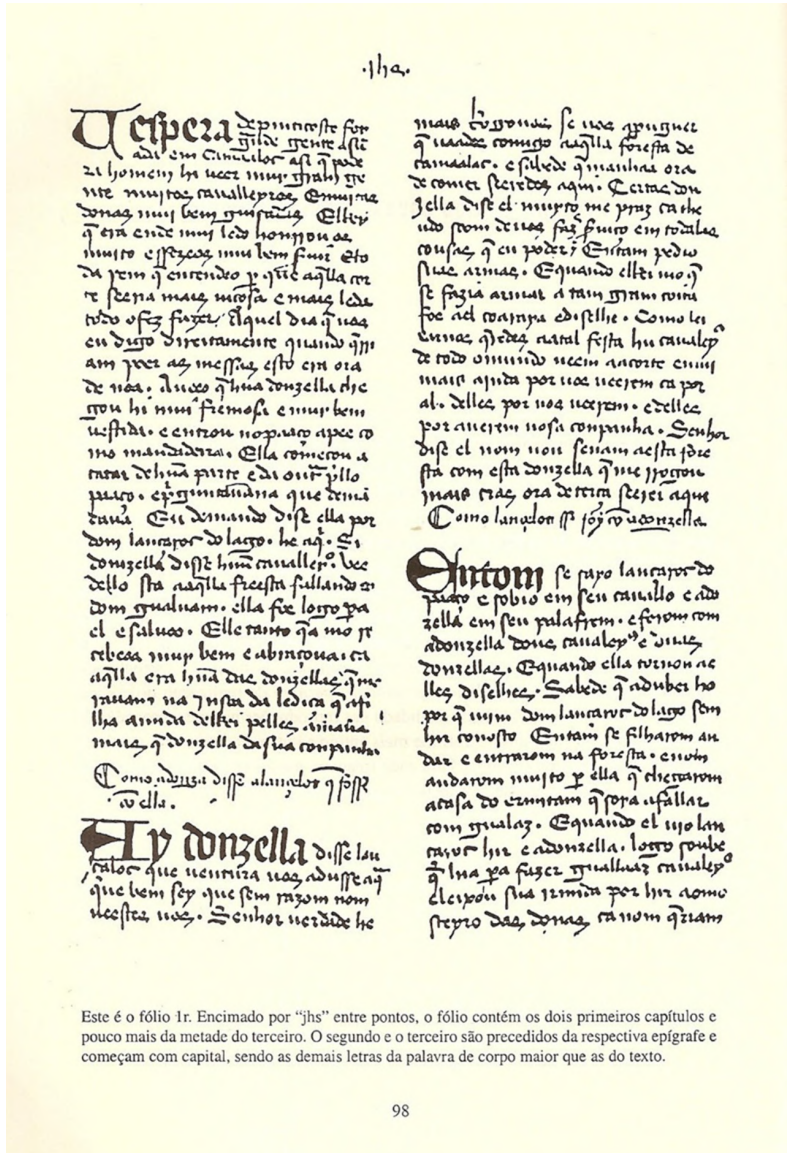
Merlim, de Robert de Boron, século XIII, ms. fr. 95, f. 113 v., Paris, BNF.

Em ‘A Demanda do Santo Graal’, narrativa de autoria desconhecida do século XIII, também há várias passagens que demonstram a influência diabólica que se traduz em condutas corruptas de muitas personagens. Entretanto, outra faceta da corrosão do modelo de virtude é explorada nesta fonte, por meio de um termo que ajuda a identificar essas ações transgressoras.

Quando o rei Artur ordena a Galvão que não vá à jornada em busca do Santo Graal, e a donzela feia corrobora sua ordem, em um dos capítulos da história, afirmando que muito mal virá da sua entrada na demanda aos cavaleiros, o cavaleiro se opõe dizendo que não desistirá da sua missão: “- Senhor, disse ele,

parece-me que não cuidais da minha honra, mas do meu mal e da minha vergonha, porque, se eu não for, sou perjuro e desleal e então ninguém me deveria considerar como cavaleiro.”⁹⁹

Figura 2 - Fac-Símile do manuscrito “



Este é o fólio 1r. Encimado por “jhs” entre pontos, o fólio contém os dois primeiros capítulos e pouco mais da metade do terceiro. O segundo e o terceiro são precedidos da respectiva epígrafe e começam com capital, sendo as demais letras da palavra de corpo maior que as do texto.

A historia dos cavaleiros da mesa redonda e da demanda do santo Graal”. [fl. 1 r]

9 MEGALE, Heitor (trad.). *A Demanda do Santo Graal*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1988, p. 45.

Um dos valores de maior prestígio atribuído aos cavaleiros medievais é a honra de suas ações. A humilhação por não cumprir com sua palavra representa um fracasso total para sua ordem. Assim, a hesitação de Galvão é compreensível. No entanto, ele abre mão de manter a segurança e a sobrevivência de seus companheiros de demanda em nome do seu orgulho. O **egoísmo** da escolha individual em detrimento do coletivo pode se configurar como uma forma de corrosão do modelo de conduta sacralizado pela sociedade medieval por meio da ordem clerical. Essa ação contrária à resignação típica da norma cristã desvirtua os valores cristãos, dando margem às ações corruptas, que visam o benefício próprio e não o do bem comum.

Outro exemplo do **egoísmo** como fomentador de condutas desvirtuosas aparece quando o mais santo e casto cavaleiro da Távola Redonda, Galaaz, filho de Lancelote, é ameaçado por uma nobre donzela que se apaixonou por ele e o obrigou a ter relações com ela. Galaaz é o cavaleiro mais puro, e único que mantém a virgindade entre seus pares. O seu voto de castidade é um dos elementos que o torna o mais digno de encontrar o sagrado cálice. Quando o cavaleiro recusa prontamente o pedido da donzela, alegando que tamanha seria a desonra se procedessem ao ato, recebe como resposta uma enfática ameaça:

- Senhor, não há necessidade disso, pois que me tão pouco prezais, que de modo algum não quereis senão matar-me. E a morte está comigo logo, porque me matarei com minhas mãos e tereis por isso maior pecado do que se me tivésseis convosco, porque sois a razão da minha morte, e vós ma podeis impedir, se quiserdes.¹⁰

A donzela, motivada por um desejo egoísta de ter o amor do cavaleiro, o ameaça e não hesita em obrigá-lo ao ato, mesmo diante da gravidade das consequências da sua atitude, que certamente levariam à vergonha da sua linhagem, bem como à sua própria desonra e também do cavaleiro, que estaria

10 MEGALE, *op. cit.*, p. 101.

corrompido em corpo e alma. O **egoísmo**, novamente, atua como propulsor da corrupção no modelo político, o qual se comunica diretamente ao âmbito social e também clerical.

O modelo político e as relações sociais, assumem, portanto, a partir das lógicas de virtude e corrupção, um papel fundamental na pesquisa histórica. Por meio dos arquétipos e modelos de conduta estabelecidos pelas sociedades medievais, altamente sacralizadas, assim como também pelas interações entre as ordens sociais, e a partir das narrativas literárias, produzidas por essa comunidade política, é possível identificar estruturas de poder que refletem e, ao mesmo tempo, ajudam a construir o corpo político e social do baixo medievo.

REFERÊNCIAS

Fontes

BORON, Robert de. *Merlim*. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.

MEGALE, Heitor (trad.). *A Demanda do Santo Graal*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1988.

Bibliografia

RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2013.

© Edições Tempestiva, 2023
Todos os direitos reservados

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, inclusive fotocópias, gravações ou sistemas de armazenamento em bancos de dados, sem permissão por escrito, exceto nos casos de trechos curtos citados em resenhas críticas ou artigos científicos.

O livro é composto por 73 capítulos abrangendo estudos desde a Antiguidade Tardia até a modernidade, trazendo ao leitor um retrato da produção brasileira especialmente no que tange à Idade Média, não deixando de trazer contribuições aos seus períodos limítrofes. Nele, o leitor encontrará textos que apresentam pesquisas concluídas e em andamento a partir de assuntos que abarcam uma variedade de temas, dentre eles sociedade, santidade, inquisição, religião, economia, política, poder, justiça, imaginário, violência, neomedievalismo e o eixo principal, discursos e conflitos.



Tempestiva

ISBN 978-658514208-3



9

786585

142083