

Simone C. Schmaltz de R. e Silva
Renata Cristina de S. Nascimento

Organizadoras

Sacralidades Medievais

Narrativas,
Memórias &
Representações



Tempestiva

Sacralidades Medievais

**Narrativas,
Memórias &
Representações**



Tempestiva

OP

© Editora Tempestiva, 2022
Todos os direitos reservados

Edição e capa: Ivan Vieira Neto
Revisão: Simone Cristina Schmaltz R. e Silva & Renata Cristina de Sousa Nascimento
Diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo

Capa: Os santos entrando no Céu. Detalhe do afresco do Juízo Final, do Mosteiro Voronet, na Bucovina – Romênia. Fotografia de Ian Cowe, tirada em 28 de outubro de 2007. Disponível publicamente em Pinterest (site).

Conselho Editorial

Profa. Aline Dias da Silveira	(UFSC)
Profa. Armênia Maria de Sousa	(UFG)
Prof. Dirceu Marchini Neto	(UNIFESP)
Prof. Fabiano Fernandes	(UNIFESP)
Profa. Flávia Galli Tasch	(UNIFESP)
Profa. Maria Raquel Alonso Álvarez	(U. de Oviedo)
Prof. Martín Ríos Saloma	(UNAM)
Prof. Paulo Duarte Silva	(UFRJ)
Prof. Rafael Brunhara	(UFGRS)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SI598 Silva, Simone Cristina Schmaltz de Rezende

Sacralidades Medievais: narrativas, memórias e representações / Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva & Renata Cristina de Sousa Nascimento / Organizadoras. – Goiânia: Tempestiva, 2022.
p. 782

ISBN 978-65-85142-02-1

1. História 2. Idade Média 3. Narrativa, memória, representação
I. Título II. Coletânea

CDD 940.1
CDU 94 (4)

Organizadoras

Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva
Renata Cristina de Sousa Nascimento

Sacralidades Medievais

**Narrativas,
Memórias &
Representações**



Tempestiva
Goiânia, 2022

Esta publicação contou com o financiamento da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)*.



Quanto aos capítulos, a exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas, são de inteira responsabilidade dos autores.

Referenciando algum capítulo deste livro:

SOBRENOME, Nome. Título do capítulo. *In*: SILVA, Simone Cristina Schmaltz de Rezende e; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Sacralidades Medievais: narrativas, memórias e representações*. Goiânia: Tempestiva, 2022, p. 00-00 (página inicial e final)

Sumário

Apresentação.....15

“Árvore, inclina teus ramos e restaura minha Mãe com teus frutos”: a narrativa apócrifa da infância de Jesus e os milagres da Palmeira na iconografia Ítalo-Germânica (séculos XII-XIV)

Claudio Kuieviny Duarte.....19

20 Anos da tradução do “Tratado sobre o Principado Temporal”: apontamentos de uma pesquisa em andamento

Eduardo Leite Lisboa.....47

A condição jurídica das mulheres casadas no “Livro das Leis e Posturas”

Marta de Carvalho Silveira.....67

A construção do passado ibérico no “Chronicon Oliveirense”: um levantamento preliminar

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira.....89

A memória funerária como um instrumento de legitimação política: as narrativas sobre as mortes dos Reis D. João I de Portugal e D. Henrique II de Castela

Hugo Rincon Azevedo.....109

A presença franciscana em Goiás

Hygor Garcia Vinhal.....141

- A regulação da atividade monástica nos cânones do Concílio de Calcedônia (451): uma tentativa de controle imperial e episcopal sobre o monacato**
Lucas Moreira Calvo.....165
- A representação do casamento da rainha Constanza com o rei Afonso VI de Leão e Castela na “Historia de los Hechos de España”**
Nathália Velloso de Castro Costa Ribeiro.....185
- As folhas de “O Livro do Travesseiro” e sua escrita: sobre o papel social de Sei Shônagon na corte da Imperatriz Teishi**
Ana Luíza Romão Braz.....201
- As potencialidades da virtude da concórdia na ideologia imperial de Constantino (306-324)**
Nícolas Hecke Krüger.....215
- Bruxas de Aveyros: caso inquisitorial em Portugal**
Letícia Mariano de Rezende Silva.....233
- Cristãos e Judeus na Primeira Idade Média: reflexões sobre o lugar das relações judaico-cristãs na história da Igreja (séculos IV-VII)**
João Victor Machado da Silva.....253
- Crônica da Livônia e ideologia de Cruzada: usos, apropriações e recepção**
Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho.....273
- Diego Gelmirez e o exercício da função episcopal no contexto da Reforma Gregoriana**
Marcelo Tadeu dos Santos.....291

Disponibilização e mapeamento da circulação do Grifo no século XIII

Camila Palaio Martorelli.....313

Dragões, gigantes, feras e outros monstros na prosa galesa medieval

Matheus de Paula Campos.....337

Guerreiros na Idade Média: uma demonstração de domínio por meio do poder, fé e violência no contexto da Reconquista Ibérica

Éderson J. de Vasconcelos.....365

Hagiografias e santidades – São Nuno de Santa Maria: o Santo Condestável

Pollyana Custodia Ferreira Santos.....409

“I Secreti de la Signora Isabella Cortese”: uma proposta de pesquisa

Isabel Antonello Flores.....435

Luís IX sacralizado: um modelo de príncipe

João Victor Nunes Bernardes.....455

O entrecruzamento entre poder secular e eclesiástico na correspondência de Ávito de Viena

Gabriel Freitas Reis.....477

O papel do sagrado na preservação das referências literárias Ocidentais

António Manuel Rebelo.....497

O poder dos elementos naturais descritos no lapidário de Alfonso X El Sabio (1252-1284)

Virgínia Castro.....523

O sistema de tenências e as relações régio-nobiliárquicas na coroa de Aragão entre os séculos XI e XIII <i>Lucas Augusto T. da Silva</i>	543
O valor político da cristandade para a identidade espanhola <i>Augusto Machado Rocha</i>	561
Os hinos e cultos de Hécate e Hermes: Antiguidade e religiosidade em discussão <i>Jaqueline da Silva</i>	585
Regras monásticas entre a normatização e a Economia-Oikos: o caso da Regra de Pacômio <i>Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira</i>	601
Relações de gênero em Portugal medieval (século XV): entre discurso regulador e práticas desviantes <i>Ismael da Silva Nunes</i>	613
Rússia de Kiev 861-1242 possibilidades de ensino e pesquisa no Brasil. O governo de Yaroslav I (978-1054), O Sábio nas crônicas russas e na épica escandinava <i>Olga Pismitchenko</i>	629
Sacralidade régia e propaganda política em Castela e Leão durante o século XIII <i>Almir Marques de Souza Junior</i>	647
Tempo e narrativa: Guiberto de Nogent e “Dei gesta per Francos” <i>Wemerson dos Santos Romualdo</i>	669
Tempo suspenso: o ícone como imagem do invisível <i>Elias Feitosa de Amorim Junior</i>	685

Um letrado no exílio: descaminhos e exemplos sobre o infortúnio e a vida feliz (século XV)

Paloma Caroline Catelan.....719

Uma história das deficiências é possível? Uma proposta didática no âmbito da História Medieval para o Ensino Básico

Léo Araújo Lacerda.....747

Viagens e viajantes medievais: o Sibbu de Petachia de Regensburg e o Sefer Massa'ot de Benjamin de Tudela

Táís Nathanny Pereira da Silva.....765

Apresentação

Reunindo autores de diferentes instituições o objetivo desta publicação é apresentar ao público as recentes pesquisas, que vem sendo realizadas atualmente sobre temas diversos, especialmente no âmbito dos estudos medievais. Os textos aqui apresentados têm por temática *Sacralidades Medievais: Narrativas, Memórias e Representações*. Estes fazem parte da mostra de Estudos Medievais, *Medievalismo em Rede*, que contou com a participação de diversos grupos de pesquisa, envolvendo seus discentes e docentes. Sacralidades Medievais é o nome de um grupo de estudos oriundo de um site, que tem por objetivo apresentar uma proposta de História Pública. Este tem, desde 2020, ocupado um importante espaço na divulgação de História Antiga e Medieval. Seu objetivo é o de ser um locus de divulgação de atividades, publicações e também de textos sobre estes períodos históricos, englobando também suas aproximações e conexões com a contemporaneidade.

Portanto, pode-se apontar três principais finalidades dessa publicação:

- Ser um espaço acadêmico de divulgação e aproximação entre as instituições e seus autores, ampliando os horizontes de pesquisa entre as universidades aqui representadas e o público em geral.

- Promover o intercâmbio de ideias entre pesquisadores e estudantes de diferentes instituições, publicando textos de qualidade oriundos de debates e pesquisas em andamento.
- Diminuir as distâncias entre a academia e a sociedade; ampliando os espaços de discussão sobre temas históricos, religiosos e culturais.

*Boa leitura,
as organizadoras*

*Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva
Renata Cristina de Sousa Nascimento*

Capítulo 1

“Árvore, inclina teus ramos e restaura minha mãe com teus frutos”: a narrativa apócrifa da infância de Jesus e os Milagres da Palmeira na iconografia ítalo-germânica (séculos XII-XIV)¹

Claudio Kuievinsky Duarte²

A iconografia da Fuga ao Egito e os textos apócrifos

A Fuga ao Egito foi um tema iconográfico consideravelmente representado na Idade Média. As ilustrações mais antigas remontam ao século VIII (RESENDE, 2020, p. 337). Ele é tradicionalmente composto pela Virgem com Jesus ao colo montados em um burro, que é conduzido ou acompanhado por São José, versão que ao longo dos séculos ganhou formas variadas. Quase sempre as imagens da Fuga integram um ciclo pictórico da vida de Cristo e/ou da Virgem (BERBARA, 2015, p. 25).

A partir do século XV, surge nos Países Baixos uma versão da Fuga muito conhecida, a chamada “Descanso durante a Fuga para o Egito”. Nela, a Virgem

¹ Este texto é parte integrante do meu Trabalho de Conclusão de Curso (Capítulo I), a ser defendido no mês de novembro de 2022.

² Graduando em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Membro do Gradalis: Grupo de Estudos Medievais (UFPB); Orientador: Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza; E-mail: c.kuievinsky@gmail.com

é representada em primeiro plano, amamentando Jesus ou tendo-o ao seu colo, havendo ao fundo um cenário bucólico onde são retratadas algumas histórias bastante curiosas, já que não mencionadas pela passagem bíblica da ida ao Egito (BERBARA, 2015, p. 25).

Apesar da narrativa da Fuga surgir nos evangelhos sinóticos, especificamente em Mateus 2:13-14,³ desde o final da Antiguidade, até inícios da Modernidade, as imagens que ilustraram a passagem adicionaram detalhes, personagens e prodígios realizados por Jesus dos quais a Bíblia não faz menção. É comum vermos nas representações a presença de outras pessoas junto à viagem, em íntimo contato com a Família Sagrada; a travessia desta por um campo de trigo; uma palmeira alta no deserto que se inclina por ordem de Jesus, ou também, ídolos pagãos de uma cidade que se destroem quando deles se aproxima a Família.

Eis então o questionamento: qual a origem dessas outras histórias presentes nas imagens da Fuga? A resposta se encontra nos textos e relatos orais não canonizados dos primeiros séculos do cristianismo. Tratando-se dos escritos, estes foram chamados historicamente pela ortodoxia de “apócrifos”. Até ao menos a Contrarreforma (século XVI), evento que mudou os rumos da arte sacra na Europa, suas narrativas rechearam a iconografia da Fuga ao Egito (RESENDE, 2020, pp. 337-338).

Com exceção da travessia pelo campo de trigo, lenda que permaneceu oral até o fim da Idade Média (GRAU-DIECKMANN, 2001, p. 84), as demais

3 “Após sua partida, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se em sonho a José e lhe disse: “Levanta-te, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito. Fica lá até que eu te avise, porque Herodes vai procurar o menino para o matar”. Ele se levantou, tomou o menino e sua mãe, durante a noite, e partiu para o Egito.”

histórias têm origem nos “Evangelhos da infância de Jesus”, escritos como o *Proto-evangelho de Tiago*, de origem no século II, o *Livro sobre o nascimento da Beata Maria e da Infância do Salvador*, conhecido como *Evangelho do Pseudo-Mateus* (século VII), e os evangelhos *Árabe* e *Armênio da Infância*, ambos do século VI.

Impulso decisivo para o surgimento dos “apócrifos da infância” foram as lacunas narrativas deixadas pelas passagens que descrevem a infância de Jesus nos evangelhos do cânon (por exemplo, como teria sido a viagem de Jesus até o Egito? O que aconteceu nos anos após seu retorno?), especificamente, os capítulos 1 e 2 dos sinóticos de Mateus e Lucas (KLAUCK, 2007, p. 85). Crentes de toda parte desejavam conhecer mais acerca deste período da vida do Cristo, assim como sobre sua mãe, e as demais pessoas mencionadas nas histórias.

Contudo, os evangelhos da infância foram considerados heréticos pela ortodoxia e deixados de fora do cânone bíblico. No “Evangelho do Pseudo-Tomé”, o primeiro apócrifo com esse eixo-temático surgido, passagens exprimem traços do gnosticismo (SANTOS OTERO, 2017, p. 277). Este conjunto de textos está repleto de histórias “fabulosas” de milagres (muitas que fazem alusão clara às narrativas neotestamentárias) e outras façanhas realizadas por Jesus, que é apresentado como uma criança deus punitiva, de humor instável, e até mesmo travessa⁴: em uma passagem, Jesus penaliza

⁴ Segundo David. R. Cartlige e J. Keith Elliot, o Jesus representado nos evangelhos da infância é a personificação de um jovem deus greco-romano (2001, p. 107), das biografias de heróis divinos do mundo antigo, tradição literária que costumava inclusive narrar os feitos das personagens realizados ainda na infância (2001, p. 75).

com morte um menino que correndo esbarrou nele⁵; em outra, seu professor de escola lhe castiga com uma vara, e recebe como punição também a morte⁶; certo dia algumas crianças decidiram se esconder de Jesus, e então ele as transformou em cabras.⁷ Apesar disso, histórias como essas foram representadas na arte medieval, em especial as mais “pictóricas”, que não comprometiam a dignidade de Jesus (GRAU-DIECKMANN, 2001, p. 85).

Devido à influência que recebe desta literatura, a iconografia da Fuga ao Egito pode ser considerada basicamente “apócrifa” (GRAU-DIECKMANN, 2001, p. 73). O vasto conjunto de narrativas intra e extracanônicas que a incluem, desde as aparições angélicas aos reis magos,

5 “*Iba otra vez por medio del pueblo y un muchacho, que venía corriendo, fue a chocar contra sus espaldas. Irritado Jesús, le dijo: “No proseguirás tu camino”. E inmediatamente cayó muerto el rapaz.*” (Evangelho do Pseudo-Tomé, século II. In: SANTOS OTERO, 2017, p. 282).

6 “Aconteceu que, pela segunda vez, José e Maria foram rogados pelo povo a mandar Jesus à escola a fim de instruir-se nas letras. Eles concordaram com esse convite e, segundo o preceito dos velhos, conduziram-no a um mestre, a fim de que o instrísse na ciência humana. O mestre começou a ensiná-lo com autoridade, dizendo: “Diga *alfa*”. Jesus lhe respondeu: “Primeiro dize-me tu o que é *beta*, e eu te direi o que é *alfa*”. Irado com isso, o mestre bateu em Jesus, mas pouco depois morreu.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, pp. 157-158).

7 “*Otro día salió Jesús a la calle, y, viendo unos muchachos reunidos para jugar, quiso seguirles. Mas ellos se le escondieron. Entonces preguntó a unas cuantas mujeres que estaban a la puerta de una casa dónde se habían ido. Ellas respondieron que allí no estaban, a lo que Jesús replicó: “¿Quiénes, pues, son estos que veis en el horno?”. Las mujeres dijeron que se trataba de unos cabritos de tres años. Entonces exclamó Jesús: “Venid aquí, cabritos, en torno a vuestro pastor”. Nada más pronunciar estas palabras, salieron los muchachos en forma de cabritos y se pusieron a triscar a su alrededor.*” (Evangelho Árabe da Infância, século VI. In: SANTOS OTERO, 2017, pp. 325-326).

até os milagres com a palmeira no deserto, integram sua totalidade. Ao longo da Idade Média, a reprodução desses outros temas, “variantes” iconográficas da Fuga, alcançaram por vezes protagonismo no conjunto de imagens de uma dada versão, do que mesmo a cena tradicional de São José caminhante, guiando pelo deserto Maria e Jesus montados sobre o jumento.

Neste trabalho, pretendemos analisar comparativamente três versões iconográficas da variante dos milagres com a palmeira. A primeira delas trata-se de uma imagem presente no teto da nave de uma igreja da Suíça, situada na comuna de Zilles, chamada Igreja de São Martinho. Construído no século XII, o teto possui cerca de 153 painéis que ilustram temas como a vida de Cristo, da infância à Paixão, e a vida de São Martinho de Tours. Entre as imagens da Fuga ao Egito, vê-se uma que retrata a narrativa dos milagres da palmeira dos evangelhos da infância de Jesus.

A segunda versão iconográfica é do fim do século XIII (c. 1270-1300), uma série de três iluminuras do manuscrito “Cod. Lat. 2688” da Biblioteca Nacional da França. Embora hoje esteja em Paris, a obra foi produzida em Roma, e parte dela é uma versão do Evangelho do Pseudo-Mateus, apresentando o nome que tinha o escrito durante o período, “*Livro sobre o nascimento da Beata Maria e da Infância do Salvador*”.

A última versão a ser estudada trata-se também de imagens de manuscritos, uma iluminura do códice “Gen. 8” (c. 1340) da biblioteca municipal de Schaffhausen, comuna da Suíça. O manuscrito é chamado (traduzindo) “*Evangelhos de Klosterneuburger*”.

Como pretende-se também uma análise comparada entre as imagens e a narrativa textual, faremos

uso do próprio apócrifo da infância que compreende a história dos milagres com a palmeira no deserto, o *Evangelho do Pseudo-Mateus* (século VII). O texto é uma versão expandida do *Proto-Evangelho de Tiago* (século II) e do *Evangelho do Pseudo-Tomé* (século II). Se difundiu com ênfase no Ocidente, tendo sido a principal fonte de inspiração para artistas e poetas em suas representações das histórias não canonizadas da vida de Cristo e Maria (MORALDI, 1999, p. 120). A seguir, conheçamos a narrativa apócrifa.

A passagem dos Milagres da Palmeira

Segundo o *Evangelho do Pseudo-Mateus*, após três dias de viagem da Família Sagrada rumo ao Egito, Maria sente-se cansada por causa do calor do deserto, e deseja repousar à sombra de uma palmeira que avista no horizonte. Param todos da caravana. Sentando-se, a Virgem nota que há frutos na copa da árvore, e então passa a querer comê-los. José se admira do desejo de Maria, pois a copa da palmeira é muito alta. Ele se preocupa antes quanto à água da viagem para as pessoas e os animais, que está se acabando.

“Após sentar-se, a bem-aventurada Maria olhou a copa da palmeira, viu-a cheia de frutos e disse a José: “Eu desejaria, se possível, comer alguns frutos dessa palmeira”. José respondeu: “Admiro que digas isso e que, vendo o quanto ela é alta, penses em comer de seus frutos. Eu penso, antes, na falta de água, ela já acabou nos odres e não temos o que

comer, nós e os jumentos” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 143).

Eis então que o menino Jesus, que descansava no colo de sua mãe, realiza um feito surpreendente. Ele se direciona à palmeira e profere algumas palavras: “*Árvore, inclina os teus ramos e restaura minha mãe com teus frutos*” (Evangelho do Pseudo-Mateus. In: MORALDI, 1999, pp. 143-144). Com a ordem, imediatamente a planta se curva e deixa sua copa ao alcance de Maria, possibilitando que a Virgem pegue os frutos e com eles todos se alimentem.

Em um segundo momento, após terem colhido os frutos da árvore, a palmeira ainda permanece inclinada, à espera de uma nova ordem de Jesus. Ele então a emite: “*Palmeira, ergue-te, reforça-te e seja companheira das minhas árvores que estão no paraíso de meu pai. Abre, com tuas raízes, o veio de água [...] para saciar nossa sede*” (Evangelho do Pseudo-Mateus. In: MORALDI, 1999, p. 144). A palmeira imediatamente obedece e de sua raiz começa a jorrar água, que sacia a sede de todos, inclusive a dos animais.⁸

Os prodígios com a árvore não terminam aí. No dia seguinte, a caravana volta a deslocar-se, e assim que iniciam a caminhada, Jesus novamente fala com a palmeira: “*Palmeira, dou-te o privilégio de que um de teus ramos seja transportado por meus anjos e plantado no*

⁸ “Logo a palmeira se ergueu, e de sua raiz começou a jorrar uma fonte de água limpidíssima, extraordinariamente fresca e clara. Vendo a água da fonte, alegraram-se muito e se dessedentaram, também os jumentos e os animais. Em seguida, deram graças a Deus.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 144).

paraíso de meu Pai. [...] a todos os que lutarem e vencerem seja dito: chegaste à palma da vitória.” (Evangelho do Pseudo-Mateus. In: MORALDI, 1999, p. 144). Enquanto pronunciava tais palavras, um anjo apareceu de pé sobre a planta, tomou um de seus ramos e levou consigo em mãos para o céu.⁹ Todos os que assistiram ao ato sobrenatural caíram no chão, apavorados.

A passagem dos milagres da palmeira se encerra com o menino acalentando as pessoas assustadas: *“Por que o medo tomou conta de vossos corações? Não sabeis que a palmeira que eu fiz transferir para o paraíso estará no lugar de delícias à disposição de todos os homens santos como estive à nossa disposição neste lugar solitário?”* (Evangelho do Pseudo-Mateus. In: MORALDI, 1999, p. 144). Com as palavras do menino, todos ficaram alegres e fortes.¹⁰

A narrativa dos milagres da palmeira em três versões da iconografia ítalo-germânica (séculos XII-XIV)

A árvore é um elemento importante no imaginário cristão, símbolo da queda e da redenção. Seu papel na narrativa do Gênesis (árvores do jardim do bem e do mal) fez nascer uma tradição arbórea na literatura judaico-cristã. Apesar de não canonizados, os apócrifos advêm desta tradição e muitos deles fazem menções diretas ou indiretas às árvores do jardim do Gênesis, ou a outras relacionadas à vida de Jesus, ainda que com

⁹ “Enquanto dizia isso, o anjo do Senhor apareceu de pé sobre a palmeira e, tomando um de seus ramos, voou para o céu com o ramo na mão.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 144).

¹⁰ “Eles, então, cheios de alegria, se tornaram fortes e se levantaram.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 144)

adulterações (SILVA, 2021, p. 398). Um exemplo é o Evangelho do Pseudo-Mateus. A palmeira do apócrifo foi redimida e louvada por Jesus, tendo dado muitos frutos a todos, uma oposição à figueira murcha de Mateus 21:18-20.¹¹

Na Idade Média existe uma gama de simbolismos que envolvem a palmeira do Pseudo-Mateus, e ao que tudo indica, devido à influência que teve o texto apócrifo sobre o período. A palmeira é a árvore do paraíso, símbolo de triunfo. Nas representações iconográficas, quando alguém segura um ramo da árvore, isto significa que aquela pessoa foi vitoriosa, cumprindo-se assim a narrativa do Pseudo-Mateus: “[...] *a todos que lutarem e vencerem seja dito: chegaste à palma da vitória*” (Evangelho do Pseudo-Mateus. In: MORALDI, 1999, p. 144) (CARTLIDGE; ELLIOTT, 2001, p. 101).

Além do triunfo, a palmeira pode também significar martírio. O ramo retirado pelo anjo foi plantado no céu, e está à espera dos santos, imaginário que iconograficamente o relaciona ao martírio pela fé (GRAU-DIECKMANN, 2001, p. 74). Vale lembrar ainda da narrativa canônica que inspirou a história da palmeira, a de João 12:12-13, a entrada de Jesus em Jerusalém sendo recebido por uma multidão que segura ramos de palmeiras.¹²

11 “De manhã, ao voltar para a cidade, teve fome. E vendo uma figueira à beira do caminho, foi até ela, mas nada encontrou, senão folhas. E disse à figueira: “Nunca mais produzas fruto!” E a figueira secou no mesmo instante. Os discípulos, vendo isso, diziam, espantados: “Como assim, a figueira secou de repente?”

12 “No dia seguinte, a grande multidão que viera para a festa, sabendo que Jesus vinha a Jerusalém, tomou ramos de palmeira e saiu ao seu encontro, clamando: “*Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor e o rei de Israel!*”.

Na Igreja de São Martinho, estrutura localizada em Zilles, uma comuna da Suíça, há um dos tetos românicos mais antigos da Idade Média (século XII). Entre os seus 153 painéis, um deles apresenta elementos que fazem referência à história apócrifa dos milagres com a palmeira.

Na imagem, que juntamente com outras duas constituem a “Fuga ao Egito” no teto de São Martinho (uma do seu lado esquerdo e a outra do direito), são ilustrados Maria e Jesus deslocando-se sobre um jumento, modelo que reflete a versão iconográfica “tradicional” da Fuga, a mais remota (CARTLIDGE; ELLIOTT, 2001, p. 100) (entre as três fontes aqui estudadas, é a mais antiga).

Imagem 1



Fuga ao Egito/Milagre da Palmeira. Igreja de São Martinho, Zilles, Suíça, 1120. Disponível em: <<http://imaginemdei.blogspot.com/2017/01/the-flight-into-egypt-holy-refugees.html>>

O que identifica a influência da história apócrifa da infância sobre o painel da Fuga ao Egito em Zilles, é uma palmeira desenhada à direita da cena, sendo alcançada por Maria e estando Jesus a dirigir à árvore uma ordem, que é expressa por meio do gesto que realiza com a mão direita; eis o feito do primeiro milagre da passagem, o único no caso desta fonte. Como é possível perceber, a versão destaca-se por ilustrar de forma bastante sucinta o texto que lhe serviu de inspiração, algo que também ocorre com outros temas representados no teto. Não são retratados na imagem, e nem nos demais painéis da Fuga, as outras pessoas e animais da caravana, e nem os outros dois milagres de Jesus, apenas o menino e a Virgem.

Imagem 2



Fuga ao Egito. Igreja de São Martinho, Zilles, Suíça, 1120. Disponível em: <<https://www.flickr.com/photos/renzodionigi/3356036648/in/photostream/lightbox/>>

Podemos atribuir a “simplicidade” da representação de São Martinho à natureza da “imagem-objeto”. Como afirma Jérôme Baschet, as imagens medievais são objetos que desempenham funções, ou estão incorporadas

a um lugar ou objeto que desempenha (1996, p. 3). Observa-se que as histórias apócrifas da infância escolhidas para o teto de São Martinho buscavam aludir a certas práticas culturais e socioeconômicas que marcaram a história da igreja. De acordo com Stephen S. Davis (2014, s/p), a Igreja de São Martinho se tornou conhecida como local de peregrinação. Os painéis que ilustram a viagem da Família Sagrada ao Egito, como este que aqui analisamos, refletem esta prática. Eles reforçam o potencial da igreja enquanto lugar sagrado de passagem e de descanso para os viajantes. Assim como a Família Sagrada teve descanso e amparo no deserto à sombra da palmeira, lugar de milagres, se consegue igualmente amparo em São Martinho.

O dado mencionado evidencia que uma observação atenciosa do teto, por parte daqueles que iriam até a igreja, foi algo planejado quando de sua criação, não obstante a obviedade deste fato, já que ele é o seu mais exuberante e prestigiado componente. Imagens dispostas em um teto como o de São Martinho, além de necessitarem ser construídas em bom tamanho, para facilitar a visualização (traço que se nota no teto quando se repara o tamanho das personagens pintadas nos painéis), precisam em conteúdo se apresentarem de forma mais “direta”, já que para o observador, que de alguma forma será instruído por elas, manter-se com a cabeça inclinada para visualizá-las exige esforço. Ademais, a grande quantidade de temas ilustrados, assim como a sua temporalidade e tipo iconográfico (teto românico de uma nave), podem ser elencados como alguns outros fatores que contribuem para a sua forma de representação.

Alguns outros detalhes no painel da passagem da palmeira podem ser destacados. Interessante é o desproporcional tamanho da mão de Jesus em relação ao seu corpo, e mais evidentemente, a de Maria, devido ao seu expressivo tamanho na imagem. Foram assim desenhadas para evidenciarem as ações efetuadas pelo membro, no caso da mão direita de Jesus, a operação do feito milagroso, e na da Virgem, a conclusão dele (Maria alcança os frutos da árvore). Na mão esquerda, Jesus segura um tipo de pergaminho, o qual conjectura-se que seja as escrituras bíblicas. Nas demais cenas de sua vida no teto, como nas da vida adulta, ele e seus discípulos também levam consigo o objeto, que pode estar simbolizando o conhecimento das profecias dos profetas por parte dele e de seus discípulos, respaldando assim o seu discurso frente às autoridades e aqueles que lhes ouviam.

O pergaminho associado à infância de Jesus em São Martinho, como no caso da imagem da palmeira, pode nos ceder também uma outra interpretação. Uma das características do Jesus dos evangelhos da infância, é o fato do menino ser uma criança dotada de uma sabedoria precoce, por demais surpreendente, algo bem apresentado nas passagens desses escritos que narram as visitas do menino à escola (CARTLIDGE; ELLIOTT, 2001, p. 116).¹³

13 “Os judeus, pela terceira vez, suplicaram a Maria e José que o conduzissem, em seus coches, para estudar com outro mestre. Temendo o povo, a insolência dos príncipes e as ameaças dos sacerdotes, José e Maria levaram-no de novo à escola, mesmo sabendo que recebera de Deus a ciência perfeita e não podia aprender nada dos homens.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 158).

No painel que ilustra a narrativa de Cristo e os doutores no templo em São Martinho, Jesus se encontra portando o devido pergaminho, o que para alguns intérpretes é um acréscimo das narrativas apócrifas de Jesus na escola ao tema canônico (CARTLIDGE; ELLIOTT, 2001, p. 116), como daquela do *Evangelho do Pseudo-Tomé* (século II), presente também no Pseudo-Mateus, em que pela terceira vez levado para estudar, Jesus pega um livro que estava sobre um púlpito, e sem o ler, passa a falar ensinando a lei aos presentes.¹⁴

A segunda versão iconográfica que vamos estudar se encontra no manuscrito italiano “Cod. Lat. 2688”, da Biblioteca Nacional da França. A parte na obra que apresenta as imagens sobre a infância apócrifa de Jesus intitula-se “*Livro sobre o nascimento da beata Maria e da infância do Salvador*”, mesmo nome que tinha o *Evangelho do Pseudo-Mateus* na Idade Média (KLAUCK, 2007, p. 101).

As iluminuras do manuscrito italiano, ao contrário do teto românico de São Martinho, possuem a característica de reproduzir de forma bastante “descritiva”, e até mesmo minuciosa, a passagem dos milagres da palmeira, ao menos a maior parte delas. A narrativa foi ilustrada em três cenas, cada uma dedicada a uma das três partes do texto.

14 “*Pasado algún tiempo, otro profesor, que era amigo íntimo de José, dijo a éste: “Tráeme a tu chico a la escuela: quizá a fuerza de dulzura pueda enseñarle las letras”. José replicó: “Si te atreves, hermano, llévatelo contigo” (Evangelho do Pseudo-Tomé, século II. In: SANTOS OTERO, 2017, p. 292). “Este entró decididamente en clase y encontró un volumen, puesto sobre el pupitre. Lo cogió, y, sin pararse a leer las letras que en él estaban escritas, abrió su boca y se puso a hablar llevado por el Espíritu Santo, enseñando la Ley a los circunstantes que le escuchaban.” (Evangelho do Pseudo-Tomé, século II. In: SANTOS OTERO, 2017, p. 293).*

Na primeira iluminura, Jesus está do lado esquerdo, sentado no colo de Maria. De início, vale atentar para a estratificação dos planos na imagem. Nota-se que Jesus, e também a Virgem, estão em primeiro plano e em maior tamanho se comparados às demais pessoas representadas. O que há demonstrado aqui é uma hierarquia de importância (SCHMITT, 2007, pp. 34-36), inclusive do ponto de vista teológico, considerando que José também se acha em um segundo plano.

Imagem 3



O Milagre da Palmeira. Paris, BnF, Latin 2688, f.10v, c. 1270-1300, *Livro sobre o nascimento da beata Maria e da infância do Salvador*. Disponível em: <<https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/iftatab5c01ddcba1d85ed735a165df23aef07a3303209>>

A palmeira nesta versão foi desenhada no centro da cena. Jesus e Maria tocam os frutos da árvore, o que demonstra que o primeiro milagre já foi ou está sendo realizado. Do lado esquerdo estão os três servos de José e este dirigindo ao “menino deus” um semblante de lamento, que é corroborado fortemente pela gestual de seu corpo. Ele aparenta se lastimar e pedir algo a Jesus, o que, pensando a história apócrifa, alude ao problema com a falta de água. É possível ver os quadrúpedes da passagem sofrendo com a penosa situação, desta vez vários, conforme a narrativa.

A iluminura seguinte ilustra a segunda parte do texto. Agora é o momento da ordenança de Jesus para que as raízes da árvore possibilitem surgir água do chão. Com o gesto dos dois dedos apontados, a indicar uma ordem, a palmeira já retornou ao seu lugar, e do solo nasce água que escorre e sacia os jumentos. José na cena, permanece direcionando seu olhar desconsolado a Jesus, contudo, há de sua parte a efetuação de um novo gesto, uma mão sobre o peito, como se agradecesse ao menino pelo feito.

Percebe-se como os gestos ocupam significativa presença e função nas imagens desta versão. Como afirma Jean-Claude Schmitt (2005, p. 22), falar dos gestos significa falar do corpo. Eles são meios pelos quais este desenvolve relações simbólicas. O corpo é um invólucro que comporta não somente um exterior visível, no qual os gestos se manifestam, mas também um interior invisível, lugar das emoções, que eles ajudam a exteriorizar. Na imagem, José comunica gratidão a Jesus com o seu semblante pio e movimento das mãos, e toda a cena corrobora para o

reconhecimento da divindade do menino: só a criança é quem pode mudar o curso da trajetória; é nela que se acha refúgio e solução para as adversidades.

Imagem 4



O Milagre da Palmeira. Paris, BnF, Latin 2688, f.12, c. 1270-1300, *Livro sobre o nascimento da beata Maria e da infância do Salvador*. Disponível em: <<https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/ifdataf1944365cb510e7a959e441d787fe36f9df0ae94>>

Os três ajudantes permanecem na cena. Chama a atenção o fato de um deles agarrar a palmeira com as duas mãos. Talvez isso se relacione ao momento na história em que Jesus ordena à árvore que se erga e se robusteça: “Palmeira, ergue-te, reforça-te e sejas

companheira das minhas árvores que estão no paraíso de meu pai.” (Evangelho do Pseudo-Mateus. In: MORALDI, 1999, p. 144). O servo segura a palmeira como que se certificando de estar novamente firme. Algo interessante nos três ajudantes são as suas roupas, elas não se parecem com os trajes supostamente utilizados pelos judeus no primeiro século, como os da Família Sagrada na imagem, mas sim com roupas de camponeses medievais. Pode-se ver que eles usam a conhecida touca camponesa (COSTA, 2019). Situar um passado que se deseja retratar em meio/com traços do presente, como se sabe, é algo muito comum na arte do medievo.

Essa diferença entre os servos e os membros da Família Sagrada evidencia que eles são apenas os ajudantes de José citados pelo texto apócrifo. Não são nenhum membro da Família Sagrada, como poderia ser o caso de Tiago, irmão de Jesus. Com frequência ele aparece em versões da Fuga, por influência do apócrifo Proto-Evangelho de Tiago. Este escrito do século II, buscando advogar a virgindade perpétua de Maria, narra que José era um senhor bastante avançado em idade e já pai de alguns filhos antes de casar-se com ela, levando o leitor a entender que era viúvo de um primeiro casamento. Os filhos destas primeiras núpcias seriam os “irmãos” e “irmãs” de Jesus citados nos evangelhos canônicos, interpretação aceita na Igreja Oriental, mas rejeitada no Ocidente, em detrimento da defesa de São Jerônimo, segundo o qual deviam ser considerados primos (KLAUCK, 2007, p. 87).

A terceira iluminura é dedicada ao último milagre da narrativa apócrifa, e traz algumas novidades. Ela foi pintada sob um novo padrão de desenho, mesmo

sendo a continuação da história dos milagres da palmeira no manuscrito. Além disso, novos sujeitos foram inseridos na representação, como algumas mulheres, não presentes nas cenas anteriores e também não mencionadas na passagem. O texto descreve apenas que na caravana rumo ao Egito havia uma ajudante para Maria. Em algumas versões, também influenciadas pelo Proto-Evangelho de Tiago, surge a personagem Salomé, da história do nascimento de Jesus na gruta.¹⁵

Uma outra diferença entre a cena do manuscrito e a história do Pseudo-Mateus, é que na última parte da passagem do evangelho, se descreve o retorno da caravana à viagem. Já na imagem, as pessoas estão ainda no “descanso”. Eis aqui um exemplo das origens daquele que se tornou um modelo iconográfico da Fuga (Descanso durante a Fuga para o Egito) bastante difundido na Modernidade.

Nesta última iluminura, percebe-se que Jesus se distingue da forma como vinha sendo representado nas imagens anteriores, quando vestia uma túnica na cor azul, esta que foi uma tonalidade estimada no Ocidente a partir da Idade Média Central, utilizada pela aristocracia (PASTOUREAU; SIMONNET, 2006, pp. 22-25). Agora o menino veste uma túnica

15 “Tendo saído da gruta, a parteira se encontrou com Salomé e lhe disse: “Salomé, Salomé! Tenho um milagre inaudito para contar-te: uma virgem deu à luz, coisa de que sua natureza não é capaz”. Respondeu Salomé: “(Como é verdade que) vive o Senhor, se eu não puser o dedo e não examinar sua natureza, não creerei que uma virgem tenha dado à luz” (Proto-Evangelho de Tiago, século II. In: MORALDI, 1999, p. 114). “A parteira entrou e disse a Maria: “Prepara-te. Em torno a ti existe um não leve problema”. Salomé pôs o dedo na natureza dela e deu um grito, dizendo: “Ai de minha iniquidade e de minha incredulidade, porque tentei o Deus vivo e eis que agora minha mão se separa de mim, queimada” (Proto-Evangelho de Tiago, século II. In: MORALDI, 1999, p. 115).

na cor púrpura, também simbolicamente atribuída. Na Idade Média, a tonalidade denotava poder e prestígio, utilizada nas vestimentas da realeza bizantina e nos objetos de valor com conotações imperiais e cerimoniais (RODRÍGUEZ PEINADO, 2014, p. 475). Vários manuscritos iluminados do Ocidente faziam uso da púrpura como símbolo de legitimação e poder (RODRÍGUEZ PEINADO, 2014, p. 487).

Na cena, Jesus gesticula com as duas mãos, os dedos apontados em direção à palmeira e ao anjo, a indicar que o feito sobrenatural ocorre por sua ação e ordem. Acima do anjo, que retira um ramo da árvore, nota-se um feixe de luz que o acompanha. Para o pensamento cristão medieval, a luz simboliza o sagrado, Deus, concepção de origem nos textos bíblicos, mas também no pensamento de autores neoplatônicos revisitados ao longo da Idade Média (TOMASINI, (s/d) p. 1). O homem medieval imagina o divino em termos luminosos, e faz da luz metáfora da realidade espiritual (ECO, 2010, p. 93). O simbolismo que envolve a luz ganha a sua principal manifestação material na própria luz física, em objetos como pedras preciosas e ouro, que por seu brilho, eram valorizados como representativos do esplendor do sagrado (TOMASINI, (s/d) p. 4), motivo da cor dourada do feixe de luz (ouro; brilho).

As mulheres postas na cena, impressionadas com o ocorrido sobrenatural, refletem o trecho da última parte da passagem da palmeira, que descreve a reação de assombro e temor que tomou conta dos indivíduos da caravana após a aparição do anjo. Há aqui outras diferenças entre

a imagem e a narrativa,¹⁶ expressão daquilo que já se sabe sobre a imagem medieval: ela não é uma cópia do texto que a inspira (SCHMITT, 2007, p. 23).

Imagem 5



O Milagre da Palmeira. Paris, BnF, Latin 2688, f.14, c. 1270–1300, *Livro sobre o nascimento da beata Maria e da infância do Salvador*. Disponível em: <<https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/iftdataf43b25d01b53a697e4c010106776cf439aabe23f>>

16 “Vendo isso, todos caíram com a face por terra e permaneceram como mortos. Jesus, voltando-se para eles, disse: “Por que o medo tomou conta de vossos corações? Não sabeis que a palmeira que eu fiz transferir para o paraíso estará no lugar de delícias à disposição de todos os homens santos como esteve à nossa disposição neste lugar solitário?” Eles, então, cheios de alegria, se tornaram fortes e se levantaram.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 144).

Como última fonte a ser estudada, vamos analisar a iconografia da passagem da palmeira no códice “Gen. 8”, da biblioteca municipal de Schaffhausen, produzido no século XIV. A obra é chamada “*Evangelhos de Klosterneuburger*”, e nela há duas iluminuras dedicadas aos episódios da palmeira, ambas às margens do fólio 20r. A que mais nos interessa é a da parte inferior do fólio, na qual foram retratados Jesus e os milagres. Ao contrário da simplicidade da cena de Zilles, e da reprodução atenciosa do manuscrito italiano, esta versão destaca-se por uma característica muito interessante, a de compilar em uma mesma cena várias partes da história apócrifa.

Na imagem, Jesus está ao centro, segurado por sua mãe. Ele veste uma túnica na cor púrpura (um tipo de vermelho-púrpura), semelhante a última das iluminuras do evangelho italiano. Pelos aspectos simbólicos da cor no medievo, já mencionados, a tonalidade atribui à criança qualificativos como prestígio e poder.

Ao lado de Maria há a acompanhante citada pelo Pseudo-Mateus.¹⁷ O evangelho relata que a Fuga da Sagrada Família ao Egito ocorreu dois anos após o nascimento de Jesus.¹⁸ Nas representações do menino durante a viagem, como nessa que analisamos, é possível notar pela sua estatura, e em comparação com os outros períodos de sua infância ilustrados no manuscrito, que Jesus teria algo mesmo por volta dessa idade.

17 “Chegando a uma gruta, quiseram repousar. A bem-aventurada Maria desceu do jumento e, sentando-se, segurava o menino Jesus junto ao seio. Com José estavam três servos, e com Maria, uma serva, os quais faziam o mesmo caminho.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 142).

18 “Tendo transcorrido o segundo ano, vieram magos do Oriente a Jerusalém, trazendo grandes presentes.” (Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, 1999, p. 141).

Imagem 6



O Milagre da Palmeira. Schaffhausen, Suíça, Stadtbibliothek, Gen. 8, f. 20r, c. 1340, *Evangelhos de Klosterneuburger*. Disponível em: <<https://www.e-codices.ch/en/sbs/0008/20r>>

A passagem do Pseudo-Mateus menciona jumentos e outros animais que não tinham água para beber. A versão retratou a descrição, mas o fez pondo apenas um quadrúpede, o que está à esquerda na cena. O filho de José, Tiago, fruto de seu primeiro casamento, como nas demais fontes, não se faz presente, apenas em outros episódios da viagem no manuscrito, contendo características bastante distintas, o que nos leva a crer que o jovem de azul, à direita depois da árvore, é apenas um dos ajudantes de José.

Do lado direito, vemos os atos milagrosos da história. Já inclinada, Jesus segura com uma de suas mãos a árvore, e abaixo dela há José, sentado com um cesto na mão com o qual retira a água que surge das raízes da palmeira. Como se pode observar, esta parte no manuscrito está bastante danificada, mas provavelmente a mancha azul aos pés de José seja a água que jorra do chão, conforme a narrativa.

Do outro lado o servo aplaude o anjo que do alto vem e segura um ramo da planta, este que já é o terceiro milagre da passagem, a aparição do anjo no dia seguinte

ao descanso no deserto. Os três milagres foram retratados apenas nesse fragmento da iluminura. Isto expressa o aspecto anteriormente citado sobre as iconografias deste manuscrito, o da junção das partes do texto em uma mesma imagem. O atributo singular demonstra que o iluminador responsável por elas leu atentamente a passagem do evangelho para criar a iluminura, e mesmo isso não impediu a sua imaginação fértil de alçar voos durante o processo criativo. Essas conclusões reforçam a liberdade que tem a imagem medieval (BASCHET, 1996).

Algo que se nota nesta versão, e também nas outras duas fontes, é que a caravana ruma, ou posiciona-se, em direção ao lado direito. Este aspecto nas representações não existe por acaso. O lado direito significa a direção leste, onde se encontra o Egito (SOUZA, 2015, p. 95). Um outro aspecto interessante é a aparência da árvore na imagem. Percebe-se que ela se distingue de uma palmeira, em específico, uma tamareira, um tipo de palmeira cultivada nas regiões próximas ao Oriente Médio que é comumente referida nas representações literárias e iconográficas da história apócrifa. Diversos textos apócrifos divergem quanto ao tipo da árvore, e isto se reflete na iconografia (GRAU-DIECKMANN, 2001, p. 84). Nos países mais ao norte da Europa, tamareiras são difíceis de se achar, e então adota-se uma cerejeira (CARTLIDGE; ELLIOTT, 2001, p. 100), podendo ser este o caso da versão do milagre da palmeira do *Evangelhos de Klosterneuburger*.

Considerações finais

As representações das narrativas dos apócrifos na iconografia do medievo, como a passagem dos milagres da palmeira do *Evangelho do Pseudo-Mateus*, testemunham

a marcante influência desta literatura sobre a cultura do período. Elas também evidenciam que a arte medieval não é uma sacralidade “dogmática”, “normativa”, reprodutora passiva do que determina/determinou a Igreja (BASCHET, 1999). Ao contrário: seria correto afirmar que elas refletem a vitalidade e o dinamismo próprios do cristianismo medieval: embora por vezes as histórias apócrifas sejam estranhas aos clérigos medievais, elas podem ser “aceitas”, e até mesmo passarem a integrar a doutrina, ou então permanecerem marginalizadas (BASCHET, 2006, p. 494).

As imagens estudadas neste trabalho, como fruto de seu tempo, exprimem traços da sociedade do Ocidente medieval, a exemplo do seu imaginário simbólico e das práticas culturais do cristianismo, como a peregrinação. Quanto aos exames comparativos entre as versões iconográficas, eles evidenciaram aspectos peculiares nas fontes, relacionados às suas temporalidades e geografias de origem.

Por sua vez, as comparações entre as imagens e a narrativa apócrifa demonstraram seu modo particular de representação, funções, assim como a liberdade própria da arte do Ocidente na Idade Média Central e Baixa Idade Média. Embora as versões se mantenham atentas ao texto que lhes serve de inspiração (em particular as imagens dos manuscritos), o “artista” responsável por elas as concebe de forma inovadora, em determinados momentos, inclusive, divergindo da própria história dos milagres da palmeira.

Referências

Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2003.

Evangelho do Pseudo-Mateus, século VII. In: MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. S. Paulo: Paulus. 1999, p. 120-161.

Evangelhos de Klosterneuburger, Schaffhausen, Suíça, Gen. 8, c. 1340. Disponível em: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/sbs/0008>.

Livro sobre o nascimento da beata Maria e da infância do Salvador, Paris, BnF, Lat. 2688, c. 1270-1300. Disponível em: <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdata92df5d0b86e7496039b9615e972499598f14d36c>

Milagre da palmeira, Igreja de São Martinho, Zilles, Suíça, c. 1120. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/renzodionigi/3356036648/in/photostream/lightbox/>

Bibliografia

BASCHET, Jérôme. A expansão Ocidental das Imagens. In: BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 481-523.

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, [trad.: Maria Cristina C. L. Pereira].

BERBARA, Maria. O Descanso na Fuga para o Egito de Adriaen Isenbrandt da Fundação Eva Klabin: Notas sobre sua atribuição e iconografia. *Figura*, v. 3, p. 23-38, 2015.

CARTLIDGE, David R.; ELLIOT, J. Keith. *Art and the Christian apocrypha*. New York: Routledge, 2001.

COSTA, Ricardo da. Os camponeses medievais na arte de Benedetto Antelami (c. 1150-1230): o ciclo do trabalho e os meses do Batistério de Parma. In: COSTA, Ricardo da. *Visões da Idade Média*. Santo André, São Paulo: Editora Armada, 2019, p. 253-266.

DAVIS, Stephen J. *Christ Child: cultural memories of a young Jesus*. New Haven and London: Yale University Press, 2014.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

GRAU-DIECKMANN, Patricia. Influencia de las historias apócrifas en el arte. *Mirabilia*, n. 1, p. 72-86, 2001.

KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos apócrifos*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

KOCKA, Jürgen. Para além da comparação. *Revista History And Theory*, [s. l], v. 42, n. 1, p. 39-44, fev. 2003.

MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus, 1999.

PASTOUREAU, Michel; SIMONNET, Dominique. *Breve historia de los colores*. Barcelona: Paidós, 2006.

RESENDE, Taína C.. A Fuga para o Egito na Vila de São João Del-Rei e um mestre desconhecido. *Rocalha*:

Revista eletrônica do Centro de Estudos e Pesquisas em História da Arte e Patrimônio da UFSJ, São João Del-Rei, v. 20, n. 1, p. 333-351, 2020.

RODRÍGUEZ PEINADO, Laura. Púrpura. Materia-
lidad y simbolismo en la Edad Media. *Anales de Historia
del Arte*, [S.L.], v. 24, p. 471-495, 25 fev. 2014.

SANTOS OTERO, Aurelio de. *Los Evangelios Apócrifos*.
14. ed. Madrid: B. A. C., 2017.

SCHMITT, Jean-Claude. “O corpo e o gesto na civili-
zação medieval”. In: BUESCU, A. I.; SOUSA, J. S. de.;
MIRANDA, M. A. (coords.). *O Corpo e o Gesto na Civi-
lização Medieval*. Lisboa: Edições Colibri, 2005, p. 17-36.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre
a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: Edusc, 2007.

SILVA, Alessandra F. Conde da. O imaginário da árvore
do jardim e o mito da mulher de Salomão de *La Queste
del Saint Graal*. *Brathair*, v. 20, n. 2, p. 396-411, 2020.

SOUZA, Maria Izabel Escano Duarte de. *Orações
pintadas: iconografia mariana, práticas devocionais e
funções das iluminuras dos livros de horas da real biblio-
teca portuguesa*. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado) -
Curso de História, Ufrj, Rio de Janeiro, 2015.

TOMASINE, Maria Cecilia. (s.f.). El simbolismo de la
luz en el Arte Medieval. Disponível em: [https://www.
academia.edu/12981465/El_simbolismo_de_la_luz_en_
el_Arte_Mediev_al](https://www.academia.edu/12981465/El_simbolismo_de_la_luz_en_el_Arte_Mediev_al).

Capítulo 2

20 anos da tradução do “Tratado sobre o Principado Temporal”: Apontamentos de uma pesquisa em andamento

*Eduardo Leite Lisboa*¹⁹

Introdução

Há exatos 20 anos, em setembro de 2002, José Antônio de C. R. de Souza (1949-2017) publicou no volume 47, número 3, da revista *Veritas* de Porto Alegre/RS a tradução do *Tratado sobre o principado temporal*, obra escrita pelo menorita provençal Francisco de Meyronnes (c. 1285 - c. 1327). Souza foi um dos mais notórios medievalistas de nosso país e surpreende o fato de que tal documento ainda não tenha sido tomado como fonte, uma vez que suas traduções e vastos estudos embasam praticamente toda a produção nacional acerca do pensamento político na Baixa Idade Média. Esse e outros elementos compõe a justificativa de meu projeto de doutorado, interessado em estudar o conjunto das obras políticas de Francisco

¹⁹ Licenciado e mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Discente do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, orientado pela Dra. Fátima Regina Fernandes e pelo Dr. Renan Frighetto. E-mail: eduardolisboa.his@gmail.com. Pesquisa financiada pelo CNPq, projeto 403506/2022-0.

de Meyronnes. Desse modo, sem qualquer pretensão de grandes considerações, nas páginas que seguem gostaria de sublinhar alguns dados – ainda em fase de levantamento – sobre o autor, seu contexto e o conteúdo do referido tratado.

O documento em vernacular utilizado por Souza encontra-se na tese *L'œuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante* (1940), de Pierre de Lapparent (LAPPARENT, 1940, p. 5-151). Neste estudo, para além de pioneiramente editar e reunir as obras políticas de Francisco de Meyronnes, a saber, a *Quaestio de subjectione* (1320-1321), o *Tractatus de principatu regni Siciliae* (1323-1324), a *Quaestio de obedientia* (1323-1324) e o *Tractatus de principatu temporali* (1323-1324), Lapparent sustenta que Meyronnes foi o primeiro pensador a confrontar sistematicamente a defesa imperial contida no *De Monarchia* (1316-1321) de Dante Alighieri (1265-1321), antecedendo mesmo a Guido Vernani (c. 1290-1345) e seu *De reprobatione Monarchiae compositae a Dante Aligerio* (1329).²⁰ O texto em questão seria precisamente o *Tratado sobre o principado temporal* aqui em apreço. Todavia, como já aludido, nosso texto se concentrará apenas em apresentar alguns marcadores de uma pesquisa ainda em andamento, não cabendo, por hora, explorar comparativamente a eventual correspondência com a obra dantesca.

20 O entendimento de que Francisco de Meyronnes tenha respondido a Dante não foi consensual, tendo recebido críticas alguns anos depois da publicação da referida tese.

Notas sobre a trajetória e contexto político de Francisco de Meyronnes

A vida desta personagem normalmente ocupa poucas páginas nos principais trabalhos que tivemos acesso, com quase nenhuma divergência quanto aos dados gerais de sua trajetória (AZNAR, 2016, p. 305–310 e outros)²¹. Estima-se que tenha nascido antes da última década do século XIII, em uma família baronial de Meyronnes – da qual não há maiores informações –, nos Alpes da Alta Provença. Francisco realizou sua formação propedêutica no convento dos frades menores de Digne, tendo ingressado na Ordem por volta de 1300; a fim de se tornar leitor sentenciário, seguiu para o studium generale dos franciscanos em Paris no período que coincide com a segunda estada de João Duns Escoto, isto é, entre fins de 1304 e meados de 1307. Os anos que vão de 1308 a 1318, ao que parece, foram integralmente dedicados à realização de *lectiones* em vários studia das províncias francesas e italianas. É documentada sua presença na Universidade de Paris durante o ano escolar de 1320–1321, momento da redação de seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo (famosos na data, sobretudo pelo *Conflatus*, comentário ao primeiro livro) e de intensas disputas escolásticas (especialmente com Pierre Roger, futuro papa Clemente VI), situações essas que revelaram um pensador notavelmente influenciado pela doutrina escotista (FIORENTINO, 2006, p. 13–51 e outros)²².

21 SOUZA, 1995, p. 164; FIORENTINO, 2006, p. 9–12; GARCIA, 2002, p. 257–267; LUSCOMBE, 1991, p. 225–226; LANGLOIS, 1927, p. 305–342

22 BOS, 1997, p. 211–227; BARBET, 1961.

Em maio de 1323, o Doutor Iluminado²³ ainda estudava para ser mestre em Teologia quando a promoção do grau e obtenção da licentia ubique docendi lhe foram outorgadas, muito antes de completar os oito anos exigidos pelos estatutos universitários e sem a realização de qualquer exame (BARBU, 2005, p. 254). Tais concessões feitas pelo chanceler atendiam às solicitações do papa João XXII (1316-1334), a pedidos do rei de Nápoles, Roberto I de Anjou (1275-1343) (DENIFLE, 1889, p. 272).

A partir da trajetória de um outro Francisco de Meyronnes (c. 1250-1311), médico do rei Carlos II de Anjou (1254-1309), Damien Ruiz revela um possível parente do nosso teólogo, tio ou padrinho, que, no ano de 1310-1311, em Avignon, pode tê-lo introduzido a Jacques d'Euse (futuro João XXII), Roberto de Nápoles e Elzéar de Sabran (RUIZ, 2015, p. 875-876). A maneira pela qual o físico homônimo pode ter atravessado a vida do frade abre caminho para possíveis descobertas biográficas que excedam seu itinerário acadêmico²⁴; porém, um efeito imediato é o de tornar superficial a convenção de que Francisco teria se tornado conhecido em razão da fama intelectual de 1321, conforme é possível deduzir pela carta enviada ao reitor parisiense, ou por uma vinculação

23 De acordo com Bernardo Aznar, as alcunhas de *Doctor Illuminatus*, *Doctor acutus* e *Magister abstractionum* surgiram durante as disputas de 1320-1321 (AZNAR, 2016, p. 308-309; LANGLOIS, 1927, p. 311).

24 Ao menos para o conhecimento da família do frade, até então sem qualquer detalhamento. Esse, aliás, é o cerne do texto de Ruiz, estudioso da Provença desses séculos: de que não haveria uma família “baronial” na região de Meyronnes.

estabelecida apenas em 1323 com o franciscano secular Elzéar, preceptor do filho de Roberto I e conselheiro real (VAUCHEZ, 1993).

Pode ter existido, de fato, um interesse do monarca cognominado “O Sábio” em atrair para sua órbita o destacado estudante, sobretudo se considerarmos o prólogo do comentário a Pseudo-Dionísio escrito pelo menorita, no qual dedica sua obra ao “príncipe ilustre” e “verdadeiro filósofo” (BARBET, 1954, p. 191). Igualmente seria de se considerar a ligação desenvolvida com Élzear, que passou parte do ano de 1323 negociando o casamento do duque da Calábria na cidade de Paris. O diplomata adoeceu gravemente em outubro e escolheu Meyronnes para ser seu último confessor, a quem também coube a missa fúnebre depois do traslado do corpo para Apt (FIORENTINO, Op. cit., 2006, p. 11 e outros)²⁵. Damien Ruiz defende que o interesse expresso no pedido de João XXII e o vínculo com Elzéar de Sabran sugerem um contato prévio com tais figuras, quando não uma relação já estabelecida, sobretudo se considerarmos os papéis ulteriormente desempenhados por Francisco a serviço da casa angevina e corte avignonense (RUIZ, 2015, p. 876-877).

Frei Francisco fez parte do processo de consolidação da Cúria em Avignon e participou, até o fim da vida, de todos os principais conflitos em que o pontífice esteve envolvido. De acordo com o balanço historiográfico feito por Rafael Diehl, um dos pontos centrais para a referida consolidação foi a formação de uma nova

25 LAPPARENT, 1940, p. 10; AZNAR., 2016, p. 306; LANGLOIS, 1927, p. 308-309; LUSCOMBE, 1991, p. 226. VAUCHEZ, 1993.

aristocracia cardinalícia de procedência provençal ou francesa (DIEHL, 2018, p. 14). Ao que tudo indica, na primavera de 1324 o então teólogo ascende ao cargo de ministro provincial da Ordem na Provença, passa a residir em Avignon e, no mesmo ano, recebe do papa a missão diplomática de ir para a Gasconha dirimir os conflitos entre os reis Carlos IV e Eduardo III – sem notícias de ter sido realizada. Entre os anos de 1325-1326 atuou como consultor do pontífice no julgamento da *Lectura super Apocalipsim* de João Olivi (1248-1298) e na censura dos cinquenta e um artigos do comentário às *Sentenças* de Guilherme de Ockham (c. 1285-1347) (PIRON, 2009). Quanto aos conflitos do pontificado, dois certamente se destacam: o confronto acerca da pobreza evangélica com os franciscanos (primeiramente com os dissidentes e a partir de 1322 com boa parte da Ordem) e o embate hierárquico com o Sacro Império Romano-Germânico (primeiramente com os príncipes eleitos e depois com o futuro imperador). Mesmo tendo tido parte em inquéritos contra seus confrades, a opinião emitida por Meyronnes acerca da pobreza evangélica somou-se a dos rigoristas, o que leva Rober Lambertini a balizá-la após a bula *Quia nonnumquam* (março de 1322), quando o debate foi “oficialmente” aberto, e antes da promulgação da *Cum inter nonnullos* (novembro de 1323), que condenaria o posicionamento do frade, não justificando sua posterior posição junto ao papa (LAMBERTINI, 2010, p. 101; SOUZA, 2016, p. 224-248).

Quanto ao tensionamento com o Sacro Império, é fundamental termos em mente as intestinas disputas em Itália levadas a cabo pelos imperadores desde pelo menos Henrique IV (1050 – 1106) e o fortalecimento

da *plenitudo potestatis papae in temporalibus* a partir de Inocêncio III (1161-1216). Com a morte do imperador Frederico II Hohenstaufens em 1250, um dos mais notórios rivais da Cúria Romana, desenrolou-se aquilo que ficou conhecido como “Grande Interregno” no qual, basicamente, ocorreu a suspensão das coroações imperiais até 1312. De acordo com Ernst Kantorowicz, a ausência desta investidura significou a garantia de liberdade para a Borgonha e a Itália, uma vez que as zonas não-germânicas do Império compreenderam que o *rex romanorum* não possuía poder executivo e/ou judiciário sobre si enquanto não fosse coroado em Roma (KANTOROWICZ, 1998, p. 196-199).

Um dos principais problemas do reinado de Frederico II foi o seu domínio sobre a Sicília, considerado feudo papal e a garantia de que o *Patrimonium Petri* não estivesse cercado de norte a sul. Todavia, Manfredo (1232-1266), um filho legitimado de Frederico II, passou alguns anos em disputa pelo domínio siciliano após a morte do seu irmão e legítimo herdeiro, Conrado IV (1228-1254). Ele foi coroado em Palermo no ano de 1258 e, após tal desiderato, ampliou suas posições na Península. A fim de recrutar um campeão da Igreja contra os últimos Staufens, o papa Clemente IV (1265-1268) oferta o reino da Sicília a Carlos I de Anjou, conde que em 1262 havia se apossado do Condado da Provença via matrimônio – terra de nosso autor. O angevino vence Manfredo na batalha de Benevento, em 1266, restitui o poderio da *pars Ecclesiae* no centro italiano e torna-se chefe dos guelfos (GILLI, 2011, p. 38 e outros)²⁶.

26 HYDE, 1973, p. 133-134; SKINNER, 1973, p. 138-139

Quando o rei da Germânia Henrique VII de Luxemburgo inicia sua marcha para ser coroado em Roma em 1310 (com o apoio do papa Clemente V), a Península Itálica já não expressava suas contradições entre partidários do pontífice e partidários do imperador, ao menos não como meio século atrás (HYDE, 1973, p. 138-139). A aceitação de Henrique não foi unânime e uma estratégia adotada para adquirir apoio se deu a partir da distribuição de vicariatos imperiais aos signori dispostos a pagar um alto valor pela legitimação de seus poderes, dos quais se destacam o milanês Mateus Visconti, o mantuano Passerino Bonacolsi e o veronês Cangrande della Scala (GUENÉE, 1981, p. 58).²⁷ Os crescentes insatisfeitos com a dita “missão pacificadora” do luxemburguês, isto é, aqueles prejudicados pela intervenção nas disputas facciosas das comunas, acabariam por ser capitaneados pelo neto de Carlos I: Roberto de Anjou, rei de Nápoles desde 1309. Quando Henrique finalmente chega a Cidade Eterna, na primavera de 1312, Roberto envia seu irmão com um considerável exército, cujas hostes impediram o acesso ao Capitólio.

²⁷ Patrick Gilli apresenta da seguinte maneira a cronologia geral sobre os traços institucionais das comunas: do fim do século XI até 1183 uma fase consular; outra “podestadal”, que vai até meados da próxima centúria; uma que se prolonga até as primeiras décadas do Trecento e caracteriza-se por maior influência da elite mercantil e artesanal (popolo); e, por fim, um regime “senhorial” (ou “tirânico”, para usar outra terminologia do período), que ocorreu em várias regiões desde meados do século XIII devido a prorrogação quase perpétua do governo de determinados capitães do povo e podestades (GILLI, 2011, p. 18, 57-58 e 93-94).

Dado o sucesso do bloqueio à basílica de São Pedro, os legados do papa Clemente V (já em Avignon) tiveram que sagrar o rei dos romanos em São João de Latrão, no fim de junho. Poucos meses depois, o imperador move suas tropas à Toscana e, com sucesso, volta a subjugar cidades revoltosas; entretantes, quando finalmente sitia Florença²⁸, não consegue sustentar o cerco e tem que voltar para Pisa, onde havia estabelecido sua corte (GUASCO, 2015, p. 180-183). Em agosto de 1313 Henrique fica gravemente doente durante um assédio a Siena (enquanto marchava para o sul) e, não muito longe dali, em Buonconvento, viria a falecer (GUASCO, 2015, p. 183-186).

Não houve consenso na eleição do sucessor de Henrique VII. 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 João XXII 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*, em que declara o império vacante e reivindica para si a sua jurisdição (pois Deus confiou ao bem-aventurado Pedro os direitos do Império Terrestre e Celestial), bem como revoga os títulos vicariais concedidos por Henrique sob

28 Conjuntamente a Roberto, foi quem mais obstou a marcha para Roma. No dia 17 de abril de 1311 Dante escreve encorajando Henrique a prioritariamente extinguir essa sua “Hidra”, alertando que a procrastinação reforçava a confiança do estandarte que mais excitava as outras cidades contra si (DANTE ALIGHIERI, 1997, p. 400-411).

pena de anátema, absolvendo e anulando qualquer juramento ou compromisso firmado (PAPA JOÃO XXII, 2004, p. 198-201).²⁹

Antes da promulgação, Roberto de Anjou pediu ao pontífice que não elegeisse um rei dos romanos com atuação fora da Germânia, sugerindo que o norte da Itália fosse anexado aos seus domínios e a Borgonha à França (SOUZA, 2016, p. 263).³⁰ Ora, além das guerras internas, os pretensos imperadores auxiliavam militarmente seus aliados da Lombardia contra o avanço ao norte do monarca napolitano. Imediatamente depois da bula, em abril de 1317, o papa atende ao pedido de canonização de Luís de Anjou (1275-1297), irmão do rei, e no mês de julho nomeia Roberto vigário de todo território imperial na Península, cumprindo a promessa de Clemente V (CAGGESE, 1922, p. 203; CAGGESE, 1930, p. 23). Dois anos mais tarde o angevino estabelece sua corte em Avignon, onde permanece até 1324 (KELLY, 2003, p. 78). Coabitou com o papa e o rei, talvez já desde fins de 1323 ou inícios de 1324, o recém teólogo e ministro provincial Francisco de Meyronnes.

Nesse meio tempo, Luís da Baviera enfim consegue vencer Frederico de Habsburgo (setembro de 1322) e se vê livre para direcionar seus exército à Itália. Além do êxito militar junto aos *signori*, o Bávaro passa a abrigar os franciscanos dissidentes, confluência de eventos que, somados à não confirmação papal,

29 “A Lombardy given over to the signori would be a focus of unrest against the ecclesiastical interest throughout the peninsula” (OFFLÈR, 1956, p. 27).

30 Jacques d’Euse era muito próximo à corte de Nápoles e Roberto foi um grande entusiasta de sua eleição. Sobre sua vida antes do pontificado e a relação com os angevinos: WEAKLAND, 1972, p. 161-185; SOUZA, 2016, p. 213-224.

resultam na sua excomunhão, em outubro de 1323. No início de 1324, conjuntamente aos seus partidários italianos, 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 sua negação da absoluta pobreza evangélica (SOUZA, 2016, p. 264-266). De acordo com Pierre de Lapparent, já nessa altura o *De Monarchia* de Dante Alighieri circulava nos círculos pró-Luís, mas por se tratar de uma afirmação sem embasamento documental, não ocupa lugar de destaque nos estudos dantescos. Penso, entretanto, que seja plausível supor. Partilho da opinião de que a *Monarquia* começou a ser escrita depois do início do terceiro canto da *Commedia*, isto é, a partir de 1316, quando Dante ainda estava sob proteção do gibelino Cangrande della Scala, em Verona.³¹ Mais pontualmente, acredito que tal tratado responde diretamente às contemporâneas atitudes de João XXII, sobretudo por conta do seu último argumento, em que após ter procurado demonstrar exaustivamente que a autoridade do império não emana da autoridade do sumo pontífice, arremata a questão dizendo que os eleitores do Monarca são como “núncios

31 Giorgio Petrocchi e Enrico Fenzi criticam a datação hegemônica de que a *Monarquia* teria sido concluída durante a descida de Henrique VII, em 1312-1313. Fazem essa crítica especialmente em razão da passagem “como já disse no Paraíso da Comédia”, presente no início do tratado, em *Mon.* I, 12. Mesmo que os autores concordem quanto à impossibilidade do *De Monarchia* ter sido concluído antes do começo do *Paraíso*, em 1316, Petrocchi e Fenzi divergem sobre o momento de sua escrita. O primeiro sugere que o tratado ficou pronto no último ano do período veronês do autor, em 1318. O segundo propõe que a obra tenha sido concebida no final da sua vida e em paralelo com todo o *Paraíso*, portanto à época junto a Guido Novello da Polenta, em Ravena (1319-1321) (PÉTRÓCCHI, 1999; FENZI, 2015, p. 381-382).

da divina providência”, dispensando, desse modo, qualquer necessidade de ação intermediadora e/ou confirmatória do papa (DANTE ALIGHIERI, 2012, p. 127). Levando em conta o conteúdo da *Si fratrum*, a proximidade com o vigário imperial – a quem dedicou o *Paraíso* (DANTE ALIGHIERI, 1997, p. 439-469) – e que o *De Monarchia* foi condenado às chamas em 1329 pelo cardeal Bertrand de Poujet, legado papal que desde 1319-1320 atuava na Lombardia contra os heréticos-gibelinos, creio ter sido possível a circulação quando da primeira presença do rei dos romanos na Itália (CASSEL, 2004, p. 33-41).

O “Tratado sobre o Principado Temporal”

Francisco de Meyronnes inicia sua reflexão 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, o autor apresenta um argumento favorável e outro contrário a tal questão, a saber: na época de Cristo, apenas César reinava, logo, deve haver apenas um príncipe temporal, já que o Filho de Deus esperou tal conformação para encarnar; no Antigo Testamento Deus estabeleceu 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 um príncipe insubordinado na melhor organização do mundo.

Depois de precisar os 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” (governante do orbe terrestre) e “temporais” (mundo secular), Meyronnes expõe mais quatro raciocínios favoráveis a existência de um supremo governante antes de passar a discutir se ele deve ou não estar submisso a alguém.

O primeiro deles deriva do axioma aristotélico de que deve haver apenas um dirigente para se alcançar o bem comum, algo que Francisco diz estar comprovado pelo livro de Provérbios, muito usado por Agostinho, em que se diz que a causa dos pecados de uma nação se dá pela pluralidade de governantes.

O segundo defende que a esfera temporal deve valer-se do princípio de apenas um governante tal como na esfera espiritual, na qual a Ordem (a unidade da Igreja) só existe por possuir apenas o Papa (ou o “hierarca”, como o autor prefere) à sua frente.

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 governantes cidadãos 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 também os governe.

O quarto compara o poder temporal ao general que coordena os vários comandantes das várias partes de um exército, advogando que estes estão melhor organizados se subordinados, ainda que sejam bons e estejam conectados entre si.

Depois de elencar esses pontos, Meyronnes defende que – idealmente – o Monarca seja eleito, não

o sistema hereditário, pois tem-se mais chance de escolher o melhor, tal qual naquilo que ele chama de “sociedade perfeita”, isto é, a espiritual (referindo-se a eleição do pontífice e a *ecclesia*).

Após isso, o menorita retoma o questionamento inicial, isto é, se o governante secular no âmbito temporal deve ou não ser súdito de alguém neste mesmo âmbito, e apresenta mais quatro raciocínios sobre isso, sendo três deles contrários à subordinação; desta vez, porém, refuta-os com variadas objeções. Aqui elecaremos apenas uma para cada.

O primeiro é daqueles que o autor chama de “civilitas”, que apregoam que o governo temporal é distinto do espiritual de Direito e, assim sendo, não deve estar-lhe subordinado. Ele refuta essa opinião a partir das quatro vias aristotélicas (causa eficiente, material, formal e final) para dizer que o poder civil estaria abaixo do poder religioso.

O segundo argumento é dos que defendem que governante temporal estaria sujeito ao governante espiritual somente no âmbito espiritual. Meyronnes diz que devido “os seres temporais existirem por causa dos espirituais, o supremo governante na esfera temporal está consequentemente neste âmbito subordinado ao supremo governante na esfera espiritual” (MEYRONNES, 2002, p. 479) e dá o exemplo do fabricante de freios, que existe em função do cavaleiro, sem o qual seu ofício não teria finalidade.

O terceiro é daqueles que defendem que o governo temporal é aviltado quando se está subordinado ao governante espiritual. Ele defenderá que o inferior é melhor quando está unido ao superior a partir da seguinte comparação: da alma intelectual, que é racional

por essência, com a hierarquia eclesiástica, que é espiritual por essência; da alma sensitiva, que nos homens é subordinada à alma intelectual, portanto racional por participação, com o principado subordinado à hierarquia eclesiástica, espiritual por participação; por fim, conclui que “se o governador secular é estabelecido por própria iniciativa, de certo modo parece com a alma sensitiva, nos animais. Todavia, se estiver subordinado ao governante secular, atua da mesma forma como a alma sensitiva no ser humano” (MEYRONNES, 2002, p. 482). Abrindo um parêntese na discussão sobre o poder imperial, o autor informa que o único rei que naquele tempo admite estar submisso à Igreja é o de Nápoles/Sicília.

O quarto e último argumento é aquele que concorda que não deve haver no mundo um monarca que governe temporalmente a todos sem estar subordinado a ninguém na esfera secular. Boa parte de sua lógica deriva e depende do pensamento hierárquico das almas apresentado acima, dizendo que a melhor organização do mundo é aquela em que o governante secular é elevado quando está abaixo do governo espiritual.

O arremate do tratado faz referência ao primeiro argumento trazido no texto, sobre Cristo ter esperado César para nascer, evento este que está no núcleo da *Monarquia* de Dante Alighieri. Francisco de Meyronnes defenderá que o mundo estava melhor organizado não no nascimento, mas depois da ressurreição, quando a Igreja foi confirmada (pois ela ainda não tinha sido fundada) e a natureza humana redimida, “a fim de que as coisas espirituais sejam preferidas às temporais” (FRANCISCO DE MEYRONNES, 2002, p. 486).

Considerações finais

Com estas poucas páginas procurei divulgar alguns apontamentos sobre a vida, contexto e um dos tratados deste menorita provençal pouco conhecido pela historiografia brasileira. Francisco de Meyronnes e suas obras políticas ainda me acompanharão pelos próximos anos de doutorado, porém, por ocasião das duas décadas da tradução do *Tratado sobre o principado temporal* e pela oportunidade deste evento sediado na Universidade Federal de Goiás, antiga casa do tradutor José Antônio de C. R. de Souza, não poderia deixar de dizer algumas palavras, mesmo que incorrendo no perigo de não trazer grandes conclusões.

Referências

Fontes

DANTE ALIGHIERI. Epistole XIII. In: SQUAROTTI. Giorgio Bárberi Squarotti (org). *Opere minori di Dante Alighieri. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997, p. 439-469.

DANTE ALIGHIERI. Epistole VII. In: SQUAROTTI. Giorgio Bárberi Squarotti (org). *Opere minori di Dante Alighieri. Il convivio, Epistole, Monarchia, Questio de acqua et terra*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1997, p. 400-411.

DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012, p. 127.

FRANCISCO DE MEYRONNES. Tratado sobre o principado temporal. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, 2002, p. 473-486.

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

Bibliografia

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.

BARBET, Jean. *François de Meyronnes – Pierre Roger. Disputatio (1320–1321)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1961.

BARBET, Jeanne. Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes, O.F.M. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, vol. 21, 1954.

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'École française de Rome, 2005, p. 253-263.

BOS, Egbert Peter. The Theory of ideas According to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus), I, dist. 47. In: *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Louvain: Brepols, 1997, p. 211–227.

CAGGESE, Romolo. *Roberto D'Angiò e i suoi tempi*, volume primo. Firenze: R. Bemporad & Figlio, 1922.

CAGGESE, Romolo. *Roberto D'Angiò e i suoi tempi*, volume secondo. Firenze: R. Bemporad & Figlio, 1930.

DENIFLE, Heinrich Suso; CHATELAIN, Émile. *Char-tularium Universitatis Parisiensis: Sub Auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium*. Paris: Delalain frères, vol. 2, 1889, p. 272.

DIEHL, Rafael de Mesquita. *Eclesiologia e a Monarquia Pontificia com João XXII em Avignon (1316-1334)*. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

FENZI, Enrico. Ancora sulla data della Monarchia. In: MAZZUCCHI, Andrea (org.). «Per beneficio e concordia di studio» *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*. Pádua: Bertoncetto Artigrafiche, 2015.

FIORENTINO, Francesco. *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*. Roma: Antonianum, 2006.

GUASCO, Eugenio. *La discesa in Italia di Enrico VII di Lussemburgo nelle fonti storiografiche del primo Trecento*. Tesi (Dottorato di ricerca in Scienze storiche) – Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro, Vercelli, 2015.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (Séculos XII-XIV)*. Campinas: Unicamp, 2011.

GUENÉE, Bernard. *O ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Pioneira, 1981.

HYDE, J. K. *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000-1350*. New York: The Macmillan press, 1973.

KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLY, Samantha. *The new Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and fourteenth-century kingship*. Leiden: Brill, 2003.

LAMBERTINI, Roberto. Diritto e potere nell'inchiesta di Giovanni XXII sulla povertà francescana: Enrico del Carretto e Francesco di Meyronnes. In: PARI-SOLI, Luca (org.). *Il soggetto e la sua identità: Mente e norma, Medioevo e Modernità*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2010, p. 95-109.

LANGLOIS, Charles-Victor. François de Meyronnes, Frère Mineur. In: *Histoire Littéraire de la France*. Paris: Imprimerie nationale, vol. 36, 1927, p. 305-342.

LUSCOMBE, David. François de Meyronnes and Hierarchy. In: *Studies in Church History Subsidia*, Cambridge, vol. 9, p. 225-231, 1991.

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. 5-151.

OFFLER, Hilary Seton. Empire and Papacy: the last struggle. In: *Transactions of the Royal Historical Society*, Cambridge, v. 6, 1956, p. 21-47.

PENNINGTON, Kenneth. Henry VII and Robert of Naples. In: BÜHLER, Arnold; MIETHKE, Jürgen. *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. Berlin: *De Gruyter*, Schriften des Historischen Kollegs, vol. 21, 1992.

PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Bari: Editori Laterza, 1999.

PIRON, Sylvain. La consultation demandée à François de Meyronnes sur la Lectura super Apocalipsim. In: *Oliviana*, Paris, vol. 3, 2009.

RUIZ, Damien. Le Médecin et le Théologien. Autour de saint Louis d'Anjou: les «deux» François de Meyronnes. In: *Carthaginensia*, Murcia, vol. 31, 2015, p. 853-880.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VAUCHEZ, André. ELZEARIO de Sabran, santo. In: *Dizionario Biografico degli Italiani*. vol. 42, 1993, disponível em: <https://www.treccani.it/enciclopedia/elzeario-de-sabran-santo_%28Dizionario-Biografico%29/> último acesso em: 30/09/2022.

WEAKLAND, John. E. John XXII before his pontificate, 1244-1316: Jacques Duèse and his family. In: *Archivum Historiae Pontificiae*, Roma, v. 10, 1972, p. 161-185.

Capítulo 3

A condição jurídica das mulheres casadas no “Livro das Leis e Posturas”

*Marta de Carvalho Silveira*³²

Introdução

O estudo da condição jurídica feminina na Idade Média foi objeto de uma série de reflexões desenvolvidas por mim ao longo do pós-doutorado realizado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. No pós-doutorado, meu objetivo foi estabelecer uma análise comparativa dos tipos penais e dos objetos punitivos propostos pelo poder monárquico ibérico existentes em dois códigos jurídicos peninsulares: o *Fuero Real* e o *Livro das Leis e Posturas*, produzidos, respectivamente, no reino castelhano-leonês e em Portugal, no século XIII.

Nesse trabalho, especificamente, trago algumas inquirições e conclusões que propus e a que cheguei analisando os critérios jurídicos estabelecidos pela monarquia portuguesa, especificamente, às mulheres casadas no *Livro das Leis e Posturas*³³. Dada a extensão da

32 Doutora em História Social. Professora Adjunta de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail marta.silveira.uerj@gmail.com

33 A partir deste momento utilizarei a abreviação LLP para referir-me ao Livro das Leis e Posturas.

fonte documental e das diversas indicações legais nela existente acerca das mulheres casadas, para esse trabalho selecionei como fonte documental somente o título “Esta lei fala das mulheres que casam contra vontade dos pais ou dos parentes se podem ou não ser deserdadas.”

O foco do meu interesse encontra-se, portanto, nas atribuições legais propostas pelos primeiros monarcas portugueses para a regulação dos bens patrimoniais a serem acessados pelas mulheres mediante o casamento e as possíveis penalidades a elas atribuídas caso as desrespeitassem. Dessa forma, circunscrevo as minhas reflexões ao campo do político, baseando-me na perspectiva na *Nova História Política*.

A Nova História Política, proposta no âmbito da historiografia analítica, sobretudo a partir da década de 1980, tem como pressupostos básicos a ruptura com uma história política tradicional, narrativa, cronológica, elitista e factual. O foco dos historiadores que têm se debruçado sobre o campo do político está tanto nas instituições e nos seus mecanismos de exercício de poder, quanto nos inúmeros polos de poder que se configuram na sociedade, bem como na cultura política que se constitui nas diversas formações sociais. Como afirmou Balmand

Aprofundada, renovada e ampliada em suas problemáticas, seus objetos e métodos, a história política multiplica os campos de investigação, num constante movimento entre a política no sentido clássico do termo (o poder e a vida política), [...], e o político no sentido globalizante (os diversos aspectos da “cultura política” e das

determinações políticas que pesam sobre os indivíduos e os grupos). (BALMAND, 2018, p. 347).

As práticas e os símbolos políticos, portanto, são atualmente entendidos de forma relacional às demandas socioeconômicas. Como bem alertou René Remond (REMOND, 2003), o campo do político não está situado no topo de uma pirâmide estrutural, mas sim como portador de perfil analítico definido que se constitui no diálogo com os campos cultural, econômico e social.

Inspirando-me nessa perspectiva, busquei analisar o diálogo existente entre as determinações legais régias portuguesas, as demandas sociais que envolviam as questões patrimoniais e os critérios morais estabelecidos pela cultura religiosa cristã para as mulheres casadas. Para tanto, estabeleci, como variante comparável, as penalidades atribuídas às mulheres casadas que desrespeitassem as determinações régias, seguindo os princípios referentes ao método comparativo para os estudos históricos. Como enfatizou 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).

mulheres casadas foi entendida em contraposição à condição jurídica das mulheres que não usufruíam do *status* que o casamento assegurava no Portugal baixo-medieval.

O “Livro das Leis e Posturas” e o seu contexto de produção

O LLP foi constituído ao longo dos séculos XIII e XIV como parte das tentativas feitas pelos monarcas da primeira dinastia portuguesa de estabelecer a autoridade do poder régio sobre as demais forças políticas presentes no reino recém-fundado.

O grande desafio dos reis da dinastia de Borgonha era assegurar que as forças aristocráticas laicas e eclesásticas e aquelas que vigiam nas municipalidades reconhecessem a autoridade régia.

A própria formação do reino de Portugal se deu justamente a partir da dupla necessidade de garantir a autonomia do reino recém-fundado frente às constantes pressões de Afonso VII de Castela, mas também de garantir a sua integridade territorial frente às constantes ameaças das tropas muçulmanas ao sul do reino. De acordo com Maria Helena Coelho e Armando Luís Homem,

apesar da especificidade peninsular, o reino de Portugal viveu no início do século XIII momentos difíceis, principalmente motivados pela contestação mais ou menos explícita que, desde o governo de D. Afonso Henriques, foi feita à monarquia pela nobreza condal portugalense. (COELHO e HOMEM, 1996, 95).

Os constantes conflitos externos influenciaram no equilíbrio das forças políticas internas e traduziram-se em rebeliões contra o poder monárquico que se arrastaram ao longo dos séculos XII e XIII e, constantemente,

colocavam em campos opostos os membros da própria dinastia. Esse foi o caso, por exemplo, do processo de ascensão de Afonso III, o Bolonhês (1210 - 1279), ao poder logo após a disputa militar que travou com seu irmão, o rei Sancho II (1209 - 1248), pelo controle da Coroa. O conflito entre os irmãos lançou o reino em uma intensa guerra civil alimentada por uma aristocracia ávida pelo controle de mais territórios e pela ampliação do alcance do seu poder político.

Uma bula papal emitida por Inocêncio IV garantiu a Afonso III plenos poderes sobre o reino português. Munido desse documento, o monarca chegou a Lisboa provavelmente entre o fim de 1245 e o início de 1246, onde foi apoiado pela burguesia lisboeta, portando o título de “defensor e visitador do reino pelo Sumo Pontífice” (RIBEIRO, 1936). Contudo sofreu a franca oposição das forças nobiliárquicas do Norte.

Isolado em Coimbra, o rei Sancho recebeu o apoio do rei castelhano Fernando III que, ocupado com os embates travados contra os muçulmanos na fronteira Sul do seu reino, enviou o infante Afonso, seu filho, a Portugal. As tropas castelhanas chegaram à cidade, em 1247, e lutaram contra as forças do Bolonhês, que contou com o suporte dos bispos portugueses, aliados do seu irmão, para excomungá-lo.

A resistência enfrentada por Afonso III não impediu a sua vitória que resultou na retirada das tropas castelhanas. Estas retornam a Castela levando consigo o rei deposto, Sancho, que morreu exilado, no ano seguinte. Contudo, a ascensão ao trono não garantiu ao novo monarca o apoio político da nobreza da região localizada entre o Douro e o Minho, o que lhe fez abrir o caminho sobre ela com o seu exército.

Em uma tentativa de angariar o apoio de setores da nobreza, da Igreja e dos concelhos municipais e, assim, promover a centralidade do poder régio a fim de impedir um novo período de guerra intestina, Afonso III confirmou todos os foros e as regalias da burguesia lisboeta. Dessa forma alcançou o apoio necessário na luta contra as forças nobiliárquicas setentrionais que permaneciam fiéis ao seu irmão (MATTOSO, 2001). Tal ato representou um marco na relação que futuramente se estabeleceria entre a burguesia portuguesa e os seus monarcas, pois a partir daí ela passaria a integrar as Cortes gerais do reino.

A confirmação da autonomia jurídica dos concelhos municipais se deu também em outras regiões do reino conforme o monarca avançava com as suas tropas em direção ao Norte. O apoio das municipalidades permitiu ao rei mobilizar mais tropas e ampliar a sua autoridade política, já que garantia aos vilões dos concelhos mais segurança diante da violência das tropas nobiliárquicas setentrionais.

Após apaziguar os conflitos gerados pela guerra civil, Afonso III fixou-se na cidade de Lisboa, tornando-a a sede do seu reino. Restava-lhe enfrentar o seu segundo desafio: consolidar o controle português sobre a região do Algarve, seguindo uma tendência já iniciada por seus antecessores, Afonso II e Sancho II, que procuraram estender as fronteiras portuguesas para o Sul. Ao conquistar Faro, Silves e os territórios adjacentes, Afonso III finalizou a conquista portuguesa “e chegava ao fim o domínio islâmico em terras portuguesas” (COELHO e HOMEM, 1996, p. 69).

A expansão de Portugal sobre o Algarve gerou uma série de conflitos com Castela, que foram resolvidos

através de um acordo matrimonial entre D. Beatriz, a filha do rei Afonso X, e o monarca português, mas a consolidação definitiva do domínio sobre a região se deu somente no reinado de D. Dinis (1261- 1325), filho e sucessor de Afonso III (RUCQUOI, 2005).

Consolidada a autoridade régia no Norte e definida as fronteiras ao Sul, Afonso III reforçou a sua parceria política e militar com os seus aliados na nobreza, na Igreja e nos concelhos. Para tanto, reforçou a economia do reino, favorecendo a captação de recursos pela Coroa e investindo em sua reconfiguração administrativa e jurídica (MATTOSO, 2001).

O avançar da reconquista territorial portuguesa iniciada na origem do próprio reino, foi efetivamente alcançada pelos exércitos da casa de Borgonha. Apesar de toda a crítica que se possa estabelecer em torno do uso da noção de reconquista, concordo com Garcia Fitz (FITZ,2009), que defende o seu uso graças a sua tradição historiográfica constituída anteriormente ao seu uso pelo regime franquista e as correntes políticas contemporâneas islamofóbicas. Isto porque o conceito de reconquista implica em um entendimento presente na cultura ibérica cristã, de que a luta contra os muçulmanos se referia à expansão territorial dos reinos cristãos peninsulares, circunscrita a um período histórico específico (que se estendeu da conquista de Toledo, em 1085, à batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212). Além disso, a reconquista representa um “sistema de representações completo e globalizante” que consolidou “uma construção ideológica socialmente operativa” que entendia a guerra contra os muçulmanos como uma guerra justa (já que a terra a ser reconquistada pertencera aos visigodos e aos seus herdeiros políticos, os reinos cristãos)

e uma guerra santa, que garantia ao conflito um caráter marcadamente religioso. Assim como Adeline Rucquoi, Coelho e Homem (1996) reconheceram a importância que a reconquista teve na configuração territorial e política do reino português.

Para preservar e repovoar os territórios conquistados os monarcas desta dinastia investiram em um projeto de governo pautado não somente no exercício da força militar, mas, sobretudo, na construção de uma configuração jurídica e administrativa para o reino.

Estudioso da monarquia portuguesa, Mattoso identificou duas datas como fundamentais para o triunfo da perspectiva centralista do poder monárquico: 1258 (o momento em que o rei Afonso III levantou as primeiras inquirições) e 1264 (a data da última das decisões seminais tomadas por Afonso III para promover uma nova organização do Estado). O cadastro dos foros e dos direitos da coroa dele resultantes constitui um dos monumentos mais impressionantes legados pela administração régia portuguesa durante toda a Idade Média (MATTOSO, 2001).

O material jurídico compilado nas inquirições movidas pelos monarcas portugueses, especialmente Afonso III, foram organizados com o intuito de impedir que os direitos régios fossem usurpados e os rendimentos da coroa diminuídos, e serviram como base para a formulação de leis. Tais leis foram elaboradas ao longo do século XIII, mas só foram reunidas em um código único, no século XIV, que ficou conhecido com o nome de *Livro das Leis e Posturas*.

O LLP tem aproximadamente 370 leis que foram organizadas somente em títulos. Somadas às leis é

possível encontrar no LLP cartas e determinações régias endereçadas ao reino, o que torna esta documentação bastante diversificada em sua tipologia.

As leis reunidas no LLP foram produzidas ao longo dos reinados da primeira casa dinástica portuguesa e muitas delas não são datadas. Estima-se que 24 leis tenham sido promulgadas no reinado de D. Afonso II, 18 no reinado de Afonso III, 89 no reinado de D. Dinis e 50 no reinado de D. Afonso IV. O interessante é que estas leis foram promulgadas de forma a responder às demandas imediatas dos súditos, logo boa parte delas se tratava de registros de costumes legais já existentes, ou seja, apesar da influência perceptível dos direitos romano e canônico, a sua base fundante era o direito consuetudinário.

As demandas eram apresentadas diretamente pelos súditos, ou por procuradores, à corte régia que se deslocava por todo o território. Essa forma dinâmica e até um tanto imediata de constituição do material legislativo mostra-se particularmente interessante para um pesquisador, pois permite entrever elementos da dinâmica social da sociedade portuguesa dos séculos XIII e XIV. É exatamente essa a minha busca para o entendimento das práticas sociais que envolveram a condição jurídica das mulheres casadas.

O casamento, as mulheres casadas, as leis e as penalidades

Uma discussão efetiva acerca da condição jurídica das mulheres casadas no LLP se relaciona a três elementos fundamentais: a forma como a lei tratou a questão do casamento (e o direcionamento moral a ele relacionado), da propriedade e das atribuições do poder monárquico.

Nesse trabalho tomei como variante comparável as penalidades aplicadas especificamente às mulheres casadas. A escolha dessa variável se deu em função da importância que o casamento possuiu na definição do papel social desempenhado pelas mulheres portuguesas nos séculos XIII e XIV.

Um dos historiadores que reconheceu mais especificamente o papel que o casamento desempenhou na configuração da sociedade medieval foi Georges Duby. Lançando mão da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, que considerou as relações de parentesco como uma chave para o entendimento da configuração social, Duby debruçou-se sobre o estudo destas relações concentrando-se nas famílias aristocráticas da França feudal. Em seu livro *O cavaleiro, a mulher e o padre* (1988) Duby analisou tanto o uso que as famílias aristocráticas fizeram do casamento para a preservação do seu patrimônio, quanto as pressões que sofreram por parte da Igreja do século XII, propagadora de uma plataforma reformista que pretendia impor uma moral eclesiástica para a regulação das relações matrimoniais.

O estabelecimento do casamento como um sacramento tornou-o um assunto eclesiástico e representou a vitória do que Duby chamou de “moral eclesiástica” sobre a “moral laica” que, até meados do século XII, regia a lógica das relações matrimoniais, entendidas sobretudo como alianças familiares e patrimoniais. Com a ascensão dos critérios da moral eclesiástica, o casamento deixou de ser tratado como uma prática privada e laica (constituída sob os princípios acordados entre as parentelas envolvidas) e tornou-se pública e eclesiástica, na medida em que deveria ser realizado por um eclesiástico, em um edifício religioso, na presença

de testemunhas, com o consentimento público proferido pelos noivos e seguindo um ritual específico que pressupunha todo um conjunto de gestos e de palavras proferidas somente por aquele que tinha a autoridade divina para fazê-lo. Como concluiu Duby, “Os ritos do casamento são instituídos para assegurar dentro da ordem a repartição das mulheres pelos homens, para disciplinar em volta delas a competição masculina para oficializar, para socializar a procriação.” (DUBY, 1988, p. 19).

Apesar de a introdução de novos princípios morais, que alteram as práticas sociais, ser um processo longo e específico, variando de acordo com as diversas dinâmicas históricas, a moral eclesiástica influenciou o direito régio no que tange às práticas matrimoniais.

Boa parte do ocidente medieval experimentou um processo de consolidação do poder régio no século XIII, sendo o uso do aparato jurídico uma das expressões e mecanismo de exercício do poder monárquico. É notável o esforço dos monarcas peninsulares, em específico, de reunir na constituição desse aparato jurídico elementos presentes no direito romano (revigorado a partir dos esforços reformistas do papado, no século XII, e tendo Bolonha como o seu principal centro de difusão), no direito canônico (constituído no âmbito do projeto reformista papal, em um claro esforço de criar uma estrutura jurídica própria que lhe permitisse manter a autonomia eclesiástica frente às forças aristocráticas laicas) e no direito consuetudinário (a tradição jurídica presente nas localidades).

Ao ler-se o LLP é possível identificar esta junção de influências jurídicas no que tange a diversos elementos. No que se refere ao casamento é claro o esforço dos monarcas portugueses de definir que a legalidade das

relações matrimoniais é assegurada mediante o cumprimento das determinações estabelecidas no direito canônico, onde a moral eclesiástica reinava. Contudo, os monarcas portugueses entenderam os desdobramentos patrimoniais decorrentes das relações matrimoniais nos grupos sociais diversos como assuntos régios e sobre os quais fazia-se necessário legislar a fim de impedir lesões ou rupturas no tecido social.

O casamento garantia, na sociedade medieval, não só às mulheres, mas também aos homens e às parentelas o exercício de papéis sociais que preservariam a ordem social. Logo, concordando com Georges Duby e ampliando as suas reflexões no espaço e no tempo, tomando o aparato legal como fonte analítica e expandindo o círculo social analisado, considero o casamento como uma prática social e religiosa fundamental para o entendimento de parte da dinâmica política, social e econômica do reino português nos séculos XIII e XIV. Dessa forma, analisei o título indicado em busca das regulações legais que preservavam ou puniam as mulheres em relação a posse de bens decorrentes de um casamento prometido, consumado ou rompido. Passo, então, a considerar esses três casos.

No que se refere aos casamentos prometidos, ou seja, ainda não consumados, o título indicado estabelece que as donzelas (mancebas em cabelos) que se casassem sem o consentimento da sua parentela não poderiam ser deserdadas. Assim diz a lei:

E sse mançeba em cabelos teuerem ou padre ou madre ou hos yrmaaos, ou outros parentes quaesquer ou outros estrayanos en sseu poder ou nom ou em guarda ou en outra maneyra qualquer he casa sen consentimento

de ssen mandados deles cum quem quer, quer venha a ella aquel com quem casar quer nim e quer seia seu enmijgo deles quer nom e quer que llhis ouesse feyta alg~ua deshonra, ou força quer nom por tal Razon non na podem deserdar da booa de seu padre ou de ssa madre. (LLP, p.114).

Um primeiro elemento que levei em consideração ao selecionar o título indicado para análise foi a ligação existente entre a legislação régia e a moral eclesiástica do casamento. Nessa lei é possível identificar a determinação régia de que as donzelas tinham o direito de casar-se, mesmo que sem o consentimento da sua parentela, não podendo ser penalizada caso se casasse sem o consentimento dela, mesmo no caso de o seu marido ter desonrado os seus parentes ou mesmo fosse seu inimigo.

Analisando essa lei é possível inferir que o casamento de uma donzela sem o consentimento da sua parentela não era algo excepcional na sociedade portuguesa. Arrisco dizer que poderia ser uma prática até certo ponto comum, na medida em que o direito régio tem o cuidado de legislar sobre ela, impedindo que a parentela viesse a deserdar a mulher, o que implicaria tanto na penalização dela quanto na do seu marido. Caso a mulher fosse deserdada, os recursos patrimoniais do casal ficariam comprometidos e, fundamentalmente, o marido perderia qualquer vantagem em desposá-la, o que implicaria também na desvalorização dela no “mercado matrimonial”.

Um outro elemento que a lei permite vislumbrar é que nela há um pressuposto que garante a legalidade do casamento e o respeito do direito régio à moral

eclesiástica: o consentimento feminino. O casamento da donzela seria válido caso ela desse o seu consentimento. Logo, o seu consentimento se sobrepunha ao da sua parentela, assim como previa o direito canônico. Inclusive, no ritual matrimonial, uma das falas fundamentais a ser proferida pelo clérigo celebrante eram os votos matrimoniais, onde os noivos declaravam publicamente o seu aceite àquela união, a fim de que ela não se tratasse somente de um acordo parental.

Pela lógica do poder régio, portanto, a célula familiar recém-fundada pelo novo casal se sobrepunha, em termos de valor social, à família extensa parental. Esta postura pode ser explicada, no que tange às questões territoriais e patrimoniais, pela premência que os monarcas portugueses tinham de garantir um certo equilíbrio na distribuição territorial. Em um reino com poucas proporções espaciais, cabia ao rei reduzir a concentração das terras nas mãos de um pequeno núcleo nobiliárquico e estimular a existência de pequenas e médias propriedades de terras.

Enquanto, no século XIII, os grandes domínios eram reduzidos no Norte e na zona central e concentravam-se, sobretudo na Estremadura, no Ribatejo e no Alentejo, nas mãos da Coroa, da Igreja (principalmente das ordens militares) e dos membros da nobreza (COELHO e HOMEM, 1996), o restante das terras cultiváveis eram “encabeçadas em casais”. Por casais, entende-se

uma exploração agrícola familiar constituída por terrenos arroteados com aptidões diversificadas e por terrenos incultos [...] e ainda pela morada do

camponês e por vários anexos para o gado e para a arrecadação dos produtos e alfaías agrícolas. (COELHO e HOMEM, 1996, p. 401).

Logo, permitir que um casamento realizado contra o desejo da parentela garantia ao monarca, pelo menos no que tange à exploração das áreas agrícolas, uma possibilidade de incrementar a economia régia e garantir o controle territorial. Além disso, ao estabelecer as normas legais, os monarcas chamavam para si o direito de punir os desobedientes às leis. Dessa forma, a parentela não poderia utilizar-se, por conta própria, de nenhuma forma punitiva, que seria considerada ilegal pela ótica régia. Aí se percebe a atuação do monarca para inibir os conflitos entre as parentelas, que poderiam promover a cisão da comunidade e gerar o caos social, caso descambasse para embates armados. O poder das armas parentais deveria, assim, submeter-se à lógica punitiva régia. As determinações régias visavam conter os possíveis atos de violência particulares que, dada a ação legislativa da coroa parecia ainda ser constante.

O casamento era um marco fundamental da vida feminina tanto na cultura religiosa, quanto na legislação, como fica claro na lei a seguir.

Outrossy sse for esposado ou esposada e der alg~ua coussa h~uu ao outro ante que iasca con ella e morrer alg~uu deles non tornaram o que se deron h~uus outros. Mays se depouys iouuer com ella que foram esposados e lhy ante deu alg~ua coussa quer dictas quer que quer parte los am.

poys per meynos o que ficar uiuo com nos filhos ou com nos herdeyros do que for morto como quer que aquelas coussas fossen dadas ou dictas dõadas h~uus aos outros ante que a re~ebsesse iouuesse com ella. (LLP, p. 114)

A lei ressalta a importância que os esposais (o noivado) alcançavam na lógica matrimonial. Ao comprometerem-se, os noivos assumiam um compromisso mútuo que possuía implicações mesmo quando houvesse a morte de um deles. Havia, então, a preocupação do poder régio em garantir a posse dos bens doados pelo noivo à noiva. Por que preservar esse direito feminino é importante? Nesse caso tratava-se de garantir à mulher uma espécie de compensação pelo compromisso assumido e pelo tempo dispendido, e que poderia implicar na perda de outras oportunidades matrimoniais. O oferecimento dessa garantia jurídica, contudo, não respaldava somente a mulher, mas também a sua parentela, que moral e economicamente era compensada pelo espousal rompido em função da morte do noivo.

No caso dos casamentos realizados, a mulher era portadora dos seus próprios bens, podendo fazer doações ao seu marido, caso quisesse e podendo também receber dele, doações. Nem mesmo se ela cometesse adultério ou fugisse com outro homem, as doações que houvesse recebido poderiam ser retiradas. Diz a lei:

Se alg~ua molher solteyra ou esposada ou cassada ffezer dulterio con outro e lhy for prouado quer nom ou sse sse foy de casa hu a suu marido

tem per Razom de fazer fornizo com outro quer o ffezesse quer nom nom perdera porende o que lhy derom em dom (p. 114 – 115).

Está claro nessa lei que os elementos morais não eram levados em consideração no que tange ao acesso feminino aos bens, sendo ela solteira, esposada ou casada. Nota-se aqui que a lei não leva em consideração os princípios morais eclesiásticos, já que a mulher poderia ter fugido para cometer adultério ou para fornicar com outro homem e, independentemente de a sua infidelidade ser passível de provada por seu marido, ela não perderia o acesso aos bens que lhe foram doados. Contudo, esse título, em específico, não deixa claro se ela teria algum outro tipo de perda patrimonial, como por exemplo, se manteria o acesso aos bens adquiridos conjuntamente com o seu marido, já que menciona somente “o que lhy derom em dom.”

O adultério era considerado, no modelo matrimonial cristão, como o ato mais ignóbil a ser praticado por uma mulher casada, já que não atingia somente a honra do marido traído, mas também poderia pôr em risco a ordem e a sobrevivência da parentela produzindo um herdeiro ilegítimo. Contudo, ele foi tratado de forma até certo ponto amena nesse título em específico. Tal postura pode ser explicada pelo fato de o rei ter a preocupação de garantir à mulher algum recurso que lhe garantisse não só a sobrevivência, mas também um reposicionamento social, apesar da má fama que o ato adúltero lhe garantiria. Por outro lado, ao não punir as mulheres adúlteras com o deserdamento, o monarca garantia que o marido utilizasse a acusação de adultério como uma forma de livrar-se de um casamento indesejado sem nenhum tipo

de ônus material. Até porque, o adultério, especialmente o feminino, era um dos poucos atos que justificava, aos olhos do direito canônico, a dissolução de um casamento.

No caso dos casamentos rompidos, especificamente no caso de uma viuvez, a mulher preserva o seu direito de manter os bens adquiridos com o seu marido. Diz a lei:

Outrossy se a molher uyuora quer aia padre ou madre e quer aia senhor drudo ou amygo quer nom sse cassar ou fazer maldade de sa ffazenda con quem quer sen uuontade de sseu padre o de su madre, ou de sseus jrmaaos, ou de sseus parentes nom pode porende seer deserddada. (LLP, p. 115).

Através dessa lei a coroa garantia às mulheres viúvas não só a posse dos bens adquiridos como também proibia a sua parentela de deserdá-la caso não quisesse casar-se novamente. Assim garantia-se a essas mulheres a sua sobrevivência material já que, sem estar sob a custódia do seu marido, ela retornaria à custódia parental que não poderia dispor do seu patrimônio sem o seu consentimento mesmo no caso de ela se recusar a submeter-se à sua parentela assumindo um novo vínculo matrimonial.

Nesse caso mais uma vez e garantido às mulheres o direito de deter um patrimônio que lhes permitisse manter-se na sociedade como os seus próprios recursos. Mesmo estando clara na lei a pressão constante que as mulheres viúvas sofriam por parte da sua parentela, o direito régio buscou liberá-las dessa pressão em certas circunstâncias. Apesar de a cultura medieval prever a necessidade de uma constante tutela masculina sobre as

mulheres, nesse título da LLP é garantida às mulheres uma certa autonomia. Mesmo considerando que “a letra da lei” não saltasse diretamente para as práticas sociais, à médio ou longo prazo ela poderia vir a interferir e matizar a dinâmica social, podendo as leis aqui analisadas serem utilizadas pelas mulheres, e em certas circunstâncias pelas suas parentelas, como elementos de barganha para garantir um lugar efetivo no jogo das relações político-sociais.

Considerações finais

Tomando como foco o exercício legal do poder régio no que se referia às mulheres casadas ou em condições de casar-se é possível identificar o interesse dos monarcas em regular o acesso delas ao patrimônio, não no sentido de restringi-lo, mas de preservá-lo.

Essa postura pode ser entendida em duas camadas. Na primeira camada, a lei evoca uma proteção do acesso das mulheres aos bens, mesmo em detrimento dos interesses da sua parentela. Em uma segunda camada, o objetivo dos monarcas, parece-me, era situar-se no topo da hierarquia sociopolítica apresentando-se como aqueles que detinham a palavra final nos possíveis conflitos que surgiriam decorrentes das disputas patrimoniais. Mesmo levando em consideração os costumes locais, o monarca pretendeu uniformizar os critérios de acesso aos bens por parte das mulheres, impedindo que fossem penalizadas, como tradicionalmente seriam, pelo deserdamento imposto pela sua parentela ou a do seu marido.

Afinal, como alerta Maria Filomena Coelho (COELHO, 2011), a história política ibérica é um entremado político complexo e extremamente variável,

onde “o poder superior da monarquia é um fato, mas não pode ser entendido como a simples imposição, de cima para baixo”, e sim exercido na cooperação e combinação com os outros poderes, “entendidos como corpos políticos e sociais”, que se relacionam a partir da chave coletiva de “lógica de pertença ao corpo” formada “por laços de dependência e de fidelidades”, ou seja, em redes sociais.

Sendo assim, há muito ainda a se explorar no estudo das relações desses corpos e dessas redes e, nesse trabalho pretendi contribuir, mesmo que parcialmente, com as discussões estabelecidas em torno da relação da monarquia portuguesa com as suas súditas.

Referências

LIVRO DAS LEIS E POSTURAS. Transcrição paleográfica de Maria Teresa C. Rodrigues. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971.

BALMAND, P. A renovação da História Política. In: BOURDÉ, G. e MARTIN, H. (org.). *As Escolas Históricas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

COELHO, M. H. da C. e HOMEM, A. L. de C. In: *Portugal em definição de fronteiras. Do Condado Portucalense à Crise do século XIV*. Vol. III. Lisboa: Presença, 1996.

COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011*. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312820436_ARQUIVO_COELHOMF-Revisitando\(textofinal\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1312820436_ARQUIVO_COELHOMF-Revisitando(textofinal).pdf). Acesso em: 30 de Jul 2022.

DUBY, G. *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

FITZ, G. GARCÍA FITZ, F. La Reconquista: un estado de la cuestión. *Clio&Crimen*, n° 6 (2009), pp. 142/215.

KOCKA, J. Para além da comparação (tradução). In: *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, ago. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/download/2175-7976.2014v21n31p279/28471/121845>. Acesso em: 30 de Jul 2022.

MATTOSO, J. *O triunfo da monarquia portuguesa*: 1258-1264. *Análise Social*, vol. XXXV (157), 2001, 899-935.

REMOND, R. (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

Capítulo 4

A construção do passado ibérico no “Chronicon Oliveirense”: um levantamento preliminar

*Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira*³⁴

Introdução

Concebido por nós como uma construção caracterizada pelas sucessivas camadas de práticas e discursos (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2019,p.67), o passado, ou as noções que o constituem, configura uma espécie de “regime de verdade” marcado no tempo e no espaço. Registro de memória, cujos sentidos interpretativos são orientados e balizados (FOUCAULT, 2013), postulam valores, exaltam feitos, imprimem significados, perpetuam ou silenciam. Manifestam um determinado e indissociável lugar de fala; informam acerca do seu próprio presente, das questões que entretecem o contexto de produção, do que move o empreendimento. Evidenciam sistemas de poder que o estruturam e sustentam nas relações estabelecidas em um determinado grupo.

É, justamente, partindo de tais pressupostos, entre outros fatores igualmente importantes, que nos

³⁴ Professor do departamento de História da Universidade Estácio de Sá (UNESA), integrante do Laboratório de Estudos Históricos da UNESA e do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. E-mail: jonathas_hist@yahoo.com.br

empresendemos a considerar a produção do *Chronicon Oliveirense*. Ambientada em um cenário sociopolítico já marcado tanto pelos interesses centralizadores da monarquia portugalense quanto pela luta continuada contra os exércitos muçulmanos, séculos XIII e XIV, a obra exibe uma sére de peculiaridades que muito dialoga com possíveis demandas de tal arco temporal.

Nesse sentido, tendo em vista as múltiplas alternativas de investigação que se abrem a partir dos elementos que o texto apresenta, escolhemos explorar as noções que configuram uma dada perspectiva de passado Ibérico na narrativa.³⁵ Entre semelhanças e diferenças que podem ser estabelecidas com outros cronicões/anais portugalenses do mesmo recorte, objetivamos, de forma ainda introdutória,³⁶ evidenciar que aspectos esse passado associado ao Ocidente Ibérico assumi no *Chronicon Oliveirense*.

Partindo dos propósitos já antes salientados, orientam o desenvolvimento do presente artigo as seguintes questões: que elementos constituem o passado Ibérico na crônica?

Inicialmente, faremos uma abordagem acerca das informações que chegaram até nós sobre o texto, dialogando com a historiografia acerca de questões que

35 O enquadramento ao referido tema esteve associado à uma das propostas apresentadas pelo Programa de Estudos Medievais da UFRJ, intitulada “Perspectivas sobre o passado e o futuro em textos medievais”, para o I Congresso Internacional e II Encontro do Grupo de Pesquisa Sacralidades, organizado e realizado pelo grupo de pesquisa Sacralidades Medievais entre os dias 5 e 6 de setembro de 2022.

36 O caráter introdutório se estabelece em virtude da fase inicial de nossos estudos sobre o *Chronicon Oliveirense*, sendo o presente artigo um levantamento dos primeiros dados analíticos coletados.

consideramos relevantes sobre sua produção. Posteriormente, apresentaremos as características gerais verificadas na obra. Em seguida, buscaremos refletir sobre o aspecto que o passado Ibérico assume na documentação, destacando os excertos que, de alguma forma, delineiam tais noções. Por fim, diante do resultado obtido, intentaremos estabelecer comparações com outros textos buscando delinear possíveis influências e estabelecer um período possível de produção da obra.

Para todos os fins, a edição da crônica utilizada por nós fora a publicada por Alberto Feio, na obra *Um cricon do mosteiro de Oliveira*, em 1940 (FEIO, 1940, p. 35-36).

A historiografia

Ainda pouco explorado pelos historiadores, o *Chronicon Oliveirense* (ou *Anais de Oliveira*) se apresenta cada vez mais como um potencial objeto de estudo, sobretudo se considerado o crescente interesse, sob um olhar menos descritivo, que atualmente os estudiosos nutrem acerca da literatura ibérica. Embora considerações substanciais sobre o texto tenham sido já desenvolvidas no correr do século XX, sendo, por exemplo, a contribuição de Alberto Feio (*Um cricon do mosteiro de Oliveira*, 1940) uma das mais relevantes e lembradas pelos autores sobre a narrativa – talvez pelo caráter relativamente singular de sua abordagem –, progressivamente, a literatura lusa vem sendo retomada pelos pesquisadores, agora com um olhar problematizador e mais analítico.

É difícil tentar explicar os motivos de ainda hoje encontrarmos poucos trabalhos sobre a supracitada documentação, sendo grande parte das publicações,

embora perpassassem superficialmente a obra, voltadas a outras temáticas, como é o caso, *verbi gratia*, dos artigos de Manuel Bernardino de Araújo Abreu, *Subsídios para a história da fundação e vida do Mosteiro de Santa Maria de Oliveira, que foi do termo de Barcelos* (1989) – debruçado sobre o processo fundacional e trajetória do mosteiro de Santa Maria de Oliveira –, e Mário Gouveia, *O essencial sobre a analística monástica portugalense* (2012) – preocupado com os escritos que serviram de base à historiografia monástica portugalense dos séculos XI e XII. Ambos de grande contribuição a uma maior compreensão acerca da obra por nós analisada.

Embora de datação incerta, o que será discutido mais à frente, a crônica teria sido encontrada e, posteriormente, suas notícias disseminadas entre os séculos XVI e XVIII. Identificada, conforme os estudiosos, nos fólios que principiavam um martirologio do mosteiro de Santa Maria de Oliveira (GOUVEIA, 2012, p.193),³⁷ o texto teria sido encontrado e copiado inicialmente por Gaspar Álvares de Lousada Machado na segunda metade do século XVI. No entanto, mesmo “recuperado”, o manuscrito permanecera por algum tempo ainda desconhecido por parte da historiografia. No século XVII, o referido apógrafo de Lousada, sem qualquer registro de identificação, fora descoberto em meio a documentos dispersos do cartório da Sé de Braga, os quais teriam sido organizados por Inácio José Peixoto, Arquivista

37 A folha de cópia apresenta o seguinte fragmento atribuído a Lousada: “*Em o mosteiro Doliveira achei o Summario [sic] seguinte no principio [sic] de hum [sic] martyrologio [sic] antigo.*” (ABREU, 1989, p.101).

e Procurador Geral da Mitra.³⁸ O reconhecimento de autoria dos manuscritos, atribuição efetiva a Lousada Machado, e dentre eles do próprio *Chronicon Oliveirense* (cópia), teria sido realizada tanto pelo próprio Peixoto quanto, conforme ele mesmo salienta, pelo Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo (FEIO, 1940,p.33).

Assim, apesar de no período não ter sido efetivamente explorada, a não ser por poucas investigações filológicas – marca indelével dos estudos do contexto (REIS, 1996) –, a obra em alguma medida saíra da sobra investigativa, passando então a circular, com alguma limitação, em meio aos pesquisadores.

Uma das preocupações muito levantadas pelos historiadores na época estaria relacionada à autenticidade do escrito, inquietação que tendia a caracterizar muitos empreendimentos investigativos na transição do século XIX para o XX. Os debates estavam centrados na dúvida de a obra ser ou não uma falsificação produzida por Lousada Machado. Admitido pelos pesquisadores como um “conhecido falsário”,³⁹ teria pairado em meio aos estudiosos a incerteza acerca do texto, haja vista o exemplar conhecido do crônica ser uma cópia por ele elaborada. Segundo Feio, seria

38 Constava na folha de guarda dos documentos a seguinte nota de Inácio José Peixoto: “*Achei estes cadernos no Arquivo espalhados com notícias que forão [sic] remetidos por Gaspar Alves Lousada ao sr. Arcebispo D. Fr. Agostinho de Castro; e são memorias [sic] tiradas de varios [sic] arquivos de Lisboa e da Torre do Tombo: juntei-os e os fiz encadernar em 13 de setembro de 1790.*” (FEIO, 1940, p.33).

39 Nas palavras de Alfredo Pimenta, tendo em conta as interpolações que operava, seria Lousada Machado um “[...] às em falsificações, ou arranjos.” (PIMENTA, 1946,p.273).

[...] necessário fazer um exame muito demorado aos manuscritos de Lousada para se descobrirem documentos inteiramente falsos. Pelo que dêle [sic] conheço, Lousada [...] viciava documentos verdadeiros, introduzindo-lhes frases completas, nomes, datas e tudo que pudesse abonar alguma tradição mal formada ou acrescentar nova glória [...] (FEIO, 1940, p.34).

Ainda de acordo com o mesmo autor, a cópia do *Chronicon Oliveirense* teria sido realizadas antes de 1596, ano em que se transferira para Lisboa, passando assim a produzir as mencionadas falsificações. Portanto, haja vista o momento produzido, fica então concluído que a obra seria “autêntica” e “confiável” em informações. “Julgado, como penso, de boa origem, não deixa, pois, de ter interesse seu conhecimento [...]” (FEIO, 1940, p. 35).

O “Chronicon Oliveirense”

Escrita em data incerta, embora defendamos ser uma produção de entre os séculos XIII e XIV, a obra traz um texto latino que reúne informações cronologicamente organizadas⁴⁰ que vão do século XI ao XIII. Sem qualquer indicação de autoria, embora se aproxime

40 Alguns eventos, com suas respectivas datas, são apresentados em uma sequência cronológica, mas com algumas interpolações de datas “fora de ordem”, o que não seria necessariamente incomum em alguns textos crônísticos portugalenses – *Chronicon Conimbricense*, *Breve Chronicon Alcobacense*, *Crônicas Breves e Memórias Avulsas de S. Cruz de Coimbra*, por exemplo (HERCULANO, 1856).

em característica de obras provenientes de meios eclesiásticos, o texto apresenta, de forma sucinta, o que teriam sido, nas considerações do autor, os principais eventos desenvolvidos no ocidente peninsular, tendo o Condado Portucalense como principal referencial. Em um curto texto, a predominância dos dados se estabelece sobre ações militares operadas contra os exércitos muçulmanos, ganhando destaque as conquistas empreendidas pelos reis portugueses.

Apesar de a informação mais remota encontrada na narrativa ser sobre a entrada de Almançor na cidade de Coimbra,⁴¹ que teria, segundo a crônica, ocorrido na “*Era m.xviiiij.*” (981),⁴² em virtude da inconstância cronológica que caracteriza o texto, em especial nas primeiras linhas, o documento inicia com o que seria a conquista da cidade de Toledo aos muçulmanos, promovida por Afonso VI, “*Era m.c.xxii.*” (1084),⁴³ retomando só posteriormente notícias mais antigas.

Embora a obra se alinhe, tipologicamente, ao que consideramos ser uma produção cronística (ver: DAVID, 1947, p. 258), não há como saber se a referida alternância temporal, que escapa à linearidade progressiva em alguns momentos, seria proveniente da cópia realizada por Lousada, de precipitações por parte do autor ou em virtude, propositalmente, da lógica por ele escolhida. Todavia, seguindo, em análise ampla, o que parece ser a coerência geral do escrito, quem o produzira teria buscado destacar dentre as menções,

41 Texto latino: “*Era m.xviiiij. Kal. Julij intravit Almansor ciuitas Colimbria.*” (FEIO, 1940, p.35).

42 Conforme o nosso calendário.

43 Texto latino: “*Era m.c.xxii. mense Julio ciuitas Toletu a rege Ildemonso Domno fernando filio capta est.*” (FEIO, 1940, p.35).

de forma intermitente, o que, por um lado, seriam os espaços no ocidente peninsular de domínio muçulmano, fruto de avanços oportunistas, e, por outro lado, as posteriores vitórias realizadas pelas tropas cristãs.

Fica patente a iniciativa de valorização de algumas autoridades Ibéricas no processo, ou ganham algum espaço na narrativa, cujas campanhas militares teriam sido fundamentais à recomposição territorial e, conseqüentemente, à consolidação do reino de Portugal. Dentre as figuras mencionadas, identificamos Fernando I de Leão (1016 – 1065), Afonso VI de Leão e Castela (1037 – 1109), Afonso I de Portugal (11?? – 1185), Sancho I de Portugal (1154 – 1211) e Afonso II de Portugal (1185 – 1223). Apesar de a última datação apresentada na obra, 1245, ser já do contexto de Sancho II de Portugal (1209 – 1248), nenhuma menção a ele, nominalmente, fora efetuada. Quais teriam sido os interesses do autor ao silenciar nomeadamente a participação de Sancho II no processo? Estaria a obra completa?

Ainda que o reconhecimento de algumas personagens fique evidente, isso não se confunde em momento algum com um discurso de exaltação. No que se refere ao Condado Portucalense, o foco parece se estabelecer efetivamente sobre as conquistas empreendidas, sendo as autoridades nos acontecimentos simples instrumentos operativos. Afonso I de Portugal, por exemplo, simbolicamente muito trabalhado pela literatura medieval lusitana, sendo sobre a sua memória recorrentemente associado atributos militares e devocionais sob um viés

apologético, passa quase que em silêncio no correr do escrito.⁴⁴ Característica comum também identificada em relação às demais personagens citadas.

Com tudo, em específico no que se refere ao trato conferido a Afonso I de Portugal, singular se comparado a outros cronicões,⁴⁵ isso pode dar indícios, em alguma medida, acerca do espaço de produção da obra. A informação inicial de a narrativa ter sido encontrada por Lousada Machado nos arquivos do mosteiro de Santa Maria de Oliveira - localizada na época na freguesia de Santa Maria de Oliveira,⁴⁶ antigo julgado de Vermoim (ABREU, 1989) -,⁴⁷ não assegura que ela tenha sido lá produzida. É possível, paralela a esta hipótese, que o documento tenha sido para lá trasladado no processo de composição da biblioteca do Mosteiro ou, mesmo, tenha lá sido copiado, tendo assim outra casa de origem.

Um dos possíveis indícios do local de produção do texto, ao menos geograficamente, pode estar, entre outros fatores, na forma como, nas linhas manuscritas, o

44 Sobre Afonso I de Portugal são mencionados o seu nascimento (*“Era m.c.vij. natus fuit rex Alfonsus”*), o evento de captura da cidade de Coimbra (*“Era m.c.Lxxxv. xº Kal. nouemb. capta fuit ciuitas Colimbria a rege Alfonso filius Comitit enrici”*), a luta no campo de Ourique (*“Era m.c.Lxxvij. pugnavit rex Alfonsus cum Sarracenis in campo quod dicunt Aurio die S. Jacob”*), o contexto de captura em Badajoz (*“Era m.cc.vj. rex Alfonsus captus per superbiam in ciuitate qua uocatur Pace Badalouci”*) (FEIO, 1940).

45 Notadamente, por exemplo, em relação à *Chronica Gottorvm*, ao *Chronicon Conimbricense* ou à Crónica de 1419, entre outras, obras nas quais o tino apologético à figura fundadora do reino, Afonso I de Portugal, caracteriza de forma indelével a matéria apresentada.

46 Fundada em 1033, a igreja estivera vinculada a Sé de Braga, tendo recebido de seu fundador as herdades de Villa de Oliveira, de Carrazêdo e subilhães. Teria sido o primeiro prior D. Antão (ABREU, 1989, p.97;99).

47 Localizado atualmente no concelho de Villa Nova de Famalicão, distrito de Braga, Portugal.

autor apresenta a figura afonsina. A ausência do caráter laudatório nas menções ao Infante, aspecto diverso do que é por nós identificado em parte relevante das produções do centro-sul peninsular,⁴⁸ seria um indicativo razoável de que o espaço de escrita da crônica teria sido o círculo nortenho. Tendo em vista o conflito de interesses entre Afonso I e a aristocracia setentrional portugalense no correr do século XII, que, entre outros, teria inflamado disputas familiares e motivado a transferência do centro administrativo da cidade de Guimarães para a de Coimbra (MATTOSO, 2012) – espaço no qual o Infante buscava reorganizar seu círculo pessoal –, a memória afonsina tendeu a ser pouco valorizada na literatura nortista, como dá exemplo os livros de linhagens, sendo inclusive estruturada em relativa rivalidade a integrantes da nobreza de Entre-Douro-e-Minho (MATTOSO, 2009, p.466).

[...] cada um deles à sua maneira traçava do primeiro rei de Portugal a imagem que convinha ao seu grupo e que, marcando uma posição face ao monarca, exprimia uma forma de identificação do próprio grupo, ou que, a partir delas, influenciava a imaginação de autores longínquos, mais impressionados pelos aspectos bizarros do que ouviam dizer do que pessoalmente interessados no seu sentido (MATTOSO, 2009, p. 469).

Nesse sentido, nos inclinamos a considerar que o que verificamos no *Chronicon Oliveirense* acerca da

48 Ver Apêndice

memória afonsina seria, antes, lastro de questões pretéritas circulantes entre as estruturas senhoriais do norte portugalense, o que torna verossímil a possibilidade de que fosse uma produção do Mosteiro de Santa Maria de Oliveira. Não desconsideramos com isso a possibilidade de influência exercida por outras casas religiosas, como pode ter sido o caso, direta ou indiretamente, do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Mesmo a historiografia considerando que a associação oficial do mosteiro de Oliveira aos crúzios só teria ocorrido no final do século XVI (FEIO, 1940, p.34),⁴⁹ podemos conceber, até mesmo em virtude do referencial agostiniano que aproximava as experiências religiosas, que haveria algum tipo de diálogo entre ambos ao menos desde o século XII, possibilidade que David não descarta (DAVID, 1947, p. 276).

Em análise específica sobre a sessão inicial do escrito, que, se comparada a outras crônicas majoritariamente elaboradas em espaços diferentes das famílias nortenhas, o *Chronicon Oliveirense* não intenta traçar um vínculo linhagístico que transcenda o século XI. Normalmente, os cronicões do centro-sul peninsular, em especial os produzidos ou influenciados pelos escritos do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, como dá exemplo a *Chronica Gottorvm*,⁵⁰ o *Chronicon Complutense*⁵¹ ou as *Chronicas Breves e Memórias Avulsas de S. Cruz de Coimbra I*, entre outros, faziam uso de

49 Pela Bula de Clemente VIII (1592 – 1605), de 1599, o Mosteiro de Oliveira teria sido unido a Santa Cruz de Coimbra (ABREU, 1989, p.100).

50 A *Chronica Gottorvm* inicia da seguinte forma: “Era cccXLVIII. egressi sunt Gothi de terra sua.” (HERCULANO, 1856,p.8).

51 O *Chronicon Complutense* inicia da seguinte forma: “Era cccXIX. egressi sunt Gothi de terra sua.” (HERCULANO, 1856,p.18).

fórmulas que, na primeira parte das narrativas, buscavam estabelecer identidade seja às origens cristãs,⁵² remontando a eventos narrados no Antigo Testamento – são recorrentes as referências ao Gênesis –, seja o processo de movimentação e ocupação dos Godos na Península Ibérica (“*egressi sunt Gothi de terra sua...*”),⁵³ comum dos mais antigos texto analísticos da Península Ibérica (DAVID, 1947, p.257).

Se, por um lado, a falta dos dados antes mencionados corrobora a interpretação de ser o escrito oliveirense produto efetivo da região setentrional do Condado, posicionamento já defendido, por outro lado, as plausíveis influências de outros espaços também se mostram manifestas.

Como em outro momento sinalizado, a menção mais remota apresentada pela *Chronica Oliveirense*, isto é, a ocupação de Coimbra por Almançor (conforme o texto ocorrida em 981), ainda que na ordem não seja a informação a iniciar a obra, deixa transparecer, com alguma variação da data, a provável influência dos documentos crúzios por sobre a produção de Oliveira. Segundo David, entre as características apresentadas pelos antigos anais, escritos que Santa Cruz de Coimbra teria adquirido no século XII, organizado e ampliado, os quais teriam sido influentes na produção de outros

52 O primeiro texto das *Chronicas Breves e Memórias Avulsas de S. Cruz de Coimbra* inicia da seguinte forma: “*Des o começo que Deus criou o mundo ataa a encarnação do filho de Deus foram cinqu mil e cento e noveenta e oyto annos.*” (HERCULANO, 1856,p.24).

53 Conforme David, “Um bref schéma chronologique de l’histoire des Goths, depuis leur entrée dans le monde romain justu’à la destruction par les Arabes de leur royaume hispanique; ce schéma commence par les mots: *Egressi sunt Gothi de terra sua.*” (DAVID, 1947, p.257).

textos portugalenses,⁵⁴ podemos destacar que “*Des annales commençant invariablement avec la prise de Coimbre par Al Mançour (987) [...]*.” (DAVID, 1947, p. 257). Ou seja, poderíamos conceber, em alguma medida, que a menção à conquista de Coimbra por Almançor pudesse ser resultado do contato obtido pelos oliveirenses, entre os séculos XIII e XIV, com a documentação cruzia.

Igualmente à questão acima trabalhada, as referências realizadas no *Chronicon Oliveirense* à captura da Montemor por Almançor (“*Era m.xxxviiij. intravit Almansor in Montemaiore.*”), as conquistas de Fernando I sobre Lamego e Viseu (“*Era m.xxxxv.iiii. Kal obtinuit rex fernandus ciuitas Lameco.*” e “*Era m.Lxv. v.º Kal. aug. capta est ciuitas Viseum per manus rex fernandus.*”, respectivamente), as tomadas de Toledo e Santarém por Afonso VI (“*Era m.c.xxii. mense Julio ciuitas Toletto a rege Ildefonso Domno fernando filio capta est.*” e “*Era m.c.xxxi. dedit dominus christianis per manus rex Alfonsus ciuitas Santarena nonas mai.*”, respectivamente) e o conflito de Zalaca (“*Era m.c.xxv. mensi octobris fuit magna pugna qua dicitur sagolias ubi multi christiani et pagani ocisi sunt.*”), da mesma forma apontam para os referenciais tomados dos “velhos anais”. De acordo com David,

Les Annales veteres proprement dites sont représentées par huit notices: prise de Montemór par Al Mançour; prise de Lamego, Viseu et Coimbra par Ferdinand; prise de Tolède par Alphonse VI;

54 “Un examen plus attentif démontre que ce complexe annalistique se rencontre exclusivement dans des textes d’origine portugaise et conservés dans des manuscrits provenant de Saint-Croix de Coimbre [...]. [...] servi de base aux principaux textes annalistiques portugais [...].” (DAVID, 1947, p.257-258).

défaite de Sacralias; prise de Santarem par Alphonse VI; reprise de cette ville par Sir ibn'Abi Bekr (DAVID, 1947, p. 275).

De todos os elementos enunciados, parte significativa está presente no *Chronicon Oliveirense*, deixando transparecer alguns dos possíveis referenciais.

Em relação à datação da narrativa, cuja incerteza ainda paira perante a historiografia, poucos elementos no texto nos permitem identificar com alguma aproximação um recorte temporal plausível de desenvolvimento. Nos atemos, limitados pela capacidade intelectual, à notícia que encerra a obra. Considerando que a cópia do documento teria sido realizada, segundo a historiografia, antes de 1594 e que o último evento mencionado pelo texto foi a vitória dos partidários de Sancho II de Portugal no conflito de Gaia, em 1245 (ver: VARANDAS, 2003),⁵⁵ teríamos um arco temporal de produção entre os séculos XIII e XVI.

No entanto, o silêncio em relação a outros eventos, posteriores a 1245, com alguma recorrência mencionados em outros textos, chama a atenção, como, por exemplo, a morte de Sancho II e a ascensão de Afonso III em 1248/49, a conquista portuguesa de Faro e do Algarve em 1249, o reinado de D. Diniz (1279 – 1325) e as questões durante ele desenvolvidas e, por fim, entre outros acontecimentos, a muito referenciada querela entre Portugal e Castela (1383 – 1389) e a ascensão de D. João I (1385).

Assim sendo, dado o silêncio em relação aos referidos episódios, somos direcionados a trabalhar

⁵⁵ Texto latino: “*Era m.cc.Lxxxiii. mense junio in dicto die S. Joannis feliciter pugnavit Dominus Rodericus.*” (FEIO, 1940, p.36).

com a perspectiva de o *Chronicon Oliveirense* ter sido produzido, teoricamente, entre os séculos XIII e XIV. Do contrário, se mais tardio, seria plausível, pela natureza do documento, o aparecimento de outras notícias tão relevantes quanto as nele presentes.

Considerações parciais

O autor do *Chronicon Oliveirense* buscou construir uma noção de passado Ibérico marcado pelas conquistas militares que viabilizaram a consolidação do reino de Portugal. De forma resumida, fica destacado na obra o que fora considerado como os principais eventos no processo, apresentando a obra notícias que vão do século XI ao XIII. O inimigo, a força islâmica, permeia integralmente o discurso da narrativa, contrapondo o manifesto protagonismo associado às foças portuguesas, dando assim evidência do que parece ser o fito principal do autor, exaltar precipuamente o triunfo luso.

Pela breve análise desenvolvida sobre o texto, nos inclinamos a considerar que a crônica teria sido produzida entre os séculos XIII e XIV, haja vista as informações nela presentes e pelo o que fica no escrito silenciado.

No que se refere ao ambiente de produção, embora não haja qualquer posicionamento por parte da historiografia sobre o local de escrita da obra, o que encaminha automaticamente à aceitação de que teria ela sido elaborada no mosteiro de Santa Maria de Oliveira, buscamos apresentar algumas possibilidades que problematizam essa interpretação sem a devida crítica, bem como os fatores que aproximariam o espaço de origem

do círculo nortenho. Tal conclusão tornaria verossímil a obra ser do Mosteiro de Oliveira, todavia sem que isso se configurasse em uma certeza.

A inicial comparação por nós realizada sobre as linhas manuscritas nos permitiu conjecturar que seria possível que parte dos materiais utilizados como referenciais às notícias apresentadas na obra poderiam ser provenientes de documentações provenientes do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, em especial os desdobramentos dos *Annales Portugalenses veteres*. Nesse sentido, teriam composto parcela relevante da narrativa, particularmente os primeiros acontecimentos mencionados, sendo base ao que viria a ser desenvolvido no correr do texto.

Referências

Fontes

BASTOS, Artur de Magalhães. *Crónica de cinco reis de Portugal*. Porto: Livraria Civilização, 1945.

CRÓNICAS Breves e Memórias Avulsas de S. Cruz de Coimbra. In: HERCULANO, Alexandre. *Portugaliae Monumenta Historica: Scriptorum*. Lisboa: Typis Academicis, 1856. V.1, p. 23-32.

CHRONICON Alcobacense. In: HERCULANO, Alexandre. *Portugaliae Monumenta Historica: Scriptorum*. Lisboa: Typis Academicis, 1856. V.1, p.17-18.

CHRONICON Conimbricense. In: HERCULANO, Alexandre. *Portugaliae Monumenta Historica: Scriptorum*. Lisboa: Typis Academicis, 1856. V.1, p.1-5.

CHRONICA Gothorum. In: HERCULANO, Alexandre. *Portugaliae Monumenta Historica: Scriptores*. Lisboa: Typis Academicis, 1856. V.1, p. 5-17.

FEIO, Alberto. Um cronicon do mosteiro de Oliveira. *Revista de Guimarães*. Volume especial comemorativo dos Centenários da Fundação e da Restauração de Portugal, p. 33-36, 1940;

Bibliografia

ABREU, Manuel Bernardino de Araújo, Subsídios para a história da fundação e vida do Mosteiro de Santa Maria da Oliveira, que foi do termo de Barcelos. *Revista de Guimarães*, p. 97-173, 99 Jan.-Dez. 1989.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado* (Ensaio de Teoria da História). Curitiba: Appris, 2019;

DAVID, Pierre. *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIIe siècle*. Lisboa-París: [s.n.], 1947;

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 2013;

GOUVEIA, Mário de. O essencial sobre a analítica monástica portugalense (séc. XI-XII). *Lusitania Sacra*. Lisboa, n. 25, p.183-226, janeiro-junho 2012.

MATTOSO, José. *Naquele Tempo*: Ensaio de História Medieval. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009a;

MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012b.

RADA, Rodrigo Jiménez de. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989;

VARANDAS, José. “*Bonus rex*” ou “*rex inutilis*”. As periferias e o centro: Redes de Poder no Reinado de D. Sancho II (1223-1248). Tese de doutorado, História Medieval, Faculdade de Letras, Departamento de História, Universidade de Lisboa, 2003.

Apêndice

Sobre a nota n° 48, produções no centro-sul peninsular:

Grande parte da produção literário portugalense, sobretudo a desenvolvida no centro-sul peninsular nos séculos XII, XIII, XIV e XV, tenderam em grande parte a construir uma imagem positiva acerca de Afonso I de Portugal, ainda que marcada por uma trajetória imperfeita, se apoiando, entre outros, tanto diretamente nos *Annales Domni Alfonsi Portugalensium regis* quanto em textos deles provenientes. O valor apologético estruturado pelos agostinianos de Santa Cruz de Coimbra, por exemplo, teria influenciado não só a produção lusitana, mas a literatura produzida para além de Portugal, como pode ser verificado tanto no *Chronicon Mundi* (c.1238), de Lucas de Tuy, no qual Afonso I é apresentado como uma figura combativa e valorosa nas armas (BASTOS, 1945), quanto no *De rebus Hispaniae* (século XIII), de Rodrigo Jiménez de Rada, sendo ele apresentado como combatente valoroso e persistente nas ações (RADA, 1989).

BASTOS, Artur de Magalhães. *Crónica de cinco reis de Portugal*. Porto: Livraria Civilização, 1945.

RADA, Rodrido Jiménez de. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989;

Capítulo 5

A memória funerária como um instrumento de legitimação política: as narrativas sobre as mortes dos reis D. João I de Portugal e D. Henrique II de Castela

*Hugo Rincon Azevedo*⁵⁶

Introdução

A história da entronização da Dinastia de Trastâmara em Castela possuía muitas semelhanças com a conquista do trono português pela Casa de Avis.⁵⁷ Assim como D. João I (1385-1433), o fundador da dinastia, o rei D. Henrique II (1369-1379), era filho ilegítimo e sem direitos na sucessão régia.

56 Faculdade de História - Universidade Federal de Goiás. E-mail: hugo.rincon@ufg.br.

57 Com a morte de D. Fernando em 1383, o último monarca português da Casa de Borgonha, iniciou-se uma crise sucessória no reino português, com diversos candidatos ao trono. Esse rei deixou apenas uma filha e herdeira, casada com o rei de Castela, Juan I, que invadiu o reino o reivindicando para si. Uma parte da sociedade lusitana, buscou na figura de um irmão bastardo de D. Fernando, D. João, então Mestre da Ordem de Avis, e o único dos meios-irmãos do monarca que se encontrava no reino, o candidato ideal para ocupar o trono português. Tornando-se Regedor e Defensor do reino em 1384 na cidade de Lisboa, D. João assumiu a liderança portuguesa na guerra contra Castela, sendo eleito rei em Cortes de Coimbra no ano de 1385 e, meses mais tarde, derrotando Juan I na célebre Batalha de Aljubarrota.

Henrique II era filho do rei D. Afonso XI (1311 - 1350) e meio-irmão de Pedro I de Castela (1350 - 1369), a quem sucedeu após uma guerra civil em que assassinara o irmão, assumindo então a Coroa de Castela. O contexto dos conflitos internos que eclodiram no reino castelhano foi diretamente influenciado pela “Crise do Século XIV”, devido a eventos como a Guerra dos Cem Anos e o Cisma do Ocidente. No seu curto reinado, apoiou-se na França de Carlos V (1364 -1380), tomando partido pelos franceses nos conflitos contra os ingleses, antes aliados de seu irmão Pedro I, além de tomar o partido do Papado de Avinhão, rompendo drasticamente com a política externa adotada anteriormente em Castela.⁵⁸

Em termos de Península Ibérica, a instabilidade do seu direito ao trono o levou a travar batalhas contra o rei D. Fernando de Portugal, além do duque de Lencastre João de Gante⁵⁹, que por casamento com Dona Constança, filha de Pedro I, reivindicava o trono castelhano. Vencidos os conflitos, assegurou a Coroa castelhana, transmitindo-a ao seu filho Juan I, quem a exemplo do pai, mais tarde também teria problemas com Portugal. Primeiro com D. Fernando, a quem derrotou e recebeu em matrimônio por meio de um tratado de paz, sua filha e herdeira D. Beatriz. Depois com D. João I na disputa pelo trono lusitano, além do próprio duque de Lencastre, que, aliado ao Mestre de Avis, invadiu o reino castelhano tentando tomar o trono.

58 Nesse contexto, D. João I e o reino português apoiaram-se em Inglaterra e no papado romano.

59 João de Gante, o duque de Lencastre (1340 - 1399), foi o quarto filho do monarca inglês Eduardo III (1327 - 1377). Recebeu de seu sobrinho, Ricardo II (1377 - 1399), o ducado de Lencastre, tornando-se o fundador desta Casa.

Dentro de uma proposta metodológica de História Comparada, José Manuel Nieto Soria (2003) nos oferece um rico suporte para a abordagem das monarquias castelhana e portuguesa no final da Idade Média. O autor afirma que apesar da diversidade política, a Península Ibérica medieval se caracterizou por intensas e complexas relações de poder, que abriram espaço para estudos comparados para além das historiografias nacionais, analisando suas semelhanças e diferenças, especialmente no momento decisivo da transformação política dos reinos de Portugal e de Castela durante o século XV.

Assim, a comparação entre a construção discursiva sobre a morte dos reis fundadores da Casa de Avis e da Casa de Trastâmara em Portugal e Castela entre os séculos XIV e XV, sustenta-se na ideia de crise de legitimidade na qual essas dinastias foram entronizadas e como os reis utilizaram da construção de uma memória funerária, seja ela escrita ou materializada em pedra, como recurso de legitimação política. Nieto Soria sugere que as crises dinásticas ocorridas em Castela em 1366 e em Portugal no ano de 1383 levaram as novas dinastias governantes à formação de um aparato legal que utilizava o direito e as cerimônias públicas de manifestação do poder real como uma forma de reivindicação da autoridade do rei frente a outros grupos sociais (NIETO SORIA, 2003, p. 15).

Os lugares de sepultura e as narrativas fúnebres sobre os reis de Portugal e de Castela materializavam a memória e evocavam a propagação da concepção de poder divino da realeza, concedido pela graça de Deus. Assim, para além dos monumentos funerários e da sua representação física, a sacralidade laica da monarquia se expressava nas práticas cerimoniais que

“[...] *experimentaron un importante incremento, tanto en Castilla, como en Portugal, en el transcurso de la dinastia Trastámara, como de la dinastía de Avis*” (NIETO SORIA, 2003, p. 25). Em termos de projetos políticos, de disputas entre o poder real e o senhorial, existiram muitas semelhanças em ambos os reinos no século XV. Porém, nossa proposta é entender no que se assemelhava e se diferenciava o discurso sobre a morte dos reis como instrumento de legitimação e de propaganda política entre essas casas dinásticas nas narrativas crônicas e nos seus memoriais funerários.

Para tanto, propomos analisar algumas das narrativas construídas no final do século XIV e no século XV sobre a morte dos reis D. João I e D. Henrique II.⁶⁰ Seleccionamos como fontes os testamentos dos monarcas, as crônicas régias redigidas por Rui de Pina⁶¹ (1977) e Pedro Ayala⁶² (1779), além dos epitáfios e dos monumentos funerários dos monarcas no Mosteiro da Batalha e na Catedral de Toledo. Para problematizar essas fontes, lançamos mão de alguns

60 As análises apresentadas neste texto são baseadas em discussões realizadas em nossa Tese de Doutorado (AZEVEDO, 2021).

61 Utilizamos neste texto as edições críticas das crônicas de Rui de Pina revisadas por M. Lopes de Almeida. 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.

62 Pedro López de Ayala (1342 - 1407) foi um nobre e cronista castelhano. As principais narrativas biográficas dos primeiros reis de Trastámara foram escritas por Lopez de Ayala. Buscou, por meio de seus escritos, enaltecer a nova dinastia castelhana que, semelhante à realeza avisina, também necessitava se legitimar.

conceitos que serão utilizados ao longo do texto: *Memória Funerária*⁶³ (NOGÁLES RINCÓN, 2010), *Boa morte* (ARIÈS, 2014) e *Morte bem-administrada*⁶⁴ (KELLEHEAR, 2016), *Legitimação e Propaganda* (NIETO SORIA, 1993).

Para Nieto Soria (1993), toda propaganda política se apropria das motivações conscientes e inconscientes, entrelaçando-as, para obter suas pretensões políticas. As cerimônias e os rituais régios alcançavam uma grande eficácia propagandística por meio de sua capacidade de transitar no imaginário coletivo, levando a uma forte recepção nos grupos sociais que se objetivava alcançar. Em termos de legitimação, o autor afirma que a ideologia legitimadora se difunde por meio dos variados recursos de propaganda, assim se tornando parte do cerimonial e do ritual desses meios. Os mecanismos de legitimação sob uma dimensão propagandística, sejam nos rituais, cerimônias políticas ou monumentos funerários da realeza, têm a capacidade de promover um

63 Conforme Nogáles Rincón (2010, pp. 323–324), “[...] *la memoria funeraria constituyó uno de los ámbitos preferentes de la representación regia*”, ela apresenta “[...] *un valor añadido respecto a la memoria escrita u oral, al invocar directamente a una realidad tangible*”. Essa realidade tangível é construída e evocada de forma semelhante as memórias escrita e oral, por meio da transmissão, supressão e recriação do passado, como principais mecanismos de evocação da memória histórica, aspectos fundamentais do exercício do poder e da autoridade, na sua gestão e no controle da memória por parte dos detentores do poder.

64 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, seria a tentativa de controle do morrer, na cooperação entre o morrente e o seu meio social. Analisamos a concepção de “boa morte”, a partir de Philippe Ariès, dentro de uma história de longa duração, entendendo se tratar de um processo que se desenvolve em diferentes ritmos na Antiguidade, consolidando-se no medievo em uma “morte cristianizada”.

maior respaldo legal a determinada reivindicação ou pretensão de poder. Desse modo, consideramos que a construção da memória funerária dos reis no baixo medievo ocidental manifestou-se como um dos principais instrumentos de propaganda das monarquias. Especificamente, no caso dos reis de Avis em Portugal e dos castelhanos de Trastâmara, as suas origens ilegítimas justificavam lançar mão desses recursos para afirmação das dinastias frente aos demais grupos dominantes, especialmente a aristocracia.

Nesse sentido, analisaremos em um primeiro momento a construção das narrativas sobre a morte do rei D. João I de Portugal. Posteriormente, apresentaremos as memórias edificadas sobre o passamento do rei D. Henrique II de Castela. Assim, problematizando e comparando as semelhanças e as diferenças dos discursos fúnebres dentro da perspectiva do uso da memória da morte da realeza como mecanismo de legitimação e de propaganda das dinastias de Avis e de Trastâmara em Portugal e em Castela no século XV.

A bem-aventurada morte de D. João I de Portugal

A bem-aventurada morte de D. João I (ou as memórias construídas sobre o passamento do fundador da Dinastia de Avis enquanto um discurso propagador de poder) é uma temática que tem ganhado força na historiografia desde as últimas décadas do século passado, estudos que exploraram intensamente a análise dos usos do passado, e daí a construção de memórias fúnebres, como mecanismos de consolidação do poder político.

Nessa perspectiva, a narrativa mais antiga que remete aos últimos anos de vida de D. João I consiste em

seu testamento (1426 in GOMES, 2002), datado de 1426, cerca de 7 anos antes da sua morte. No documento, o monarca expressou detalhadamente os cuidados a serem realizados após o seu passamento: legitimava D. Duarte como seu herdeiro e ordenava que este cumprisse as suas vontades; definia o Mosteiro de Santa Maria da Vitória como seu lugar de sepultura, recomendando a construção da capela onde ficaria a arca tumular conjugal que mandara edificar para si e a rainha Dona Filipa; instruía sobre quem poderia ser sepultado na capela dos reis; deixava detalhadamente as quantias de verbas da Coroa e de sua renda pessoal a serem gastas nas obras e com os funcionários do mosteiro, assim como também as missas e os ritos a serem proferidos por sua alma e de sua esposa; além de evocar a memória de Aljubarrota, que por sua comemoração mandara construir o panteão batalhino.

Se o monarca ainda em vida preocupou-se com a construção da sua futura “boa memória”, os seus biógrafos, como Fernão Lopes, Gomes Zurara e especialmente Rui de Pina, nas décadas seguintes evocariam nas suas narrativas fúnebres esse mesmo discurso. A boa memória do rei se aliava então a concepção de uma morte bem-aventurada. Os cronistas régios portugueses entre os séculos XV e XVI davam uma atenção especial à narrativa da morte dos monarcas biografados.

A descrição detalhada de atitudes e comportamentos no leito de morte, de cerimônias fúnebres e dos túmulos da realeza, aponta a importância ideológica atribuída aos monumentos, enquanto sinais visíveis da memória régia e da permanência do poder (MATTOSO, 2001, p. 114). Rui de Pina (1977) redigiu sua *Crônica de D. Duarte* nas duas primeiras

décadas do século XVI, mais de 70 anos após os acontecimentos narrados. No texto, dedicou seus capítulos iniciais a narrativa dos momentos finais da vida de D. João I, da sua morte em 1433 ao sepultamento no Mosteiro da Batalha, baseando-se em documentos do arquivo régio, nas narrativas de Fernão Lopes e de Gomes Zurara, bem como o registro laudatório no epitáfio grafado no túmulo do rei.

No texto, Pina narrou a morte de D. João I, fundador da dinastia, que, em campo de batalha (Aljubarrota), venceu o Rei de Castela, D. Juan I, e ali assegurou o reino e o direito como Rei, rei magnânimo e forte, vencedor e invicto. O objetivo do cronista era claro: um rei de tão gloriosa memória dos seus feitos deveria manter tal condição na memória de sua morte e assim deveria ser registrado na crônica (PINA, 1977, pp. 490-491).

Uma questão fundamental aparece na narrativa sobre o passamento de D. João I: o princípio da “boa morte”. Conforme Ariès (2017), no Ocidente Medieval a ideia de boa morte relacionava-se a dois modelos essenciais: a morte honrosa em campo de batalha ou a boa morte no leito. No caso do Mestre de Avis, Pina organizou sua narrativa em cima da concepção de boa morte no leito. D. João, com mais de 76 anos de idade e tomando conhecimento do seu estado de saúde, teria pressentido a morte se aproximar, e então se preparou para deixar este mundo em direção ao reino do céu, narrativa que simboliza um sinal de bem-aventurança, de salvação que apenas os eleitos possuíam e a ideia do pré conhecimento da morte. Conforme Pina, o rei, em idade avançada e “tocado de

doença”⁶⁵, era aconselhado pelos físicos e os infantes que se retirasse para as terras de Riba-Tejo, onde pudesse descansar e se curar. Poucos dias depois, sentindo-se fraco e pressentindo a morte, pediu aos filhos e ao seu Conselho que “[...] por quanto se sentia jaa no extremo de sua vida, e para tal Rey como elle não convinha morrer em Aldêas, e desertos, mas na mais principal Cidade, e na melhor Casa de seus Regnos, logo ho levassem a Cidade de Lixboa” (PINA, 1977, p. 489).

A narrativa apresentava duas atitudes importantes no comportamento do rei: tomava conhecimento da proximidade da morte e aceitava o seu fim com resignada lucidez. Uma característica essencial da boa morte é a capacidade de pressenti-la, implicando no indivíduo ser avisado de maneira definitiva que o seu fim estava próximo, seja por meios sobrenaturais (intuição, autodiagnóstico ou visão extraordinária) ou naturais (recorrendo ao diagnóstico dos físicos). De todo modo, a notícia de que a morte estava por chegar detinha o caráter de mercê outorgada por Deus e, assim, revelava-se a bem-aventurança do moribundo (SOUSA, 1984, p. 422).

Na narrativa de Pina, a pedido do pai, os infantes o levaram em peregrinação por igrejas e altares da cidade, muitos construídos a mando do monarca. O cronista relatou uma melhora no estado de saúde do soberano. Na narrativa, D. João, como predestinado, melhorava antes do falecimento, representação significativa da dádiva celeste para aqueles eleitos por Deus,

65 Conforme Rui de Pina (1977, p. 489), na Crônica de D. Duarte, D. João se encontrava “tocado de doença e paixam perigosa”. De acordo com Maria H. Coelho (2008, p. 369), não há maiores informações sobre alguma “especial doença” que afligiria o monarca, sendo provável que sofresse de desgastes físicos provenientes da idade avançada.

para que pudessem dispor de suas últimas vontades nos momentos finais de vida (COELHO, 2008). D. João aproveitou os seus últimos momentos para sair em romaria, não em uma peregrinação de penitência, mas uma visita de despedida quase entre amigos, como se esse rei, santificado pelo discurso cronístico, elevasse a altura dos santos a quem dava o seu último adeus, transitando em todo o seu estado majestático. O rei de *Boa Memória* despediu-se de São Vicente e da Imagem de Nossa Senhora, do patrono da cidade em que nasceu e jurou defender, e da Senhora do Reino, com elementos repletos de simbolismos que santificaram o rei antes da partida da sua alma, que já apresentava sinais de garantia do seu lugar nos reinos do céu (COELHO, 2008, p. 375).

Serenidade na hora da morte foi outra característica atribuída ao comportamento de D. João antes do falecimento. Após a peregrinação por espaços do sagrado em Lisboa, o rei foi levado ao castelo de onde partiu, e poucas horas antes de seu falecimento, sob o cuidado de religiosos, colocou as mãos em sua barba que estava comprida e “[...] a mandou logo fazer dizendo que nom convinha a Rey, que muytos aviam de vêr, ficar depois de morto espantoso e disforme” (PINA, 1977, p. 490). Observemos os significados presentes na atitude e na fala atribuída ao rei pelo cronista: D. João aparecia completamente lúcido e sereno em seus últimos momentos de vida, como deveriam estar aqueles que são eleitos por Deus.

A preocupação com a aparência refere-se que, enquanto soberano daquele povo, não queria se

apresentar “espantoso e disforme”⁶⁶, características do medo e do pecado, mas por outro lado, pretendia acabar como rei, em todo estado da realeza que muitos haveriam de ver, na consciência do espetáculo da morte régia. É presente também nas palavras finais do rei a preocupação da aparência física vinculada ao prestígio da realeza. Morrer espantoso e disforme era um mau sinal para os destinos da alma de qualquer pessoa, de tal modo que não convinha a um monarca falecer em tais condições.

De acordo com Armindo de Sousa (1984), apesar de parecer plausível a preocupação de D. João com a boa morte, o mais provável é que essas palavras não tenham sido ditas pelo soberano, mas sim inventadas por Rui de Pina. Mesmo levando em consideração que os cronistas geralmente não faziam citações textuais e tinham como característica das suas narrativas apresentar diálogos entre as personagens, é considerável a possibilidade de que o cronista, assim como aqueles que exerciam sua função naquele tempo, usasse de sua narrativa para valorizar e traduzir todo o enaltecimento do poder monárquico e isso justificaria as palavras finais atribuídas ao Mestre de Avis em seu leito de morte.

Outra narrativa importante sobre a morte de D. João I é aquela registrada nos epitáfios do túmulo no Mosteiro da Batalha. Nesses, encontramos toda a glorificação à memória de um rei que se pretendia imortalizar por meio desse gênero literário que era extremamente

66 É importante ressaltar que dentro do imaginário do homem medieval, rosto feio, espantoso, triste ou disforme, tanto nos mortos quanto nos vivos, representava para os primeiros sinais da eterna perdição e, para os outros, indicativos de crime e pecado. D. João I, ao contrário, ao demonstrar preocupação com a aparência antes de falecer, apresentava a harmonia e a serenidade que ficavam no semblante dos justos, claros sinais de sua bem-aventurança (SOUSA, 1984, p. 445).

apropriado para isso. Os epitáfios eram obviamente textos de propaganda dinástica, assim como o túmulo, a capela e o mosteiro onde se encontravam. No túmulo conjugal que abrigou os corpos do rei e da rainha, o sucessor do Mestre de Avis mandou colocar dois epitáfios, unindo memória escrita e memória em pedra.⁶⁷ Ambos foram redigidos em 1434, e mesmo se não forem de autoria de D. Duarte, é certo que no mínimo teve o seu texto orientado pelo monarca. Nesses, registrou os feitos virtuosos de seus pais: D. João, o rei invicto, primeiro rei cristão que depois da “invasão” muçulmana para a “Espanha” foi senhor da famosa cidade de Ceuta na África, ressaltou também a vitória no Cerco de Lisboa e a vitória em Aljubarrota, exaltando as suas qualidades enquanto pai, não apenas da virtuosa linhagem de Avis, mas como “pai do povo português”. O rei herdeiro então objetivava gravar em pedra uma memória idealizada por características da superioridade do percurso de vida do seu pai, baseado na invencibilidade e nos seus altos feitos. Reforçava-se também o ideal cruzadístico, que seria adotado no reinado de D. Duarte com a tentativa de novas conquistas no norte da África.

O trecho final do epitáfio é uma exaltação a “bem-aventurada” morte de D. João I (SOUSA, 1767, p. 658): a data 14 de agosto, Véspera de Nossa Senhora de Assunção, e a relação da morte do rei com o dia da vitória em Aljubarrota foram reforçadas no epitáfio. D. João encerrava sua passagem neste mundo na cidade

67 Nas laterais da arca tumular encontram-se os epitáfios do rei e da rainha, redigidos em latim e em língua vernácula (português). Ao lado do jacente do monarca encontra-se o seu texto laudatório, enquanto na lateral do jacente de D. Filipa esculpiu-se seu texto memorial.

de Lisboa, cercado de seus filhos e da aristocracia do reino e, além do reino que recebera em 1385, deixava ao seu sucessor a expansão do território personificada na cidade de Ceuta que, por sua conquista, pertencia à fé de Jesus Cristo. O epitáfio também trouxe informações sobre o cerimonial fúnebre do rei. A cerimônia de transladação dos restos mortais de D. João I e D. Filipa à Capela do Fundador no Mosteiro da Batalha foi acompanhada pelo rei D. Duarte e por seus irmãos, apresentando na transcrição os títulos dos infantes, em uma clara alusão ao ideal de virtuosa família.⁶⁸

Sobre essa cerimônia, voltemos às narrativas de Rui de Pina. No primeiro capítulo da *Crônica de D. Duarte*, o cronista narrou a transladação do corpo do rei e o seu sepultamento no Mosteiro da Batalha. Após o falecimento do rei, D. Duarte, os infantes e o conselho régio se reuniram para preparar o cerimonial fúnebre e o sepultamento. Os infantes, os condes e os grandes senhores do reino, em uma procissão solene, carregaram sobre os seus ombros o ataúde do castelo até a Sé de Lisboa, deixando-o sob o cuidado de religiosos, de toda a clerezia, em frente o altar de São Vicente (PINA, 1977, p. 491), e ali se realizaram várias cerimônias, missas e orações pela sua alma durante os meses que se seguiram.

Após cerca de três meses de exposição para os súditos na Sé de Lisboa (COELHO, 2008), realizou-se

68 D. Pedro (duque de Coimbra e Senhor de Montemor), D. Henrique (duque de Viseu, Senhor de Covilhã e Governador da Ordem de Cristo), D. João (Condestável de Portugal e Governador da Ordem de Santiago), D. Fernando (que mais tarde receberia de D. Duarte o governo da Ordem de Avis) e o conde de Barcelos, D. Afonso, filho natural do rei. As filhas de D. João também foram mencionadas, a infanta D. Isabel, duquesa de Borgonha, e D. Beatriz, condessa de Arundel (SOUSA, 1767, pp. 658-659).

nos últimos dias de outubro o processo de trasladação do corpo de D. João I para o seu Panteão da Batalha. No dia 26 de outubro de 1433, liderados por D. Duarte, o cortejo fúnebre partiu de Lisboa seguindo em itinerário por importantes recintos do sagrado no reino, como os mosteiros de Alcobaça e Odivelas até, em um período de quatro dias, chegar ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória (PINA, 1977). No panteão batalhino, o cortejo foi recebido por todos os bispos em trajes pontificais e os demais membros da clerezia munidos de suas vestes mais ricas e hasteando cruces.

A tumba de D. João foi carregada novamente nos ombros dos infantes. O sermão da cerimônia principal ficou ao cargo do confessor de D. Duarte, o dominicano frei Fernando de Arroiteia, que seguiu as recomendações do novo monarca para essas exéquias. A parte da pregação baseada em escritos duartinos focou na idealização da família de Avis. O sucessor do trono pretendia, sobretudo, reforçar a imagem da família real e da nobreza senhorial portuguesa, e assim como ordenado pelo pai no seu testamento, D. Duarte cumpriu à risca as suas obrigações para com as cerimônias fúnebres do casal real e os cuidados dedicados ao Mosteiro da Batalha.

D. João I definiu em seu testamento hierarquicamente quem poderia ser sepultado na sua Capela Real do Mosteiro, que ali se enterrasse, no centro da capela, “em alto” ou no “chão”, apenas aqueles que fossem reis de Portugal, e nas suas paredes poderiam ser colocados jazigos apenas de filhos e de netos de reis e de ninguém mais (GOMES, 2002, pp. 137-138). No Panteão da Batalha eram guardados os passados que estavam bem definidos por genealogia, vistos como vontade divina, com o reforço de uma hierarquia que

era constantemente propagada e lembrada nas preces e nas missas realizadas pelos frades dominicanos próximos aos jazigos, assim como o Mestre de Avis ordenara. Desse modo, o monumento sepulcral de D. João I e Dona Filipa de Lencastre trazia esculpido e cristalizado em pedras umas das mais significativas representações da morte de D. João I.

Figuras 1 e 2



Epitáfio e jacentes de D. João I e de D. Filipa de Lencastre na sua arca tumular na Capela do Fundador no Mosteiro da Batalha. Arquivo Pessoal. (Foto do Autor). Vila da Batalha, Portugal.

A figuração dos jacentes dos monarcas no túmulo régio perpassava a caracterização social, era uma imagem evocativa de poder e de memória (SILVA, 2005, pp; 55-57). Observemos as fotografias acima: sobre a tampa do monumento, encontravam-se os jacentes do rei D. João I e da rainha Dona Filipa de Lencastre. Nela, o rei era representado coroado, trajando armadura completa, vestido de um tabardo com as armas reais e segurando a espada com a mão esquerda, evocando-se a imagem do *Rex Bellator*. O traje militar esculpido no túmulo de D. João simbolizava a nova imagem de rei: em alusão a memória de Aljubarrota, a estátua representava o chefe militar, que garantiu o trono português em campo de batalha, o que lhe deu legitimidade ao vencer as armadas de Castela. A imagem do rei soldado associava-se também a conquista de Ceuta, que se apoiaria na concepção de *Miles christianus*: ou seja, o monarca que atuou na luta em defesa da fé cristã, nos conflitos e conquistas em cima dos infiéis no norte africano (RAMÓA; SILVA, 2008, p. 87).

Aliado aos discursos cronísticos, o túmulo conjugal de D. João I e Dona Filipa teria sido uma escolha deliberada com finalidades propagandísticas, na afirmação do casal régio enquanto exemplo de virtude e a base sólida de uma dinastia. A virtuosidade também estaria nos reis que continuariam a tutelar seu reino depois da morte, por meio da reunião na capela do fundador no Mosteiro da Batalha. As diversas narrativas da morte do rei de *boa memória* foram um mecanismo propagador do poder e da autoridade régia da Dinastia de Avis em quatrocentos, e, portanto, recursos de legitimação da

monarquia. Nesse sentido, a memória da morte dos reis de Avis seguiria essa concepção, tornando-se importante ferramenta da consolidação do seu poder.

As narrativas sobre a morte de D. Henrique II de Castela

As principais narrativas biográficas dos primeiros reis de Trastâmara foram escritas por Pedro López de Ayala. Assim como Fernão Lopes, Gomes Zurara e Rui de Pina fizeram por D. João I e a Casa de Avis, Ayala também buscou por meios de seus escritos enaltecer a nova dinastia castelhana que, semelhante à realeza avisina, também necessitava de meios de se legitimar (VALDALISO CASANOVA, 2007). Na sua *Crónica do rei D. Henrique II* (AYALA, 1779), relatou a morte do soberano seguindo as características textuais comuns de evocação da “boa morte” na cronística régia do período: o rei sentiu-se mal e pressentiu a morte; fez recomendações ao seu herdeiro; escolheu o lugar de sepultura; recebeu os rituais clericais em leito de morte; encomendou sua alma a Deus; morreu em serenidade como se esperava dos eleitos, dando sinais de sua salvação. Nos chama atenção na narrativa de Ayala a importância que o monarca teria dado, no seu leito de morte, a três elementos essenciais do seu reinado: a aliança com os franceses, o apoio do papado de Avinhão e a sua ligação com as ordens mendicantes, as Ordens de São Francisco e de São Domingos, especialmente aos dominicanos que atuavam como seus confessores no momento.

Conforme Ayala, nos últimos dias de maio de 1369, D. Henrique II “[...] *non se sentió bien, ca ovo una dolencia, é súbito fué muy afincado della*” (AYALA, 1779, p. 37), pressentindo que a morte estava por chegar, exigiu que

lhe trouxesse seu confessor, pertencente a Ordem de São Domingos, para que lhe fizesse as orações e os ritos necessários para a boa morte. Apreensivo que morresse antes de cumprir os sacramentos finais, D. Henrique teria se queixado “[...] *Señor, pídotte por merced que veas la mi voluntad, que yo te quería ver antes que saliese deste mundo*” (AYALA, 1779, p. 37). Após a chegada do seu confessor e tendo participado da missa que havia requerido, o rei “[...] *asentóse en la cama vestido de una vestidura de oro, é un manto de oro cubierto enfornado en peñas verdes*” (AYALA, 1779, p. 37). Na presença do Bispo de Sigüenza e de outros fidalgos, pediu ao filho D. Juan que mantivesse as boas relações com o Reino da França e o Papado de Avinhão, que libertasse os prisioneiros cristãos, portugueses e ingleses, que se encontravam no reino, ordenando também ser sepultado na capela que mandara construir na Catedral de Toledo, seguindo os rituais fúnebres dos dominicanos. De acordo com o cronista, o rei ordenou que fosse enterrado na capela que mandara erguer em Toledo, trajando de vestes dominicanas, ordem natural do seu reino e de que “[...] *los Reyes de Castilla mis antecessores siempre ovieron Confesor desta Orden*” (AYALA, 1779, pp. 37-38).

Escolhido seu sepultamento na Catedral de Toledo, D. Henrique ofertou sua alma a Deus, vindo a falecer depois de passados doze dias desde que começou a se sentir doente. Como de praxe, Ayala reforçava a comoção social causada nos súditos pela morte de seu rei, de modo que “[...] *fué la su muerte muy plañida de todos los suyos*” (AYALA, 1779, p. 38). D. Juan I foi então alçado rei, e depois iniciou a cerimônia fúnebre de seu pai, levando o seu corpo para a cidade de Burgos em que “[...] *alli le ficieran los complimientos de sus esequias*

muy solemnemente, ca estaban y los mayores del Regno ayuntados” (AYALA, 1779, p. 38). O rei foi inicialmente sepultado, nos costumes fúnebres dominicanos, na sala do capítulo de Santa Maria, na Capela de Santa Catarina em Burgos. Poucos dias depois, teve seu corpo trasladado para Valladolid, e mais tarde, foi enterrado em Toledo, “[...] *en la su capilla que él mandó facer en la Iglesia mayor de Sancta Maria de la dicha cibdad, é alli yace hoy enterrado*” (AYALA, 1779, p. 38).

É interessante observar que as cerimônias fúnebres dos fundadores das dinastias de Avis e de Trastâmara, João I de Portugal e Henrique II de Castela, tiveram em comum o uso político do cortejo fúnebre dos corpos dos reis. Falecido a 13 de agosto de 1433, a tumba do monarca português, após permanecer por cerca de três meses na Sé de Lisboa, seguiu em procissão por importantes cidades e templos do reino, recebendo em cada ponto sermões e orações fúnebres presididas pelos infantes, até a sua chegada ao Mosteiro da Batalha, onde D. Duarte comandou o sermão ministrado por frei Fernando de Arrotéia. De forma semelhante, D. Juan I comandou o espetáculo funerário das exéquias de caráter itinerante do pai, passando por três das mais importantes cidades do reino: Burgos, Valladolid e Toledo. Esses eventos consistiram em atos de exaltação da realeza, que se renovariam a partir da celebração de aniversários, como também pela participação de religiosos de diversas ordens, como havia sido previsto nos testamentos dos monarcas (NIETO SORIA, 1993, p. 100).

Como já dissemos, as preocupações com o Mosteiro da Batalha e o culto à memória dinástica, bem como sobre os destinos da sua alma, ocuparam cerca de dois terços do testamento de D. João I. Porém, no que

se diz respeito às cerimônias fúnebres ocorridas após a morte do monarca ao seu sepultamento na Batalha, não consistiram em cumprimento às vontades póstumas do soberano, mas sim na atuação e no planejamento do sucessor, D. Duarte. Desse modo, refletiram-se na teatralização do evento como um ato propagandístico para a Dinastia de Avis. No caso de D. Henrique II de Castela, das exéquias itinerantes até o seu enterro em Toledo, foram planejadas pelo próprio rei, aparecendo como recomendações no seu testamento (1374 in AYALA, 1779, pp. 39-40).

Para Nieto Soria, as cerimônias fúnebres de reis que assumiram o trono ou governaram em meio a tempos de instabilidade política e social, como no caso da entronização das dinastias de Avis e de Trastâmara, tenderiam a ser mais “pomposas”, objetivando criar uma maior adesão popular aos governantes, convertendo-se em eventos de propaganda e de legitimação dinástica. Assim, para os sucessores, D. Duarte e D. Juan I, apropriarem-se desses cerimoniais poderia assinalar um efeito propagandístico que se convertia em atos de exaltação da realeza (NIETO SORIA, 1993, p. 100).

A subida da nova Dinastia de Trastâmara com D. Henrique II ao trono castelhano levou a uma tentativa de retomada da Catedral de Toledo como panteão régio e, por consequência, a edificação de um projeto de necrópole funerária para a realeza centralizada no monumento, em um período de busca por legitimação e consolidação da casa reinante, objetivando romper com a dispersão dos sepultamentos régios ocorridos no reino até então. Os sepultamentos dos reis D. Henrique II (+1379), D. Juan I (+1390) e D. Henrique III (+1406) transformaram a Capela dos Reis Novos de Toledo no Panteão

dos Trastâmara⁶⁹, associando-se aos seus antepassados sepultados na *Capilla de los Reyes Viejos*, onde se encontravam os restos mortais de D. Afonso VII (+1157), D. Sancho III (1158) e D. Sancho IV (+1295). A eleição da *Capilla de los Reyes Nuevos* resultava de uma decisão lógica pautada no ideal de continuidade dinástica, como assinalou o epitáfio de D. Henrique III, que reforçava sua ascendência familiar.⁷⁰ Apesar disso, a Catedral de Toledo não se consolidou como panteão dinástico da Casa de Trastâmara como o Mosteiro da Batalha se tornou para a Casa de Avis em Portugal no século XV, recebendo em sequência os sepultamentos dos reis D. João I (+1433), D. Duarte (+1438), D. Afonso V (+1481) e D. João II (+1495).

Se a Catedral de Toledo não se afirmou enquanto panteão dinástico castelhano entre os séculos XIV e XV como considera Arias Guillén (2015), houve a tentativa por parte dos primeiros reis de Trastâmara de transformar a *Capilla de los Reyes Nuevos* no panteão régio da dinastia. Para Torija Rodríguez, D. Henrique II apropriou-se do papel simbólico da cidade de Toledo, associada à Reconquista e a herança visigótica, pois o prestígio da catedral toledana era enorme e foi escolhida pelo rei como panteão com o propósito de reforçar sua

69 Fundada por D. Henrique II em 1373, a Capela dos Reis Novos atualmente não se encontra no seu lugar original na Catedral de Toledo. Anteriormente situava-se aos pés do templo, na sua nave norte, nas imediações do claustro da igreja. O seu traslado ocorreu por volta de 1530, ordenado pelo Rei Carlos V (1519 - 1556), sendo posicionada na cabeceira da catedral, ao norte da Capela de Santiago (TORIJA RODRIGUEZ, 2014, pp. 291-292).

70 “[...] *Aqui iace el [...] Rei Don Henrique [...] hijo del catholico rei Don Juan nieto del noble cavallero Don Henrique*” (TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 293).

legitimidade por meio do ideal de continuidade da sua linhagem vinculada aos reis do passado ali sepultados (TORIJA RODRIGUEZ, 2014).

Inscritos em pedra sob suas efígies, os epitáfios dos soberanos sepultados na capela traziam uma pequena descrição dos reinados e da memória cristalizada desses reis e rainhas. No epitáfio de D. Henrique II (In TORIJA RODRÍGUEZ, 2014, p. 292), a exaltação da linhagem tinha por objetivo a legitimação da nova dinastia castelhana. Filho de Afonso XI com a nobre sevilhana D. Leonor de Guzmán, Henrique II não estava na linha sucessória do pai ou do irmão, D. Pedro I. Evocaram-se no texto fúnebre os ideais de Reconquista e cruzadísticos que a própria Catedral de Toledo materializava em memória.

Além da exaltação da sua ascendência como caráter legitimador, o epitáfio de D. Henrique II trouxe três ideais vinculados à imagem do soberano: a bem-aventurança, a nobreza da cavalaria e a doce memória do rei (NOGÁLES RINCÓN, 2009, pp. 1600-1601). O texto laudatório reforçava a concepção de um rei aventureiro, o que supõe o reconhecimento do bom exercício do poder régio, além da manifestação do apoio divino às empresas realizadas. O reconhecimento se dava por meio da “boa morte” do rei, que segundo o documento morreu “gloriosamente”. No texto, D. Henrique aparece como “*Noble caballero*”, o que expressava as qualidades individuais do soberano, a sua posição social e a sua vinculação ao ideal de cavalaria que sustentava o aparato ideológico da aristocracia, bem como a justiça e a religiosidade do rei.

A bem-aventurança e a nobreza da cavalaria resultavam no terceiro ideal, a doce memória do fundador

da Casa de Trastâmara. Se pudermos traçar um paralelo com a imagem *post-mortem* construída sobre D. João I de Portugal, ambos os monarcas foram idealizados como bem-aventurados e dignos de boa memória. Essa construção se materializava nas narrativas sobre os seus reinados, sobre as suas mortes e registravam-se em pedra nos seus memoriais funerários. Parece-nos que os sucessores de D. Henrique II e de D. João I se pautaram na edificação dos ideais dos reis fundadores das novas dinastias como um instrumento de legitimação política. A boa memória dos reis se traduzia como o principal mecanismo de afirmação dinástica.

O jacente de D. Henrique II, construído em alabastro, com cerca de dois metros de comprimento, apresentava o monarca vestindo túnica e manto, tecidos em fios de ouro, o que para Nieto Soria (1988, p. 196) se tratava de um traje cerimonial da realeza que tinha por objetivo ser um “meio de comunicação” por qual o rei expressava sua condição em cerimônias de maior importância. Assim indicava o rei D. Afonso X nas *Partidas*, afirmando que as vestes distinguiam os homens da nobreza, assim os reis deveriam vestir “[...] *pannos de seda con oro e con piedras preciosas, porque los omnes los pudiesen conoscer luego que los viesen a menos de preguntar por ellos*” (BLANQUE; RUBIO FLORES, 1991, p. 62).

A hierarquia representada nas vestes reais em vida deveria fazer-se ver também na sua representação funerária, daí a escultura do manto dourado no seu jacente, que constituía um símbolo de dignidade e atributo de poder, que segregava a figura do rei, em superioridade à aristocracia e aos demais grupos sociais (REVILLA, 1990, 245). Segurando uma espada em sua mão esquerda, a escultura funerária evocava o ideal do

rei guerreiro. A ênfase na imagem belicista do monarca centrava-se também nos ideais de força, serenidade, equilíbrio e justiça, características essenciais que deveria ter aquele que era responsável pela balança social e jurídica do reino. A espada segurada por Henrique II na efígie representava os traços do poder, decorada com desenhos de castelos e leões, apresentava o monarca como um rei cavaleiro cristão, e reforçava o seu papel como defensor-mor dos reinos de Castela e Leão. Na mão direita, a estátua do rei segurava um cetro. Nogáles Rincón (2009) aponta que tal prática não era recorrente dentro da iconografia funerária régia castelhana no período. Segundo Delgado Valero (1994), o cetro aparece nesses monumentos como um símbolo de afirmação do poder e da autoridade régia, especialmente em reinados instáveis e de questionável acesso ao trono.

Considerações Finais

As nossas investigações em relação às narrativas das mortes dos reis de Avis em Portugal e de Trastâmara em Castela entre os séculos XIV e XV nos permitem afirmar que a construção da memória funerária das dinastias foi um recurso de afirmação, propaganda e legitimação dinástica. Parece-nos que no caso castelhano, com exceção das exéquias do rei D. Henrique II, as cerimônias fúnebres dos seus sucessores, como aponta Nieto Soria, tornaram-se um mecanismo de legitimidade a partir da sua associação à aclamação do herdeiro do trono, consistindo essencialmente em elementos propagandísticos. Essa concepção se justificaria especialmente no registro da história, na construção textual desses eventos históricos pelos cronistas castelhanos.

Porém, tendemos a discordar de Nieto Soria quanto ao papel desempenhado pelo fundador da Casa de Trastâmara: ao planejar passo a passo as suas exéquias e ordená-las por meio do seu testamento, e na edificação da Capela dos Reis Novos em Toledo, acreditamos que para o monarca tais cerimônias detinham um valor maior do que apenas propagandear o poder dos reis. Objetivavam legitimar a dinastia que ele inaugurara, associando-se aos soberanos do passado ali enterrados, manifestavam que a sua linhagem descendia dos reis de Castela, herdeiros dos visigodos. Evocava-se a ideia de que seu corpo político continuaria vivo após a sua morte, protegendo seu reino e seus súditos, assim manifestaria o discurso imagético esculpido em seu sepulcro.

No caso português, notamos a semelhança do uso político da memória da morte régia especialmente no caso das exéquias de D. João I, como também do memorial funerário erguido no Panteão da Batalha. A tentativa de apropriação da Catedral de Toledo pelos Trastâmara não obteve a mesma representação alcançada pelo convento dominicano edificado pelo fundador da Casa de Avis. Por isso, entendemos que no reino português a evocação da memória da morte régia iria além de um fator propagandístico, consistia-se num mecanismo de legitimação dinástica. E isso não se daria apenas com os sepultamentos dos reis, mas de membros da família real que auxiliavam nesse processo.

Concordamos com José Mattoso quando este afirma que ao considerar as narrativas cronísticas acerca das exéquias da realeza de Avis, as manifestações da continuidade dinástica “[...] revestiram desde então a forma de acentuada solenização das cerimônias mortuárias, transformadas em grande espetáculo de luto que

passou a desenrolar-se no imponente palco da Batalha” (MATTOSO, 2001, p. 122). Cronistas como Rui de Pina descreveram as cerimônias fúnebres demonstrando que, por meio delas, os sucessores dos reis e os membros da corte que inspiraram a sua celebração, moveram esforços para que o reino guardasse a memória desses atos grandiosos. Assim, o sucessor no preparo das exéquias, como D. Duarte, ou D. Juan I, desempenhou um papel fundamental ao afirmar que o passamento do soberano não significava a morte do poder, mas pelo contrário, tornava-se a sua demonstração mais inesquecível.

Portanto, as narrativas sobre a morte dos reis de Portugal e de Castela no século XV, enquanto elementos de cristalização da memória e do poder, consistiram na evocação de ideais que auxiliaram na legitimação das dinastias. Concordamos com Michel Lauwers (2017, p. 291) quando este afirma que “de uma forma geral, nos últimos séculos da Idade Média, a memória dos mortos serviu para fabricar histórias dinásticas, laicas, destinadas a legitimar os poderes dos príncipes”. Assim como no contexto europeu, em Portugal e Castela, trata-se de período de consolidação das monarquias centralizadas, que, séculos mais tarde, dariam origem aos regimes absolutistas e, depois, aos Estados modernos. Todo esse movimento de culto à morte dos reis — ou melhor, da memória da morte régia — está intimamente ligado com a ampliação dos poderes e da autoridade da realeza, traduzindo-se em elementos importantes de propaganda política na construção da legitimidade das casas de Avis em Portugal e de Trastâmara no reino castelhano.

Referências

Fontes

AYALA, Pedro López de. *Crónicas de los Reyes de Castilla* Don Pedro, Don Enrique II, Don Juan I, Don Enrique III. Madrid: Imprensa de Dom Antônio de Sancha, 1779. In: ROSSEL, Cayetano (Ed.) *Crónicas de los reyes de Castilla*, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel; Tomo II. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875-1878. [Cópia digital, Valladolid; Junta de Castilla y León. Consejería y Turismo, 2009-2010].

DINIS, António Joaquim Dias. *Esquema de sermão de el-rei D. Duarte para as exéquias de D. João I, seu pai*. Braga: Tip. das Missões Franciscanas, 1954.

GOMES, Saul Antônio (org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002. (Volumes I - IV).

LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Introdução de Humberto Baquero Moreno. Prefácio de António Sérgio. Porto: Livraria Civilização, 1991. v.1

LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Barcelos: Oficinas Gráficas da Companhia Editora do Minho, 1990. v. 2.

PINA, Rui de. *Crónicas*. Introdução e Revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: LELLO & IRMAO, 1977.

SOUSA, Fr. Luís de. *História de São Domingos*. Lisboa: Na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. 4 v. (Versão Digitalizada pela Universidade de Toronto). Disponível em: <<http://archive.org/stream/1767primeiraquar01caceuoft#mode/2up>>. Acesso em: Abril de 2020.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Publicada por ordem da Academia das Ciências de Lisboa segundo os Manuscritos n.º 368 e 355 do Arquivo Nacional por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

Estudos

ARIAS GUILLÉN, Fernando. Enterramientos regioes en Castilla y León (842 - 1508): La dispersión de los espacios funerarios y el fracaso de la memoria dinástica. *Revista Anuario de Estudios Medievales*, vol. 45, n.º 2, p. 643 - 675, 2015.

AZEVEDO, H. R. *Entre a batalha e o mosteiro: memórias legitimadoras da Dinastia de Avis (séc. XV)*. 190 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

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.

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.

BARROS, José D'Assunção. *História Comparada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BLANQUE, Juárez A.; RUBIO FLORES, A. (Eds.) *Partida Segunda de Alfonso X el Sabio*. Granada: Impre-disur, 1991, p. 62.

BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: *História e Historiadores*. Textos reunidos por Étienne Bloch. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119 - 150.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

GOMES, Saul Antônio. *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV: Subsídios para a História da arte portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990.

GOMES, Saul Antônio. *Vésperas Batalhinas: Estudos de História e Arte*. Leiria: Edições Magno, 1997.

KELLEHEAR, Allan. *Uma história social do morrer*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LAPIERRE, Jean-William. *El análisis de los sistemas políticos*. Barcelona: Península, 1976

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.

MATTOSO, José. *Poderes Invisíveis: o imaginário medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

NIETO SORIA, José Manuel. *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Editorial Nerea, 1993.

NETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder en Castilla*. Siglos XIII–XVI. Madrid: Eudema, 1988.

NETO SORIA, José Manuel. Las Monarquías Castellana Y Portuguesa a fines del medievo: algunas perspectivas para una historia comparativa. *História: Questões & Debates*, nº 37, p. 11 – 36. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

NOGÁLES RINCÓN, David. La memoria funeraria regia en el marco de la confrontación política. In: NIETO SORIA, José Manuel (Dir.). *El conflicto en escenas: La pugna política como representación en la Castilla Bajomedieval*. Madrid: Sílex: 2010. p. 323 – 355.

NOGÁLES RINCÓN, David. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252–1504)*. 2.525 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de Historia Medieval, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2009.

RAMÔA, Joana; SILVA, José Custódio Vieira da. O retrato de D. João I – um novo paradigma de representação. *Revista de História da Arte*, nº 5. Lisboa: Instituto de História da Arte, Universidade Nova de Lisboa, p. 76 – 95, 2008.

REVILLA, Frederico. *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.

SILVA, José Custódio Vieira da. Memória e Imagem – Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV). *Revista de História da Arte*, nº 1. Lisboa: Instituto de História da Arte – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, p. 47 – 81, 2005.

SOUSA, Armindo de. *A morte de D. João I* (um tema de propaganda dinástica). Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984.

THOMSON, Oliver. *Mass Persuasion in History: An Historical Analysis of the Development of Propaganda Techniques*. Londres: Paul Harris Publishing, 1977.

TORIJA RODRÍGUEZ, Enrique. Las capillas funerarias reales de la catedral de Toledo. Elementos humanos y legitimadores. In: TEIJEIRA, Dolores; HERRÁEZ, Victoria; COSMEN, Concepción (Eds.) *Reyes y prelados: la creación artística en los reinos de León y Castilla (1050 - 1500)*. Madrid: Sílex, 2014. p. 283 - 295.

VALDALISO CASANOVA, Covadonga. La legitimación dinástica en la historiografía trastámara. *Res Publica*, n. 18, p. 307 - 321, 2007.

Capítulo 6

A presença franciscana em Goiás

*Hygor Garcia Vinhal*⁷¹

Introdução

Em todo o estado de Goiás, desde sua chegada em 1943, a ordem franciscana passou por três fases: Comissariado (Custódia) 1943-1983; Vice província 1983-2006; e Província de 2006 até os dias atuais. Esses estágios de desenvolvimento indicam a consolidação da Província do Santíssimo Nome em Goiás no período de 79 anos. No decurso de todos esses anos os frades desenvolveram amplo trabalho no campo da educação, saúde, comunicação, cultura e assistencialismo. Dada a sua relêvancia para o estado de Goiás em muitas frentes, esse trabalho visa elucidar as questões que surgiram quanto ao motivo da vinda desses missionários para o interior do Brasil. Nesse sentido, será apresentado as condições em que cada paróquia se encontrava nas quatro cidades que assumiram.

O texto trabalha com a ideia de memória e para esse trabalho são utilizados como referencial teórico os autores Jaques Le Goff e Paolo Rossi que tratam a memória produzida pelo homem como uma reinterpretação do passado sob o olhar do presente, Le Goff diz que

⁷¹ Universidade Estadual de Goiás (UEG); Orientadora: Renata Cristina de Souza Nascimento/ e-mail para contato: hygorgarciavinhal@gmail.com

“o processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios” (LE GOFF, 1990, p. 424), para o autor a ação de rememorar acarreta na reinterpretação dos acontecimentos, diz também que durante esse processo o “homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1990, p. 423). Para Paolo Rossi, “A memória faz que os dados caibam em esquemas conceituais, reconfigura sempre o passado tendo por base as exigências do presente” (ROSSI, 2010, p. 28).

Baseado nesses autores, as fontes bibliográficas desse trabalho estão fundamentadas em livros de memórias escritos pelos próprios frades. Entretanto, trabalhar com textos desse formato requer rigor metodológico, pois, podem existir lacunas e versões diferentes de um mesmo tema ou que podem ter sido escritos de acordo com as necessidades do presente. Nesse sentido, a bibliografia é complementada por textos historiográficos contemporâneos, como livros, artigos, teses e dissertações, juntamente com fontes primárias como cartas. O objetivo é realizar um confronto de informações e dados acerca do tema de discussão deste trabalho para que se possa chegar a uma conclusão acerca dos objetivos propostos.

Missão franciscana em Goiás

Em 1942, houve uma acalorada troca de cartas entre o Frei Mateus Hoepers – Ministro Provincial da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, São Paulo – com o Frei Mathias Faust – Delegado Geral da Província

do Santíssimo Nome de Jesus, Nova Iorque, Estados Unidos. O assunto das cartas era acerca da fundação no Brasil de uma Universidade Católica

Hoepers, em nome do arcebispo de São Paulo, Dom José Gaspar de Fonseca e Silva, esperava a colaboração de várias ordens religiosas para o feito.

Hoepers perguntara a Faust se as Províncias norte-americanas estariam dispostas a aceitar uma incumbência neste sentido, visto que a Província brasileira não dispunha de elementos suficientes para tal empreendimento” (WYSE, 1988, p. 32).

Os planos não seguiram em frente mesmo com Faust demonstrando interesse. Em carta, deu uma resposta positiva para uma oportunidade futura, “onde uma Província ou território precise da ajuda de outras Províncias, é totalmente oportuno que as Províncias de outras regiões, na medida do possível, venham solucionar aquela necessidade” (WYSE, 1988, p. 32). No mês de março de 1942, Hoepers recebeu a incumbência de realizar a visitação geral aos frades pertencentes da Província de Santa Isabel – proveniente da Alemanha – que estavam trabalhando no interior do país, em Mato Grosso no Comissariado das Sete Alegrias.

O Comissariado das Sete Alegrias contava com casas em Mato Grosso e uma única casa em Pirenópolis/GO. Eram muitas as dificuldades desse Comissariado, pois não haviam recebidos mais frades da Alemanha e

provavelmente não receberiam devido a situação em que o país germânico se encontrava em 1943. Outro problema era em relação à distância,

Uma enorme distância separava aquela casa de Pirenópolis das demais do Mato Grosso. Comunicações entre o comissário e os confrades eram difíceis, e os problemas de viagens entre a sede e a longínqua missão impediam o indispensável contato fraterno. (WYSE, 1988, p. 33).

Nesse sentido, durante sua visita à casa de Pirenópolis, Frei Mateus Hoepers – na condição de visitador geral – decidiu pelo retorno dos dois frades a Mato Grosso para que pudessem concentrar esforços naquela região. Segundo afirma Knob, “Por ocasião da primeira visita canônica ao Comissariado em 1943, o Visitador Geral, Frei Mateus Hoepers, achou ser inviável continuar a manter a paróquia de Pirenópolis.” (KNOB, 1988, p. 333). Outro motivo que revela o retorno do padre Cipriano Bassler é a sua eleição para o cargo de Comissário no Mato Grosso “o pároco, Frei Cipriano G. Bassler, foi nomeado Pe. Comissário no Mato Grosso” (KNOB, 1988, p. 333). Ambos os motivos foram suficientes para o retorno dos frades – Frei Cipriano Bassler e seu coadjutor Frei Saturnino Benzing – ao Mato Grosso.

No dia 17 de maio, Hoepers se apresentou ao Arcebispo de Goiás com a notícia de decisão pelo retorno dos frades, Dom Emanuel ficou “preocupado com a perda da assistência religiosa por parte dos dois sacerdotes franciscanos, trabalhando em Pirenópolis” (WYSE, 1988, p. 33).

No mesmo encontro, Hoepers sugeriu ao arcebispo que requisitasse o auxílio dos frades norte-americanos, nesse momento, segundo o livro de memória do Frei Alexandre Wyse, Hoepers se lembrou da resposta positiva, mencionada acima, do Frei Mathias Faust.

Hoepers, naquele instante – talvez por inspiração divina – lembrou-se da disponibilidade, já anteriormente expressa por parte do Padre Faust, de enviar frades para o Brasil [...] E assim propôs a possível vinda dos frades da América do Norte para preencherem o vazio criado pela retirada dos alemães. Com tanto entusiasmo acenou ele para a possível solução do problema, que o Arcebispo ficou animado e convencido de que tudo daria certo. (WYSE, 1988, p. 33).

Podemos perceber que a intenção de Dom Emanuel de convidar os frades norte-americanos para Goiás estava relacionado com um motivo de tamanha relevância que o 1º Arcebispo de Goiás precisava solucionar. O déficit de clérigos no bispado de Goiás. Pois, em três – Pirenópolis, Pires do Rio e Catalão – das quatro – a quarta cidade foi Anápolis – cidades que os frades assumiram missão, sofriam com o déficit de padres. Como apontado acima, os frades residentes em Pirenópolis tiveram de retornar para Mato Grosso.

Há um fato que fortalece a hipótese de que a vinda dos frades norte americanos para Goiás ocorreu, em primeiro momento, para suprir a carência de padres. As quatro paróquias que até então tinham sido cedidas por

Dom Emanuel se encontravam nas cidades de Anápolis, Pirenópolis, Jaraguá e Corumbá, de acordo com a carta datada de 1943 enviada ao Padre Mateus Hoepers,

desejo ardentemente oferecer aos RR.PP. Franciscanos da Província dos Estados Unidos da América do Norte, oriunda da Província de Fulda (Europa), as seguintes paróquias desta nossa Arquidiocese de Goiás: A) Nossa Senhora Sant’Ana, de Anápolis; B) Nossa Senhora da Penha, de Corumbá; C) Nossa Senhora do Rosário, de Pirenópolis; D) Nossa Senhora da Penha, de Jaraguá” (OLIVEIRA, 1943 *Apud* WYSE, 1988, p. 305).

As duas últimas cidades foram substituídas por Pires do Rio e Catalão. Pires do Rio, considerada a mais nova em povoamento, “a cidade de Pires do Rio tinha sido fundada há apenas uns vinte anos, como povoado ao redor de uma estação na linha da Estrada de Ferro Goiás” (WYSE, 1988, p. 73), o padre local – Padre Ângelo – faleceu e à ausência de sacerdote na cidade foi decisivo para o estabelecimento dos franciscanos na cidade segundo afirma Wyse,

O desaparecimento súbito e inesperado do Padre Ângelo, exatamente na época em que o Arcebispo analisava

os lugares que se poderiam aproveitar ao máximo, quando da vinda dos franciscanos, certamente foi um fator que pesou na decisão de lhes entregar a recém-enlutada paróquia de Pires do Rio.” (WYSE, 1988, p. 74).

Os espíritas e os protestantes eram outro problema que permeavam a cidade de Pires do Rio:

Em Pires do Rio, havia afluído também um bom número de pastores de várias seitas acatólicas. Estava em pleno funcionamento um colégio sob a direção duma Igreja protestante [...]. Não menos significativo era o fato de que, a pouca distância de Pires, em Palmelo, florescia um grande centro de espiritismo, para o qual se dirigiam pessoas de toda a parte do país, em busca de recuperação da saúde, especialmente da saúde mental, pelos trabalhos dos médiuns kardecistas (WYSE, 1988, p. 74).

Teriam os franciscanos se estabelecido na paróquia de Pires do Rio⁷² para combaterem a presença do espiritismo e do protestantismo? Entretanto, a hipótese aqui defendida é que o confronto à essas seitas de fato ocorreram, porém, foi consequência da presença dos frades. Se não fosse a morte do Padre Ângelo,

72 Paróquia Sagrado Coração de Jesus (WYSE, 1988).

provavelmente a cidade de Pires do Rio, considerada a pior das quatro⁷³, não teria entrado na lista de concessão do Arcebispo aos frades.

Catalão foi considerada a melhor das cidades, pois a paróquia⁷⁴ contava com boa estrutura física, os frades agostinianos haviam iniciado o trabalho no campo educacional. “Catalão, sem dúvida, é o melhor lugar que temos atualmente [...] A igreja está em bom estado de conservação, a casa é bastante boa, a paróquia é vasta, e a cidade parece mais progressista do que a maioria das outras.” (WYSE, 1988, p. 73). Juntamente com a boa estrutura física, Wyse descreve que Catalão possuía boa localização geográfica “na divisa divisa com o Estado de Minas Gerais e não muito distante da região norte do Estado de São Paulo, a geografia, indubitavelmente, desenvolvia um espírito de trabalho.” (WYSE, 1988, p. 71).

Entretanto, a boa estrutura e a boa localização geográfica também atraíram protestantes que se estabeleceram na região, segundo Gonçalves, a cidade de Catalão está no rol das primeiras cidades goianas a receberem protestantes “em 1914 em Catalão surgiu um novo centro protestante” (GONÇALVES, 2021, p. 157), Ordália Araújo aponta as seguintes cidades goianas que receberam protestantes no início do século XX,

73 Se de início a paróquia de Catalão foi tida como a melhor das quatro, a de Pires do Rio foi vista como a pior [...]. Viam-se poucas casas bem construídas. As ruas, ainda que traçadas dentro de um plano mestre, ainda eram sem asfalto. Eletricidade, fraca e nem sempre segura, vinha por algumas horas, durante o dia (principalmente para favorecer energia às marcenarias e fábricas de manteiga) e novamente ao entardecer. Possuía uma população estimada em cerca de três mil, dentro do perímetro urbano” (WYSE, 1988, p. 73, 74).

74 Nossa Senhora Mãe de Deus (WYSE, 1988).

De 1914 a 1928 foram fundadas as Igrejas de Catalão, Ipameri, Bonfim (hoje Silvânia), Tavares (hoje Vianópolis), e Cristalina através do trabalho dos missionários Salomão Luiz Ginsburg e Paschoal de Muzio, este nascido em Anápolis e que se tornou o primeiro pastor da igreja de Catalão” (FERREIRA SOBRINHO, 1997, p. 35. *Apud*: GONÇALVES, 2021, p. 157).

Podemos perceber dois fatores, o primeiro é o contraste que Catalão aparenta ter em relação a Pires do Rio referente às condições de estabelecimento dos frades, Pires, como citado acima, se mostrou a pior de todas as quatro, enquanto Catalão se apresentou melhor em relação à estrutura, juntamente com um catolicismo mais enraizado. Em Catalão o motivo do remanejamento dos frades foi devido à retirada dos frades espanhóis agostinianos, pois sua província mãe na Espanha⁷⁵ estava sendo desestruturada devido a perseguição comunista e à guerra civil espanhola.

A perseguição comunista da Igreja, na Espanha, e os horrores da Guerra Civil, ali travada na década de 30, com o desaparecimento de numerosos religiosos, devastaram a Província-mãe. Gradativamente, os agostinianos, em Goiás, viram-se com número de religiosos cada vez mais

⁷⁵ Coincidentemente possui o mesmo nome da província norte americana – Ssmo. Nome de Jesus (WYSE, 1988).

reduzido e diminuído para o serviço das missões espalhadas na região sudoeste do Estado. Na década de 40, entregaram uma paróquia após a outra. (WYSE, 1988, p. 72).

Os frades agostinianos ocuparam boa parte do sudoeste goiano, além de Catalão, trabalharam em “Corumbaíba, Ipameri, Rio Verde, Mineiros, Jataí e Rio Bonito - hoje Caiapônia” (WYSE, 1988, p. 72). Após a retirada dos frades da cidade de Catalão, a população local pressionou, juntamente com as irmãs agostinianas, pela assistência religiosa que a cidade necessitava.

diante da iminente retirada dos padres agostinianos, o povo de Catalão, orgulhoso da sua posição eminente entre as cidades de Goiás, não quis ficar privado da presença pastoral, tal qual vinha desfrutando durante as primeiras décadas do século. Houve por isso certa pressão da parte da população em geral. Mais ainda: a comunidade das irmãs agostinianas, mantenedora da escola normal e do colégio, estava decidida a abandonar a sua obra, caso não lhes fosse assegurada assistência religiosa adequada, quer nas escolas quer na direção espiritual das próprias religiosas, inclusive das noviças, que ali eram formadas. Ademais o prefeito municipal e uma comissão de líderes da comunidade já haviam formulado planos para um colégio masculino, a ser estabelecido

e dirigido sob os auspícios da Igreja, a exemplo do colégio feminino que tanto prestígio vinha conferindo à cidade. Com a saída dos padres agostinianos, não poderiam os franciscanos ser encaminhados a Catalão? (WYSE, 1988, p. 72).

Podemos perceber, portanto, que Catalão necessitava de clérigos e que o protestantismo se fazia presente na cidade, o que configura dupla necessidade dos frades franciscanos na comunidade.

Em carta enviada por Mateus Hoepers ao Padre Matias Faust – Delegado Geral da Ordem dos Frades Menores em Nova Iorque – são apresentados os motivos de escolha pela cidade de Anápolis, segundo Hoepers “Anápolis me parece o foco para todo o movimento em Goiás. O avião vai de São Paulo para lá em cinco horas.” (HOEPERS, 1943 *Apud* WYSE, 1988, p. 309). Em trecho da carta enviada ao Frei Matias Faust, Frei Cipriano Bassler cita a relevância de Anápolis, “com estrada de ferro, bem perto da nova capital de Goiás, Goiânia, que se desenvolve “americanamente”” (BASSLER, 1943 *Apud* WYSE, p. 319).

Apesar da boa localização geográfica de Anápolis, o que pode ter se tornado motivo para a escolha da cidade como sede do Comissariado, havia o avanço protestante que estava avançando na cidade, segundo Silva a consolidação dos protestantes em Anápolis:

está associada a inauguração do Hospital Evangélico Goiano (HEG), em 1927. A chegada do protestantismo à cidade de Anápolis associa-se

dessa forma a um gradativo movimento de institucionalização da saúde no município. Desde sua inauguração o HEG foi apontado como um dos grandes símbolos do progresso anapolino. (SILVA, 2014, p. 88)

Fundado por James Fanstone e por sua esposa Dayse Fanstone, posteriormente – 1933 – fundaram outra instituição ligada à saúde na cidade, a Escola de Enfermagem “Florence Nighingale”. Silva afirma que a “disseminação do protestantismo na cidade se deu juntamente com o desenvolvimento de ações de cunho social, muitas delas realizadas pelo HEG” (SILVA, 2014, p. 89). João Asmar afirma que Fanstone utilizava o Hospital como meio de angariar novos convertidos para o protestantismo, “Então ele usava o hospital para granjear adeptos para a sua igreja. Ele tratava, não cobrava, desde que o indivíduo frequentasse a igreja. Foi um processo de barganha e eu presenciei isso” (Asmar, João. Anápolis: História Viva: 05 *Apud* SILVA, 2014, p. 89).

Em Anápolis, a partir do ano de 1926, os protestantes “fundaram o Instituto de Ciências e Letras de Anápolis [...] em 1932 o Colégio Couto Magalhães e a Biblioteca Pública de Anápolis “Arlindo Costa” (COSTA, 2021, p. 53). Frente a esse avanço, Dom Emanuel procurou realizar medidas que coibissem e contrabalançassem os protestantes em Goiás, algumas das medidas foram, segundo Costa o apelo para o campo educacional “Diante dessa expansão, Dom Emanuel viu na instrução católica uma via para combater o protestantismo em Goiás” (COSTA, 2021, p. 53).

No ano de 1937 as irmãs Salesianas responderam positivamente à carta de 1934 em que Dom Emanuel demonstrava receio pelo avanço da ação protestante no campo educacional. Segundo o arcebispo “a acção protestante maléfica que infelizmente ali assentou suas tendas com escola mixta para creanças, hospital com escola de enfermeiras, catechistas e etc” (OLIVEIRA, 1943 *Apud* COSTA, 2021, p. 54). As irmãs vieram para Anápolis onde assumiram a escola Normal.

Entretanto, Costa afirma que a vinda dos franciscanos para Goiás se deu pelos mesmos motivos que as irmãs salesianas, pois “agora era necessário uma escola para o público masculino da cidade. Para suprir essa necessidade, Dom Emanuel endereçou convite aos frades da Ordem Franciscana.” (COSTA, 2021, p. 55), já que a escola dirigida pelas irmãs salesianas, posteriormente virou o Colégio Auxilium, sendo destinado às mulheres. Nesse sentido, na mesma carta, Hoepers alerta o Delegado Geral da Ordem Franciscana para o avanço protestante,

Há outros motivos para um pouco de pressa: os protestantes americanos estão trabalhando muito em Anápolis e dão bastante trabalho ao Arcebispo. Ele acha que a presença dos Padres Franciscanos americanos seria a melhor maneira para obstar a propaganda dos protestantes. (HOEPERS, 1943 *Apud* WYSE, 1988, p. 309).

Para compreendermos se o protestantismo configurou de fato uma ameaça para o catolicismo goiano, será feita uma rápida explanação da história do protestantismo no Brasil e em Goiás.

Protestantismo em Goiás

O protestantismo fora inserido no Brasil desde meados da sua ocupação portuguesa – huguenotes franceses na Baía de Guanabara, 1555; reformados no nordeste brasileiro com os holandeses, 1630 (ARAÚJO, 2004). Entretanto, somente no início do século XIX, com o acordo do Tratado de Comércio e Navegação e de Aliança e Amizade assinados entre Portugal e Inglaterra, 1810, é que os anglicanos puderam adentrar ao território brasileiro (MENDONÇA, 1990, p. 26-27 *Apud* ARAÚJO, 2004).

Os missionários protestantes norte americanos – diferentes dos primeiros protestantes imigrantes ingleses – motivados pela ideologia do Destino Manifesto⁷⁶ pretendiam a desconversão dos católicos, pois “Para os missionários era de fundamental importância “desconverter” cultural e religiosamente os católicos romanos, a fim de impor-lhes uma nova visão de mundo, trazida do mundo anglo-saxão.” (ARAÚJO, 2004, p. 33). A autora também argumenta que esse posicionamento, trazido com os protestantes no século XIX, ocasionou conflitos com a Igreja Católica Romana que reagiu, “aspecto que contribuiu para a reação oficial da Igreja

76 “Imbuídos da ideologia missionária e do destino manifesto para quem os povos anglo-americanos haviam sido escolhidos por Deus para protestantizar o mundo como consequência da expansão das fronteiras do “reino divino”, o protestantismo de missão chegou ao Brasil.” (ARAÚJO, 2004, p. 26).

Católica em todo o país, principalmente no interior, através de panfletos e artigos em jornais⁷⁷ (ARAÚJO, 2004, p. 33).

Esse conflito com a igreja Católica foi evidenciado após a realização do Congresso do Panamá. Realizado sob “a Conferência sobre Missões na América Latina, em Nova Iorque, responsável pela nomeação do Comitê de Cooperação na América Latina (CCLA) como órgão consultivo incumbido de realizar o Congresso do Panamá” em 1916, em que definiram que “A América Latina por ser católica assumia bastantes similaridades com o paganismo. Logo, inclusa no bloco pagão, urgia ser alvo de missões protestantes” (ARAÚJO, 2004, p. 34).

Em Goiás, a missão protestante data da década de 1880 com a chegada do primeiro missionário goiano, “Por volta de 1884 já havia notícias de missionários protestantes nestas paragens interioranas [...] Jonh Boyle foi o primeiro missionário protestante a andar pelos sertões goianos.” (ARAÚJO, 2004, p. 37). Boyle, a serviço da Missão do Sul dos Estados Unidos, da Igreja Presbiteriana, chegou ao Brasil em 1873. No sertão goiano pregou nas cidades de Catalão, Caldas Novas, Morrinhos, Santa Luzia de Goiás, Formosa, Jaraguá, Entre Rios, Curalinho e a capital de Goiás, (ARAÚJO, 2004).

Como apontado em dois parágrafos anteriores a Igreja Católica Romana reagiu à introdução protestante território adentro, além de panfletos e artigos de

77 “Que! ha apenas um século que o protestantismo procurou organizar suas missões. Eis ahi um zelo bem tardio, se o protestantismo data do tempo dos apóstolos; que fazia elle antes do século decimo oitavo? Como cumpro elle a palavra do Salvador: *Ide?* Todas as nações? Ah! Preguiçosos, ?...!” (Revista Catholica A Cruz, 21 de abril de 1890, p. 72. *Apud.* ARAÚJO, 2004, p. 28).

jornais Boyle se envolveu em conflitos com o bispo católico “Em 1892, Boyle investiu em discussões polêmicas com o bispo D. Eduardo Duarte Silva (1891-1907)” (ARAÚJO, 2004, p. 51). Posteriormente ao conflito relacionando Boyle com a Igreja Católica, “o então bispo D. Prudêncio Gomes da Silva (1907-1921), enviou uma Carta Pastoral a todas as dioceses, igrejas e capelas de Goiás alertando contra o perigo protestante na região” (ARAÚJO, 2004, pp. 51-52). Neste sentido, podemos perceber que o conflito entre catolicismo e protestantismo em Goiás são provenientes desde os primórdios dos missionários protestantes em Goiás.

Considerações finais

Podemos perceber que o motivo que ocasionou a presença dos frades franciscanos em Goiás foram amplos e complexos. Em cidades como Pirenópolis e Pires do Rio a ausência de padres se apresentou como motivo principal. Em Catalão, juntamente à necessidade de clérigos, o avanço protestante apresentava riscos à Igreja Católica Romana e Anápolis se mostrou embrionária daquilo que Costa apresentou como parte do trabalho do arcebispo de Goiás em conter o avanço protestante, pois segundo o autor: “As ações de Dom Emanuel no campo da educação católica em Goiás tinham um pano de fundo maior, ou seja, as orientações que vinham do Vaticano, que indicavam a instrução como um caminho para vencer o protestantismo” (COSTA, 2021, p. 74). Nesse sentido, o mesmo autor aponta para a presença de frades em Anápolis na direção e construção de escolas com essa finalidade,

Em fevereiro, chegaram a Anápolis os frades que assumiriam o trabalho pastoral na paróquia de Sant'Ana e, conforme previsto, assumiriam também o Ginásio Arquidiocesano e Municipal de Anápolis (GAMA). Conseqüentemente, os frades ganharam a doação de um grande terreno em um novo bairro que nascia, o Jundiáí, local em que foi construído o novo colégio que recebeu o nome de São Francisco de Assis (COSTA, 2021, p. 73).

É preciso levar em consideração que desde os primórdios do catolicismo em Goiás a presença de clérigos sempre se mostrou deficitária, segue o exemplo do primeiro bispo nomeado para a capitania, que desde a fundação da sua primeira prelazia em 1745,

só foi nomeado o primeiro prelado para Goiás somente em 1782, mas o indicado morreu em Lisboa antes de tomar posse, o segundo prelado nomeado foi promovido para outro cargo eclesiástico e não assumiu as prelazias, somente o terceiro prelado – Vicente Alexandre de Tovar, por meio de um procurador, o padre Vicente Ferreira de Brandão, assumiu a prelazia em 1805. (ARRAIS; LEMES; OLIVEIRA, 2019, pp. 97-98).

Portanto, como citado acima, o envio de clérigos para Goiás nunca se apresentou uma prioridade de primeira ordem, Dom Emanuel precisou de recorrer não somente aos franciscanos, mas a diversas ordens religiosas para que pudessem atuar em Goiás, Irmãs Salesianas, Frades Franciscanos provenientes do Mato Grosso, Frades Agostinianos espanhóis, dentre outros. Podemos concluir que o avanço dos protestantes em Goiás desfrutou em certa medida da ausência de clérigos e que o motivo da viagem dos frades esteve relacionado à urgência em preencher espaços que estavam sendo ocupados pelo trabalho protestante.

Atualmente a Província do Ssmo. Nome de Jesus conta com um local dedicado a memória e a preservação da história desses missionários e de tantos outros que passaram por Goiás, segundo dados coletados, entre 1943 e 1983 vieram para Goiás cerca de 100 frades norte americanos.

MUFRAM: Memória e conservação da História dos Frades Franciscanos

A ideia de construção de um espaço para armazenar os objetos, pertencentes aos frades e à Igreja, ocorreu no ano de 2015 durante o período de construção do Teatro São Francisco. O historiador Jairo Leite propôs a readequação de um espaço para a concepção do museu, no subsolo do teatro. Entretanto, o armazenamento dos objetos começou anteriormente com os frades – Frei Cristovão A. Neyland OFM; Frei Maurício Brick OFM; Frei Antônio Knopke OFM e principalmente com o Frei Fernando Inácio Peixoto de Castro OFM

– que perceberam “a necessidade de preservar a história da Ordem dos Frades Menores [...] no planalto Central” (LEITE, 2016, p. 4).

Portanto, concebida a ideia, o MUFRAM foi construído após aprovação realizada pelo Ministro Provincial Frei Marco Aurélio da Cruz OFM e contou com o trabalho do historiador Jairo Leite e da museóloga Fernanda Pereira Alves na sua elaboração, catalogação e organização. O museu está subordinado à Organização Religiosa Franciscana e sua missão, de acordo com o plano museológico é de “promover a interação da sociedade com o patrimônio cultural da Organização Religiosa Franciscana, dando ênfase na sua história e memória, através da preservação, pesquisa e comunicação dos bens culturais sob a guarda da instituição” (LEITE; ALVES, 2016, p. 17).

Todo o acervo do museu é composto de doações feitas pelos próprios religiosos que vieram para Goiás, entre seus artefatos de destaque há uma representação de Santo Antônio que provavelmente tenha sido produzida por Veiga Valle, um quadro do artista Frei Nazareno Confaloni, artefatos religiosos e uma coleção de moedas antigas.

A conclusão da obra ocorreu no ano de 2016, porém o museu foi temporariamente fechado em 2020 devido a pandemia de Covid-19. Em março de 2022 o Museu recebeu um trabalho de limpeza e de reorganização realizado pelos estagiários do curso de História – Hygor Garcia Vinhal e Yvyna Wyllyanne de Almeida Brandão – sob a coordenação do diretor e responsável pelo espaço – Ângelo A. Valadares – e pelo Frei Ronildo Arruda OFM, visando sua reabertura ao público. Atualmente o Museu recebe visitas do

público geral e realiza palestras que visam integrar a comunidade com a história e a cultura franciscana na cidade de Anápolis.



Foto da fachada do MUFRAM, 2022.

Referências

Fontes

BASSLER, Frei Cipriano. Carta a Frei Matias Faust; São Paulo, 08 de agosto de 1943. Arquivo da Província do SSmo. Nome de Jesus, Nova Iorque. (Original; português). In. WYSE, O.F.M, Frei Alexandre. *No coração do Brasil Ensaio da História dos Quarentas anos (1943-1984) da Custódia do Santíssimo Nome de Jesus em Goiás*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

HOEPERS, Frei Mateus. Carta a Frei Mathias Faust; São Paulo, 19 de maio de 1943. Arquivo da Província da Imaculada Conceição, São Paulo. (Cópia; inglês, traduzida para o português por Alexandre Wyse). In. WYSE, O.F.M, Frei Alexandre. *No coração do Brasil Ensaio da História dos Quarentas anos (1943-1984) da Custódia do Santíssimo Nome de Jesus em Goiás*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

OLIVEIRA, Dom Emanuel Gomes de. Carta a Frei Mateus Hoepers; Goiânia, 17 de maio de 1943. Arquivo da Província da Imaculada Conceição, São Paulo. In. WYSE, O.F.M, Frei Alexandre. *No coração do Brasil Ensaio da História dos Quarentas anos (1943-1984) da Custódia do Santíssimo Nome de Jesus em Goiás*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

OLIVEIRA, Dom Emanuel Gomes de. Carta a Madre Inspetora das Filhas de Maria Auxiliadora. Goyaz, 04 de abril de 1934. 2 páginas. Arquivo do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central. In. COSTA, Maximiliano Gonçalves. *A educação Católica: uma via para conter o protestantismo em Anápolis*. In. PEREIRA, Ana M. F.; BRESSANI, César E. F.; ALMEIDA, Maria Z. C. M. *EDUCAÇÃO*,

DOCÊNCIA E SABERES: instituições, história, memória e experiências. Cruz Alta: Ilustração, 2021. V. 2. p. 47-70.

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Z. C. M. *EDUCAÇÃO, DOCÊNCIA E SABERES: instituições, história, memória e experiências.* Cruz Alta: Ilustração, 2021. V. 2. p. 47-70.

ALVES, Fernanda P.; LEITE, Jairo. *MUFRAM: Plano Museológico.* Anápolis: ORF, 2016.

ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. *História do protestantismo em Goiás (1890-1940).* Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

ARRAIS, Cristiano Alencar; LEMES, Fernando Lobo; OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. *O século XVIII em Goiás: a construção da colônia.* Goiânia: Ed. Cânone Editorial, 2019. p. 91-109.

COSTA, Maximiliano Gonçalves da. A educação Católica: uma via para conter o protestantismo em Anápolis. In. PEREIRA, Ana M. F.; BRESSANI, César E. F.; ALMEIDA, Maria Z. C. M. *EDUCAÇÃO, DOCÊNCIA E SABERES: instituições, história, memória e experiências.* Cruz Alta: Ilustração, 2021. V. 2. p. 47-70.

COSTA, Maximiliano Gonçalves da. A educação católica: uma via para conter o protestantismo em Anápolis. In. CONACIR, n° 5, 2021, Juiz de Fora, MG. *Anais do V CONACIR: Religião e subalternidade.* Juiz de Fora: UFJF, 2021, p. 68-75.

GONÇALVES, Diogo Rodrigues. Protestantismo vs. Catolicismo em Goiás: As relações e conflitos entre cristãos nas primeiras décadas do século XX. In: *XVII SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR: II Simpósio nacional de estudos da religião da UEG, éticas e religiões em tempos de crise*. Goiás: UEG, 2021.

KNOB, Frei Pedro. *A missão franciscana do Mato Grosso*. Campo Grande: Ed. Loyola, 1988.

LEITE, Jairo. *Plano Museográfico do Museu dos Frades Menores no Coração do Brasil*. Anápolis: ORF, 2016.

LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. Campinas, SP. Ed. UICAMP, 1990.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das idéias*. São Paulo, SP. Ed. UNESP, 2010.

SILVA, José Fábio. *O progresso como categoria de entendimento histórico: um estudo de caso sobre a modernização da cidade de Anápolis-GO (1930-1957)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

WYSE, O.F.M, Frei Alexandre. *No coração do Brasil Ensaio da História dos Quarentas anos (1943-1984) da Custódia do Santíssimo Nome de Jesus em Goiás*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989.

Capítulo 7

A regulação da atividade monástica nos cânones do Concílio de Calcedônia (451): uma tentativa de controle imperial sobre o monacato

*Lucas Moreira Calvo*⁷⁸

As controvérsias em torno das naturezas de Jesus e o Concílio de Calcedônia

O concílio de Calcedônia (451) tem sido lembrado pelos historiadores por sua importância na definição da fé cristã, sendo inclusive, em alguns casos, tratado como o divisor de águas dos debates cristológicos,⁷⁹ momento em que começa a se desenhar com maior clareza a chamada ortodoxia católica. Certamente, a disputa em torno da natureza de Jesus desempenhou um papel primordial nos primeiros concílios ecumênicos, posto

78 Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Paulo Duarte Silva. E-mail: lucasmcalvo@hotmail.com.

79 De acordo com a *Catholic Encyclopedia*, a cristologia se refere às doutrinas relativas tanto à pessoa de Cristo quanto às suas obras. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/14597a.htm>>. Acesso em: 28 out 2022. O concílio de Calcedônia pode ser considerado um divisor de águas nas discussões cristológicas, pois foi a partir dele que começou a se desenhar com maior clareza uma “ortodoxia”, embora tais disputas continuassem ativas no século VI. (JENKINS, 2013).

que se tratou do cerne das discussões travadas pela elite eclesiástica nessas assembleias. Podemos mesmo afirmar que tais discussões teológicas constituíam o traço distintivo dos concílios ecumênicos realizados no primeiro milênio da Era Comum (ALBERIEGO, 1995, p. 5).

No entanto, essas assembleias também foram fundamentais na alteração da dinâmica política entre as maiores sedes episcopais do Império, assim como na estruturação mais nítida de uma hierarquia eclesiástica que aprofundava a distância entre os bispos, os extratos inferiores do corpo eclesiástico e os leigos,⁸⁰ fossem fiéis ou monges. Enquanto arena de disputa estruturada na imbricação dos campos religioso e político da sociedade tardo-antiga, o concílio funcionava como espaço de homogeneização doutrinária e comportamental das comunidades cristãs, na medida em que discutia e deliberava sobre a fé e as práticas que deveriam ser seguidas por toda Eclésia.

Os três concílios realizados ao longo do século V, que se pretendiam ecumênicos, e foram reconhecidos

80 É importante destacar que a palavra leigo não carrega aqui o sentido atual, designando aqueles que estão fora da Igreja. No cristianismo primitivo o termo *laicus* era usado para designar todos os fiéis da comunidade, o “povo de deus”. No entanto, desde a Antiguidade Tardia costuma-se usar esta palavra para chamar os fiéis em contraposição aos *clerici*, aqueles que efetivamente tinham o monopólio do ministério da palavra e dos sacramentos. Aos poucos, os leigos assumiram um papel cada vez mais passivo na Igreja. Dessa forma, a palavra designa os cristãos que se distinguiam do *ordo ecclesiasticus* que se constituía naquele período (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2009, p. 83).

pela tradição como tal⁸¹ – Éfeso I (431), Éfeso II (449) e Calcedônia (451) –, marcaram o momento de maior acirramento entre posições cristológicas divergentes, mais especificamente duas: a dos defensores das “duas naturezas de Cristo” (diafisitas) e os da “natureza única” (monofisitas).⁸² Inaugurada na primeira assembleia de Éfeso, a controvérsia envolveu Nestório, bispo de Constantinopla (428-431), com sua suposta crítica à concepção de Maria como mãe de Deus (*Theotókos*),⁸³ e Cirilo, bispo de Alexandria (412-444), reconhecido defensor da “natureza única” de Jesus. O concílio de

81 À princípio, quando Eusébio de Cesaréia e o concílio egípcio de Alexandria (338) utilizaram o título *concílio ecumênico*, provavelmente não estariam se referindo a um tipo de concílio específico, com um status diferente de outras assembleias. O desenvolvimento do sentido do termo enquanto categoria que eleva a assembleia a um status mais elevado só se dá com o desenvolvimento da controvérsia ariana, tendo sido empregado nessa acepção por Atanásio, para elevar Niceia em relação aos concílios arianos orientais (CHADWICK, 1972, pp. 134-135).

82 Os diafisistas eram os defensores de uma cristologia que atribuía duas naturezas a Cristo, uma divina e outra humana. Haveria, portanto, na figura de Cristo, uma dualidade contínua. Nessa perspectiva, as duas naturezas não se confundiriam ou misturariam. Esse termo foi aplicado às formulações cristológicas em que as naturezas apareciam como elementos mais ou menos independentes. (PRICE; GADDIS, p. 206). Já os monofisistas eram os defensores da natureza única de Cristo, embora admitissem que ela fosse constituída de duas partes, a divina e a humana (JENKINS, 2013, p. 99).

83 Nestório argumentava que Maria não poderia ser mãe de Deus, pois ela havia sido apenas uma mulher e, como tal, não poderia ter dado à luz a deus. Diferente de Cirilo, para Nestório não existia uma total união (*henosis*) entre as naturezas humana e divina de Cristo, mas uma espécie de conjunção (*sunapheia*), se combinando para formação de uma pessoa em comum (*prosopon*), uma união mais fraca que a defendida por Cirilo. Por isso, Nestório defendia que o mais correto seria a utilização do termo *crisotokos* para designar Maria, isolando o risco de elevar Maria a um patamar divino. JENKINS, 2013, p. 162.

Éfeso (431) terminou com a deposição de Nestório e a condenação do nestorianismo, decisões estas ratificadas pelo imperador Teodósio II (408–450).

Após ser condenado em um sínodo local (448), presidido por Flaviano de Constantinopla (446–449), Dióscoro de Alexandria (444–451), sucessor de Cirilo, daria continuidade à controvérsia ao pressionar a convocação de um novo concílio em Éfeso (449). Encerrado com o espancamento de Flaviano e a proclamação da fé monofisita, esta assembleia passaria para a posteridade como o “Sínodo dos Ladrões”, estremecendo as relações entre Alexandria e Roma.

Nesse contexto, Leão de Roma (440–461) defenderia a coexistência das duas naturezas de Cristo no documento conhecido como *Tomus ad Flavianum*,⁸⁴ além de condenar a posição alexandrina. Diante dessa crise, o imperador oriental Flávio Marciano (450–457) convocou um novo concílio a ser realizado na cidade de Calcedônia (PRICE, 2011, p. 73). A controvérsia teria solução com a proclamação do credo calcedônio, embora divergências tenham persistido no século seguinte.

Contudo, o concílio de Calcedônia também trouxe uma série de decisões relacionadas ao comportamento monástico, buscando submeter os monges à autoridade

84 Carta dogmática enviada pelo papa Leão I (440–461) a Flaviano de Constantinopla (446–449), em que Leão condena o monofisismo de Eutiques, posição apoiada por Dióscoro de Alexandria, e expõe a fórmula que seria aclamada pelos bispos reunidos em Calcedônia. Cf. *Tomus ad Flavianum*. Disponível em: < https://la.wikisource.org/wiki/Tomus_ad_Flavianum >. Acesso em: 28 set. 2022.

de seus bispos. Assim, a assembleia representou um esforço conjunto das autoridades imperial e eclesiástica de regular a forma como os monges conduziam suas vidas.

As atas do Concílio de Calcedônia e os cânones voltados aos monges

Neste trabalho, empregamos a tradução inglesa feita pelos historiadores Richard Price e Michael Gaddis, que, por sua vez, se basearam na edição crítica do filólogo alemão Edward Schwartz – *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, organizada entre 1933 e 1938. Como indicado pelos próprios tradutores, a edição usada aqui inclui apenas os documentos principais, ou seja, as minutas completas,⁸⁵ uma seleção de documentos relacionados ao concílio, excluindo, portanto, a maior parte das cartas de Leão, bispo de Roma (440-461), o *Codex Encyclius* de 458, e, o que mais nos interessa, a lista de cânones da assembleia.

O concílio de Calcedônia produziu 27 cânones, dos quais 9 mencionam monges (2, 3, 4, 6, 7,8, 18, 23 e 24), e 2 se dirigem exclusivamente a esses agentes sociais (4 e 24). Vale ressaltar que a ausência de assinaturas na lista é um indicativo de que essas normas jamais passaram pela aprovação formal dos bispos participantes da assembleia. Provavelmente, foram emitidos posteriormente por Anatólio, bispo de Constantinopla (449-458), em nome do concílio (PRICE, 2011, p. 85). Outra informação relevante, é que desses cânones, dois deles (3 e 4), foram propostos pelo imperador Marciano.

Em resumo, os cânones abordavam temas como: a) a sujeição monástica à autoridade episcopal (can. 4);

85 Nos referimos à descrição dos acontecimentos das sessões conciliares.

b) a conversão de mosteiros em hospedarias seculares (can. 24); c) a participação de monges, clérigos e leigos em simonia (can. 2); d) a administração de bens seculares por monges e clérigos (can. 3); e) a ordenação sem atribuição de cargo específico (can. 6); f) o exercício de funções seculares por monges e clérigos (can. 7); g) a sujeição de administradores de obras de caridade ao bispo (can. 8); h) a participação de clérigos e monges em conspirações contra bispos e clérigos (can. 18); i) a expulsão de clérigos e monges desordeiros de Constantinopla (can. 23). Dentre essas disposições, a que mais nos interessa é o cânone 4, na medida em que reflete a preocupação de Marciano e Anatólio com a atuação monástica em Constantinopla. Segundo ele:

[...] visto que algumas pessoas usam o hábito monástico para causar confusão nas igrejas e nos assuntos públicos, enquanto vagam pelas cidades indiscriminadamente e até mesmo tentam fundar mosteiros por conta própria, está decretado que ninguém deve construir ou fundar um monastério ou oratório em lugar nenhum contra a vontade do bispo da cidade. Aqueles que praticam o monasticismo em cada cidade e território estão submetidos ao bispo, e devem abraçar a vida de silêncio e dedicar-se ao jejum e a oração solitária, permanecendo nos lugares em que renunciaram ao mundo secular; Não devem causar confusão nos assuntos eclesiásticos ou seculares, ou tomar partido neles, deixando

seus monastérios, a não ser que por motivo urgente tiverem a permissão do bispo da cidade. Nenhum escravo deve ser aceito em um mosteiro sem o consentimento de seu senhor. Decretamos que o infrator de nossas determinações está excomungado, para que não blasfeme o nome de deus. A tarefa de cuidar dos mosteiros deve ser executada pelo bispo da cidade (THE ACTS OF THE COUNCIL OF CHALCEDON, 2005, pp. 95-96, tradução nossa).

Como veremos, o cânone 4, assim como outros cânones do concílio, está relacionado ao histórico de conflito entre o monacato e alguns dos bispos que ocuparam a sede episcopal de Constantinopla, e ao contexto de disputa instaurado pelas controvérsias em torno das naturezas de Jesus. Nesse sentido, as autoridades imperial e eclesiástica buscavam através dessa regra conter a perturbação da ordem pública promovida pelos monges, fortalecendo a autoridade dos bispos perante o monacato. Como podemos depreender do texto, essa submissão monástica passava pela imposição de um modelo de vida monacal marcado pela reclusão e pela contenção das relações de patronagem.

Relação entre bispos e monges em Constantinopla

Ao longo do século V, Constantinopla se tornou espaço de proliferação monacal, tendo um crescimento significativo de monges estabelecidos na cidade desde as

primeiras fundações monásticas, em meados do século IV.⁸⁶ Muitos desses monges eram provenientes de diferentes localidades, como, por exemplo, Egito, Frígia, Síria e Mesopotâmia. Não havia uma forma peculiar de monasticismo na região, estando assim este movimento sob a influência das tradições monásticas orientais (COLOMBÁS, 2004, p. 210). De modo geral, o monacato de Constantinopla se notabilizou pelo recorrente envolvimento em conflitos com os bispos da cidade, e pela resistência em se sujeitar à hierarquia eclesiástica (TEJA, 2009, p. 15).

O subúrbio da cidade, situado entre os muros de Constantino e Teodósio, conhecido como Região XIV, abrigou muitos mosteiros e santuários. Fora de seus muros, outros mosteiros foram fundados: a oeste, em direção à Trácia, ao norte, na costa europeia do Bósforo, e a leste, do outro lado do Bósforo, em terras asiáticas. Essa topografia revela que os monges estavam a uma distância muito próxima da cidade, podendo levar de uma a três horas para chegar até seu centro (HATLIE, 2007, p. 80; RUBENSON, 2007, p. 661). Talvez por isso, os monges da região fossem conhecidos por perambular pela cidade na primeira metade do século V (KOSINSKI, 2016, p. 19). Essa característica é confirmada pelo cânone 4 do concílio de Calcedônia, onde, entre outras coisas, se buscava proibir esse comportamento.

No final do século IV, o crescente poder monástico em Constantinopla parecia preocupar as autoridades civis, o que motivou o decreto imperial do ano 390, ordenando o afastamento dos monges para locais

86 Calcula-se que até meados do século V, Constantinopla chega a abrigar entre dez e quinze mil monges (TEJA, 2009, p. 15).

inabitados. No entanto, essa lei foi revogada dois anos depois, e os monges aparentemente prevaleceram nessa disputa, garantindo para si o direito de se estabelecer onde bem entendessem (HATLIE, 2007, p. 68). Contudo, em 398, a ascensão do asceta antioqueno João Crisóstomo⁸⁷ ao trono episcopal de Constantinopla anunciava um conflito envolvendo Isaac, a principal liderança monástica da cidade, e seus monges.

Durante seu episcopado, Crisóstomo se dispôs a reformar a administração da igreja local, pautado em seus rígidos princípios morais. Assim, afastou clérigos de suas funções devido ao seu mau comportamento; introduziu novas noites de vigília e outras formas de liturgia pública; cortou os gastos não-eclesiásticos do episcopado e as despesas da residência episcopal com banquetes e outros entretenimentos; redirecionou os fundos para a construção de casas de assistência aos doentes; e buscou aumentar o controle do episcopado sobre os monges e obras de caridade, instituindo uma política disciplinar para o monacato que condenava a perambulação monástica. Com essas medidas, Crisóstomo conquistou a antipatia de muitos clérigos e monges (GREGORY, 1979, pp. 45-47; CANER, 2002, p. 170).

As reformas empreendidas pelo bispo afetavam diretamente a estrutura de poder construída por Isaac, na medida em que Crisóstomo buscava tomar para si a tarefa de patrocinar os mosteiros locais e orientar a disciplina monástica. Pode-se dizer que o bispo almejava

87 João Crisóstomo (347-407) era de uma família culta e de posição social confortável da cidade de Antioquia. Antes de ser ordenado bispo de Constantinopla, estudou teologia na escola antioquena, se dedicou à vida monástica, recebeu ordenação sacerdotal e se tornou popular por sua oratória (Cf. CAMPE-NHAUSEN, 1967, p. 173-192).

conquistar a autoridade espiritual de Isaac, que, cioso de sua posição, organizou os clérigos descontentes em uma aliança com Teófilo, bispo de Alexandria, contra Crisóstomo. Esse conflito conduziu à deposição do bispo de Constantinopla no concílio do Carvalho (403) (CANER, 2002, pp. 194-196).⁸⁸

A relação entre o bispo e os monges da cidade voltaria a se acirrar com a ascensão de Nestório (428-431), um diácono da igreja de Antioquia, que havia sido monge e era um famoso orador. Durante seu governo, adotou uma política agressiva de perseguição aos pagãos e cristãos considerados heréticos naquela época, tais como apolinaristas, arianos, maniqueus, quartodecimanos, macedonianos, novacionistas, entre outros.⁸⁹ Em um dos episódios de perseguição, Nestório teria mandado queimar a igreja ariana de Constantinopla. Mas antes que seus homens chegassem lá, os próprios arianos queimaram a igreja, e o fogo se espalhou para os prédios adjacentes, fomentando tumultos pela cidade, e um desejo de vingança dos arianos. Depois disso, Nestório passou a ser visto como um incendiário, tanto pela população ariana quanto pela nicena (GREGORY, 1979, p. 84).

Com a chegada de Nestório ao episcopado de Constantinopla, a controvérsia em torno do termo mais adequado para se referir a Maria, que já estava em

88 Embora tenha sido condenado e exilado após o concílio, Crisóstomo ainda seria reinstalado no episcopado de Constantinopla pelo imperador Acádio, mas logo em seguida seria novamente exilado, definitivamente dessa vez (Cf. SILVA, 2010, pp. 109-127).

89 O rigor e a violência de sua perseguição aos heréticos são descritos por Sócrates, um novacionista, o que provavelmente influenciou o teor do relato. No *Livro de Heráclides*, entretanto, Nestório se dizia paciente ao tentar vencer os hereges através do argumento (BEVAN, 2005, pp. 78-80).

curso entre os clérigos da cidade, se tornou pública. A partir desse momento, Nestório passou a enfrentar forte oposição do clero e do monacato, tendo por vezes de usar a força para se impor.⁹⁰ A controvérsia e suas consequências conduziram ao concílio de Éfeso, em 431, em que Cirilo, bispo de Alexandria, viu a oportunidade de consagrar sua visão teológica e elevar o prestígio de sua sede episcopal. Sem esperar a chegada dos bispos orientais aliados do bispo de Constantinopla, Cirilo conduziu o concílio à condenação de Nestório.

A notícia de deposição do seu bispo não foi bem recebida pelo imperador Teodósio II, que nesse momento manteve seu apoio a Nestório. Diante da resistência do imperador, manifestações e tumultos eclodiram em Constantinopla. Segundo relato do próprio Nestório, o movimento era composto por seguidores de Cirilo, pessoas expulsas de mosteiros por vida e comportamentos estranhos, hereges, judeus, pagãos e antigos aliados de Nestório (NESTORIO, 1925, p. 271). Monges e sacerdotes se articularam contra seu bispo e elegeram o abade Dalmácio como seu líder, um monge que vivia há quarenta e oito anos recluso em seu mosteiro. Então, “uma multidão de monges o cercou no meio da cidade, cantando os ofícios para que toda a cidade se juntasse a eles, e fosse diante do imperador para impedi-lo do seu propósito” (NESTORIO, 1925, p. 273).

O que se seguiu foi a audiência de Dalmácio com Teodósio, cujo diálogo fora estruturado por Nestório

90 Em uma ocasião, mandou prender um monge por tê-lo impedido de entrar na igreja após o início da liturgia. O monge em questão foi preso, chicoteado, exibido ao público e exilado. Outro caso foi o do abade Basílio, que relatou o castigo por ele sofrido em uma petição ao imperador (JENKINS, 2013, p. 166-167).

para recordar o julgamento de Jesus, com o abade desempenhando o papel dos sacerdotes judeus e o imperador de Pilatos (JENKINS, 2013, p. 186). Nessa frente de disputa conciliar,⁹¹ Dalmácio foi bem sucedido em convencer o imperador a retirar seu apoio a Nestório, alcançando, portanto, uma vitória decisiva a favor de Alexandria. Após a audiência, os cirilianos organizaram uma comemoração do resultado com uma grande manifestação, que além de anunciar publicamente a derrota de Nestório, representava uma demonstração de força da facção alexandrina.

Com dança, palmas e gritos de injúrias contra o bispo da capital, uma grande aglomeração de pessoas e monges comemorava a condenação de Nestório por toda a cidade, principalmente perto dos santuários, atraindo multidões. Eles gritavam que “Deus, o Verbo, morreu!” e, segundo Nestório, “Todos eles estavam de acordo contra Deus, o Verbo, de tal modo que os serviços nas igrejas e nos mosteiros foram esquecidos, se ocupando com sedição [*stásis*],⁹² perseguição e coisas assim” (NESTORIO, 1925, p. 277-278).

Na tentativa de promover a reconciliação entre as facções em disputa, Teodósio II convocou uma reunião com representantes de ambos os lados em Calcedônia.⁹³

91 Concordando com Teja, podemos afirmar que o concílio de Éfeso se desenrolou em três frentes simultâneas: Éfeso, Constantinopla e Calcedônia (TEJA, 1999, p. 178).

92 Nessa ocorrência do termo, fica mais claro o tom de violência coletiva, já que Nestório identifica a perseguição e ações afins como atividade daqueles que praticavam a sedição.

93 De acordo com Nestório, a cidade estava tomada por “uma reunião de inumeráveis pessoas que viviam em rebelião [...] formada naquele momento por egípcios, monges de Constantinopla e pessoas expulsas do monasticismo”, organizados por Cirilo. (NESTORIO, 1925, p. 255).

Em 11 de setembro daquele ano, ao chegar na cidade, a delegação de bispos orientais foi recebida com paus e pedras, tendo a estrada que conduzia ao local do encontro bloqueada. Os bispos foram empurrados para lugares estreitos e perigosos, lugares de onde estrangeiros que desconheciam as estradas não poderiam escapar (NESTORIO, 1925, p. 255).⁹⁴ Nestório acusa Cirilo de ser o responsável pela organização dos distúrbios em Calcedônia, fornecendo detalhes sobre a organização do tumulto. Aqui é possível identificar o papel dos mosteiros da região calcedoniana a nível local, assim como a estrutura logística de distribuição de recursos aparentemente sustentada por Cirilo. Como o próprio Nestório relata:

Nos mosteiros, eles [os agentes citados anteriormente] estavam recebendo os hábitos [monásticos], junto com comida e provisões, que lhes eram entregues como pagamento por seu fervor. Eles estavam engordando seus corpos ao invés de praticar a continência. Com a ajuda que você [Cirilo] enviou, trazida dos celeiros e armazéns de vinho, óleo, vegetais e todos os tipos de roupas, você encheu os mosteiros que haviam sido escolhidos para isso e outros lugares, de tal maneira

94 Esse episódio de violência é confirmado pelos bispos orientais que em carta afirmam ter sido apedrejados por monges e corrido risco de morte. (TEJA, 1999, pp. 188-189).

que mesmo os lugares sagrados de oração estavam cheios, e as saídas e entradas de todo lugar que os podia receber estavam lotadas. Essas coisas, que estavam acontecendo diante de todos, você os estava pagando com as chamadas ‘bênçãos’ [*benedictiones* (latim)/*eulogiai* (grego)], dadas como pagamento por tudo isto, uma coisa, que até agora, não tinha feito e não voltaria a fazer. Você agia desse modo para que não se pensasse que enviava tais coisas para causar sedição, pois quando elas estavam sendo recebidas pelos mosteiros [de onde depois eram tiradas], os destinatários não poderiam ser acusados por recebê-las e por agirem irreverentemente como causadores de tumulto, já que pareciam atuar por zelo. Você os deixava fazer tudo isso e fazia de tudo para que ninguém acreditasse que faziam tais coisas (NESTORIO, 1925, pp. 288-289, tradução nossa).

Como é possível constatar, Cirilo abastecia os mosteiros próximos a Calcedônia com grãos, vinho, óleo, vegetais e roupas – ajuda provavelmente financiada pelo aporte financeiro do episcopado de Alexandria –, que eram distribuídos como pagamento às pessoas que causavam distúrbios contra os adversários dos cirilianos. No entanto, Cirilo dissimulava suas ações, fazendo parecer que as pessoas e monges agiam

por fervor e zelo religioso, e não porque eram pagos para isso. Embora o objetivo dessas ações não seja evidente, é possível inferir que se tratava de uma tentativa de atrasar, ou até mesmo impedir, a chegada dos bispos orientais na reunião convocada por Teodósio II. No final das contas, Nestório acabou deposto e exilado.

Em 448, a condenação do monge Eutiques em um sínodo conduzido por Flaviano, bispo de Constantinopla, reascendeu a controvérsia cristológica, atraindo mais uma vez o interesse de Alexandria, sede dirigida por Dióscoro nessa época. Como herético, Eutiques foi exposto ao abuso público, já que estava banido de igrejas, mosteiros e santuários, e não podia receber os sacramentos. Essa condição, fez com que o monge precisasse do apoio patronal do bispo de Alexandria, e utilizasse sua base de poder para persuadir o imperador Teodósio II. Assim, Eutiques conseguiu reverter sua condenação no segundo concílio de Éfeso (449), demonstrando sua capacidade de desafiar Flaviano (CANER, 2002, p. 225).

Nas atas do segundo concílio de Éfeso (449) lidas na primeira sessão da assembleia de Calcedônia (451), um relato do bispo Estevão de Éfeso dá conta de que soldados e monges de Eutiques invadiram o seu palácio episcopal, e o ameaçaram por ter recebido em comunhão o bispo Eusébio de Dorileia. E essa não foi a única ocasião em que os bispos reunidos naquela cidade foram violentamente pressionados por monges. Em outros relatos, os monges foram acusados de pressionar os bispos reunidos em concílio para assinar a deposição de Flaviano de Constantinopla (JENKINS, 2013).

Ao longo desses conflitos que se estenderam desde o final do século IV até o final da primeira metade do

século V, observamos um monacato interessado nos assuntos externos aos mosteiros, que participa da vida na cidade, desafia a autoridade de seus bispos em determinadas circunstâncias, conta com ajuda de patronos internos e externos, e controla obras de assistência social. Todos esses fatores contribuíam para certa autonomia desses monges em relação ao bispo da cidade, o que ajuda a explicar a fragilidade da posição episcopal em Constantinopla e, conseqüentemente, a tentativa imperial e eclesiástica de regulação do comportamento monástico. Além disso, a violência com a qual os monges tomaram partido na controvérsia também ajuda a explicar os cânones voltados a esse segmento social no concílio de Calcedônia.

Considerações finais

Quando consideramos o histórico de conflitos entre monges e bispos em Constantinopla e a atuação monástica na controvérsia como motivação dos cânones de Calcedônia, temos algumas possibilidades de interpretação dessas decisões conciliares. A mais latente, é que se tratou de um esforço imperial e eclesiástico para submeter monges e mosteiros de Constantinopla à autoridade do bispo local. O cânone 4 revela o interesse do imperador e dos bispos de impor o controle episcopal sobre a fundação de mosteiros e oratórios, impedir o envolvimento de monges em assuntos eclesiásticos e/ou civis e determinar que os bispos deveriam cuidar dos mosteiros.

Se entendermos esse cuidado episcopal com os mosteiros como cuidado material, como faz o

historiador Daniel Caner (2002, p. 210),⁹⁵ e o relacionarmos com a importância que Nestório deu em seu relato à patronagem de Cirilo para derrubá-lo, podemos inferir que há nesse texto o desejo de submeter o monacato à patronagem do bispo local, evitando a sujeição de monges, mosteiros e santuários aos interesses de patronos externos. Além disso, se considerarmos o cânone 8 do concílio de Calcedônia,⁹⁶ fica evidente também a disposição das autoridades em estabelecer o controle episcopal sobre as obras de caridade de Constantinopla, que desde a segunda metade do século IV, estiveram sob o controle de lideranças monásticas.

Simultaneamente, o mesmo cânone traz a concepção daquilo que as autoridades supracitadas entendem como o modelo de vida monástico que deveria ser seguido por todos os monges. Segundo o texto, eles deveriam “abraçar a vida de silêncio e dedicar-se ao jejum e a oração solitária, permanecendo nos lugares em que renunciaram ao mundo secular” (THE ACTS OF THE COUNCIL OF CHALCEDON,

95 A historiadora Ewa Wipszycka-Bravo (2018, p. 168) discorda da interpretação de Caner, considerando que com o crescimento do monasticismo ao longo do século V, dificilmente o bispo de uma grande sede episcopal como Constantinopla conseguiria prover as necessidades dos mosteiros sob sua jurisdição. A autora aponta que os conhecimentos que temos sobre a economia dos mosteiros não confirma a interpretação de Caner. Evidentemente, a falta de evidência sobre a “vida real” nos mosteiros não exclui a possibilidade de que a provisão episcopal dos mosteiros fosse uma aspiração do concílio. No entanto, a autora acha mais prudente não propor uma interpretação altamente hipotética para um termo cujo uso mais comum – traduzido apenas como cuidado – se encaixa na realidade do período. Nesse sentido, na visão da autora, o cuidado estaria relacionado à supervisão, e não à cuidado material.

96 Esse cânone proíbe clérigos e monges de conspirar contra bispos e outros clérigos.

2005, pp. 95–96, tradução nossa). Em outras palavras, deveriam viver isolados e preocupados apenas com suas práticas ascéticas, sem causar confusão. E se o abandono da reclusão se fizesse necessário, isso só poderia se dar com a autorização do bispo local.

Em linhas gerais, os cânones de Calcedônia voltados aos monges se inserem em um histórico de tentativas legislativas do Império em controlar o movimento monástico, assim como, de formas diferentes, também tentaram João Crisóstomo e Nestório. Contudo, não representaram o fim do “problema monástico” para o Império, tendo em vista que os monges continuaram ativos nos assuntos eclesiais e civis, causando tumultos e distúrbios da ordem pública. Não por acaso, o monacato será alvo das legislações de Justiniano, que tentará regular de forma ainda mais profunda a vida monástica (Cf. FRAZEE, 1982, pp. 271–276). Por outro lado, podemos afirmar que os cânones reconhecem o monasticismo como parte da vida eclesial e, de certa forma, integra-o à igreja imperial.

Referências

Fontes

NESTORIO. *The Bazaar of Heracleides*. Edição crítica de G. R. Driver e Leonard Hodgson. Oxford: Oxford University Press/Clarendon Press, 1925.

THE ACTS OF THE COUNCIL OF CHALCEDON. Edição crítica de Richard Price e Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, 3v. V.1–3, 2005.

Bibliografía

ALBERIEGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

BEVAN, George. *The case of Nestorius: ecclesiastical politics in the east (428-451)*. Toronto: Universidade de Toronto, 2005.

CANER, Daniel F. *Wanderings, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Los padres de la iglesia*. Madrid: Ediciones Crisandad, V. 1, 1967.

CHADWICK, Henry. The origin of the title 'council oecumenical', *Journal of Theological Studies*, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 132-135, 1972, p. 134-135.

COLOMBÁS, García M. *El monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José. Privilegios episcopales y genealogia de la intolerancia Cristiana en la epoca de Constantino. *Pyrenae*, Barcelona, v. 1, n. 40, p. 81-119, 2009.

FRAZEE, Charles. Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries. *Church History* [s.l.], v. 51, n. 3, p. 263-279, 1982.

GREGORY, Timothy. *Vox Populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century*. Columbus: Ohio University Press, 1979.

HATLIE, Peter. *The monks and monasteries of Constantinople ca. 350–850*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

JENKINS, Philip. *Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores Decidiram em Que os Cristãos Acreditariam Pelos Próximos 1500 anos*. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

KOSINSKI, Rafal. *Holiness and Power. Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*, Berlin: [s. n.], 2016.

PRICE, Richard; WHITBY, Mary (Ed.). *Chalcedon in Context: Church Councils 400–700*. Liverpool: Liverpool University, 2011.

RUBENSON, Samuel. Asceticism and monasticism, I: Eastern. In: CASSIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick (Org.). *The Cambridge History of Christianity: Constantine to c. 600*. Nova York: Cambridge Press, 2007.

SILVA, Gilvan Ventura da. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da igreja de Constantinopla. *Revista Phoïnix*, Rio de Janeiro, v. 16, n° 1, p. 109–127, 2010.

TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

TEJA, Ramón. Introducción. In: CALINICO, *Vida de Hipacio*. Edição crítica de Ramón Teja. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

WIPSYZKA, Ewa. The Canons of the Council of Chalcedon Concerning Monks. [S. l.] *Augustinianum*, v. 58, n. 1, 2018, p. 155–180.

Capítulo 8

A representação do casamento da rainha Constanza com o rei Afonso VI de Leão e Castela na *Historia de los Hechos de España*

*Nathália Velloso de Castro Costa Ribeiro*⁹⁷

Introdução

O presente texto tem como temática as descrições feitas a respeito do casamento do rei Afonso VI com Constanza e da própria representação da rainha na *Historia de los Hechos de España*. Ele está vinculado a uma pesquisa de mestrado mais ampla, que analisa a política matrimonial de Afonso VI de Leão e Castela na literatura cronística do século XIII.

A rainha Constanza foi a segunda esposa do monarca. Ela era filha de Roberto I de Borgonha com Hélia de Semur e sobrinha de Hugo o Grande de Cluny. Assim como o rei de Leão e Castela, ela também estava no segundo casamento. As suas primeiras núpcias foram com Hugo II, conde de Chalon, ficando viúva muito jovem. Em 1079 ela se casou com Afonso VI, tendo permanecido ao seu lado por quatorze anos. (FLOREZ, 1761, p. 164)

Com a rainha Constanza, o monarca de Leão e Castela teve uma filha, a princesa Urraca, que se tornou

⁹⁷ UFRJ; Orientadora: Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva; e-mail: nathvccosta@gmail.com

a herdeira da coroa. Constanza contribuiu no alcance territorial da reforma litúrgica que aconteceu no reinado de Afonso VI. A rainha faleceu em 1093.

A *Historia de los Hechos de España*, que foi composta pelo arcebispo de Toledo, Jiménez de Rada, não foi usada aqui na sua totalidade, pois o nosso objeto de estudo, aqui, é a representação do casamento da rainha Constanza com o rei Afonso VI. Então, foi feita uma seleção dos trechos que abordam tal temática.

Discutiremos como a rainha Constanza e o seu casamento com o monarca castelhano-leonês foram descritos na crônica, a partir da metodologia de análise de conteúdo e da técnica de proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas, desenvolvida pela Dr^a Andreia Frazão.

A Historia de los Hechos de España

A *Historia de los Hechos de España* foi escrita no século XIII. A obra foi encomendada pelo rei Fernando III (1199 - 1252), que era da linhagem do monarca Afonso VI e reinou de 1217 até a sua morte, em 1252. A autoria da crônica é de Rodrigo Jiménez de Rada, que foi arcebispo de Toledo entre os anos de 1209 a 1247. Este texto foi escrito originalmente em latim e também é conhecido pelo nome *De rebus Hispaniae* ou *Historia gótica*.

De acordo com Crespo López (2015, p. 34), a obra cronística do arcebispo de Toledo consiste em um texto extenso, intitulado *Historia de Rebus Hispaniae Sive* ou *Historia Gothica*, que aqui vem sendo analisada, e mais quatro textos: *Historia Romanorum*; *Historia do Ostrogothorum*; *Hunnorum, Vandalorum, Suevorum*,

Alanorum et Silinguorum Historia; e *Historia Arabum*. Tais obras fazem parte da cronística latina medieval do reino de Castela.

Crespo López (2015, p. 36) afirma que para Diego Catalán Menéndez-Pidal a *De Rebus Hispaniæ* teve pelo menos duas redações. A primeira compreende a *Historia Gothica* e *Historia Romanorum* e foi concluída pelo arcebispo em 30 de abril de 1243. Já a segunda redação incluiu os dois textos citados, além da *Historia Arabum*, *Historia Ostrogothorum e Hunnorum, Vandalarum, Suevorum, Alanorum et Silinguorum Historia*. Esta segunda versão expandida foi a que os historiadores de Alfonso X teriam utilizado para a composição da *Estoria de España* e que também serviu de base para o chamado Toledano romanizado⁹⁸.

O manuscrito original, com as anotações de Jiménez de Rada, foi perdido, mas foram localizadas duas cópias: uma, do século XIII (códice 131 da Biblioteca Provincial de Córdoba) e outra do século XIV (códice 143 do “Marqués de Valdecilla”, da Universidade Complutense). Outras cópias posteriores foram preservadas em Salamanca e El Escorial.

O Toledano não esconde o uso que fez da obra de Lucas de Tuy, que foi finalizada em 1236. Portanto, é depois deste ano que Dom Rodrigo começa a escrever a sua obra. Neste momento, Castela estava sob o reinado do monarca Fernando III.

Foi usada aqui uma versão em espanhol traduzida por Juan Fernández Valverde, a *De rebus Hispanie del Toledo*, publicada pela Alianza Editorial no ano de 1989.

98 É uma tradução que segue o latim de Jiménez de Rada, embora com pequenas ampliações pontuais. Ficou conhecido como uma das duas principais fontes da *Estoria del fecho de los godos*.

A *Historia de los hechos de España* foi composta com motivação política. Para Dantas e Reis (2019, p. 2) a historiografia encontra duas principais motivações que levaram Jiménez de Rada a escrever a crônica. A primeira era dar aos povos da Península Ibérica um passado comum, destacando que eram herdeiros dos antigos visigodos, como se possuíssem um mesmo destino. E assim, todos deveriam se esforçar pela reconquista do território dominado pelos muçulmanos em 711. A segunda era defender sua sede arcebispal, Toledo, como a mais importante da Península Ibérica e, para isso, teria recorrido ao passado para mostrar que ela possuía destaque desde os visigodos.

Alguns acontecimentos políticos estavam em desenvolvimento em Castela e acabaram influenciando na composição da crônica. Um dos principais foi a retomada dos territórios ocupados pelos muçulmanos e protagonizada pelo monarca Fernando III, de 1236 até 1248, período em que o monarca conquistou Córdoba (1236), Múrcia (1243), e Sevilha (1248).

A crônica foi dedicada ao rei Fernando III. No prólogo da crônica é possível observar a referência que o Toledano faz ao monarca castelhanoleonês:

Então, para você, ilustre Dom Fernando, Rei de Castela e Toledo, Leão e Galiza, Córdoba e [Lusitânia] Múrcia, descendente dos primeiros habitantes da Espanha, eu, Rodrigo, sacerdote indigno da cátedra de Toledo, com pena desajeitada e pouca sabedoria compilei para o anúncio do nosso povo e glória de vossa majestade não só as batalhas

que Hércules travou contra os antepassados e os castigos morais que os romanos lhes infligiram, mas também as ruínas em que desapareceram os vândalos, os silingos, os alanos e os suevos, segundo o que pude recolher dos antigos escritos e da fiel narração, desculpando-me por ter me atrevido a entregar à curiosidade dos leitores e a colocar ao alcance de tão grande rei um presente tão pequeno⁹⁹ (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 57).

Por isso, se faz necessário entender quem era o monarca castelhano e como foi a sua ascensão ao trono.

Fernando III (1217 – 1252) foi proclamado rei de Castela depois de sua mãe, a rainha Berenguela, herdeira legítima do reino, ter abdicado de seus direitos logo após a morte de seu irmão, Enrique I (1214 – 1217). Após a ascensão de Fernando III, teve início um período de conflitos entre o novo monarca e a nobreza

99 “Así pues, para vos, ínclito don Fernando, rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y [Lusitania] Murcia, descendiente de los primeros habitantes de las Españas, yo, Rodrigo, indigno sacerdote de la silla de Toledo, con torpe pluma y escasa sabiduría he recopilado para pregón de nuestro pueblo y gloria de vuestra majestade no solo las batallas que Hércules realizó contra los antepasados y los castigos morales que los romanos les infligieron, sino también las ruinas en las que desaparecieron los vándalos, silingos, alanos y suevos, según he podido recoger de los escritos antiguos y de la fiel narración, pidiendo perdón por haberme atrevido a entregar a la curiosidad de los lectores y a poner al alcance de tan gran rey un presente tan pequeño” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 57).

castelhana, que estava dividida entre os que apoiavam a rainha Berenguela e os que apoiavam os Lara¹⁰⁰ e questionavam a legitimidade do novo monarca.

Entre os que apoiavam os Lara estava o monarca Alfonso IX, rei de Leão, que tinha interesse em assumir o trono de Castela. Alfonso IX baseava seus argumentos em um acordo estabelecido em 1158 entre Sacho III de Castela (1157 – 1158) e Fernando II de Leão (1157 – 1188), que estabelecia que se algum deles morresse sem ter filhos varões, eles próprios se tornariam herdeiros um do outro. (REIS, 2007, p. 30)

O tratado, ao que tudo indica, não incluía na sucessão as filhas, apesar de o direito tradicional, tanto castelhano quanto leonês, não impedir que as mulheres herdassem o reino. Alfonso IX e seu aliado em Castela, Dom Álvaro Núñez de Lara, defendiam essa restrição, o que teria como consequência a eliminação de Berenguela, sua ex esposa, e de Fernando III, seu filho, como herdeiros de Castela. Alfonso IX não reconhecia Fernando III como herdeiro, porque seu casamento com Berenguela nunca foi reconhecido pela Igreja Romana, já que eram primos.

Quando já não tinha mais esperanças de anexar Castela ao Reino de Leão, incitado por Nuñez de Lara, Alfonso IX decidiu invadir Castela. Apesar das

100 Liderados por Dom Álvaro Núñez de Lara, membro de uma das famílias mais poderosas de Castela, que tinha o apoio do ex-marido de Berenguela, Alfonso IX, de Leão (1188 – 1230). Álvaro de Lara tentou omitir de Berenguela o falecimento de seu irmão Enrique I, indo ao encontro do rei Afonso IX de Leão para informar-lhe da morte do jovem. Porém, o monarca leonês recebeu a notícia após ter permitido que seu filho Fernando fosse a Castela. Dessa maneira, quando o rei Afonso IX chegou a Castela, seu filho já havia sido coroado rei, o que se transformou em um obstáculo para o monarca leonês.

agressões, Fernando III desejava estabelecer a paz com seu pai. Assim, os representantes do monarca castelhano entregaram a Alfonso IX o pacto que ficou conhecido como Tratado de Toro, estabelecido em 1218. Por meio deste pacto, os territórios cedidos por Fernando III ao seu pai, para que fosse possível uma trégua, permaneceriam com o monarca leonês e o monarca castelhano se comprometia em pagar onze mil *marvedíes*¹⁰¹ que Enrique I devia a Alfonso IX, pagamento que teria como garantia a vila de Valderas, que ainda pertencia a Berenguela. (ROSÁRIO, 2019, p. 73)

Ao sentir-se seguro no trono de Castela, Fernando III decidiu dar continuidade à expansão cristã. Mas, sua mãe, a rainha Berenguela, achou necessário, primeiro, garantir a sucessão ao trono para depois dar início às primeiras campanhas militares contra os muçulmanos.

O monarca se casou com Beatriz, filha de Felipe, duque da Suábia, e prima do imperador Frederico II. E dois anos depois dessa união nasceu Afonso, o primeiro dos dez filhos de Fernando III.

Em 1224, as campanhas militares contra os muçulmanos foram retomadas e se estenderam até 1230. Jiménez de Rada participou dessas campanhas, e registrou na *Historia de los Hechos de España* o que viu no primeiro cerco a Jaén. Em 1230, as incursões sobre os territórios muçulmanos foram interrompidas devido ao falecimento de Alfonso IX.

Para garantir o trono de Leão, Fernando III teve que enfrentar um entrave político: o desejo de seu pai de que as infantas Sancha e Dulce, filhas de seu

101 Nome dado a moedas ibéricas entre os séculos XI e XIV.

casamento com Teresa de Portugal, herdassem o reino. A situação foi resolvida por meio de um acordo, pelo qual as infantas renunciavam seus direitos ao reino de Leão e Fernando III lhes garantia uma renda vitalícia. Só então ele pôde se dirigir à cidade de Leão para ser recebido como rei.

Enquanto Fernando III se ocupava da organização da união das coroas castelhano-leonesa, as campanhas contra os muçulmanos foram conduzidas por alguns membros da nobreza, pelas ordens militares de São Tiago e Calatrava e pelos bispos das dioceses fronteiriças, especialmente pelo arcebispo de Toledo, Dom Rodrigo Jiménez de Rada (REIS, 2007, p. 43).

Quando a *Historia de los Hechos de España* foi escrita, a união entre Castela e Leão já estava consolidada e várias regiões tinham sido conquistadas dos muçulmanos, restando apenas Granada.

A rainha Constanza e a aliança com Cluny

Na *Historia de los Hechos de España*, a rainha Constanza é enumerada como a segunda esposa do monarca, com quem ele teve uma filha, que posteriormente assumiu o trono como Urraca I de Leão e Castela (1109-1126): “A segunda, Constanza, com quem teve uma filha chamada Urraca que casou com o conde Raimundo, e com este Raimundo teve Sancha e Afonso, que logo seria imperador”¹⁰² (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 245).

102 “La segunda, Constanza, de la que tuvo una hija llamada Urraca que caso casó con el conde Ramón , y de la que este Ramon tuvo a Sancha y Alfonso, que luego sería emperador.” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 245).

Neste trecho é possível observar a preocupação do cronista em destacar o nome da filha Urraca, fruto desta união; o nome do marido da filha, Raimundo de Borgonha, que era conde da Borgonha, o que marca uma nova aliança política, e o nome dos netos que o monarca teve com a segunda esposa: Sancha e Afonso. Quanto a Afonso, ele foi caracterizado como imperador da Hispânia, posição que começou a ocupar em 1135, sendo o primeiro rei da casa de Borgonha.

Na mesma crônica, em outro trecho, Jiménez de Rada deixa claro que o casamento de Afonso VI com Constanza aconteceu após a sua primeira esposa ter falecido. O que é um detalhe importante, pois marca a preocupação do cronista em afirmar que o monarca não cometeu adultério: “Falecida sua esposa Inés, casou-se com Constanza, de terras francesas, de quem já falei mais acima”¹⁰³ (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 246).

Jiménez de Rada cita a origem da rainha Constanza, indicando que ela é de terras francesas. Porém não fica claro na crônica a casa a qual a monarca pertence. A historiografia indica que Constanza era filha de Roberto I de Borgonha com Hélia de Semur, ou seja, pertencia a casa de Borgonha. (FLOREZ, 1761)

De acordo com Franco Júnior (1985), a casa de Borgonha era uma das que estavam na órbita clunianense. E uma das maneiras pela qual se consolidou uma aliança entre as monarquias ibéricas e Cluny foi através da política matrimonial que uniu dinastias peninsulares com as casas de Borgonha e Aquitânia. Por isso, era importante que o monarca Afonso VI se casasse

103 “Fallecida por entonces su esposa Inés, casó con Constanza, de tierras francesas, de la que ya he hablado más arriba” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 246).

com a rainha Constanza, já que além de pertencer a casa de Borgonha, ela era sobrinha de Hugo o Grande de Cluny. Contudo, esse aspecto não é destacado na crônica.

Cosntanza contribuiu para a substituição do rito hispano-visigótico pelo romano, o que foi destacado pelo cronista:

Afonso, a pedido de sua esposa, a rainha Constanza, que era de terras francesas, enviou uma delegação a Roma para pedir ao Papa Gregório VII que, uma vez que foi abolido na Espanha o ofício toledano, fosse substituído pelo romano ou francês¹⁰⁴ (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 249).

Jiménez de Rada se preocupou em afirmar que o rei Afonso VI enviou a delegação a pedido de sua esposa, o que mostra a influência dela, que pode ser explicada devido ao fato dela ser sobrinha de Hugo de Cluny.

Após o casamento do rei Afonso VI com a rainha Constanza, (MARTIN, 2009, p. 10) foi celebrado em Burgos um concílio que decidiu pela mudança definitiva ao rito romano. E alguns dias depois, foi feita uma mudança repentina na abadia de Sahagún, quando Roberto foi substituído por Bernardo como abade a frente da comunidade monástica.

104 “Alfonso, a instancias de su esposa la reina Constanza, que era de tierras francesas, envió una delegación a Roma para pedir al Papa Gregorio VII que, una vez derogado en España el oficio toledano, fuera sustituido por el romano o francés” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 249).

Na *Historia de los Hechos de España* é mencionada a indicação de Bernardo para a abadia de Sahagún:

O referido abade de Cluny enviou Bernardo, a quem apreciava por sua santidade, e alguns outros monges. Este saindo imediatamente, foi afetuoso e compreensivo com todos, a ponto de, quando Deus Todo-Poderoso devolveu Toledo ao poder cristão, ele foi escolhido sem dúvida alguma, depois de um curto espaço, arcebispo e primaz. E aproveitando uma viagem do rei à zona de Leão, ele, ainda eleito, entrou à noite na mesquita principal de Toledo, a pedido da rainha Constanza, levando consigo alguns cavaleiros cristãos; e depois de apagar os vestígios da sujeira de Maomé, ele construiu um altar para o culto cristão e instalou sinos na torre principal para chamar os fiéis¹⁰⁵ (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 249-250).

105 “El citado abad de Cluny envió a Bernardo, a quien apreciaba por su santidad, y a algunos otros monjes. Marchando éstos en seguida, una vez nombrado abad se mostró afectuoso y comprensivo con todos, hasta el punto de que, cuando Dios todopoderoso devolvió Toledo al poder cristiano, fue elegido sin duda alguna, tras un corto espacio, arzobispo y primado. Y aprovechando un viaje del rey a la zona de León, aquél, aún electo, penetró de noche, a instancias de la reina Constanza, en la mezquita mayor de Toledo llevando consigo algunos caballeros cristianos; y después de borrar los vestigios de la inmundicia de Mahoma, levantó un altar de culto cristiano e instaló campanas en la torre mayor para llamar a los fieles” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 249-250).

No trecho destacado acima é possível perceber que Bernardo é caracterizado pelo cronista como afetuoso e compreensivo com todos. Também é mencionado que, após a conquista de Toledo, que estava sob domínio dos muçulmanos, por parte do rei Afonso VI, Bernardo se tornou arcebispo de Toledo, posição ocupada por Jiménez de Rada no momento em que redigiu a crônica. O que talvez justifique os elogios feitos. Jiménez de Rada dá ao monge cluniacense o protagonismo, junto com a rainha Constanza, na transformação a mesquita em uma igreja, que foi dotada de um altar e sinos.

O cronista também relatou a reação do rei Afonso VI ao tomar conhecimento do que Bernardo e Constanza fizeram sem a sua autorização:

Quando isso chegou aos ouvidos do rei, profundamente irritado e incitado pela dor, pois havia estabelecido um pacto com os sarracenos na calçada da mesquita, em três dias se plantou em Toledo desde Sahagun determinado a queimar os eleitos Bernardo e a rainha Constanza¹⁰⁶ (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 250).

Neste trecho o rei Afonso VI é descrito como irritado e incitado pela dor, o que nos leva a crer que Jiménez de Rada condenou a atitude do monarca, saindo em defesa de Bernardo e Constanza, os “eleitos”.

106 “Cuando esto llegó a oídos del rey, profundamente irritado y espoleado por el dolor, puesto que había establecido un pacto con los sarracenos acerca de la mezquita, en tres días se plantó en Toledo desde Sahagún decidido a hacer quemar al electo Bernardo y a la reina Constanza” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 250).

O cronista afirma que o soberano estava decidido a manter a palavra que tinha dado aos muçulmanos e, como punição, mataria a própria esposa e o arcebispo.

Ao tomar conhecimento da reação do monarca, os muçulmanos teriam ido ao seu encontro, como podemos observar no seguinte trecho:

Quando os árabes de Toledo tomaram conhecimento do estado de cólera do rei, diz-se que saíram ao encontro deste [o rei] povos de todas as condições, com suas esposas e filhos pequenos, em uma aldeia agora chamada Magán. Quando o rei chegou diante daquela multidão, acreditando que eles tinham vindo para apresentar queixas, ele lhes disse: “A afronta não foi feita a vocês, mas a mim, porque minha palavra foi inabalável até hoje; mas a partir de agora não poderei mais levá-la a gala; é de grande importância para mim não só fazer as pazes mas também punir severamente os culpados”. Os árabes por sua parte, como eram prudentes, imploravam-lhe em voz alta, de joelhos e com lágrimas, que os ouvisse. O rei, freando seu cavalo, parou um momento e os árabes começaram a falar assim: “Sabemos perfeitamente que o arcebispo é a cabeça visível de sua lei, e se fôssemos a causa de sua morte, os cristãos nos matariam em um só dia movidos pela paixão de sua fé, e se a rainha morrer por nossa causa, seremos odiados para sempre por seus descendentes e eles

se vingarão de nós assim que você morrer. Portanto, pedimos que não os castigue, e nós de nossa parte os liberamos da obrigação de seu juramento¹⁰⁷ (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 250).

O rei Afonso VI então, desistiu de punir a sua esposa e o arcebispo de Toledo, preservando as suas vidas. Desta maneira, após o apelo dos muçulmanos, ele pôde entrar em Toledo sem ter que recorrer a violência.

Tais referências foram incluídas na obra de Rada possivelmente para realçar, por um lado, que os monarcas castelhanos-leoneses governavam para todos, independentemente de suas crenças, e, por outro, sublinhar que Toledo, antiga capital do reino visigótico, estava livre do domínio dos muçulmanos e em harmonia com a Igreja de Roma.

107 “Cuando los árabes de Toledo tuvieron conocimiento del estallido de colera del rey, se cuenta que salieron al encuentro de este gentes de toda condición con sus esposas e hijos pequeños en una aldea que ahora se llama Magán. Cuando el rey llegó ante esa multitud, creyendo que venían a resentarle quejas, les dijo- «La afrenta no os la han hecho a vosotros, sino a mí, pues mi palabra fue inquebrantable hasta este día; pero de ahora en adelante ya no podré llevarla a gala; es de gran importancia para mí no sólo desagrararos sino también castigar duramente a los culpables». Los árabes por su parte, como eran prudentes, le rogaron a gritos, de rodillas y con llantos que los escuchara. El rey, frenando a su caballo, se detuvo un momento y los árabes comenzaron a hablar de esta manera: «Sabemos perfectamente que el arzobispo es la cabeza visible de vuestra ley, y si fuéramos la causa de su muerte, los cristianos nos matarán en un solo día llevados por la pasión de su fe, y si la reina muriera por nuestra causa, seremos odiados por siempre por su descendencia y se vengarán de nosotros tan pronto como muera. Por lo tanto, te solicitamos que no los castigues, y nosotros por nuestra parte te libramos de la obligación de tu juramento” (JIMÉNEZ DE RADA, 1989, p. 250).

Considerações Finais

Na *Historia de los Hechos de España* a rainha Constanza foi citada pelo cronista como sendo a segunda esposa do monarca, foi mencionada a filha que ela teve com o rei castelhano-leonês e a sua origem francesa.

O Toledano se preocupou em descrever a participação da rainha Constanza na troca do rito hispano-visigótico pelo romano e citou a desavença que ela e o arcebispo Bernardo Sedirac tiveram com o rei Afonso VI, ao transformarem a mesquita em igreja sem o consentimento real, e apontou o papel dos muçulmanos na resolução do caso.

Ao descrever a rainha Constanza e apontar o seu protagonismo frente a mudança no rito hispanovisigótico pelo romano, o Toledano também deu destaque ao então arcebispo de Toledo, Bernardo, para defender a sua sede arcebispal como a mais importante da Península Ibérica e, para tanto, era necessário recorrer ao passado para mostrar que ela possuía destaque desde os visigodos.

Referências

Fontes

FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan. *Historia de los Hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Bibliografia

CRESPO LÓPEZ, Mario. *Rodrigo Jiménez de Rada: vida, obra y bibliografía*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2015.

DANTAS, Rodrigo Perles; REIS, Jaime Estevão dos. Dom Rodrigo Jiménez de Rada: breve biografia e áreas de pesquisa. *XI EPCC: Encontro Internacional de Produção de Pesquisa*. 2019, p. 1-8.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Cluny e a feudo-clericalização de Castela. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 11, n. 1, 1985, p. 5-22.

FLOREZ, Henrique. Memorias de las Reynas Catholicas, In: _____. *Historia, Genealogia de la Casa Real de Castilla, y de Leon, Todos los Infantes: trages de las Reynas en Estampas: y nuevo aspecto de la Historia de España*. Madrid: Antonio Marin, 1761. Tomo I, p. 160-162.

MARTIN, Georges. Hilando un reinado, Afonso VI y las mujeres. *e-Spania - Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes, Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen Âge aux Lumières (CLEA)*. Paris: Sorbonne, v. 10, 2010, revue en ligne, sans pagination.

ROSÁRIO, Thaís do. O papel de Berenguela de Castela (1180- 1246) na unificação dos reinos de Castela e Leão (1230) segundo a História de los hechos de España. Dissertação de mestrado, Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, 2019.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. *Revista Signum*, v. 16, n. 1, 2015, p. 131-153.

Capítulo 9

As folhas de “O Livro do Travesseiro” e sua escrita: sobre o papel de Sei Shônagon na corte da imperatriz Teishi

Ana Luiza Romão Braz¹⁰⁸

Introdução

Quando vamos falar sobre literatura japonesa, diversas temáticas surgem no imaginário, impactados por nossa visão ocidental sobre o oriente. Como por exemplo, temos os *mangás*, ou então livros como *Relatos de um Gato Viajante*, escrito por Hiro Arikawa ou então *Declínio de um Homem*, com autoria de Osamu Dasai, obras asiáticas que se tornaram famosas no Brasil. Por mais que sejam bem comentadas em nosso país, ao pensarmos em literatura clássica no Japão, o foco muda para a Era Heian.

A Era Heian é caracterizada por um grande número de escritos femininos. Assim como na Idade Média Ocidental existira grande presença de mulheres na escrita como sujeitos passivos ou ativos (COSTA & COSTA, 2019), o período asiático é marcado por notável quantia de diário de damas de corte. Essa ideia aponta uma contribuição para refletirmos sobre como o período medieval, em uma ótica ocidental principalmente, cria um imaginário machista sobre apenas figuras masculinas serem os únicos responsáveis por fazer história.

108 Graduanda pela Universidade Federal da Paraíba; Orientador: Dr. Guilherme Queiroz de Souza; e-mail: alrb@academico.ufpb.br

Ao nos aprofundarmos nessa literatura clássica da Era Heian, duas grandes figuras são as principais representantes nesse ramo: Murasaki Shikibu, autora de *Genji Monogatari*, também conhecido por *O Romance de Genji* e Sei Shônagon, escritora da coletânea de textos *Makura no Sôshi* ou então dito *O Livro do Travesseiro*. Na contemporaneidade no Japão essas duas obras possuem grande representatividade na literatura, sendo então populares e cada vez mais traduzidas, sendo também trabalhadas em meios escolares.

Partindo desses pressupostos, a pesquisa em questão tem como objetivo refletir como os textos de Sei Shonagon em *O Livro do Travesseiro*. A partir da tradução brasileira realizada na USP pelo Centro de Estudos Japoneses, evidencia o papel social da dama de corte durante seu acompanhamento com a Grande Consorte Imperial Teishi na Era Heian.

Sobre a Temporalidade da Literatura Japonesa e o Conceito de Idade Média no Japão

Uma questão relevante acerca da obra de Sei Shonagon é que, ao menos segundo a nossa visão ocidental, os textos foram escritos durante a Baixa Idade Média. Mas ao refletir sobre essa questão de temporalidade na historiografia literária japonesa temos uma divergência, na qual a Era Heian, momento de atuação da dama de corte, é dita localizada na Baixa Antiguidade, também conhecido como Período Clássico (CUNHA, 2016), o que difere na linha temporal ocidental.

Quadro 1

<p>Baixa Antiguidade</p>	<p>794 a 1192 d.C.: Era Heian [平安時代] (inclui a IDADE DE OURO DA LITERATURA DE DIÁRIOS FEMININOS DA CORTE)</p>		<p>Período Clássico <i>stricto sensu</i></p>
<p>Idade Média</p>	<p>1192 a 1333: Era Kamakura [鎌倉時代]</p>		<p>Literatura Medieval</p>
	<p>1333 a 1336: Restauração Kenmu [建武の新政]</p>		
	<p>1336 a 1573: Era Muromachi ou Ashikaga [室町時代]</p>	<p>1336 a 1392: Era das Duas Cortes [南北朝時代]</p>	
	<p>1467 a 1573: Era da Guerra Civil [戦国時代]</p>	<p>1573 a 1603: Era Azuchi-Momoyama [安土桃山時代]</p>	

Quadro temporal sobre a história da literatura japonesa retirado de Cunha (2016, p. 23)

Ao observarmos a Figura I, Andrei Cunha (2016) nos mostra a divisão da Era Heian entre os anos de 794–1192 d.C, além de ter em seu meio, a conhecida como “Idade de Ouro da Literatura dos Diários Femininos de Corte”, como comentado anteriormente, período no qual foram registrados o maior número de diários por damas de corte. Outro ponto interessante é discutirmos acerca da ideia de Baixa antiguidade, que remetendo a ótica ocidental, traz uma visão completamente diferente. Além de ser interessante pensarmos que o período que se traz a literatura medieval, engloba os anos de 1192–1603 que no Ocidente abrange os períodos da Idade Média e início da Idade Moderna.

Outro fator importante é refletir a Era Heian como um curioso período dentro da historiografia japonesa, pois um dos motivos deles reside na ideia de ter sido abraçado por um governo aristocrático por trezentos anos e sem presença de guerras, além de marcar a retirada de amarras estrangeiras do continente asiático (ITO, 2020). Além disso, é importante entender esse período como um momento de “fluorescente” cultura, ou seja, grande desenvolvimento artístico e de escrita (HENNESSEY, 2015).

Por fim, foi nessa mesma época de crescimento cultural que ocorreu o desenvolvimento de um alfabeto próprio japonês, entre eles o *hiragana*¹⁰⁹. Antes desse feito, era utilizado os *kanjis*¹¹⁰ (ITO, 2020) e com isso é possível notar uma evolução de uma identidade nacional se

109 Conjunto de sílabas que tiveram origem a partir da escrita cursiva do ideograma, originado na Era Heian (ITO, 2020; YOSHIDA, 1999, p. 62)

110 Conjunto de caracteres do Japão, mas elaborados a partir de caracteres chineses (ITO, 2020; YOSHIDA, 1999, p.60)

formando, além da recuperação de seus valores de origem, desvinculando assim com a tradição chinesa que era existente no Japão.

Obra e a autoria

“*Makura no Soshi*,” também conhecida como “*O Livro do Travesseiro*”, é uma coletânea de textos que tem como autoria Sei Shônagon, dos quais foram escritos entre o final do século X e início do século XI (994–1001), durante sua atuação como dama de corte da Grande Consorte Imperial Teishi, com a liderança do imperador Ichijô. Uma questão importante sobre os textos, é que Shonagon em si não pensava neles como um formato de livro (CUNHA, 2016), assim como fora organizado com os séculos adiante, mas apenas como escritas soltas sobre os ocorridos e coisas observadas. Quando vemos o posfácio da obra denominado “*Essas Folhas*”, é possível entender um pouco sobre a ótica da autora sobre seus escritos:

O Alto-Conselheiro Korechika presenteou uma quantidade de papéis à Sua Consorte e ela me perguntou: “O que vamos escrever neles? Lá na Corte de Sua Alteza estão copiando *Registros Históricos da China*”. Foi então que sugeri à Sua Consorte: “Talvez, nestas folhas, pudéssemos fazer um ‘Travesseiro’...”. Sua Consorte Imperial aceitou a sugestão e entregou-me os papéis dizendo: “Os papéis são vossos. Escrevei o que vos convier”. Foi então que comecei a escrever sem

a mínima pretensão, um pouco disso, um pouco daquilo, e no intuito de preencher todas as incontáveis folhas, temo ter registrado muitas coisas de difícil compreensão. (SHONAGON: 2013, p. 533).

O trecho anterior ressalta essa questão da não formação de um livro em si, mas como algo livre e despreocupado. Também é interessante destacar que nesse período, os papéis que a Imperatriz dá a dama de corte eram itens de grande valor, nisso se torna interessante pensar sobre talvez uma questão de grande confiança entre ambas. Por outro lado, Wakisaka & Codaro (2013) apontam que vários estudiosos na área julgam sobre a veracidade desse escrito do posfácio, pelo mesmo motivo de tal objeto ter grande valor no período, podendo conter exageros e problemática nesse meio.

Além disso, também é importante refletirmos sobre características que são exibidas na escrita da autora e um dos principais é a questão do caráter memorial (CUNHA, 2013), que como o próprio nome aponta, remete diretamente sobre a ideia de memória. É interessante refletir sobre como isso relaciona diretamente com um teor autobiográfico, já que Sei Shonagon nos remete diretamente a lembranças sobre ocorridos em seu período de atuação, sejam desde sua ida a festivais, como também pequenos casos dentro da residência imperial.

Outras características marcantes na escrita é a questão do *okashi*, ou seja, é uma parte da estética remetente ao “humor”, ou mais especificamente, algo alegre e sutil. Temos também a presença do *aware*, que liga diretamente com as emoções, tais elas como a “tristeza e a beleza”, um formato muito presente durante

a Era Heian (WAKISAKA & CORDARO, 2013). E por fim o *zuihitsu*, relacionada com a escrita livre, sejam elas de coisas observadas ou então refletidas pela autoria.

Ao pensarmos sobre a organização dos textos feitos pela autora, Cordaro (2006) mostra que existem três principais grupos temáticos: temos a listagem das melhores coisas (sejam objetos, classes sociais, cenários, gestos e entre outros). Outro envolve narrativas de ocorridos sejam no palácio ou fora dele e por fim “juízos sobre elementos naturais e sociais e reflexões sobre a vida” (CORDARO, 2006, p. 129)

No decorrer dos séculos, *O Livro do Travesseiro* trouxe consigo quatro diferentes cópias realizadas e guardadas em diferentes acervos, entre elas: *maedakebon*, *sakaibon*, *noibon* e *sankanbon* (com presença de duas organizações diferentes). A última citada, fora a escolhida para ser feita a tradução no Brasil e nela possui 298 textos, mais 29 que estão expostos apenas nesse acervo em questão e o posfácio “*Essas folhas*”.

Ao citar sobre as características da obra, é necessário conhecer também a sua autoria. Um fato interessante sobre Sei Shonagon não ser o verdadeiro nome da autora, mas sim uma nomeação recebida em sua convocação para o cargo, qual era composto de um ideograma vindo de sua família:

O primeiro ideograma (Kiyō, 清) de seu sobrenome Kiyohara 清原, é lido como “Sei” quando se utiliza o modo chinês. Quanto ao termo “Shônagon”, 少納言 (Baixo-Conselheiro), há interpretações de que seria o cargo ocupado ou por seu

pai ou por um de seus dois maridos, como seria corrente na nomeação de mulheres na época. (WAKISAKA; CORDARO: 2013, p. 18).

Nisso, é importante relatar, que na linha de pesquisas da literatura japonesa, nunca fora comprovado o verdadeiro nome da Shônagon, ainda tiveram teorias sobre ela ser chamada Nagiko, mas que não chegaram a uma conclusão, assim descartando essa possibilidade (WAKISAKA & CORDARO, 2013).

É interessante pensar que para o desenvolvimento de sua escrita, Shônagon teve instrução desde muito nova em literatura, devido a influências por parte da sua família paterna. Nisso Wakisaka & Cordaro (2013) mostram que seu avô Kiyoharano Fukayabu fora responsável pela coletânea poética *Kokin Wakashu* (905), em seu período na corte do imperador Daigo. Enquanto isso seu pai Kyoharano Motosuke teve atuação na composição de poemas *Gosên Wakashu* (951), por ordem do antigo Imperador Murakami (926-967).

As representações do papel social de Sei Shônagon na obra e algumas reflexões

Um dos grandes fatores nessa autobiografia de Sei Shonagon, é a presença de ações sendo realizadas, vindos de diversos tipos de serventia existentes na corte no decorrer desse período. Interessantemente, muito se é mostrado em relação às damas de corte, que misturava descrição de afazerem junto com ocorridos no dia-a-dia.

Pontos importantes ressaltados nos textos sobre os papéis sociais, ao pensarmos nas damas de corte ou

serventia, Andrei Cunha (2016) nos apresenta que o uso do pincel era uma tarefa majoritariamente feminina, ou seja, a escrita e os estudos de poemas são como grande função existente entre esse escalão no palácio.

Seguindo para trechos da obra, temos como um dos exemplo que se passa no período que a dama de corte iniciou sua atuação com a Imperatriz Teishi.

“Nos primeiros tempos de meus serviços na Corte, vi-me, inúmeras vezes, diante de situações que me punham envergonhada e quase cheguei a chorar. Servia à Sua Consorte todas as noites, mantendo-me atrás do cortinado baixo e, quando ela me oferecia pinturas para apreciar, não conseguia nem mesmo estender os braços, dominada pelo nervosismo. Sua Consorte explicava-me as pinturas: “Essa é deste jeito, aquela é diferente. Este pintor, assim, aquele...””.

(SHÔNAGON, Sei. Nos primeiros tempos de meus serviços na Corte, *In: O Livro do Travesseiro*, São Paulo: Editora 34, 2013. pg. 331.)

No trecho em questão, temos Sei Shonagon atuando ao lado de Teishi, assim podemos pensar na função de acompanhante da Consorte Imperial, que por mais que estivesse nervosa, continuava ao seu lado tendo breves ensinamentos sobre as pinturas. Um fato intrigante é sobre a ideia de sempre estar exposta por detrás de um cortinado,

que passa um pensamento sobre divisão de poderes no quais Shonagon permanecia de um lado, enquanto a Imperatriz passava as pinturas estando do outro lado.

Em mais uma estrofe exposta entre os textos, se passa em um dia que é trazido um pedaço de poema em uma carta vindo do Conselheiro Consultor Kintô, que alude a um poema chinês de Hakuraten vindo da coletânea *Hakushi Monjû* (SHÔNAGON, 2013, p. 227):

“Tive de pensar bastante para poder completar o poema com os versos iniciais. “Quem acompanha o senhor conselheiro? ”, perguntei, e o mensageiro me respondeu: “Tais e tais senhores”. Sozinha, agoniava-me para não responder levemente ao Conselheiro, junto a tão ilustres pessoas. Pensei em recorrer a Sua Consorte, mas devido à visita de Sua Majestade, ela se encontrava recolhida em seus aposentos. O servidor dizia “Apressai-vos, apressai-vos!”. Retardar ainda mais a resposta seria pior, e, pensando: “Que seja! ”, escrevi trêmula a seguinte estrofe e a entreguei, receosa (...)”

(SHÔNAGON, Sei. No final do segundo mês, soprava um vento forte. *In: O Livro do Travesseiro*, São Paulo: Editora 34, 2013. pg. 227.)

No trecho em questão, é interessante pensar sobre como um dos principais pontos, como já citado

anteriormente é a forte questão da escrita e das poesias na corte, sendo ainda uma função majoritariamente feminina (CUNHA, 2016). Além disso, é necessário entender que nesse período as damas de corte realizavam sessões de escritos e leitura simultaneamente, o que mostra uma grande importância do letramento e a prática constante, o que faz disso um dos principais papéis sociais dessas mulheres.

É necessário apontar que dificilmente ao citarmos funções e papéis sociais sobre a autoria, é inevitável não relacionar as outras damas de corte, pois estão relacionados e provavelmente trabalhavam em conjunto para atender a Imperatriz Teishi.

Considerações Finais

Podemos então trazer à tona alguns pontos após essa breve análise. Primeiro temos a ideia do papel social de Sei Shônagon em sua vivência na corte, que envolvia atuar como servidora, dama e também acompanhante de Sua Consorte Imperial, ou seja, era uma pessoa que em grande parte estava presente para companhia da Imperatriz. Interessante também pensar sobre a relação próxima que ambas apresentam, que é mostrada principalmente no texto “*Essas folhas*”, no qual a Imperatriz entrega a autora os papéis em que os textos seriam redigidos, sendo que na época esse material era muito valioso, então dá-los a Shonagon poderia ser uma forma de confiança.

Outro ponto, é sobre como o palácio era tido de forma bem dividida, que por mais que ocorressem diversas interações, ainda assim cada parte do local era organizado por classe social e também gênero. A exemplo disso ao

pensarmos nas damas de corte e local de maior convivência, temos a Ala Feminina do Palácio Imperial, que era a região que residia as damas tendo sob liderança a Dama Superior, chefe dessa área (OTA & CORDARO, 2013, p. 555). Esse local, também é importante citar, fazia parte da região de residência Imperial sendo dividido em doze edificações (YOSHIDA, 2013).

Por fim a questão da poética e o aprendizado literário, que curiosamente se remete muito a cultura chinesa, algo que nesse período o Japão passava por um processo de recuperação de origem cultural, o que fazia desvincular da tradição chinesa que era existente até então. Ainda assim com essas mudanças, não se deixou pra trás essa pequena parte tradicionalmente da região quase vizinha, sendo até possível notar no decorrer do livro, a citação e declamação de diversos poemas chineses por parte das damas que tinham obrigação de estudá-los e decorá-los.

Com a análise desses papéis sociais de Sei Shônagon, se fez possível compreender algumas presentes funções das damas de corte. Porém, com a leitura realizada, foram também entregues novas questões que torna possível o desenvolvimento de novas pesquisas, como por exemplo a relação do Japão com a China antes e durante a Era Heian, assim como de que maneira essa área social de damas foi evoluindo com o anos.

Referências

COSTA, Marcos Roberto 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: Editora Fi, 2019.

CUNHA, Andrei dos Santos. Autoria e memória em Sei Shônagon. In: Colóquio Internacional de Leitura Comparada, 6, 2015, Porto Alegre. *Anais [...]*. Porto Alegre: Núcleo de Editoração Eletrônica do I. L., 2015, p. 35-49.

CUNHA, Andrei dos Santos. *O Livro do Travesseiro: Questões de autoria, tradução e adaptação*. 2016. 300 f. Tese (Doutorado) – Curso de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

HENNESSEY, John L. Discourses of the Heian Era and National Identity Formation in Contemporary Japan. *Working Paper*, Lund, v. 43, n. 1, p. 1-30, 2015.

ITO, Narumi. O Fluxo de Consciência Universal e Atemporal na Obra *O Livro do Travesseiro*, de Sei Shônagon. *Revista de Estudos Acadêmicos de Letras*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 218-240, 2020.

OTA, Junko; CORDARO, Madalena Hashimoto. Sobre cargos, títulos, funções e atribuições. In: SHÔNAGON, Sei. *O Livro do Travesseiro*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 549-561.

SHÔNAGON, Sei. *O Livro do Travesseiro*. São Paulo: Editora 34, 2013.

WAKISAKA, Geny; CORDARO, Madalena Hashimoto. Sobre a obra, a autora, o contexto e a tradução. In: SHÔNAGON, Sei. *O Livro do Travesseiro*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 07-41.

YOSHIDA, Luiza. A época clássica japonesa e suas manifestações literárias. *Estudos Japoneses*, n. 19, p. 59-75, 1999.

YOSHIDA, Luiza. Sobre flores, pássaros, vestuário, arquitetura e calendário. In: SHÔNAGON, Sei. *O Livro do Travesseiro*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 563-593.

Capítulo 10

As potencialidades da virtude da concórdia na ideologia imperial de Constantino (306–324)

*Nicolas Hecke Krüger*¹¹¹

Introdução

O poder imperial romano, apesar de suas reivindicações retóricas, não era ilimitado, mas dependia de outros fatores. Não foi diferente com o imperador Constantino, o Grande (r. 306–337). Para Averil Cameron (2013, p. 106), o governo constantiniano era limitado pelo sucesso militar, legitimidade e alianças políticas. Neste sentido, ele precisava ser reconhecido pelos demais *players* deste complexo tabuleiro imperial romano e estabelecer alianças com os mesmos. Portanto, a aceitação de Constantino pelos demais mandatários e elites locais dependia de uma ideologia que o favorecesse e o apresentasse como representante de todos os grupos importantes, considerando que o jovem monarca se tratava de um usurpador. Desempenhou protagonismo na propaganda imperial a virtude da concórdia, termo latino que pode ser traduzido por harmonia, amizade ou consenso. Conforme a abordagem filológica de Pereira concórdia

111 Bacharel e licenciado em História pela UFPR, mestrando em História Antiga pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, vinculado à linha de pesquisa Cultura e Poder e associado ao Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR).

Orientador: Renan Frighetto. E-mail para contato: nicolaskruger@ufpr.br

vem do grego *homonoia*, designando uma “harmonia no modo de pensar e de sentir” (1990, p. 363), consenso, uma harmonia quase musical entre as partes. No sentido político, ela implicava a busca pela unidade. O trecho de Salústio é didático em explicar como a concórdia é fundamental para a formação de uma comunidade política por meio da união:

Estes [os romanos], depois que se juntaram dentro das mesmas muralhas, sendo de raça diversa, de língua diferente, vivendo cada um à sua maneira, é coisa incrível de recordar a facilidade com que se fundiram. E assim em breve uma multidão diversa e errante se tornou, graças à concórdia, uma cidade (PEREIRA, 1990, p. 365)

Neste capítulo, fruto das pesquisas que se iniciaram na Iniciação Científica e continuam no mestrado, buscaremos analisar o papel da virtude da concórdia na propaganda imperial de Constantino, em especial nos panegíricos e na obra *Vita Constantini* de Eusébio de Cesaréia. Ambas as fontes são laudatórias e positivas em relação a Constantino, a principal diferença a se pontuar é que os panegíricos são discursos neoplatônicos e a *Vita* é uma prosa cristã dividida em quatro livros. Fizemos uso dos panegíricos referentes a Constantino. Em relação à *Vita*, usamos os livros I e II, uma vez que cobrem o período analisado do reinado de Constantino, a saber, desde sua aclamação em 306 até o momento em que unifica o Império em 324.

Para a análise dos panegíricos lançamos mão da tradução em inglês de Nixon e Rodgers (1994) e para a *Vita* utilizamos a edição espanhola da Gredos (1994).

Dos antecedentes: A Tetrarquia e Constâncio Cloro

Para compreender melhor o contexto da Era Constantino, é mister olhar para os eventos que antecederam ao imperador. Acreditamos que seria relevante iniciar a narrativa na fase do *Dominato*¹¹², quando se iniciou uma centralização do poder e uma constante sacralização da figura imperial. Como afirmaram Musco & Mendes, o *Dominato* inicia-se com a ascensão de Diocleciano à púrpura imperial no ano de 284, logo é mister analisar esta realidade tetrárquica para compreender o porquê de Constantino ser um usurpador.

Uma das primeiras medidas de Diocleciano foi dividir o mando imperial com um corregente, Maximiano, por entender que era inviável um único soberano exercer sua autoridade em todo o espaço do Mediterrâneo. Maximiano era totalmente fiel a Diocleciano, e era essa fidelidade que permitiu que a diarquia sobrevivesse e pudesse empreender diversas reformas (CORCORAN, 2005, p. 40).

Cada diarca possuía sua capital próxima do limes, com a pretensão de que os dois imperadores nas

112 O *Dominato* é uma proposta historiográfica para conceituar o período que começa com Diocleciano e a Tetrarquia e vai até o desaparecimento do princípio imperial romano no ocidente (SILVA; MENDES, 2006, p. 193–196). Tal conceito se contrapõe a *Baixo Império*, que implica uma decadência, em favor de uma ideia de transformação (GUARINELLO, 2003, p. 12).

fronteiras pudessem impedir movimentos de rebelião e incursões bárbaras com mais facilidade que um imperador sozinho (BRAVO, 1995, p. 576). Entretanto, a usurpação de Carausio na *Britannia* (FRIGHETTO, 2012, p. 95–96) demonstrou que o modelo da diarquia tinha se tornado ineficaz, de forma que, em 293, Diocleciano divide o poder imperial em um colégio de quatro imperadores: estava fundada a tetrarquia. O soberano apontou dois novos governantes na qualidade de Césares, Galério e Constâncio Cloro, cada qual sob a autoridade de um dos Augustos. No caso, Diocleciano teria Galério como César no oriente, enquanto Maximiano teria Constâncio Cloro no ocidente. Para Gonçalves & Franchi (GONÇALVES; FRANCHI, 2013, p. 147), a ideia da tetrarquia era que cada César sucedesse seu Augusto ou quando este morresse ou então quando o Augusto completasse vinte anos de reinado, aí então o César tornar-se-ia Augusto que por sua vez nomearia um novo César como subordinado. Um ponto muito importante a ser considerado é que, diferente da sucessão dinástica, a tetrarquia era um regime de governo artificial, por “cooptação”, e dependia da força de uma figura carismática no posto de Augusto Joviano para impedir que os demais associassem parentes de sangue no colegiado tetrárquico (NERI, 2013, p. 666).

Constâncio Cloro, no intento de demonstrar lealdade à tetrarquia, decide enviar seu primogênito Constantino para ser criado na corte de Diocleciano. Conforme a *Origo Constantini*, Constantino lutou por Diocleciano em campanhas na *Ásia* e, segundo Eusébio, ele teria sido visto viajando com a corte de

Diocleciano pela *Palestina*, à direita do próprio imperador¹¹³. Ele também integrou o exército de Diocleciano na campanha contra os persas em 298 e contra os sármatas do Danúbio em 299. Seu ápice na hierarquia militar foi a patente de tribuno de primeira ordem, que conseguiu em 305, já sob o comando de Galério. Entretanto, em 305 os augustos Diocleciano e Maximiano Hercúleo renunciam, de forma que os césares Galério e Constâncio Cloro são promovidos. Neste processo, há uma instabilidade de sucessão, uma vez que havia personagens como Constantino e o filho de Maximiano, Maxêncio que eram vistos como candidatos potenciais ao trono, e, no entanto, romperiam a lógica tetrárquica. Sendo visto como ameaça por Galério, Constantino sofre várias tentativas de eliminação.

A trajetória de Constantino através da concórdia: de César Júnior a Imperador Universal

Eventualmente, Constantino terá êxito em escapar da corte de Galério para encontrar seu pai, Constâncio Cloro, na província da Britannia. Conforme a narrativa de Eusébio, Constantino encontrou seu pai no leito de morte, e é reconhecido como o sucessor legítimo de sua púrpura¹¹⁴. Seguidamente, as legiões proclamam Constantino como imperador¹¹⁵. conforme Lenski (2005,

113 EUSÉBIO. *Vit. Const.* L1, cap. 19, v. 1.

114 Apesar de não afirmar que Cloro indicou Constantino como único seu sucessor, Eusébio subentende que Constantino teria o obvio direito de suceder o pai, por ser o primogênito. O autor inclusive propõe que o jovem recebera o reino pela lei natural (EUSÉBIO, *Vit. Const.* L1, cap. 22, v. 1).

115 EUSÉBIO, *Vit. Const.* L1, cap. 22.

p. 62), apesar de que já fosse prática tradicional que as legiões aclamassem um sucessor do imperador quando este morresse, dentro de uma lógica da Tetrarquia, Constantino seria um usurpador, porque o legítimo sucessor de Constâncio Cloro como Augusto Ocidental era o César Severo. Neste contexto, Galério, na qualidade de Augusto sênior, tentou consertar a situação e manter o sistema tetrárquico conferindo o título de César ocidental ao usurpador (e Severo seria o Augusto dos territórios ocidentais).

Neste contexto, Constantino estava isolado dentro do colégio tetrárquico, por carecer de apoio e proteção dos augustos, e persistiam questionamentos à sua legitimidade. Maxêncio, filho de Maximiano Hercúleo, acusou Constantino de ser um bastardo de Constâncio Cloro com uma prostituta, enquanto ele mesmo era o varão legítimo do Hercúleo, e, portanto, tinha uma legitimidade muito maior. Desta forma, Maxêncio e seu pai iniciam uma revolta para a tomada do poder na cidade de Roma, e anexam a maior parte da Itália. Esta usurpação se torna um problema para a manutenção do sistema tetrárquico, de forma que os imperadores legítimos, Galério e Severo, lançaram campanhas militares para desbaratar a rebelião, mas não tiveram sucesso.

Neste contexto, há um grave desentendimento entre Maxêncio e Maximino Hercúleo, de forma que este decide romper com o filho, é expulso de Roma, e por fim busca apoio em Constantino. Ademais, Maximiano Hercúleo precisava de um potentado estabelecido para ajudar-lhe a fazer valer suas reivindicações de Augusto. Da mesma forma, Constantino era um usurpador de origem obscura que necessitava de legitimidade, por isso a confluência de interesse de ambos era

natural. Assim sendo, Constantino recebeu do Hercúleo o título de Augusto em 307 e pode vincular-se à *gens* hercúlea em 308 através de seu casamento com Fausta, filha de Maximiano.

Os panegíricos latinos oferecem uma explicação de como o vínculo entre Constantino e o Hercúleo por meio do casamento foi um exemplo de concórdia. Elencamos os argumentos dos panegiristas na tabela que se segue:

Referência	Nota
Pan. Lat. VII (6) 13.4	A reconciliação entre as <i>gens</i> Graco e Cornélia por meio de um casamento é usada como fundamentação tradicional para o vínculo estabelecido entre Constantino e o Hercúleo. Neste sentido, a aliança política que passa pelo matrimônio é um exemplo de reconciliação pela concórdia.
Pan. Lat. VII (6) 13.4	O vínculo estabelecido por meio de Fausta pode ser caracterizado como condutivo à fama e glorioso, certo para proporcionar segurança e finalmente, dotado de concórdia antiga e perpétua. Conforme Pereira (1990, p. 331–332), a glória está vinculada ao reconhecimento e memória dos feitos de grandes homens (<i>vir magnus</i>). Portanto, a concórdia é exclusiva do <i>vir magnus</i> e serve de princípio de legitimação para os imperadores.
Pan. Lat. VII (6) 13.3	Neste sentido, não é apenas a aliança matrimonial que integra a lógica da concórdia, mas a cooperação entre as partes

Desta forma, o casamento de Constantino com a filha de Maximiano configura a escolha pela concórdia,

que foi exercida por meio da aliança e da cooperação entre as partes, dentro de precedentes estabelecidos no *Mos Maiorum*¹¹⁶. Entretanto, Maximiano rebelou-se contra Constantino, que executa o sogro por traição (LENSKI, 2005, p. 65–66). Depois do desaparecimento do Hércúleo, as tensões com Maxêncio retornam. Entretanto, conforme o panegírico de Nazário, Constantino não se apressou em lançar mão das armas, mas tentou primeiramente uma solução diplomática, uma vez que era depositário da virtude da concórdia.

Nazário propõe um método pelo qual a concórdia pode ser exercida, por um exercício no qual duas propostas se combinam e a partir delas se extrai uma síntese. Entretanto, o vínculo entre duas propostas de poder não pode ser sustentado por meio da concórdia quando as duas partes têm naturezas e objetivos diferentes, e são irreduzíveis neste sentido¹¹⁷. Portanto, neste verso a concórdia não pode ser exercida, uma vez que Maxêncio, um sujeito hostil, se recusa a qualquer posição diplomática com Constantino. Nazário é claro em explicar que a concórdia nem sempre é possível, está limitada à resposta do outro e seu interesse na paz. Além disso, é parte do método da concórdia unir o vicioso ao virtuoso, ou melhor, absorver o indivíduo vicioso dentro da esfera de influência do virtuoso¹¹⁸.

116 Conforme Pereira (1990, p. 345–346), o *Mos Maiorum* é um conceito romano referente à tradição e costumes dos ancestrais, que deveriam ser preservados ou restaurados. Esses modelos de comportamento são baseadas em regras morais e sociais, mas se tratam de regras predominantemente orais (ZAERA GARCIA, 2022, p. 35).

117 *Pan. Lat.* IV (10) 10.1.

118 *Pan. Lat.* IV (10) 9.3.

Neste sentido, é proposto que Constantino pretendia estabelecer um vínculo com Maxêncio para que a maldade deste fosse retida por aquele, em detrimento de uma batalha propriamente dita. Portanto, aqui a concórdia é uma relação desigual entre príncipe e tirano, e não uma síntese entre ambos, porque se pretende suprimir/absorver o mal para curá-lo. Notemos neste sentido que pode ser feita uma crítica à concórdia: ela pressupõe o apagamento da parte considerada “ruim”, portanto, prima pela homogeneização e não pela tolerância. Seja como for, como Maxêncio rejeitara a diplomacia, pelo menos do ponto de vista da panegirística constantiniana, Constantino fez guerra a seu pertinaz adversário, e foi vitorioso.

Neste sentido, quando anexou os territórios de Maxêncio, Constantino continua exercendo a concórdia. O imperador buscava incluir a maior representação possível de seus súditos no seu programa de governo, tanto que quando entrou em Roma foi ovacionado pelos elementos senatoriais¹¹⁹. Além disso, ele evitava alterar o quadro administrativo legado por Maxêncio, no intento de ganhar a lealdade dos aliados de seu antigo rival. Um dos exemplos mais claros foi a instituição de Vettius Cossinius Rufinus, um dos homens de confiança de Maxêncio, como novo prefeito urbano de Roma em 315 (LENSKI, 2008, p. 212). Esta tentativa bem-sucedida de Constantino em aproximar-se da elite romana é um exemplo claro da concórdia imperial, porque pretende a resolução dos conflitos por meio da aproximação e da busca do meio termo entre as partes.

119 EUSÉBIO, *Vit. Const.* L1, cap. 39, v. 2.

Figura 1



Mapa das campanhas de Constantino, de 306 a 324 (WIKIMEDIA COMMONS, 2003). Primeiramente, nota-se que o mapa trabalha com vários momentos da expansão de Constantino, de sua aclamação em *Eburacum*, passando pela vitória sobre Maxêncio e terminando com a capitulação de Licínio em 324. Na época em que Constantino declarou guerra a Maxêncio, sua capital foi *Augusta Treverorum*, atual Trier, na Gália. Chamamos atenção para a seta laranja do mapa, referente à guerra com Maxêncio. O mapa destaca a batalha de *Augusta Taurinorum* (atual Turim) e de *Verona* e a batalha próxima a Roma, na Ponte Mílvia (LENSKI, 2005, p. 69–70). Quando Constantino for entronizado em Roma após derrotar Maxêncio, ele obterá não somente o controle da Itália, mas também de toda costa ocidental africana.

Enquanto Constantino unificava o ocidente, em 313 Licínio consegue reunificar o oriente sob seu comando, de forma que a autoridade imperial agora estava reparada em uma diarquia. Após um período de uma paz entre ambos, o equilíbrio começa a ser tensionado. Eusébio legitima a campanha de Constantino contra Licínio, entendendo aquele como um instrumento

de Deus para proteger os cristãos¹²⁰ contra o tirano e perseguidor oriental. Em 316 temos a primeira guerra civil entre eles, que termina em um acordo. Eusébio entende que Constantino não obteve a vitória definitiva porque, em sua misericórdia, deixou que Licínio fugisse, esperando que se arrependesse¹²¹, o que é um claro exemplo de concórdia. O próprio Nazário estranha a busca de Constantino por um acordo em detrimento de uma guerra justa e afirma que para ele esta atitude não seria propriamente concórdia, mas perdão (ou clemência)¹²². Notamos aqui que a concórdia é exclusiva de quem é virtuoso, e é incompatível para o tirano.

É mister lembrar que a concórdia não aparece isolada, mas se liga também a outras virtudes, como a clemência. Conforme Pereira (1990, p. 358–363), clemência seria uma virtude muito adequada às finalidades de propaganda, envolvendo as noções de temperança, moderação, compaixão e perdão para com as pessoas. Também pode ser definida como uma disposição mais para a brandura do que para o castigo. Pereira insiste que, apesar de seu caráter perdoador, não se trata de permitir indistintamente qualquer forma de comportamento e inocentar a todos indistintamente, é restrita apenas “aos que podem regressar ao bem” (PEREIRA, 1990, p. 362–363). Tendo isso em mente, percebemos que Licínio não poderia ser alvo

120 EUSÉBIO, *Vit. Const.* L2, Cap. 42 e EUSÉBIO, *Vit. Const.* L2, cap. 2, v. 3b.

121 EUSÉBIO, *Vit. Const.* L2, cap. 11, v. 1-2.

122 *Pan. Lat.* IV (10) 9.2-3.

de clemência porque não aceitou regressar ao bem, logo, medidas militares seriam legítimas em uma guerra futura, que se iniciará em 323.

Neste sentido, ao vencer Licínio pela segunda vez, desta forma definitivamente, Constantino se torna o único governante de todo o mundo romano, e simbolicamente do mundo todo:

E nas próprias fronteiras do mundo habitado, até o longíssimo [rio] Indo, e o horizonte que tangencia a curvatura da Terra, ele [Constantino], resplandecente com os raios de luz da piedade divina, a todos teve como súditos: toparcas, etnarcas, sátrapas e reis de todos os tipos de povos bárbaros, seres que voluntariamente e com alegria o saúdam, [...] Constantino foi o único imperador reconhecido e aclamado no seio de todas as nações. (EUSÉBIO, *Vit. Const.* L1, cap. 8, v. 4. [tradução nossa])

Pode-se perceber que para ser um imperador concorde, como Constantino, era necessário representar e ser reconhecido por todos, e não apenas por um grupo ou população. Ainda que tenha conseguido essa proeza por meio do braço militar, ele necessitava da ideologia imperial para manter o reconhecimento da população. Analisamos na tabela que se segue alguns argumentos eusebianos nesse sentido:

Referência	Nota
EUSÉBIO, <i>Vit.</i> <i>Const.</i> L1, cap. 24	Constantino é entendido como governante que representa todos os cidadãos e não apenas uma parcela.
EUSÉBIO, <i>Vit.</i> <i>Const.</i> L2, cap. 19, v. 1	Constantino unifica o mundo romano sob sua autoridade, a qual é comparada como a cabeça sobre o corpo. Todos os súditos o reconhecem. Unificar é parte da lógica da concórdia, ainda mais quando conta com o reconhecimento dos governados, ainda que se trate de um discurso laudatório.
EUSÉBIO, <i>Vit.</i> <i>Const.</i> L2, cap. 19, v. 2	Eusébio afirma que Constantino pilotava a humanidade por meio da monarquia do Império Romano, o que significa que a autoridade romana não se limitava ao <i>limes</i> , mas era extrapolada para todos os povos
EUSÉBIO, <i>Vit.</i> <i>Const.</i> L2, cap. 19, v. 3	todas as populações de todas as províncias e capitais festejaram a vitória de Constantino, o que implicava em um reconhecimento geral de seu domínio.
EUSÉBIO, <i>Vit.</i> <i>Const.</i> L2, cap. 23, v. 1	Eusébio declara que Deus submeteu todas as coisas debaixo do comando de Constantino, ou seja, o consenso que o imperador conseguiu é dádiva divina.

<p>EUSÉBIO, <i>Vit. Const.</i> L2, Cap. 58, v. 2</p>	<p>A passagem¹²³, obscura, possivelmente se refira ao papel ordenador que Deus desempenha na natureza ordenando as forças visíveis e invisíveis para sustentar a vida na Terra. Considerando que o governo de Constantino é uma cópia do modelo celeste¹²⁴, a autoridade universal e irrestrita de Constantino se justifica para possibilitar um ordenamento social e promover a unidade. A unidade e o acordo estão intimamente ligados à concórdia. Portanto, esta é ligada a Deus e é instituída como uma obrigação imperial para manter o consenso contra as forças do caos.</p>
--	--

Considerações finais

Nesta discussão, percebemos a relevância da *concórdia* para o estabelecimento de uma ordem universal que pretendia ser homogênea. Como já foi analisado, Constantino não possuía poder absoluto como imperador, mas dependia de alianças para se manter no trono. Nada mais interessante do que a virtude que caracterizava as alianças e o consenso, para apresentar Constantino como alguém tanto a se aliar como a se

123 Citaremos a mesma, por sua relevância para a compreensão da concórdia:

“Se tudo isso não tivesse sido forjado de acordo com a determinação de Tua [de Deus] vontade, uma diversidade tão grande e uma divisão de poder tão múltipla teria tornado impossível toda a vida e suas manifestações. Pois as partes em luta com elas mesmas teriam tornado a raça humana a maior prejudicada. E é isso que eles fazem, embora não sejam vistos.” [tradução nossa].

124 EUSÉBIO, *Vit. Const.* L1, cap. 5, v.1.

submeter. A concórdia no governo de Constantino se manifestava, como já foi apontado, por várias dimensões, tais como:

Casamentos políticos com rivais ou aliados¹²⁵; Por meio da diplomacia, em detrimento da guerra¹²⁶; Criando um consenso e reconhecimento popular para governar¹²⁷

Constantino pode se apresentar como o depositário da concórdia em todos esses âmbitos, e justamente por isso a elite episcopal, representada por Eusébio, e a elite dos pensadores neoplatônicos, representada pelos panegiristas, lhes foram tão favoráveis. A concórdia possibilitou a legitimação e a manutenção de um usurpador no poder imperial por mais de trinta anos e a continuidade de sua linhagem por meio de seus descendentes.

Referências

Imagens

WIKIMEDIA COMMONS. The rise of Constantine, AD 306–24. 2003. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_empire.jpg>. Acesso em: 15 set. 2022.

Fontes

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

125 *Pan. Lat.* VII (6) 13. 3-4

126 *Pan. Lat.* IV (10) 10

127 *Pan. Lat.* IV (10) 35.3

NIXON, C E V; RODGERS, Barbara Saylor. *In praise of later Roman emperors: the Panegyrici Latini: introduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R.A.B. Mynors*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Bibliografia

BRAVO, Gonzalo. El dominado. In: *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

CAMERON, Averil. Il potere di Costantino. Dimensioni e limiti del potere imperiale. In: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313-2013*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013. p. 105–115. E-book.

CORCORAN, Simon. Before Constantine. In: LENSKI, Noel (org.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (Cambridge Companions to the Ancient World). p. 35–58.

FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras: numa época de transformações (séculos II - VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

ZAERA GARCIA, Ana B. El proceso electoral en la república romana: el acceso al ejercicio del poder político. In: POHLMANN, Janira Feliciano; MOCELIN, Adriana; BAGGIO, Adriana Tulio (org.). *Diálogos entre cultura e poder*. Curitiba: CRV, 2022.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; FRANCHI, Ana Paula. Construção dos panegíricos latinos e a idealização dos soberanos. In: SILVA, Gilvan Ventura;

LEITE, Leni Ribeiro (org.). *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. Vitória: EDUFES, 2013. p. 135–151.

GUARINELLO, Luiz Noberto. Prefácio. In: SILVA, Gilvan Ventura da (org.). *Reis, santos e feiticeiros: Constantino II e os fundamentos místicos da “basileia” (337–361)*. Vitória: EDUFES, 2003.

LENSKI, Noel. *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine’s Capture of Rome*. *Journal of Late Antiquity*, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 204–257, 2008.

LENSKI, Noel. The reign of Constantine. In: LENSKI, Noel (org.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 59–90.

NERI, Valério. Monarchia, Diarchia, Tetrarquia. La dialettica delle forme di governo imperiale fra Diocleziano e Costantino. In: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013. p. 659–671. E-book.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. II Parte: Idéias Morais e Políticas dos Romanos. In: *Estudos de História da Cultura Clássica. vol. II. Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: A Construção do DOMINATO. In: *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. p. 193–221.

Bruxas de Aveiros: caso inquisitorial em Portugal

*Letícia Mariano de Rezende Silva*¹²⁸

Heresia e bruxaria no séc. XVI

As heresias¹²⁹ se tornaram o principal foco da inquisição com seu maior amadurecimento durante os anos que sucederam seu início, contudo, são datadas desde o século XII perseguições aos grupos contrários a fé católica, como as cruzadas. Em um contexto de centralização dos poderes da Igreja, assim como da fé católica, todos os tipos de ritos fora de seus moldes nunca foram bem tolerados, situação que se agravou após o advento dos processos inquisitoriais e seus julgamentos. Principalmente entre os séculos XII e XIII, há diversos movimentos de perseguição contra diversas expressões de crenças contrárias ao culto católico, como exemplo disso temos os perfeitos, cátaros, albigenses, crentes e até os Mulçumanos com as cruzadas realizadas em nome da fé contra eles. A bruxaria nesse sentido, considerada um dos piores tipos de heresias, no século

128 UFG; Armênia Maria de Souza; leticiarezende@discente.ufg.br.

129 A palavra heresia (do grego *haireisis*, *hairein*, que significa escolher) acompanhou a vida da Igreja desde os inícios, e para os escritores eclesiásticos o termo designava uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada, como está em FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 10.

XVI, sofre grande represália que se acentuaria com o passar dos anos e a criação dos manuais inquisitoriais como o *Malleus Maleficarum*.¹³⁰

O movimento herético, apesar de datar de séculos bem anteriores como vimos, em um ambiente de transformações advindas do renascimento¹³¹. Com um maior crescimento urbano e o desenvolvimento comercial, há um novo renascer no âmbito dos cultos que foram frutos das mudanças de vários espaços da vida social, como a cultura e a economia. Apesar desse período significar uma maior expansão de formas de cultos e da própria cultura, não quer dizer que o catolicismo deixou de ser presente dentro dessa mesma sociedade que enfrentava essas transformações. Com uma maior difusão da sociedade medieval, a violência do braço secular também cresce contrariamente a esses hereges, demonstrando assim a força que impunham no combate a esses grupos.

As primeiras expressões dos movimentos heréticos se concentravam dentro de derivações dos próprios dogmas cristãos, em que os grupos utilizavam a matriz do cristianismo como princípio que se fundia com crenças da cultura popular. Já na Baixa Idade Média¹³², há um crescimento de movimentos de base popular, uma maior acentuação da cultura e as formas de culto se

130 Manual Inquisitorial feito por *Heinrich Kramer e James Sprenger*, em que vemos muitos detalhes das confissões e a forma do processo ligado a bruxaria. KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Marlelo das Feiticeiras* [1486]. 2000.

131 Movimento em que o pensamento na sociedade é aflorado e com isso, as artes, o raciocínio e novos grupos de caráter antropocêntrico surgem.

132 Período marcado pelos séculos XIV ao XVI, aproximadamente.

tornam mais heterodoxas¹³³. 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 ela o impasse que surgiria em um contexto que a crença cristã é dominante. De acordo com que conceitua Jean-Claude Schmitt, utilizando de sua razão teleológica, a Igreja apresentou grande resistência a outras práticas culturais, invalidando-as como podemos ver:

Essa relação ambivalente entre a absorção e condenação das práticas culturais populares também hierarquizou as narrativas consideradas falsas (não cristã) que foram tratadas como mitos, lendas e contos. Nessa perspectiva, o sagrado no Cristianismo medieval, como reforça o autor, foi marcado pela institucionalização do sagrado: a Igreja. Esta determinaria o que é sagrado, construindo uma hierarquização dessa concepção. (AZEVEDO, 2016, p. 2)

Com a inquisição instaurada no século XVI em Portugal, o combate das heresias vira um crime processual que levava a penas como a de morte. Em uma imagem de complô contra a sociedade, estava mais do que justificada a punição desses grupos que representavam tudo aquilo que o cristianismo buscava expurgar de sua sociedade (GINZBURG, 2012).

133 Cultos que se opunham às normas e regras impostas pela Igreja católica ortodoxa.

Dentre as heresias praticadas no tardo medievo, estava a bruxaria que com sua relação direta com o demônio representava o maligno presente na sociedade, tal culto representa muito do imaginário presente nesse contexto como indaga Hutton, que descreve bem como esse personagem era visto:

[...] A figura da bruxa representava uma tentativa de imaginar como os seres humanos eram capazes de continuar a viver em comunidades ao mesmo tempo que secretamente rejeitavam e atacavam todas as suas restrições morais num investimento contra todas as autoridades que delimitam suas sociedades e as tornam funcionais. (HUTTON, 2021, p.66)

Apesar de o conceito de imaginário ser amplamente utilizado por historiadores, principalmente medievalistas, para explicar diversos fenômenos pelos quais as sociedades medievais buscavam dar sentido, o que foi feito em nome desse tipo de mentalidade, no contexto das punições dos hereges, por exemplo, demonstra um dos períodos mais devastadores da inquisição. Dentro de um radicalismo exacerbado como fonte que movia os processos inquisitoriais, mulheres em sua maior parte, foram perseguidas dentro do território português denominadas como “esposas de satã” (MARTINS e PIERONI, 2017). Consideradas suscetíveis à atração pelo mal e pelo diabo, a figura feminina

sempre possuía condições suficientes de ludibriar os homens, praticar atos diabólicos em nome de seu mestre – satã-, além de serem por natureza nada confiáveis.

Sendo assim, a heresia demonstrava além de tudo um perigo à hegemonia da cultura cristã dentro do medievo. Ainda que o próprio culto cristão tivesse seu caráter ligado ao desconhecido, como a magia dos milagres, era resguardado por um livro claro que norteava os poderes possuídos pela figura de Jesus – a bíblia-, diferente da feitiçaria que não deixava claro seus interesses-para além da ligação com o diabo-, podendo ser utilizada para o bem ou mal. A bruxaria era essencialmente a magia inferior, a medicina popular, da “mulher sábia” local, versada em ervas, na arte dos partos, mas também capaz de usar sua habilidade para poções do amor, venenos e abortíferos (RICHARDS,1993, p.82). Em um contexto de afloramento de novos pensamentos e ameaça do pensamento teológico, ao culto das bruxas confrontava o cristianismo e a representação da Igreja.

Estudo paleográfico do processo de duas bruxas que foram queimadas em Aveyros em 1559

A fonte manuscrita estudada é o centro de todo o trabalho¹³⁴. Relacionando o Santo Ofício português, a heresia medieval e a figura da rainha D. Catarina de Áustria em um único manuscrito assim intitulado “*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.*”. O mesmo trata de uma

134 O estudo da paleografia bem como a escolha da fonte é de grande importância para todo o trabalho historiográfico.

devassa organizada pela rainha que levou a inquisição a instaurar um processo na região da *Villa de Aveyros* para à investigar uma denúncia de seus moradores, em que afirmavam que um grupo de mulheres denominadas bruxas causavam demasiado dano a eles. Dessa maneira, se instaura um processo que visava averiguar a denúncia, processar e punir as acusadas de um tipo de crime que muito se pode ver em vários processos que hoje a historiografia já possui acesso.¹³⁵ Aqui cabe destacar que muito do que é falado durante a descrição das confissões pelos participantes do Santo Ofício português pode ser problematizado, ainda mais quando falamos de uma sociedade com padrões católicos firmados e uma forma rigorosa de enxergar qualquer outro tipo de rito.

Os documentos processuais do Santo Ofício sempre começam com uma padronização típica desse tipo de fonte, em que primeiro anunciam o nome dos participantes do Santo Ofício, o local, a causa pela qual o processo fora instaurado deixando claro o direito que possuíam a justiça, como podemos analisar:

Depois que no anno de 1559 o Licenciado Gomes Soares Desembargador e Ouvidor do Duque de Aveyro na mesma villa de Aveyro trouxe a esta cidade de Lisboa certas bruxas presas com seus processos

135 Ver processo de Marta Gonçalves, Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 5613. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2355554>. Servindo como exemplo, acusada de “Curandeirismo, bruxaria e feitiçaria, tendo a pena de abjuração de veemente suspeita na fé, ser açoitada pelas ruas públicas, cárcere a arbítrio, cinco anos de degredo em Angola, penas e penitências espirituais.”.

dos quais foram queimadas sinco no Rocio da mesma cidade. A mais catholica Raynha D. Catarina vendo e ouvindo o grande damno e perda para o povo Christão que o Demonio nosso inimigo por si e por meio de Bruxos e Bruxas, feiticeiros e feiticeiras fazia nesta terra como faz em todas as outras determinou de mandar tirar hua devaça geral sobre estes casos. A qual devaça por seu mandato e provisão se remeteo ao dito Licenciado Gomes Soares que comigo escrivão a tirasse em esta cidade de Lisboa, seu termo a qual devaça comessamos aos 14 dias de abril do dito anno e os processos de suas culpas juramentos forão mais bem vistos e examinados por Ministros muy doutos Dezembargadores do Paço e do Conselho de El Rey Nosso Senhor, Tribunal da Relação e a Casa de Suplicação e se tirarão ordinariamente por sua justiça dando lhes vista de suas culpas havendo se com ellas e com ele piedosamente guardando lhe em recto seu direito a justiça. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa* [...], 1559).

Cabe ressaltar que muito do que é visto durante o documento quando se fala sobre o culto pagão, bem como as ações das acusadas, percebemos uma mesma imagem das quais a sociedade medieval usava para

falar sobre o sabá¹³⁶ e a forma com que viam o culto. Sempre relacionando essas mulheres dentro da ótica de que eram perigosas, dotadas de poderes sobrenaturais e uma verdadeira doença para os homens cristãos. (BARROS,2004). Portanto, ao confrontarmos uma fonte inquisitorial, devemos nos atentar para as questões, além de tratar o documento com delicado cuidado, sempre levando em consideração quem escreveu e para quem. Se tratando de inquisidores portugueses, levados a Villa de Aveyros por mando da rainha de Portugal e toda a bagagem religiosa que possuíam. Contudo, é necessária certa cautela e não tomar como verdade absoluta a história por ele contada.

Com isso, podemos perceber desde o princípio do documento a alusão ao povo cristão que sempre sofria com dano e perda por onde encontravam essas pessoas denunciadas por esse tipo de heresias. Além disso, a figura do demônio mais uma vez entrava em contato direto quando o assunto se remetia à feitiçaria, deixando claro como no imaginário pertencente a esse período seguia uma forma de pensamento que girava em torno do temor, principalmente ao que era considerado maligno. Após essa conjuntura inicial descrita na documentação, se seguia para um interrogatório dos acusados, em que se podia ouvir também as testemunhas, se houvessem, e que serviam também de embasamento para o interrogatório em que os acusados eram submetidos.

136 O culto das bruxas atuais, é nomeado sabá, porém, o culto que foi realizado e perseguido durante esse recorte histórico não pode ser visto como o mesmo tipo de bruxaria. Em sua obra “História Noturna”, Ginzburg além disso diz que muitos dos mitos que se tinham durante a Idade Antiga e Idade Média, podem serem vistos em traços do sabá.

As confissões eram parte importante do processo inquisitorial. Isso se deve a que muitas dessas falas e confissões que eram tomadas pelos inquisidores, eram colhidas pela tortura dos mais variados tipos. Quando se tem isso em mente, somado ao perfil dos acusados de tal crime, percebemos que muito do que é dito sobre características sobrenaturais ligadas às essas mulheres são frutos de flagelações físicas extremamente duras. Outro ponto que também pode ser levado em consideração, diz respeito ao fato de mesmo o catolicismo sendo a religião oficial de vários reinos da Europa, nesse contexto não se exclui o fato de existirem diversos tipos de cultos que eram negados pela Igreja, como o culto a deusa.¹³⁷

No documento, esse tipo de caráter mágico é descrito durante a confissão das acusadas em que falam sobre o dano que causaram aos moradores da vila. Percebemos outro padrão relacionado ao tipo de prática que essas mulheres cultuavam, isso porque no processo, em sua confissão, falam sobre os unguentos, prática já descrita na historiografia sobre o culto do sabá:

[...] Se untava com seus unguentos em as partes ocultas do seu corpo e se punha sobre a genella por onde houvera de sair e dali era arrebatada e levada repentinamente em muy breve espaço pellos ares ou por donde quer que a levavão aos campos donde se achavão e sendo nos mesmos ditos campos disse que achava lá outras

137 Cf. BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004, p. 327-386.

muitas gente de muitas partes [...].
(Biblioteca Nacional de Portugal (BNP),
*Confissão de duas bruxas que queimaram na
cidade de Lisboa [...]*, 1559)

Quando comparamos o que é descrito no processo, percebemos que muitas das vezes esses unguentos eram utilizados nos rituais e descritos como alucinógenos, possibilitando com que as bruxas realizassem seus voos noturnos. Como conceitua Jean Silva em sua obra: “Tais poções, que eram vistos pela Igreja como algo de teor da magia diabólica foram julgadas, a partir de confissões inquisitoriais, de conter 75 componentes alucinógenos. Com isso, podemos juntar as temáticas dos unguentos mágicos com os voos e a vassoura (ou o cabo)”. (SILVA, 2015, p. 75).

O que entendemos, portanto, é mais uma vez a atuação direta do imaginário social por trás da figura da bruxa, mostrado ao contrastarmos a descrição da fonte com o estudo historiográfico. Muitas vezes baseados nas superstições, cria-se a imagem maléfica desse personagem, usada para aterrorizar o povo que sempre eram perseguidos pelas artimanhas do demônio. Além desse tipo de poção que se descreve no documento, podemos ver por várias vezes a menção de um ritual no qual os participantes abdicavam da fé católica para seguir o Demônio, demonstrando também outro tipo de crime que também era muito sério dentro das leis inquisitoriais, a apostasia. Durante todo o processo, os envolvidos no ritual prometem diversas vezes renegar a figura de Deus, bem como a de Jesus e a fé católica, além de prometerem fazer tudo que de mais mal conseguirem, como demonstra a transcrição:

[...] Prometes e juras de nunca crer nem adorar outro Deus se não a nós ella diz juro e prometo.que não há outro Deus no ceo nem na terra se não a nós ella diz creo. Arenegas de Deus e do Batismo que recebestes ella diz renego. Prometes de não servir outro Deus se não a nós e de nunca deixares de fazer nosso mandado, diz prometo, prometes não nomear o nome de Jesus, por nenhum modo e de nunca confeçares verdade ainda que se confeses e diz prometo. Prometes de se apartares de Deus e de nunca teres amizade com ele e de lhe fazeres quanto mal puderes diz prometo, outras muitas promessas e juramentos confesava esta mulher que lhe fazem nestes depoimento e confições destes bruxos presos [...]. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa [...], 1559).

Após todo o processo de delação, há uma confissão bastante longa onde as acusadas contam todo o ritual que muito tem ligação com heranças pagãs advindas da mitologia. Depois de conhecer o demônio e com ele deitar-se, como forma de iniciação após todas as promessas que deveria fazer com as mãos em cima de um livro *mui negro*¹³⁸, aquela pessoa está pronta para obedecer às vontades de seu senhor e fazer todo mal que poderia. A partir de então fica proibida de mencionar

138 “Livro muito negro”, uma espécie de bíblia satânica. (Tradução livre).

o nome de Jesus novamente ou tentar se voltar para a doutrina cristã, deixando claro o que aconteceria caso essa regra fosse descumprida:

Confeçou mais hua couza de grande consolação para os verdadeyros servos de Deus que se algua hora por desatento ou por ademiração do que vem algum bruxo ou bruxa nomea o Ilustrissimo nome de Jesus logo no mesmo instante os Demonios batem com os joelhos em terra e dando grandes gritos e muito espantosos se desfaz toda a companhia no Estado em que os colhee depois quando se tornão ajuntar os Demonios ao tal bruxo ou bruxa que nomeou o nome de Jesus ainda que fosse por desatento que isto hé o mais ordinário com muita crueldade lhe dão sua penitencias muy pesadas para que outra hora se lembre lhe não aconteça tal couza que foy erro e que outra hora o não farão mais também confesou que por cumprirem o voto que tem feito em o seu batismo que hé o tempo em que arrenegão da fé [...]. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa* [...], 1559).

Além disso, uma característica bastante evidente no documento, que além de ferir diversos preceitos da vida cristã, as mulheres são retratadas como seres dotados de uma luxúria incomum, em que quando estão na prática

de seus ritos que incluem a ingestão da carne de bode, se deitam com os participantes do ritual como uma forma de agradar o demônio, terminando somente de manhã, quando a claridade começa a vencer a escuridão na qual o ritual acontece. Demonstrando sempre que todos esses atos descritos pelas acusadas são feitos com base a um firmamento em que a ameaça do demônio sempre se faz presente, em que tudo aquilo que o mesmo ordenasse deveria ser cumprido a rigor, mediante a uma pena severa caso não fosse feita determinada ação, como açoi-tá-las ou trazer severo dano a sua vida.

Um ponto bastante curioso dentro do documento se dá pelas formas que a figura do demônio se desenvolve dentro do processo. Na maioria das vezes ele pode ser visto como um bode negro, com chifres alongados e olhos perversos, mas também, percebemos que para vigiar seus devotos ele poderia aparecer com a figura de um gato ou de um cão negro. Mais uma vez percebemos a associação do bode com animais vistos como supersticiosos dentro da sociedade medieval, muitas das vezes o gato era visto como uma figura diabólica que poderia se assemelhar em certa parte com a do bode (SILVA, 2015, p.78). Esses animais – principalmente o gato e o bode – remetem aos cultos pagãos anteriores ao cristianismo que utilizavam de sua imagem para descrever e pintar seus deuses, nesse caso, falamos do sabá, um culto milenar que tem raízes mitológicas e que advém de uma época bem distante do cristianismo. Com base nisso, percebemos que nosso documento tem muita relação com essas heranças de pensamento e modos de ver outras culturas que foram carregadas e mal-vistas pelo clero.

Para além, podemos perceber que os malefícios que a bruxaria trouxe para *Villa de Aveyros* não parava

somente nos crimes de cultuar uma religião diferente da cristã e cometer apostasia. Como foi confessado pelas rés do processo inquisitorial, pelos mandos do demônio, sequestraram crianças e beberam seu sangue:

E matão muitas crianças entrando por muitas vezes a noite e de dia em companhia do Demonio o qual sempre hia assistia e acompanhava e vay sempre diante dellas guiando-as aonde han de fazer o delito e que quando matão criança hé chupando-lhe ella o sangue pela boca o qual ellas e o Demonio recolhem em um vazo para o que adiante diremos e quando lhe chupão o sangue que apertão a criança com tanta força que o matão apertando-lhe também a garganta e se hé macho lhe apertão os companhões em tal maneira que que com esta peçonha que ellas levão na boca que lhes da o Demonio lhes acode logo o sangue donde o chupão e morre logo a criança. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa [...], 1559).

Ao ter contato com esse tipo de descrição, o que pensamos em um primeiro momento é que essas mulheres que estavam a serviço do demônio tinham atitudes animais. Misturavam a figura da mulher com um animal sedento por sangue, promiscuidade e carregado de todo mal que conseguisse fazer a qualquer um que atravessasse seu caminho e que seu mestre as

ordenasse. Como forma de retribuição pelos feitos realizados, no processo se obtinha mais uma vez essa imagem da bruxa lasciva, cometendo o pecado da luxúria:

E perguntando-se-lhe se lhe sabia bem o sangue disse que lhe sabia e não fazia por lhe achar gosto se não pello dar ao Demonio com prazer e que por isto lhe fazia muitos mimos e favores que todos paravão em dormir com ellas que lhes dava nisso muito gosto. (Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Confissão de duas bruxas que queimaram na cidade de Lisboa [...], 1559).

A tais alegações presentes no documento, nos questionamos até que ponto esses rituais confessados eram verdade e até que ponto havia uma articulação por parte dos inquisidores. É sabido que muitas vezes os acusados nesses tipos de processos eram obrigados a confessar, já que a tortura era um método legal de se obter os detalhes dos atos cometidos por aqueles que eram processados pelo Santo Ofício e seus partícipes. Além disso, as heresias de uma forma geral, carregavam o estigma do imaginário, ou seja, o modo pelo qual a sociedade enxergava os acontecimentos dentro de sua realidade bem como tudo que era visto como estranho ao que era considerado normal, inclui-se a isso a forma pela qual viam esses tipos de expressão da cultura pagã. Por isso, apesar da fonte documental dizer que as acusadas de bruxaria haviam feito todos esses atos e possuíam além de poderes sobrenaturais e o mal em seu ser, devemos ter cautela ao analisarmos esse tipo de

concepção. Precisamos tratar esse tipo de ritualística como mais uma forma de culto que fazia parte de um grupo presente na sociedade medieval e que mostra que a pluralidade de crenças existiu mesmo com a hegemonia católica sobre o reino português.¹³⁹

Tendo isso em mente, ao estudarmos as bruxas de *Aveyros*, nos vemos em meio à mistura da cultura popular e a religião. Heresia que contestava a hierarquia clerical, bem como tudo aquilo que era posto como verdade pela ortodoxia cristã, essas mulheres foram processadas pela devassa que ordenou a rainha D. Catarina e queimadas na praça de Lisboa no mesmo ano em que se descreve o processo. Apesar de contabilizarem cinco mulheres durante o processo, apenas duas receberam a pena capital, não sendo possível saber o que aconteceu com as três restantes. Essa fonte documental demonstra bem como as estruturas de poder funcionavam nessa época, pelo fato de que a caçada fora ordenada pela rainha de Portugal, uma personagem conhecida por seus feitos dentro da inquisição, o destino dessas réus não poderia ser diferente. Cabe ressaltar que nem todos os casos de bruxaria, eram levados a fogueira ou recebiam a pena capital, contudo, mediante a descrição, bem como o nível da requerente, esse caso não seria apenas mais um.¹⁴⁰

As condenadas por bruxaria na *Villa de Aveyros*, é só um exemplo de muitos outros casos de heresia por bruxaria que Portugal processou. Durante todo o período da inquisição, muitas mulheres colocadas nos

139 Exemplos disso está os cultos sabáticos que até hoje perpetuam a sociedade atual, como o Wicca.

140 Pelo fato da requerente se tratar da rainha de Portugal, além do fato de que as confissões feitas pelas mulheres envolvem diversos atos que não eram considerados perdoáveis.

moldes que aqui foram delineados, relacionadas com o demônio e acusadas por seu caráter maléfico mágico foram perseguidas incessantemente pelo Santo Ofício. Em um tipo de culto em que o culto a deusa, como é no caso do sabá, torna a mulher soberana, e eleva seu padrão perante uma sociedade extremamente católica e orgulhosa por sua estrutura baseada na supremacia masculina, seria uma afronta e um grande perigo para o homem, a feitiçaria. Então, as mulheres foram queimadas, exiladas e penalizadas.

Conclusão

Conclui-se, portanto, que grupos marginalizados por esse domínio católico não só sofreram com as penas aplicadas pelo Tribunal, mas também pela falta de qualquer forma de liberdade no exercício de seus cultos. Não somente aqueles que cultuavam outros tipos de ritos sofreram nos tribunais, mas qualquer um que transgredisse o padrão imposto de conduta que se esperava de um bom cristão. Em uma sociedade que objetivava uma vida dentro dos preceitos da religião católica, leprosos, prostitutas e qualquer outro grupo que ficasse fora dessa padronização na sociedade, perderiam seus direitos de fazer parte do meio em que estavam inseridos, sendo julgados de acordo com o que acreditava as normas inquisitoriais.

Nessa perspectiva, vemos uma cultura popular suprimida pela cultura dominante nesse período que se estende bem além do recorte medieval. Até o fim do Santo Ofício português, no século XIX, o tribunal não conseguiu se manter com a mesma força que tinha em seus primeiros anos, mas se esvaiu deixando um

rastro de destruição dentro de diversos grupamentos destoantes da sociedade em milhares de processos. As bruxas acabaram por ser estereotipadas dentro de moldes estabelecidos pelos inquisidores e pouco podemos saber sobre seu culto em específico pelas fontes e confundidas com pessoas que poderiam nem ser praticantes de tal ritual sabático. Afinal, podemos afirmar que o culto sabático existiu dentro de Portugal realmente?

Apesar de ficar claro alguns preceitos engessados dentro dos processos inquisitoriais, a cultura dessas bruxas pouco é vista dentro dos processos. Como em uma imagem nublada, não se consegue enxergar com clareza os aspectos culturais que se ligavam a cultura pagã que ficava coberta pelo que acreditava a grande massa de cristãos que dominavam o pensamento na sociedade medieval. Percebemos que não houve espaço para o crescimento de maiores estudos do que era diferente das vivências do sagrado, deixando margens para que trabalhos futuros possam emergir e estudos consigam ser feitos para contar a história não só de mais acusadas ou acusados, mas também mergulhar de maneira mais profunda dentro do que realmente cultuavam essas pessoas que eram denominadas como bruxas.

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*. <http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/1895835>.

TORRE DO TOMBO, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 5613. *Processo de Marta Gonçalves*. <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2355554>

Bibliografia

AZEVEDO, Hugo Rincon. Entre a cultura eclesiástica e a folclórica: a antropologia medieval de Jean-Claude Schmitt. *Revista Plurais – Virtual*, Anápolis - Go, vol. 6, n. 1 – jan. /jun. 2016.

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. 2.ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
HUTTON, Ronald. *Grimório das Bruxas*. 1ª edição. São Pulo: Editora Darkside, 2021.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Marlelo das Feiticeiras [1486]*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 2000.

MARTINS, Alexandre; PIERONI, Geraldo. *Heréticas à Margem: os estabelecidos inquisidores e as bruxas outsiders*. *Revista Ágora*, Vitória, n. 26, 2017, p. 65-77.

RICHARDS, Jeffrey. Bruxos. In: *Sexo, desvio e danação: as minorias da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1993, p. 82- 94.

SILVA, Jean Luca de Campo. *A demonização da mulher: das representações em discurso católico a análise das bruxas nas obras de Hans Baldüing Grien*. 2015. Monografia, Departamento de Ciências Sociais e Letras da Universidade de Taubaté, Faculdade de História, Universidade de Taubaté. Taubaté, 2015.

Capítulo 12

Cristãos e Judeus na Primeira Idade Média: reflexões sobre o lugar das relações judaico-cristãs na História da Igreja (séculos IV-VIII)

João Victor Machado da Silva¹⁴¹

Quando se estuda a Idade Média, em geral, e mais especificamente a Primeira Idade Média (sécs. IV-VIII) (FRANCO Jr., 2001, p. 15-16), o mais comum é que o tema dos judeus e das relações judaico-cristãs apareça de maneira relativamente compartimentada, uma história paralela à narrativa principal da constituição do mundo medieval e da consolidação institucional da Igreja em seu interior. Além disso, via de regra os judeus aparecem em situações de conflito, como uma minoria sob cerco constante que tinha de lidar com um cenário cada vez mais hostil – pelo menos nas sociedades de maioria cristã (ELUKIN, 2007, p. 1-6). O intuito deste artigo não é negar a existência de tais conflitos ou sugerir que as relações judaico-cristãs devam ocupar o centro da narrativa geral da Idade Média, mas sim apresentar reflexões sobre os entraves supracitados e indicar abordagens com o potencial para contorná-los.

141 Membro do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ) e mestre em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ). Orientado pelo Prof. Dr. Paulo Duarte Silva. E-mail: jvmachado@vivaldi.net.

A compartimentação da temática judaica, por certo, não acontece por acaso. Pode-se apontar ao menos duas razões para a existência de tal tendência narrativa, sendo uma de caráter historiográfico e outra de natureza documental. Quanto à primeira, cabe apontar que a separação e o conflito foram por muito tempo as linhas mestras da História dos judeus e das relações judaico-cristãs – isso tanto em sua roupagem mais confessional, como na obra de Adolf von Harnack, quanto em autores que se propuseram a criticá-la ou refiná-la, como James Parkes, Marcel Simon, Bernhard Blumenkranz e Rosemary Ruether, para mencionar apenas os mais comumente citados (PÉGOLO, NOCE & LAHAM COHEN, 2013, p. 154-156).

A narrativa padrão é de que teria havido um momento inicial de intensa interação entre cristãos e judeus, em que suas disputas internas somadas a eventos externos (com destaque para as guerras romano-judaicas nos séculos I e II) colaboraram para a constituição de identidades cristãs distintas e contrárias às suas raízes judaicas, o que levaria a uma “separação de caminhos” entre cristianismo e judaísmo, situada por vezes no século II ou em fins do século I.

Tal noção de “separação de caminhos” colaborou para que estudiosos interessados em períodos posteriores, como a Idade Média, acabassem por trabalhar com a ideia de que havia pouco ou nenhum contato entre cristãos e judeus, afora os ocasionais episódios de violência e discursos polêmicos de autoridades cristãs (BECKER; REED, 2007, p. 16-21; JACOBS, 2008, p. 169-170).

Este quadro é em parte sintomático do segundo problema destacado, relativo à documentação histórica de que dispomos para pensar as relações judaico-cristãs

na Primeira Idade Média. Tal como frequentemente ocorre em estudos sobre grupos marginais do período, há uma enorme discrepância entre o conjunto de documentos de autoria cristã e de autoria judaica a que temos acesso.

Se por um lado há uma grande quantidade de textos cristãos sobre os judeus espalhados por diversos gêneros – atas conciliares, epístolas, hagiografias, homilias, tratados, dentre outros –, por outro sobreviveram pouquíssimos registros produzidos pelos próprios judeus. No Ocidente o silêncio é quase completo entre a virada do século I para o II e até pelo menos o século IX, restando ao historiador o recurso à arqueologia, às evidências epigráficas e a poucos textos de origem e datação incerta. No Oriente, por sua vez, destaca-se a presença da literatura rabínica – a *Mishnah*, o *Tosefta*, o *Talmud* de Jerusalém e o da Babilônia, dentre outros textos –, que no entanto adota uma tonalidade a-histórica, incorpora tradições orais e pouco discute a respeito dos cristãos e da interação dos judeus com eles (FREDRIKSEN, LIEU, 2004, p. 95; LAHAM COHEN, 2018, p. 4-7).

Soma-se a isso o fato de que, nos textos cristãos, os judeus geralmente aparecem em termos polêmicos ou de aparente conflito. Originada no século II – em textos como o Diálogo com Trifão, de Justino Mártir, a anônima Epístola de Barnabé e a homilia *Peri Pascha*, de Melito de Sardis (FREDRIKSEN, IRSHAI, 2006, p. 981-983) –, a chamada tradição *Adversus Iudaeos* constituiu um conjunto de lugares comuns que seguiu sendo repetido por autores cristãos ao longo de séculos, de maneira surpreendentemente estável: a lei mosaica e os costumes judaicos seriam caducos, superados após o advento de

Cristo e inferiores à fé e aos sacramentos cristãos; os judeus seriam cegos, carentes de inteligência espiritual, incapazes de reconhecer que o Messias já tinha chegado; teriam coração duro; seriam carnais; teriam sido rechaçados por Deus e substituídos pelos cristãos, o novo povo eleito; teriam assassinado Cristo, tornando-se assim um povo deícida; etc. (GONZÁLEZ-ALBO MANGLANO, 2019, p. 49; LAHAM COHEN, 2012, p. 4-5).

Essa reiteração tradicional de argumentos é problemática para a análise histórica de textos antijudaicos cristãos, pois é provável que em alguns casos tais ataques a judeus tenham sido escritos e lidos em lugares nos quais eles sequer estavam presentes – um ponto destacado por Michael Toch, autor cético em relação ao uso de fontes literárias sobre judeus que não tenham indícios da cultura material para consubstanciá-las (TOCH, 2005, p. 551-553).¹⁴²

Assim, temos diante de nós um cenário em que um “vazio” documental e um *corpus* de textos enviados e fortemente retóricos colaboraram, por um lado, pra difundir uma ideia de “separação de caminhos” entre cristãos e judeus, e, por outro, para a perpetuação de uma narrativa que concebeu a história dos judeus como uma história cujo *telos* e a linha mestra é o sofrimento e a perseguição crescente – aquilo que Salo Baron (1964, p. 63) chamou de “teoria lacrimosa” em 1928. Esse somatório de fatores conduziu às problemáticas

142 A posição de Toch não é consensual na historiografia, e pode ser considerada pouco útil, posto que invalidaria boa parte da evidência disponível. Noy (2013: p. 171) sustenta a plausibilidade da presença de judeus em regiões nas quais não há evidências epigráficas e destaca que nem sempre é possível definir se uma dada inscrição tem origens judaicas ou não, posto que para tanto faz-se necessário que seus autores tenham deliberadamente incluído essa informação.

indicadas ao início: a temática judaica tende a ser estudada em separado e os judeus tendem a aparecer só em contextos de conflito.

A historiografia tem buscado responder a esses desafios de diversas maneiras, desde o investimento no estudo da cultura material como tentativa de contrabalançar o viés polêmico da literatura cristã (ex. SANCOVSKY, 2012) até a aposta em inovações teórico-metodológicas, com destaque para os estudos de base pós-estruturalista (ex. BERZON, 2015; BOYARIN, 2004; JACOBS, 2007).¹⁴³ Dentro dos limites deste breve artigo, nos propomos a sugerir três caminhos, ou abordagens, que renderam bons resultados no trabalho de outros autores e que buscamos combinar em nossa própria pesquisa.

O primeiro caminho a destacar é o de colocar em relevo as limitações práticas da retórica de autoridades eclesiásticas naquilo que diz respeito ao antijudaísmo e às relações judaico-cristãs. Isso porque essas relações não cabem em um esquema binário simples, de alternância entre perseguição e tolerância. A inserção dos judeus em sociedades de maioria cristã era mais complexa que isso e remetiam a padrões de sociabilidade que datavam de séculos antes (FREDRIKSEN, 2007, p. 35-37, 44-45, 56, 60-62).

Indicativo disso é o fato de que em nossa documentação, em que predominam as vozes de autores cristãos que durante séculos reproduzem a polêmica antijudaica da já mencionada tradição *Adversus Iudaeos*, há claros indícios de que o controle da Igreja sobre a

143 Uma discussão sobre as potencialidades dessa abordagem pode ser encontrada em artigo de Gilvan Ventura da Silva (2010).

sociabilidade cotidiana de seus fiéis tinha seus limites. Dito de outro modo, o grau de separação entre cristãos e judeus frequentemente não correspondia às expectativas das autoridades eclesiásticas.

Evidências disso citadas com frequência são as atas dos concílios de Elvira (ou pseudo-iliberitano) (ca. 300-313), Vannes (ca. 465) e Agde (506), que expressam claramente a preocupação eclesiástica com essas interações. No primeiro, proibiu-se o casamento entre mulheres cristãs e judeus (c. 16), que judeus abençoassem campos de cristãos (c. 49), que cristãos participassem de refeições com judeus (c. 50), e que homens cristãos casados tivessem relações adúlteras com judias e pagãs (c. 78). A mesma restrição quanto a refeições conjuntas reaparece no concílio de Vannes, com a adição de que a proibição faz menção especificamente a clérigos que tomariam parte nesses banquetes, o que os sujeitaria ao risco de colocar clérigos em posição de inferioridade em relação aos judeus (c. 12) (FELDMAN, 2020, p. 15-16).

A repetição dessa mesma determinação no cânone nº 40 do concílio de Agde, no século VI, pode ser vista como indício de que tratava-se de uma prática recorrente, ou ao menos de que o assunto seguia sendo objeto de preocupação eclesiástica.

E ainda, outro indício dessa discrepância entre as expectativas de autoridades eclesiásticas e a realidade das relações judaico-cristãs é o fato de encontrarmos, em contextos de repressão a judeus, acusações contra cristãos que os ajudassem a se evadir das medidas direcionadas contra eles. Um caso que tivemos a ocasião de analisar (SILVA, 2022, p. 160-165) é o dos concílios III de Sevilha (ca. 624) e IV de Toledo (633), celebrados

no reino visigodo de Toledo – um caso notório nos estudos sobre o antijudaísmo, não raro apontado como um ponto de virada por tratar-se do primeiro caso documentado em que uma monarquia ocidental promoveu conversões forçadas de judeus em larga escala (ca. 616).¹⁴⁴

O c. 10 do III Concílio de Sevilha – único que chegou até nós – apresenta um caso pitoresco em que judeus supostamente, para poupar seus filhos das conversões forçadas, tomavam emprestados os filhos de seus vizinhos para apresentar à fonte batismal, de modo que essas crianças acabavam sendo batizadas duas vezes. Drews (2002, p. 194-195) vê isso como indício da margem de manobra de que os judeus dispunham diante das medidas contra eles e como mostra de que a hostilidade antijudaica não era compartilhada por toda a sociedade. Pode-se chegar à mesma conclusão em relação ao c. 58 do IV Concílio de Toledo, que condena ao anátema qualquer clérigo ou leigo que prestasse ajuda aos judeus “contra a fé cristã”.

144 Não se trata do primeiro caso conhecido de conversões forçadas de judeus, tendo em vista que o episódio das conversões forçadas pelo bispo Severo de Minorca deu-se dois séculos antes (vide BRADBURY, 1996), além de casos de conversões forçadas na Gália (em Arles, Clermont e Marselha) (COURREAU, 1970: p. 100; FREDRIKSEN, IRSHAI, 2006: p. 1022). O ponto distintivo seria então a escala das campanhas de conversão forçada (LAHAM COHEN, 2018: p. 42), que ocorreram recorrentemente ao longo do século VII e adentrando o século VIII, quando o reino visigodo foi conquistado por muçulmanos vindos do norte da África (vide BARBERO, LORING, 2008: 352-370). Essa ideia de excepcionalidade do caso do reino visigodo não é consensual (vide CORDERO NAVARRO, 2000: p. 9; MARTIN, 2014: p. 55), e a própria escala dessas conversões é questionada, tendo em vista a continuidade da existência dos judeus ao longo de décadas, mesmo diante de medidas aparentemente “draconianas” (BRADBURY, 2008: p. 516; ELUKIN, 2007: p. 37-40).

Esta abordagem foi empregada pela historiografia também em outros contextos, como no trabalho de Gilvan Ventura da Silva a respeito da atuação de João Crisóstomo em Antioquia, em que aponta para a discrepância entre o discurso da “igreja triunfante” e a realidade complexa e plural da cidade (2013, p. 33-34, 40) e destaca a banalidade das interações entre cristãos, judeus e “pagãos” (2010, p. 76-77). Outro exemplo é Paula Fredriksen, que na primeira parte de seu livro *Augustine and the Jews*, na qual constrói o cenário em que se daria a atuação de Agostinho, sustenta que é nossa “memória cultural” que nos induz a enxergar os judeus como uma minoria segregada, sem considerar a continuidade de padrões de interação social e religiosa que vigoravam a séculos e tornavam as interações cotidianas muito mais fluidas do que dão a entender as “cercas retóricas” erigidas por autoridades eclesiásticas e rabínicas (2010, p. 98-104).

Feitas estas observações, podemos tratar da segunda abordagem que destacamos, que remete ao problema do forte viés cristão dos documentos a que temos acesso e ao desafio de fazer leitura críticas desses textos claramente enviesados. Trata-se do caminho de encarar a literatura antijudaica cristã tendo em vista seu caráter formativo – uma proposta explicitada por Andrew Jacobs:

Podemos desviar nosso foco da reconstrução dos motivos imediatos para a criação e consumo destes textos, e olhar em vez disso para sua “pós-vida”: como os cristãos, instruídos por estes relatos adversos sobre os judeus, poderiam interagir com

os judeus “reais” na próxima vez que saíssem de casa? Moldada em conflitos reais, ou inventada a partir de um guizado de estereótipos injustos, a literatura adversária e apologética dos primeiros séculos cristãos constituía textos formativos, prescrevendo visões de mundo e até mesmo interações futuras e, neste sentido, eles podem nos dizer algo historicamente ‘real’ sobre as relações judaico-cristãs. (JACOBS, 2008, p. 175) (tradução nossa)

Ou seja, a abordagem consiste em examinar esses textos não com o intuito de determinar o motivo que os levou a ser produzidos (tensões sociais, preocupação eclesiástica com relações amistosas entre cristãos e judeus, uso didático/hermenêutico dos judeus), mas sim investir a “sobrevida” desses escritos. Trata-se de inferir como eles serviam para moldar interações futuras e assim, não descreviam, mas buscavam construir o enquadramento das relações judaico-cristãs.

Além do próprio Jacobs, observamos a aplicação dessa estratégia também no trabalho de outros autores, como na análise de Lisa Kaaren Bailey a respeito do antijudaísmo do bispo Cesário de Arles, frequentemente apontado como moderado e predominantemente didático (COURREAU, 1970, p. 102-112; MIKAT, 1996, p. 34-36). A autora, associando esse antijudaísmo a um processo de “*community-making*”, de construção de uma identidade cristã baseada na “leitura certa” das escrituras, concede em afirmar que não há evidências de que Cesário tenha promovido

conversões forçadas ou sancionado atos de violência física contra judeus. Ressalta, no entanto, que “a retórica de Cesário indica precisamente a atmosfera necessária para justificar violência e conversões forçadas” (BAILEY, 2018, p. 59–60) – deixando assim de lado a preocupação em condenar ou eximir o bispo da acusação de intolerância religiosa, e em lugar disso pondo em relevo os potenciais impactos de sua produção homilética, que circulou amplamente mesmo após sua morte.

Um uso talvez mais criativo dessa mesma abordagem aparece em um artigo de Todd S. Berzon (2015). Este se debruça sobre textos de João Crisóstomo, Jerônimo, Agostinho, Rufino e sobre o Código Teodosiano para sugerir que a diversidade de posturas sobre judeus entre autoridades cristãs seria indicava não só de que cristãos e judeus conviviam de formas variadas (uma questão relativa à motivação e à situação de produção dos textos), mas também de que a incoerência das representações presentes nesses textos teve um papel central na construção discursiva dos judeus e do antijudaísmo (argumento, portanto, que se refere ao “pós-vida” dos textos mais do que ao conteúdo dos textos em si).

Por fim, a última abordagem que sugerimos é também aquela que buscamos destacar mais em nosso próprio trabalho: o caminho de focar o exame do lugar dos judeus e do antijudaísmo no processo de afirmação do poder eclesiástico, e, mais especificamente, do poder episcopal. Ressaltamos a pertinência dessa estratégia por considerar que ela favorece uma melhor integração dos judeus na História da Igreja – tirando o tema de seu relativo isolamento e fazendo-o dialogar melhor com narrativas mais amplas.

Há casos em que essa dimensão política e institucional da temática judaica é evidente, como no já mencionado contexto do reino visigodo de Toledo no século VII e em inícios do VIII. Por mais que não haja pleno consenso acerca de detalhes como as motivações do rei Sisebuto para decretar a conversão forçada de seus súditos judeus, ou o caráter da participação da Igreja hispana no início desse processo, é relativamente consensual dizer que o antijudaísmo esteve ali intimamente ligado ao movimento de consolidação da unificação do reino visigodo e de aproximação entre Igreja e monarquia (BARBERO, LORING, 2008; BRADBURY, 2008; BUCHBERGER, 2017; CORDERO NAVARRO, 2000; DREWS, 2006, dentre outros).

Mas e quanto a outros casos, aqueles menos evidentes, em que não vemos medidas de repressão ou perseguição direta aos judeus? O que argumentamos aqui é que o antijudaísmo é uma temática importante mesmo nesses casos – relevante para nós, historiadores, mas também para diversas autoridades eclesásticas do período, mesmo as que não se envolveram diretamente em perseguições.

Por exemplo, julgamos que essa abordagem pode ser aplicada no estudo do fantástico debate epistolar travado por Agostinho e Jerônimo entre ca. 395 e 405, em que o antijudaísmo, ou mais especificamente a exegese antijudaica assume um lugar central. Agostinho, além de dizer-se preocupado a respeito das traduções feitas por Jerônimo de textos do Antigo Testamento, que tinham o risco de iniciar uma crise pastoral (AGOSTINHO, Cartas, 28.2; 71:4-5), critica sua interpretação de Gálatas 2:11-14, em que a exortação de Paulo acerca do lugar dos preceitos judaicos entre cristãos é colocada como uma simulação edificante. Segundo o bispo de Hipona,

aceitar que haveria falsidade nos livros sagrados tornaria a Igreja vulnerável a homens mal-intencionados que usariam esse precedente para questionar outras partes da Bíblia (ibid., 28.3-4; 40.3-7). Jerônimo responde invocando sua idade e reputação como fontes de autoridade (Ibid., 68:1-2; 72:3, 5). Diante da insistência de Agostinho (Ibid., 73:1), o que segue é um ácido debate em que ambos se acusam mutuamente de heresia (Ibid. 75.13; 82.16). Este embate, mais do que à passagem em si, dizia respeito a concepções diferentes acerca da relação da Igreja cristã com suas raízes judaicas: de um lado a leitura de Jerônimo, amparada na tradição, segundo a qual os preceitos da Lei mosaica foram abolidos após o advento e eram intrinsecamente maus (Ibid., 75.); do outro, a de Agostinho, que sugere que a manutenção desses preceitos pelos apóstolos e outros judeus-cristãos dos primórdios do cristianismo era inofensiva, contanto que não achassem que eram necessários para a salvação, e que não seria correto dizer que eram intrinsecamente maus, pois tinham sido dados aos judeus por Deus e foram válidos no tempo antes do advento de Cristo (Ibid. 40.4-6; 82.9-12, 14-15).

Não cabe aprofundar a análise desse debate,¹⁴⁵ tendo em vista os propósitos deste artigo, mas convém ressaltar que, apesar da roupagem teológica desses documentos, o cerne da discussão que apresentam diz respeito, simultaneamente, ao lugar do antijudaísmo/dos judeus em relação à Igreja e à manutenção da autoridade de seus representantes. Afinal, o suposto perigo alardeado por Agostinho em relação à interpretação

145 O debate é comentado por Fredriksen (2010: p. 235-239, 290-302), que no entanto não enfoca a abordagem aqui proposta.

de Jerônimo era o enfraquecimento da Igreja nicena diante de seus oponentes, “hereges” como os maniqueístas, mencionados como exemplo daqueles que utilizariam o precedente para colocar em questão a autoridade das Escrituras como um todo (Ibid., 82.6). O próprio confronto de Agostinho com maniqueístas seria outro possível caso a analisar segundo esta ótica da relação entre antijudaísmo e consolidação institucional da Igreja, posto que, como fica evidente em seu tratado *Contra Fausto*, parte da ameaça dos supostos argumentos maniqueístas derivavam do fato de que estes mobilizavam um antijudaísmo que em diversos pontos se aproximava da tradição “ortodoxa” (FREDRIKSEN, 2010: p. 223, 232, 240).

Ademais, um caso que exploramos em nosso próprio trabalho (SILVA, 2022) é o do já mencionado bispo Cesário de Arles, cujos sermões exegéticos (*Sermones de Scriptura*) têm no antijudaísmo um elemento de grande importância. Esses sermões, parte de um conjunto mais extenso de homilias compiladas com o propósito de dar subsídio a párocos e outros clérigos, constituíam um programa de formação básica para catecúmenos e eram possivelmente a principal peça de propaganda de Cesário frente aos demais bispos da Gália, sobre os quais almejava exercer uma autoridade supra-metropolitana (Ibid., p. 223-230, 235). Cabe notar que o antijudaísmo é parte integrante dos princípios exegéticos que Cesário busca inculcar em sua audiência por meio de sua pregação, como indicado por Bailey (2018: p. 50-57). Além disso, a desenvoltura exegética e predical foi uma das principais bases

sobre as quais buscou construir sua autoridade, o que foi retomado por seus discípulos na redação de sua hagiografia (SILVA, 2019, p. 55-59). Sendo assim, o caso de Cesário é bem ilustrativo do aspecto institucional do antijudaísmo, que aparece imbricado tanto no processo de formação cristã quanto nas disputas entre autoridades eclesiásticas concorrentes.

Considerações

Ao longo deste breve artigo nos propomos a indicar alguns problemas que permeiam o campo de estudos das relações judaico-cristãs na Primeira Idade Média e sugerir abordagens que vemos como caminhos para contorná-los ou mitigá-los. Assim, discorreremos sobre a tendência dos estudos sobre os judeus e suas relações com os cristãos em se configurar com um nicho historiográfico que pouco dialoga com a História da Igreja mais ampla – algo que se deve em parte à tradicional narrativa de sofrimento e separação, alimentada por nossa documentação escassa e enviesada.

Diante desse quadro, apontamos que a historiografia das últimas décadas vem buscando abordagens para superar esses obstáculos e lidar com o viés cristão de nossos documentos, valorizando abordagens como a atenção aos limites da autoridade eclesiástica e ao caráter formativo dos textos cristãos, com um redirecionamento do enfoque de suas motivações imediatas de produção para inferências de seus potenciais impactos posteriores. Por fim, colocamos em destaque a abordagem que privilegia o estudo

da relação entre o antijudaísmo e a manutenção do poder eclesiástico/episcopal, que vemos como um caminho para melhor integrar os judeus na História da Igreja.

Referências

Fontes

AGOSTINHO. Cartas. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ed. Philip Schaff, Trad. J. G. Cunnigham. Buffalo: Christian Literatura Publishing, 1887. v.1. Disponível em: <http://www.newadvent.org/fathers/1102.htm>. Acesso em: 31/08/2022.

AGOSTINHO. Contra Faustum. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Ed. Philip Schaff, Trad. Richard Stothert. Buffalo: Christian Literatura Publishing, 1887. v.4. Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/1406.htm>. Acesso em: 31/08/2022.

CESÁRIO DE ARLES. Sermones. In: *Sancti Cæsarii episcopi Arelatensis opera omnia: sermones seu admonitiones*. Ed. Germain Morin. Paris? Maretioli, 1937, v. 1.

CONCÍLIO DE AGDE. In: *Concilia Galliae A. 314 - A. 506*. Ed. C. Munier. Turnhout: Brepols, 1963, p. 189–228. (Corpus Christianorum, Serie Latina, 148).

CONCÍLIO DE ELVIRA. In: *Concílios visigóticos e hispano-romanos*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Flórez, 1963. p. 1–15.

CONCÍLIO DE VANNES. In: *Concilia Galliae A. 314 - A. 506*. Ed. C. Munier. Turnhout: Brepols, 1963, p. 150–158. (Corpus Christianorum, Serie Latina, 148).

EX CONSILIO SPALITANO CAPITULO X. *Decretales pseudo-isidorianae et capitula angilramni*. Ed. Paulus Hinchius. [s.l.]: Lipsiae, B. Tauchnitz, 1863. p. 396-397.

IV CONCÍLIO DE TOLEDO. In: *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. Ed. José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Flórez, 1963. p. 186-225.

Bibliografia

BAILEY, Lisa Kaaren. Scripture in the sermons of Caesarius of Arles. *Early Medieval Europe*, v. 26, n. 1, p. 42-60, 2018.

BARBERO, A.; LORING, M. I. The catholic visigothic kingdom. In: FOURACRE, Paul (ed.). *The New Cambridge Medieval History, c. 500-c.700*. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 346-370.

BARON, Salo W. Ghetto and Emancipation. In: SCHWARZ, Leo W (ed.). *The menorah treasury: harvest of half a century*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1964. p. 50-63.

BECKER, Adam H.; REED, Annette Yoshiko. Introduction: traditional models and new directions. In.: BECKER, Adam. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress, 2017, p. 1-33.

BERZON, Todd S. The double bind of Christianity's Judaism: language, law, and the incoherence of late antique discourse. *Journal of Early Christian Studies*, [s.l.], v. 23, n. 3, p. 445-480, 2015.

BOYARIN, Daniel. *Borderlines: the partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.

BRADBURY, Scott. The Jews of Spain, c. 235–638. In: KATZ, Steven T. (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*, v. 4. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 508–518.

BRADBURY, S. Introduction. In: BRADBURY, S. (ed.). *Severus of Minorca: Letter on the conversion of the Jews*. Oxford: Clarendon, 1996. p. 1–77.

BUCHBERGER, Erica. Church and State: Isidore and his influence. In: BUCHBERGER, E. *Shifting ethnic identities in Spain and Gaul, 500–700: from Romans to Goths and Franks*. Amsterdam: Amsterdam University, 2017. p. 67–79.

CORDERO NAVARRO, Catherine. El problema judío como visión del otro en el reino visigodo de Toledo: Revisiones historiográficas. *En la España Medieval*, v. 23, 2000, p. 9–40.

COURREAU, Joël. Saint Césaire d'Arles et les Juifs. *Bulletin de littératures ecclésiastiques*, v. 71, p. 92–112, 1970.

DREWS, Wolfram. *The unknown neighbour: the Jew in the thought of Isidore of Seville*. Leiden: Brill, 2006.

DREW, W. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. *Early Medieval Europe*, v.11, n.3, p.189–207, 2002.

ELUKIN, Jonathan. *Living together, living apart: rethinking jewish-christian relations in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 2007.

FELDMAN, Sérgio A. O cerco em torno de uma minoria: as legislações antijudaicas na Hispânia romana e visigótica. *História Revista*, v. 25, n. 1, p. 4–23, 2020.

FRANCO Jr., Hilário. *Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FREDRIKSEN, Paula. *Augustine and the Jews: A Christian defense of Jews and Judaism*. New Haven: Yale University, 2010.

FREDRIKSEN, Paula. "What parting of ways"? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: BECKER, Adam H.; REED, Annette Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress, 2007, p. 35-63.

FREDRIKSEN, Paula; IRSHAI, Oded. Christian anti-judaism: polemics and policies. In: KATZ, Steven T. (Ed.). *The Cambridge History of Judaism*, v. 4. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 977-1034.

FREDRIKSEN, Paula; LIEU, Judith. Christian Theology and Judaism. In: EVANS, G. R. (Ed.). *The first Christian theologians: an introduction to Theology in the Early Church*. Malden: Blackwell, 2004. p. 85-101.

GONZÁLEZ-ALBO MANGLANO, Paris. El aduersus Iudaeos en Isidoro de Sevilla. *Tales*, n. 9, p. 43-54, 2019.

JACOBS, Andrew S. Jews and Christians. In: HARVEY, Susan A.; HUNTER, David G. (Ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University, 2008. p. 169-185.

JACOBS, Andrew S. The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity. In: BECKER, Adam H.; REED, Annette Y. (Ed.). *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress, 2007, p. 95-118.

LAHAM COHEN, Rodrigo. *The Jews in Late Antiquity*. Croydon: Arc Humanities, 2018. p. 37-38.

LAHAM COHEN, Rodrigo. “Ne occideris eos”. imágenes y realidades de las comunidades judías en el transcurrir de la antigüedad tardía. *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, Buenos Aires, v. 44, p. 1-18, 2012.

MARTIN, Céline. Statut des juifs, statut de livre dans l’occident du haut Moyen Âge: l’exemple ibérique. In: TOLAN, John (Ed.). *Jews in Early Christian law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*. Turnhout: Brepols, 2014. p. 55-71.

MIKAT, Paul. *Caesarius von Arles und die Juden*. Düsseldorf: Springer, 1996.

NOY, David. Jews in the western roman empire in late antiquity: Migration, integration, separation. *Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, n. 30, p. 169-177, 2013.

PÉGOLO, Liliana; NOCE, Esteban; LAHAM COHEN, Rodrigo. El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno. *Flor. Il.*, v. 24, p. 153-175, 2013.

SANCOVSKY, R. R. Interações Judaico-Cristãs e Cultura Literária Polêmica no Mediterrâneo Tardo-Antigo. *WebMosaica*, v. 4, n. 1, p. 10-19, 2012.

SILVA, Gilvan V. A cristianização e seus limites: O caso de Antioquia na Antigüedad Tardia. *Territórios & Fronteiras*, v. 6, n. 1, p. 32-49, 2013.

SILVA, Gilvan V. Sementes da intolerância na Antiguidade Tardia: João Crisóstomo e o confronto com os judeus de Antioquia. *Dimensões*, v. 25, n. 25, p. 63–81, 2010.

SILVA, João Victor Machado da. *Antijudaísmo, escrituras e episcopado: um estudo comparado do discurso antijudaico em Cesário de Arles e em Isidoro de Sevilha (Sécs. VI-VII)*. Rio de Janeiro, 2022. 278 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/79613966/Antijuda%C3%ADsmo_Escrituras_e_Episcopado_um_estudo_comparado_do_discurso_antijudaico_em_Ces%C3%A1rio_de_Arles_e_em_Isidoro_de_Sevilha_s%C3%A9cs_VI_VII_. Acesso em: 18/09/2022.

SILVA, João Victor Machado da. “*Um povo de espinhos*”: a caracterização dos judeus e a figura de Moisés nas homilias de Cesário de Arles sobre o livro de Êxodo (502 – 542). Rio de Janeiro, 2019. 95 f. Monografia (Graduação em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/44737625/_Um_povo_de_espinhos_a_caracteriza%C3%A7%C3%A3o_dos_judeus_e_a_figura_de_Mois%C3%A9s_nas_homilias_de_Ces%C3%A1rio_de_Arles_sobre_o_livro_de_%C3%8Axodo_502_542_. Acesso em: 04/09/2021.

TOCH, Michael. The Jews in Europe 500–1050. In: FOURACRE, Paul (Ed.). *The New Cambridge Medieval History, c.500-c.700*. Cambridge: Cambridge University, 2005. p. 547–570.

Crônica da Livônia e ideologia de Cruzada: usos, apropriações e recepção

Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho¹⁴⁶

Apresentação do tema e estado da arte

O *Chronicon Livoniae* foi escrito por Henrique da Livônia, provavelmente entre 1225 e 1227. Para compreendê-lo em seu contexto, devemos observar primeiramente o que é a Livônia; isto é, os territórios das atuais Letônia e Estônia, situados no leste europeu e banhados pelo mar Báltico. No século XIII, quando Henrique escreve, a região era uma das poucas da Europa que ainda não haviam sido cristianizadas. Deste modo, habitavam aquela área várias tribos bálticas, como kurs, selônios e zemgálios¹⁴⁷.

146 Universidade Estadual de Londrina; Orientador: Lukas Gabriel Grzybowski; email: pedrobuzzobotelho@gmail.com. O presente trabalho é fruto de uma pesquisa financiada pelo programa de iniciação científica da Fundação Araucária - FA.

147 Seguindo-se aqui, os nomes utilizados pelo próprio Henrique: *selones* (Cap. XI, p. 53), *curones* (Cap. XII, p. 19), *semigalli* (Cap. XI, p. 18). Para uma discussão mais aprofundada, em português, acerca destes povos bálticos, ver a tradução de André Szczawlińska Muceniecks, Álvaro Alfredo Bragança Júnior e Renan Marques Birro: O CHRONICON LIVONIAE DE HENRICUS LIVONICUS (C.1188-1259): APARATO CRÍTICO E TRADUÇÃO DOS CAPÍTULOS I AO VIII.

Considerando o conceito de lugar social, amplamente discutido pelo historiador francês Michel de Certeau (1982), temos que Henrique nasceu possivelmente em finais do século XII¹⁴⁸. O cronista teve acesso a uma educação no latim, bem como na literatura eclesiástica (BRUNDAGE, James A. 1961, p. 12), como é possível notar em suas variadas alusões à Vulgata, em especial do livros dos Macabeus. Por volta de 1205, sob a égide do bispo Albert von Buxhövden, Henrique chega à Livônia. Em 1208, é ordenado e passa a auxiliar na tarefa de batizar os nativos. Algo interessante no texto de Henrique são os usos de termos – hora latinizados, hora não – das línguas bálticas. Isso nos demonstra que, devido à sua experiência como prelado envolvido na cristianização das populações nativas, Henrique teve contato com essas línguas, provavelmente aprendendo-as a sua medida. O que se evidencia quando mais tarde o cronista serve como intérprete do Legado Papal Guilherme de Modena.

Deve-se atentar para a narrativa de Henrique, visto que o mesmo provavelmente foi testemunha ocular de alguns eventos que narra. Isso é reforçado nos momentos em que o texto fala de um sacerdote Henrique¹⁴⁹, uma plausível referência ao próprio autor. Contudo, muitos dos eventos narrados pelo cronista são advindos das experiências de terceiros, com os quais o autor teve contato durante a escrita da obra.

148 Sobre o local de nascimento do cronista, há um grande debate historiográfico e não se chegou a um consenso se o mesmo nasceu na região da Saxônia ou se era nativo do báltico.

149 Cap. XVI, p. 107: “*sed prohibebat eos et comminabatur eis sacerdos ipsius et interpres Henricus de Lettis*”.

Voltando-nos para o *Chronicon Livoniae*, e pensando o documento em sua própria historicidade, uma hipótese é a de que o mesmo foi escrito por encomenda do bispo Albert, inicialmente como uma espécie de relatório da missão na Livônia, a ser entregue para Guilherme de Modena. Contudo, como colocado por Christopher Tyerman, em *Henry of Livonia and the Ideology of Crusading*¹⁵⁰, as divergências entre o relato de Henrique, outras crônicas e a política papal da época permitem delimitar possíveis intenções do cronista (2016, p. 23). Tyerman ainda coloca que:

The chronicle's final version, completed after February 1227, promotes an episcopal Rigan narrative of the conquest of Livonia in contradistinction to rival versions. The years 1227–29 might appear propitious for this task, with the captivity (1223) and subsequent defeat at Bornhöved (1227) of Waldemar II of Denmark (r. 1202–41) reducing the potency of Danish claims to primacy and the departure of Legate William in 1227 allowing a Rigan view to be asserted in opposition to that of the papacy. (p. 23–24)

Considerando isto, bem como os diversos usos da Vulgata na obra de Henrique, pode-se inferir que seu público imaginado eram homens letrados, ligados à

150 Capítulo do livro *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*.

instituição eclesiástica de Riga¹⁵¹. Refletindo ainda sobre as palavras de Tyerman, vemos que o momento em que Henrique escreve acaba por beneficiar sua narrativa. Afinal com a derrota de Valdemar II, os daneses têm seu poder na região reduzido e, doravante, a partida de Guilherme de Modena corrobora para que a perspectiva de Henrique, pudesse ser difundida¹⁵². Esse cenário, conforme Henrique o constrói em sua obra, é aquele de que a missão da Livônia era tão importante quanto a de Jerusalém, e que a arquidiocese de Riga é a escolhida por Deus para conduzir essa missão. Desta forma, a narrativa é repleta do que se chama de ideologia de cruzada; martírios, remissão de pecados pela batalha, conversões e batismos, construindo essa imagem dos rigenses e da arquidiocese em uma missão divina.

Além dos povos nativos supracitados e dos germânicos, ainda são recorrentes em sua narrativa os daneses e os rus'. Os daneses, assim como os germânicos, também lançaram iniciativas para cristianizar e conquistar territórios na região. Henrique, no entanto, diminui a missão danesa em sua narrativa. Isto porque a arquidiocese de Riga deveria ser a única a deter o poder sobre a região. Deste modo, os daneses, apesar de católicos romanos, não são bem vistos pelo autor, sempre representados pedindo ajuda a Riga ou de forma que necessitam de uma tutela da mesma:

151 Riga é hoje a atual capital da Letônia. No tempo de Henrique, Riga fora um dos primeiros centros urbanos estabelecidos por peregrinos germânicos, no século XII; e era onde estava situada a arquidiocese de Riga, o principal corpo eclesiástico da região.

152 Ainda que, como veremos a frente, a obra pouco circule em sua contemporaneidade. sem ele e seus homens, os daneses não conseguiriam derrotar os osilianos. Portanto, há um claro partidarismo por parte de Henrique.

Et exiverunt Dani ad pugnandum contra Osilianos et non valuerunt soli; sed venit eis in auxilium comes Albertus cum suis et convertit Osilianos in fugam, et interfecerunt plures ex eis et ceteri fugerunt. (1955, Cap. XXVI, p. 187)

A partir da passagem acima, temos uma imagem dos daneses como incapazes de vencerem uma batalha sozinhos. Alberto vem para ampará-los, porém no caso dos rus', Henrique se refere àqueles de Novgorod e de outros lugares menores como Pskov. Colocando em oposição católicos romanos e ortodoxos, é notável que os últimos são representados com desdém. O autor deixa claro, em sua crônica, que os rus', ainda que cristãos, não tem intenção de cristianizar os povos pagãos bálticos. Dessa forma, normalmente os descreve como traiçoeiros, sempre buscando meios de saquear as tribos nativas e prejudicar os germânicos. Inclusive, um ponto muito comum na crônica é a associação dos rus' com os lituanos – esses que foram os últimos a serem cristianizados na região.

Faz-se necessário, todavia, pensar na circulação da obra de Henrique. Sobre esta, como coloca Anti Selart em *The Use and Uselessness of the Chronicle of Henry of Livonia in the Middle Ages*¹⁵³, não podemos superestimar-lá (p. 345). O *Chronicon Livoniae* só será redescoberto de fato no século XVIII, em sua primeira edição, de 1743, por Johann Daniel Gruber. Durante a Idade Média, Henrique fora pouco lido¹⁵⁴, o que se reflete nas

153 Ver nota 5, acima.

154 Em contrapartida, “*In creating the image of the past in Livonia, the Rhymed Chronicle was more influential during the medieval period than Henry’s chronicle was*” (SELART, Anti. 2016, p. 350). Quer dizer, a crônica rimada da Livônia, pouco posterior a de Henrique, circulou mais.

cópias manuscritas de sua obra, das quais vale destacar, supõe-se que apenas uma tenha sido feita no mesmo século em que Henrique escreveu. As demais cópias datam dos séculos seguintes: XIV, XV, XVI e XVII; contudo, na maioria desses casos, a obra de Henrique serve apenas como fonte, em especial para dados geográficos, utilizados na elaboração de outras crônicas.

Como já mencionado, a crônica passa a ter uma maior circulação com a edição de Gruber, no século XVIII. Com uma boa recepção da versão editada em latim por Gruber, se dá a primeira tradução da crônica para o Alemão por Johann Gottfrid Arndt, em 1747. Durante o século XIX, mais traduções são feitas: para o Russo, Estoniano e Letão, acompanhando as crescentes tendências nacionalistas, algo que se estende até a primeira metade do século XX, em que se evidencia mais o uso ideológico da obra.

Problemática da fonte

Nesse sentido, o presente trabalho se propõe a analisar o *Chronicon Livoniae*, principalmente no que tange à ideologia de cruzada presente na narrativa; dentro desse espectro, se observou as influências externas da obra, ponderando sobre o próprio pensamento cruzadístico que circulava no imaginário do século XIII. Todavia, considerando-se a problemática da circulação e usos da crônica, foram notadas ainda as recepções do tom cruzadístico nas reinterpretações posteriores da crônica, sobretudo nos séculos XIX e XX.

Para a presente abordagem, foi escolhida a edição latina da obra, feita por Leonid Arbusow e Albert Bauer, de 1955, que se encontra na *Monumenta Germaniae*

Historica (MGH), bem como uma tradução da mesma para o inglês, por James A. Brundage, de 1961. Se utiliza também das obras complementares, como é o caso da *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*, bem como de artigos científicos pertinentes à temática abordada. A perspectiva de abordagem do texto se encaixa como aquela da história das mentalidades; partindo também de se observar o lugar social e horizonte de expectativa do autor, e pensar seu texto a partir destes fatores.

Investigação

No que tange à investigação histórica do *Chronicon Livoniae*, se propõe a utilização do conceito de lugar social, de Michel de Certeau, para condução da mesma. De tal modo que, para compreender a escrita de Henrique, são levados em consideração fatores como: sua educação eclesiástica; seu ofício batizando as populações nativas; seu contato com essas mesmas populações; os motivos pelos quais Henrique escreve; o momento de sua escrita e ainda o contexto histórico em que o autor está inserido. Isto é, uma perspectiva que leva em conta o macro, a fim de perceber o que estava acontecendo ao redor do cronista e como esses fatores influenciaram-no na escrita de sua obra.

A investigação não se preocupa necessariamente com o caráter factual da obra de Henrique, mas sim com a construção de sua narrativa. Portanto, foram selecionados recortes da obra, visando seu tom cruzadístico.

A partir desta triagem, intentou-se observar os fatores de relação ao lugar social do autor, para compreendê-lo em seu próprio contexto.

A mesma lógica vale para tratar da recepção da obra em outros momentos, pensando-se os motivos e contextos por trás das reinterpretações e usos desta, e também dos indivíduos ou grupos que a lêem. Em suma, a investigação foi conduzida a partir das perguntas: “quem escreve?”; “para quem se escreve?”; e “por que se escreve?”.

Ideologia de cruzada na obra de Henrique

Como supra colocado, as páginas do *Chronicon Livoniae* são recheadas por ideologia de cruzada¹⁵⁵. Esta prática ocorre por vezes explicitamente, como é o caso da passagem a seguir:

Responsum vero est ea sub protectione apostolici comprehendi, qui peregrinationem Lyvonie in plenariam peccaminum remissionem iniungens vie coequavit Ierosolimitane. (1955, Cap. III, p. 12)

It was answered, indeed, that they were included under the protection of the pope, who, in enjoining the Livonian pilgrimage for the plenary remission of sins, made it equal with that to Jerusalem. (BRUNDAGE, James A. 1961, p. 36)

155 Aqui, o conceito sendo compreendido como os elementos do texto de Henrique que fazem referência às cruzadas ou outros elementos cruzadísticos não tão explícitos, como a remissão de pecados.

No trecho acima, Henrique faz uma clara alusão à peregrinação no oriente médio, que tinha como objetivo a reintegração de Jerusalém no ocidente cristão. Tal alusão, de fato busca equiparar a missão da Livônia àquela de Jerusalém. Isso porque tal importantíssima missão, segundo sua perspectiva, deveria ser liderada pelo bispo Alberto, de Riga, o qual o próprio Deus teria escolhido. Seguindo-se essa lógica, Henrique utiliza-se dos elementos cruzadísticos para reforçar tanto a grandeza da missão de conversão na Livônia, bem como o papel de Alberto; portanto, tratando-se de uma manutenção do poder da arquidiocese de Riga. Ainda pensando nos leitores esperados de Henrique, isto é, homens letrados de dentro da instituição eclesiástica, era a esses que o autor tenta convencer da grandeza de sua missão.

Destarte, pensemos na visão que a Europa central tinha desta Livônia de Henrique. Marek Tamm - em seu artigo *Inventing Livonia: The Name and Fame of a New Christian Colony on the Medieval Baltic Frontier* - coloca que as ordens religiosas (vide Cisterciense e mendicante) desempenham um papel fundamental na transmissão de informações do Báltico ao mundo Cristão (p. 200). Essas informações acabaram por construir uma Livônia idealizada, como o autor nos diz:

The rhetoric of the “promised land” emphasizing on the one hand the fecundity of the new region, yet on the other hand the paganism of its inhabitants, creates perfect premises for the politics of conversion and colonialism or, as Jeffrey J. Cohen writes in connection with the early Christian descriptions

of the British Isles: “Divine favor also meant that these latter day Hebrews had license to treat other peoples as if they were Canaanite Anakim, perilous and perhaps not fully human peoples whose lands of milk and honey might be unapologetically colonized. (p. 199)

Tendo em vista tais construções e as comparações estabelecidas por Henrique, seu público se estenderia para aqueles homens cristãos da Europa central. Algo que ainda deve ser pontuado é o tempo sazonal do bispo Alberto. Uma vez que o mesmo, segundo Henrique, viajava pelo mar báltico – na maioria das vezes, voltando para os territórios do Sacro Império – para trazer novos peregrinos à Livônia. Neste sentido, esses homens cristãos que também compunham o público de Henrique, estariam fadados a mesma concepção da Livônia que este sugere em sua obra.

Ainda, além de passagens explícitas, como é o caso da que foi discutida acima, temos passagens em que os elementos de cruzada se manifestam de forma mais sutil, como é caso da que segue:

Ipsi autem oportune inopportune instantes et de Dei misericordia non diffidentes animum suum a proposito nolunt reflectere, nullam inter Estonos paganos et Lyvones differentiam 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. (1955, Cap. VII, p. 19-20, grifo meu)

They, however, for better or for worse, urgently and not distrusting the mercy of God, refused to turn their minds from the idea. Affirming that there was no difference between the Esthonian pagans and the Livonians, they asked that he accede to their petitions and deign to enjoin this battle on them for their sins. The bishop, seeing their obstinancy, thought it better that they should go into battle obediently, and since obedience is better than sacrifice, in order to satisfy their wishes he enjoined them as they asked, to go into battle with courage for the remission of their sins. (1961, p. 42, grifo meu)

A remissão de pecados foi um artifício muito utilizado para a movimentação das massas durante as cruzadas. Consistia, de forma simples, em perdoar os pecados do pecador, de forma total ou parcial. Observando-se a mentalidade deste homem medieval, a indulgência era a diferença entre a danação do inferno e a eterna salvação. Desta maneira, a remissão dos pecados, aliada a outros fatores, foi fundamental para a manutenção do movimento cruzadístico¹⁵⁶. Os usos feitos por Henrique deste elemento nos dizem *a priori* que o autor

156 Para um estudo mais aprofundado, recomendo a obra *God's war: A New History of the Crusades*, de Christopher Tyerman.

teve algum contato com os debates teológicos que ocorreram na comunidade eclesiástica entre a segunda e a quinta cruzadas. Contudo, é preciso lembrar novamente das intenções de Henrique acerca de sua obra.

A cristianização da região do Báltico é tratada pela historiografia como parte do movimento cruzadístico, isto é de fato como uma cruzada¹⁵⁷. A partir da leitura da Crônica da Livônia, é possível ponderar acerca da construção deste movimento como uma cruzada. É plausível se questionar se as menções à remissão dos pecados e a equiparação à retomada de Jerusalém, submetidas a leituras posteriores da obra de Henrique acabaram por contribuir para a construção de uma cruzada no norte. Isto, porém, não é conclusivo por si só. Deve também ser levado em consideração o momento e local em que a Crônica de fato passa a ser lida, isto é, a Alemanha do século XVIII. Para resultados mais conclusivos, no entanto, ainda se fazem necessárias mais pesquisas acerca do tema.

Outras possibilidades de pesquisa

Aqui, serão colocadas algumas outras possibilidades para a pesquisa histórica, a partir da Crônica da Livônia. O caminho da ideologia de cruzada também aponta para os próprios medievalismos; no sentido de que a leitura da Crônica da Livônia em seu próprio tempo trazia o caráter cruzadístico de maneira positiva, como mencionado, a fim de legitimar a missão da Livônia. Contudo, sua leitura em momentos posteriores – subentenda-se

157 O que pode ser visto em obras como *The northern Crusades* de Christiansen Eric (1937) e *The Baltic Crusade*, de William L. Urban (1975).

principalmente no século XIX –, aponta para o mesmo caráter com aspectos negativos, como exemplo do imperialismo alemão. Hoje, e inclusive no Brasil de hoje, não é difícil observar a aparição do próprio termo ‘cruzada’¹⁵⁸. Contudo, a presença da palavra no contexto atual caracteriza um uso político para legitimação de um discurso, geralmente relacionado à extrema direita. Deste modo, o vocábulo cruzada normalmente aparece hoje associado a um discurso de defesa dos ‘valores tradicionais’. Ademais, o medievalismo é um possível caminho para se trabalhar a Crônica da Livônia hoje, no Brasil.

Como já supramencionado, um dos caminhos é o medievalismo, que aproxima uma fonte tão distante de nosso cotidiano. A ideologia de cruzada pode ser entendida na crônica como os elementos de martírio, remissão de pecados, milagres, conversões e batismos, que recheiam as páginas da mesma. Pensando o público esperado por Henrique, esta ideologia de cruzada é construída na narrativa para auxiliar no objetivo da mesma, aquele de justificar a missão da Livônia e equipará-la a de retomar Jerusalém. Observando-se, contudo, que a crônica circula efetivamente a partir dos séculos XVIII e XIX, temos nesse momento uma outra interpretação deste tom cruzadístico.

158 Por exemplo, a seguinte matéria da Carta Capital, de 2015, na qual Eduardo Cunha é colocado como autor de uma cruzada contra ‘gays, abortistas e maconheiros’: <https://www.cartacapital.com.br/politica/cunha-e-a-cruzada-contr-201cgays-abortistas-e-maconheiros-201d-8508/>. Ou ainda a série do grupo Brasil Paralelo ‘Brasil – A Última Cruzada’, que conta “a história do Brasil com o resgate dos heróis nacionais, fazendo renascer o orgulho de ser brasileiro”. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/originais-bp/brasil-a-ultima-cruzada>.

Ao falarmos de século XIX, devemos pensar no contexto histórico da formação dos estados nacionais, no qual a história foi escrita com a intenção de corroborar na criação de uma identidade nacional comum, que serviria para legitimar o estabelecimento de uma nação. Aqui se deve pensar na historiografia dita positivista. Voltando-nos para a fonte, e diante deste contexto da historiografia dita positivista, podemos observar a natureza do conhecimento advindo da leitura da mesma. Isto é, a leitura do tom cruzadístico da Crônica da Livônia no século XIX é a da representação de uma Alemanha imperialista. Há, como contraponto, a idealização de um passado pagão báltico, em oposição à cristianização carregada pelos peregrinos germânicos, como coloca Linda Kaljundi, em *The Chronicler and the Modern World: Henry of Livonia and the Baltic Crusades in the Enlightenment and National Traditions*¹⁵⁹:

It was during this period that the core structure of Latvian and Estonian national historical writing was established. Even if the turning of Henry's pagan barbarians into noble savages and noble crusaders into brute barbarians had its roots in Enlightenment tradition, these ideas were adapted by, and for, a new kind of historical narrative. (2016, p. 423)

159 Capítulo também da obra já citada *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier A Companion to the Chronicle of Henry of Livonia*.

Essa idealização pode ser interpretada como parte desse movimento de construção dos estados nacionais, no sentido de que se constrói uma idealização do passado pagão báltico, como elemento de coesão. Esse passado pagão é construído sobre alguns trechos específicos da crônica de Henrique, dos quais cito o seguinte:

“Gaudet exercitus christianorum, exclamant, Deum exorant. Clamant et illi, gaudentes in Tarapitha suo. Illi nemus, isti Iesum invocant, in cuius nomine ac laude fortiter ascendant, ad summitatem valli perveniunt, fortissime et ab illis repelluntur”
(Cap. XXX, p. 218, grifo meu).

O trecho acima se refere a uma passagem de batalha entre um grupo de nativos estonianos e os soldados de Riga. Enquanto os cristãos exortavam seu Deus, os pagãos clamavam por sua *Tarapitha*, isto é sua divindade. Ao escrever esse trecho, Henrique não necessariamente se importara com o significado da *Tarapitha* para os pagãos, e sim em exemplificar sua barbárie. O que fica mais evidente com a prévia comparação com os cristãos. Existe nesse trecho um discurso de alteridade, no qual o que realmente importa é estabelecer uma relação bem *versus* mal ou certo e errado. Isto é de passível percepção, se considerarmos em nossa análise o lugar social do autor, e seus objetivos já supra explanados. Contudo, numa leitura do século XIX, pensando-se a história científica, temos outra perspectiva.

Se considerarmos que o que a fonte nos diz é um fato, e que nós como historiadores não devemos questioná-la, a *Taraphita* vira apenas um análogo do Deus

cristão, como Henrique nos coloca. Indo por este trajeto, a leitura nacionalisticamente enviesada traz obras de ficção estoniana como *Tasuja* (O vingador) (1880) e *Villu võitlused* (As batalhas de Villu) (1890) de Eduard Bornhöhe. A primeira tratando da figura de *Lembitu*, um chefe pagão que aparece na obra de Henrique - e aqui é retratado diferentemente da Crônica, como um herói local -, e a segunda trazendo referências a *Taraphita*.

Trazendo tais reflexões à tona, temos de pensar como essas leituras influenciaram e ainda influenciam a historiografia atual. Ao observamos a produção historiográfica bálticogermânica sobre o assunto, podemos nos deparar com dois extremos: aqueles que permanecem sob a égide de uma historiografia nacionalista, apresentando a busca de um passado pagão báltico e portanto idealizado; e além disso, há outros que traçam seu caminho através da imagem de um báltico não civilizado, como Henrique o descreve. Nesse sentido, continuam gritantes os vestígios das leituras do período da formação dos estados nacionais, que também saem da historiografia, adentrando o campo das artes¹⁶⁰.

Considerações

Henrique, escrevendo no século XIII, produziu um texto visando a legitimação da arquidiocese de Riga. Essa a qual Alberto, que teria encomendado a

160 Observemos por exemplo duas peças de teatro. A primeira *Tabellinus* (1990) de Endel Nirk's, que traz uma moralidade superior, por parte dos estonianos. Em oposição, temos *Henrik* (2006) de Andrei Hvostov, na qual Henrique desafia a narrativa historiográfica nacionalista estoniana, através de seu testemunho ocular. Para mais exemplos, ver *The Chronicler and the Modern World: Henry of Livonia and the Baltic Crusades in the Enlightenment and National Tradition*, de Linda Kaljundi.

crônica, pertenceu. Tais intenções do autor ficam claras, ao observarmos seu contexto e lugar social, durante a leitura da fonte. Como dito, o público para quem Henrique escreve é deverás seletos, tratando-se de uma minoria de homens letrados e ligados à Igreja; os quais o mesmo busca convencer da importância da missão na Livônia, desde que conduzida por Riga.

Considerando os fatores listados acima, e voltando-nos para a questão dos elementos de cruzada no texto de Henrique, podemos inferir que estes são utilizados como ferramentas para alcançar seus objetivos. Tratando-se dos momentos de circulação da Crônica, isto é, a partir do século XVIII, temos que considerar o âmbito das histórias nacionais, que possuem uma percepção diferente dos mesmos elementos, inclusive tratando de ressignificá-los. Estas interpretações posteriores da obra, como colocado no presente texto, por vezes tendem a colaborar para a criação de mitos e identidades nacionais, como foi o caso da historiografia báltica. Por outro lado, também podem reforçar a ideia de progresso carregado pela cristianização germânica. Contudo, ainda se faz necessária uma análise mais profunda acerca do papel dos elementos de cruzada nos momentos em questão.

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.

Bibliografia

CERTEAU, Michel de. *A Operação Historiográfica*. In. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982

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.

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo; MUCI-NIECKS, 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.

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.

MURRAY, Alan V. *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Abingdon: Routledge, 2016.

Diego Gelmirez e o exercício da função episcopal no contexto da Reforma Gregoriana

*Marcelo Tadeu dos Santos*¹⁶¹

Introdução

Pesquisar as estruturas de poder no contexto das sociedades medievais, entre os séculos XI e XII, do ponto de vista da história política, se constitui num exercício que nos obriga a colocar em perspectiva parte de uma historiografia que goza de notória influência no cenário acadêmico e que tem um papel de destaque na constituição do pensamento político liberal contemporâneo. Essas interpretações estão comprometidas com perspectivas de abordagem que afirmam o protagonismo do Estado enquanto instituição reguladora e normatizadora das relações sociais, sempre afirmando que o limite do exercício das liberdades civis se dará, necessariamente, por uma legitimação que reconhece no Estado a fonte de positivação dos direitos e garantias fundamentais

161 Doutorando do PPGHIS/UnB; membro do Medioevum e professor dos cursos de Direito e Relações Internacionais do UniCeub-DF e coordenador do grupo de estudos Diálogos Interdisciplinares entre História Direito e Relações Internacionais, da FAJS/UniCeub.

Orientador: Prof. Dr^o Leandro Duarte Rust

E-mail: marcelotadeu73@gmail.com

dos sujeitos políticos, num acorde ideológico de forte conotação liberal democrática (HABERMAS, 2012; GIDDENS, 1998; CARDOSO, 1979; RICUPERO, 2010).

Trata-se de um conjunto de mecanismos teóricos onde o caráter civilizatório da contemporaneidade, expresso através da sua capacidade de superar as contradições fundamentais à integração e a afirmação política das individualidades, é demarcado pela existência de ossaturas institucionais que estão acima dos conflitos sociais e que se ocupam da mediação destes conflitos, onde se garante o exercício do poder a partir de códigos jurídicos positivados, organizados por uma burocracia que obedece a padrões gerenciais fundados numa racionalidade administrativa onde a lógica operacional está voltada para o bem comum (BOBBIO, 2000; 2004; BRESSER-PEREIRA, 1998; PINHEIRO, 2002; PUTNAN, 1996). Muitas destas pesquisas, nos mais variados campos das ciências sociais e humanas, dedicaram enormes esforços na construção de modelos analíticos que, buscando afirmar a superioridade destes arcabouços de regulamentação e manutenção do espaço público surgidos na modernidade, trataram, rapidamente, de negar a existência de dinâmicas gerenciais de exercício do poder fundadas numa racionalidade operativa antes do surgimento do Estado moderno. Essas abordagens são reconhecidas por se pautarem pela noção de que o Estado é o polo determinante que garante ao cidadão o pleno exercício do poder político (ARENDDT, 2001).

Assim, atuar politicamente significa obedecer a uma dinâmica que limita seu alcance a uma profunda valorização do Estado enquanto instituição reguladora que mantém o funcionamento do espaço público, assumindo o papel de mediador dos conflitos sociais.

Qualquer perspectiva fora desses quadros é vista com profundo constrangimento pela elite política e intelectual de corte liberal, que define essa postura de quebra do protagonismo do Estado como populista e autoritária, onde se está colocando em risco os equilíbrios democráticos construídos a duras penas pela sociedade civil organizada (LEVITSKY & ZIBLATT, 2018). Atuar sem reconhecer o Estado como espaço por excelência, não só da preservação, mas também do exercício do poder político, seria algo como uma “não-política”, como uma recusa autoritária que anula a dimensão plural da sociedade e promove uma instabilidade que faz com que haja uma confusão em torno das relações entre o público e o privado (ARENDDT, 2021). Estado e política se misturam no pensamento político contemporâneo, e todos os esforços dos agentes políticos devem ser canalizados para dentro do Estado, mesmo quando se fala na necessidade de estimular o protagonismo político das organizações da sociedade civil no processo de fortalecimento de uma democracia mais ampla e participativa.

Dentro destes marcos de abordagem, se constitui toda uma chave de leitura no campo da historiografia medieval que, tendo por centro a Reforma Papal, seguem uma linha de estudos iniciada por Augustin Flitche (1946) e reiterada por vários outros medievalistas (LADNER, 2014; BERMAN, 2006), ao longo do século XX, que acabaram se tornando referências importantes na construção de uma história política do medievo, onde se busca demonstrar a origem de toda uma tradição jurídica europeia ocidental que se assenta na constituição e afirmação do Estado. Essas abordagens, iniciadas numa perspectiva de cunho mais conservador, afirma que a partir do papado de Gregório VII

temos uma radicalização de um movimento político que se fortaleceu no interior da cúria romana quando Leão IX iniciou seu pontificado, se mostrando sensível aos apelos moralistas que vinham, principalmente, do clero regular que clamava por uma reforma capaz de estabelecer um novo tipo de relação entre as autoridades seculares e clericais. Esses apelos denunciavam que muitas lideranças episcopais estavam se corrompendo, se deixando levar pelos interesses das famílias senhoriais, abandonando seu compromisso com os valores mais fundamentais da espiritualidade cristã, já que todos seus esforços eram conduzidos pelo compromisso que estes prelados estabeleciam com os interesses dessas elites laicas que estavam na base de sustentação de suas nomeações (Berman, 2006).

O “Dictatus Papae” e os alicerces da tradição jurídica ocidental contemporânea

Para a historiografia que se ocupa da reforma, esse período de intensas e dramáticas disputas envolvendo o papado e parte das elites leigas senhoriais, tem como um dos mais marcantes documentos do período o decreto papal editado por Gregório VII em 1075. Ele é visto por muitos destes medievalistas como um documento que demarca novos princípios de exercício do poder. Esse memorando passa a ser lido como o responsável por fundamentar, ideologicamente, a construção de uma série de preceitos que vão definir a práxis política da diocese romana, muito mais centralizadora e disposta a reforçar de forma ostensiva o poder do bispo de Roma como a autoridade máxima da Igreja. Esse novo padrão de atuação política teria contribuído, de forma decisiva,

para o surgimento de um novo modelo de relações de poder decisivos para a formação da tradição jurídica ocidental (D'ACCUNTO, 2020). Apesar do documento ter uma circulação limitada a alguns poucos membros da cúria romana, é possível perceber sua influência na disputa entre o papado e o poder laico através de diversos outros documentos que expressavam, em seu interior, os princípios contidos no memorando editado pelo próprio papa Gregório VII. Ou seja, apesar de não ter sido popularizado entre as elites intelectuais, tanto senhoriais como clericais, da sua época, as proposições contidas no decreto serviram de fundamento para a composição de outras estruturas documentais que, segundo alguns historiadores contemporâneos que escrevem em torno do tema da Reforma Papal e do desenvolvimento de padrões de exercício de poder que se tornariam os pilares da constituição da tradição jurídica e política ocidental contemporânea, muito caras ao pensamento liberal, serviram de base para a *práxis* política dos operadores políticos que se identificavam com o poder da Igreja.

Dentro dessa tradição historiográfica, é publicado, em 2014, o livro *La réforme grégorienne: De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, escrito pelo historiador francês Sylvain Gouguenheim, que oferece importantes contribuições para se pensar a Reforma Gregoriana dentro dos parâmetros demarcatórios do liberalismo democrático contemporâneo. Para o autor, esses eventos que se radicalizam com o episcopado do monge Hidelbrando, marca o nascimento dos fundamentos que vão servir para o estabelecimento de espaços onde vai prevalecer uma dinâmica de secularização dos ambientes de gerenciamento

dos conflitos sociais (GOUGUENHEIM, p. 09). Gouguenheim, um dos mais importantes medievalistas franceses da sua geração, reforça a necessidade de se pensar os fatos que se dão a partir do final do século X e se estendem até a paz de Worms, como parte de um movimento que não deve ser lido apenas como uma reação a anarquia feudal, mas que se caracteriza, também, como a afirmação de um processo de organização institucional que fortalece o desenvolvimento de saídas potencialmente comprometidas com uma dinâmica do exercício político voltada para a composição de mecanismos centralizadores de ordenação social, tendo o bispo de Roma como a autoridade mais destacada de todo esse processo (GOUGUENHEIM, p.17).

Na mesma linha dos medievalistas que o precedem, Gouguenheim aponta o decreto publicado em 1075 por Gregório VII como um marco no que diz respeito a organização política na Idade Média. Ele corrobora a ideia de que se trata de um manifesto comprometido com o desenvolvimento de novos parâmetros de interação clerical com os poderes laicos no cenário da Europa ocidental medieval (GOUGUENHEIM, 2014, p. 104). Seu alcance estaria determinado pela capacidade de articulação do papado a partir da atuação dos legados pontifícios e do reforço das autoridades episcopais no que diz respeito a condução dos negócios da Igreja, numa tentativa de minar a interferência dos poderes seculares junto aos bispados e arcebispados (GOUGUENHEIM, 2014, p. 107). O objetivo era o de pôr um fim a práticas políticas que tornavam a Igreja refém dos interesses das autoridades senhoriais, onde o *Dictatus Papae* acaba sendo visto como uma declaração de independência que

sintetiza toda a base de atuação dos clérigos romanos. Ainda segundo Gouguenheim (2014, p. 100) a grandeza do documento está na possibilidade de que esses mecanismos de centralização não estejam limitados às fronteiras institucionais da Igreja, mas que se ampliava no sentido de uma ação política centralizadora que submetia à autoridade de Roma todos os demais poderes seculares (GOUGUENHEIM, 2014, p. 174)

Inicialmente, quando a disputa começa a tomar forma durante o papado de Leão IX, não se questionava, de forma tão profunda como a que se estabeleceu a partir de Gregório VII, a autoridade do Imperador, muito menos se propunha a deposição do monarca, mas, inicialmente, afirmava a necessidade de se restabelecer um ordenamento dentro de um resgate moral, onde se respeitasse os limites de exercício do poder, assentando que aquilo que fosse da alçada da Igreja deveria ser tratado pelas autoridades da Igreja, sendo que o objetivo seria o de delimitar o poder dos nobres e dos monarcas no ato de investidura episcopal (GOUGUENHEIM, 2014, p. 32).

Mas, quando processado por nós, historiadores, a contrapelo, bem aos moldes do que sugere Ginzburg (1990), o *Dictatus Papae* acaba se revelando uma importante ferramenta capaz de nos oferecer uma visão mais ampla do que aquela que ele pretende abarcar no momento da sua produção. Levando em consideração a contribuição oferecida por Gouguenheim ao analisar o decreto, somos autorizados a afirmar que, a partir da sua disposição em estabelecer novos parâmetros de regulação das relações entre o clero e a aristocracia laica, temos, também, a construção de um modelo que nos ajuda a pensar de que forma se organizava as relações políticas entre o clero e o poder secular antes do

movimento reformista. As 27 proposições oferecem uma ideia daquilo que os reformistas pretendiam superar e, a partir daí, de acordo com nossa proposta metodológica de abordagem, somos capazes de avaliar até que ponto o *Dictatus Papae* se constituiu, de fato, num programa de ação que acabou definindo novos padrões de exercício de poder.

História Compostela e as relações entre as elites temporais castelhanas e o poder religioso

Dito isso, a pergunta que norteia não só essa comunicação, mas toda uma pesquisa que vem sendo construída junto ao Medievom e ao PPGHIS/UnB, sob a supervisão atenta do professor Dr. Leandro Rust, se materializa da seguinte forma: esse decreto seria, de fato, um programa definidor do exercício do poder político num contexto marcado pela presença de uma Igreja que se propõe muito mais forte do que anteriormente, com fronteiras bem definidas que serviriam de limites para a atuação dos leigos e garantiria não só a independência da Igreja, como afirma H. Berman, em trabalho publicado em 1983, mas também afirmaria a sua superioridade frente aos demais poderes?

O que se pretende com essa pergunta é verificar o impacto do documento no cenário em que está inserido. Quando confrontado por outras estruturas documentais que retratam um espaço semelhante ao que o *Dictatus Papae* procura regular, é possível afirmar que estamos falando de um conjunto de proposições que modificaram, realmente, a forma como os agentes políticos se relacionavam, quando estava em questão a administração dos negócios da Igreja? Esse decreto pode ser visto como o responsável por um novo padrão de comportamento

das elites políticas religiosas, que passaram a assumir um papel mais ostensivo no processo de investidura das autoridades eclesiásticas locais, evitando, assim, que os privilégios da Igreja fossem usurpados?

Essa é uma questão que embasa toda uma aproximação onde se exige, uma estrutura documental mais extensa e diversificada do que aquela que nos ocupamos por ora. Infelizmente, o espaço de que dispomos no momento, e até mesmo o estágio em que se encontra a pesquisa exige uma abordagem mais suscinta, o que nos obriga a restringir o alcance da nossa análise a questões bem mais pontuais e modestas, a partir de recortes temporais e espaciais mais simples, o que não invalida os nossos esforços de trazer à baila, nesse momento, a importância de se enxergar esse período específico do medievo a partir de exercícios metodológicos que colocam no centro do debate os primados fundamentais de parte significativa da historiografia do tema e que se expressa a partir de autores de grande influência no debate em torno do significado da Reforma Papal e da relação de Diego Gelmírez, Bispo de Santiago de Compostela e personagem de grande importância para a história política ibérica, com a Sé romana, e destes com os poderes laicos durante o período em que o mesmo foi bispo e arcebispo de Compostela (PORTELA, 2016).

Nosso objetivo, que é o de tentar perceber de que forma é possível corroborar (ou não) a afirmação de que o *Dictatus Papae* é um registro que define novas práticas de articulação política, se conforma, no momento, com uma abordagem que mira no papel desempenhado pelo rei e pela nobreza castelhana na nomeação de Diego Gelmírez ao cargo de administrador temporário da diocese de Santiago de Compostela, cerca de 35 anos após a edição do decreto assinado por Hidelbrando.

Após a morte do bispo de Santiago, o rei Alfonso VI e o Conde da Galiza, nomeiam Diego Gelmírez ao cargo de administrador temporário da Diocese de Compostella. Segundo a *História Compostelana*, crônica que nos serve de base para o desenvolvimento de nossa análise, Gelmírez não era um personagem desconhecido do contexto político e religioso do reino de Leão e Castela. Muito pelo contrário. Oriundo da pequena nobreza local, Gelmirez, desde muito cedo, foi preparado para assumir posições de destaque no cenário administrativo regional (PORTELA, 2016, p. 23). Filho de um destacado e bem relacionado membro pequena nobreza galega (PORTELA, 2016, p. 126/127), o futuro arcebispo de Compostela toma conhecimento, muito cedo, de uma série de assuntos que são de fundamental importância para a formação de agentes políticos que vão atuar nos marcos da tradição jurídica e política Ibérica medieval. Gelmirez, a partir do que nos é passado por toda uma historiografia que se ocupa do seu período a frente da Catedral de Santiago (BIGGS, 1983; REILLY, 1969; FLETCHER, 1984) é um típico ator político que tem na tradição o principal fundamento da sua *práxis* política, mesmo que para essa historiografia ele tenha sua fidelidade empenhada à realização dos intentos promovidos pelo papado reformista e que visava construir novos padrões de atuação.

O autor da crônica nos relata que a morte de Dalmácio, bispo de Santiago de Compostela eleito em 1094 a partir de uma articulação onde a presença e a influência do rei de Leão e Castela e de seu genro, Raimundo de Borgonha, não passam despercebidas pelo olhar atento do redator (HC, 1993, p. 80), levou a nomeação de Gelmirez ao cargo de administrador temporário da Sé. Tratava-se de um ato que atendia a

um pedido efetuado pelo clero e pelo povo de Compostela (HC, 1993, 83). Repare, são os principais representantes locais do poder secular que são procurados pelos personagens mais destacados de Compostela, muitos, inclusive, faziam parte do clero, para que se dê uma solução à questão, sendo que o responsável pelo registro, um clérigo de muito destaque no universo religioso local e que mais tarde tornou-se bispo, faz questão de se referir aos líderes leigos mais destacados da corte de Leão, Castela e Galiza, de forma profundamente respeitosa, num reconhecimento explícito da autoridade desse autores no contexto do exercício dos poderes e realização da justiça naquele espaço.

O que ressalto é que a discussão que se ocupou da designação de um administrador temporário à Diocese, não se resumiu a um assunto tratado única e exclusivamente pelos representantes e membros do poder clerical. Tanto a nobreza, representada por Raimundo de Borgonha, quanto o monarca, são os personagens responsáveis por atender ao pedido de indicar o secretário do conde da Galiza às funções temporárias de direção dos negócios da catedral. Isso nos faz pensar que é possível inferir que se trata de um reconhecimento do papel exercido pelo rei e pelo seu genro, o conde da Galiza, no que diz respeito a construção de dinâmicas de poder que envolvem, também, os interesses do clero. A *História Compostelana* nos é apresentada, desde o início, como um documento político, e fica evidente que a forma como o rei e seus aliados mais próximos são apresentados no documento se constitui num mecanismo de legitimação positiva, por parte das autoridades clericais, das ações de Alfonso VI e de Raymundo da Galiza, deixando claro que eles não representam ameaça alguma aos interesses da diocese.

O cronista, que como já dissemos, se trata de um membro influente do clero compostelano, que já encontrava na catedral antes mesmo da chegada de Gelmírez, e, muito provavelmente, participava ativamente do cotidiano político do bispado, nos oferece uma leitura onde os personagens em questão são devidamente honrados, sendo que esta forma de deferência faz parte de um ritual de equilíbrio político que ressalta o papel de destaque que eles estariam desempenhando no processo de elevação de Gelmírez a condição de uma das mais notáveis figuras políticas de seu tempo. Insistimos que não há, nessa parte específica da História Compostelana, referências que demonstrem qualquer tipo de desacordo com o protagonismo adotado pelo rei, pelo seu genro e por sua filha. Muito pelo contrário! Os representantes mais destacados da monarquia castelhana, naquele momento, são vistos como personagens piedosos, que atuam dentro do que se espera de um poder que tem responsabilidades de significativa importância num mundo onde o cotidiano é demarcado por um universo de representações sacralizadas. A colaboração faz parte desse cotidiano, e estes personagens estão sempre demonstrando seu compromisso com ela, revelando uma faceta que os representa como autoridades unidas por Deus e comprometidas com os mais altos valores da cristandade.

Don Raimundo, apresentado pelo cronista como “*hombre distinguido y capaz*”, se sensibiliza com a situação da diocese de Compostela, que não se encontrava organizada dentro do que é estabelecido pelos cânones e que seguia perigosamente sem um líder. Ele demonstra sua grandeza ao evitar tomar uma decisão de forma isolada, e consulta os principais e mais destacados agentes políticos locais a fim de evitar

uma conduta que, ao nosso ver, poderia ser vista como um ato de tirania e prejudicar, dessa forma, os equilíbrios que vinham sendo construídos durante o reinado de Alfonso VI, e que envolviam a condição do Conde enquanto herdeiro do trono de Leão e Castela. O documento diz, claramente, que Raymundo toma o cuidado de buscar o conselho com outros bispos, todos muito influentes na região, reconhecendo a autoridade destes no contexto político local, e ouve os mais experientes (a tradição que se manifesta de forma sábia a partir dos mais velhos) antes de tomar uma decisão referente ao senhorio de Compostela (HC, 1993, p. 79–80). Todos os valores que envolvem o registro documental estão pautados por uma perspectiva política que busca legitimidade em práticas que, de acordo com os autores que reforçam a dimensão reformista (GOUGUENHEIM; 2014) e até mesmo revolucionária (D'ACCUNTO; 2020) dos pontificados que se radicalizam com o papado Gregório VII, deveriam ser evitadas a fim de garantir a integridade do poder religioso.

Toda essa deferência que caracteriza a forma pela qual o cronista faz questão de se utilizar quando se refere a Raymundo de Borgonha, nos autoriza a supor que o conde da Galiza estava muito bem posicionado e gozava de muito prestígio junto a elite clerical do seu tempo, se afirmando como um dos mais importantes atores políticos da nobreza na corte de Castela a partir dos fundamentos mais tradicionais daquele universo. Tratava-se de um mundo que, como já dissemos anteriormente, obedece a um ordenamento que é construído fora desse mundo. Ele é, segundo a crônica, um homem consciente do seu papel, na perspectiva que respeita uma série de equilíbrios que reconhecem a importância da esfera local na definição das alianças e arranjos

nos espaços de poder (PORTELA, 2016, p. 138). A postura do nobre francês, essencialmente política, no sentido que a época dá a esse conceito, é registrada pelo clérigo que se ocupa com a narração da história em tom de elogio, revelando que aquilo que pauta a relação entre os poderes eclesiástico e civil está demarcada muito mais por um contexto que demanda a negociação entre iguais. Isso já é um ponto que reforça a ideia de que, pelo menos nesse caso, os itens mais contundentes do *Dictatus Papae* e dos documentos que se pautam nas proposições nele contidas, não estão se mostrando efetivas, já que se autoriza e aceita que questões relativas aos negócios da Igreja sejam tratadas e resolvidas por membros destacados do poder civil castelhano, demonstrando que as dinâmicas de interação política levam em consideração as determinantes locais no momento de se constituírem.

Quando pensamos que Urbano II, um dos mais influentes aliados do falecido Hildebrando e um dos mais aguerridos defensores dos valores reformistas é quem está ocupando o trono de São Pedro no momento em que se desdobra essa questão narrada no livro I da *História Compostelana*, nos deparamos com uma série de questionamentos que reforçam a ideia de que o *Dictatus Papae* não deve ser lido como um memorando que determina uma nova forma de se exercer o poder político (RUST, 2011). Na verdade, ao que tudo indica, a nomeação temporária de Gelmírez ao cargo de administrador dos negócios da catedral de Compostela se dá dentro de um processo que está mais adequado a formas tradicionais de exercício do poder, onde a negociação em torno de interesses específicos, tanto da nobreza e do rei, quanto do clero, é o fundamento da práxis política que envolve os poderes na esfera de poder local.

O que se percebe é que os poderes estão alinhados politicamente a partir de arranjos favoráveis aos múltiplos polos de exercício do poder local, reforçando teses que defendem o conceito de que a cultura política medieval, pelo menos no espaço que compreende a península Ibérica entre os séculos XI e XII, obedece a uma dinâmica pactuada de exercício político (HESPANHA, 1982). Trata-se de poderes múltiplos, num universo que se organiza a partir de uma afirmação dessa pluralidade como componente essencial dos mecanismos de regulação social, avessa a qualquer ideia de centralização que anule a dimensão autônoma (mas não totalmente independente) dos poderes locais (GROSSI, 1995). Esses poderes ora competem, ora desenvolvem mecanismos de colaboração mútua no que diz respeito a administração da sociedade, sendo que a hegemonia de um poder sobre o outro nunca é permanente, e nem sempre é desejada, sendo determinada pela própria dinâmica viva do corpo social. (HESPANHA, 2010; PRODI, 2005). A partir dessa chave de interpretação que estamos tentando construir, a normalidade política e administrativa obedece a um padrão onde a tradição é o fundamento das posturas administrativas de caráter regulatório da sociabilidade. (ALMEIDA, 2021; RUST, 2015).

Lendo a *História Compostelana*, consideramos que é possível perceber que os poderes eclesiásticos reconhecem a autoridade de Alfonso VI nos assuntos relacionados à Igreja. Trata-se de uma narrativa que reforça o papel desses atores como personagens cuja objetivo é determinado pela necessidade de se compartilhar a responsabilidade no processo condução dos negócios da eclesiásticos.

E aqui nos arriscamos a supor que não se trata de uma negação explícita do decreto de 1075. Nossa hipótese está centrada na afirmação de que esse decreto, e

alguns outros documentos que tiveram um apelo e uma circulação maior que o *Dictatus Papae*, são, na verdade, ferramentas de afirmação da subjetividade política e jurídica do poder clerical. Tendo por referência essa perspectiva, somos capazes de identificar que as 27 proposições de Gregório VII são parâmetros delimitadores que, juntamente com outros registros, assumem um papel semelhante e se destinam a garantir uma existência política e autônoma do clero. Nesse sentido, é possível admitir que a prática cotidiana do exercício de poder possa ser flexibilizada, materializando-se através de arranjos provisórios que vão sendo construídos e reparados a partir das possibilidades que vão se abrindo no horizonte local. O decreto de Hidelbrando é um documento de referência ideológica do clero, definidor da identidade do poder eclesiástico e que norteia a ação dos agentes políticos ligados a Sé romana, mas que precisa se adaptar as necessidades impostas pelas dinâmicas regionais. A singularidade da esfera local é que vai ser a determinante da postura adotada pelos representantes da Igreja, orientada muito mais pela negociação do que pela imposição de um padrão altamente centralizador e que estaria comprometido com um projeto que visava a submissão do poder religioso sob os demais poderes.

Considerações finais

O grande objetivo dessa comunicação é o de demonstrar que é possível questionar o impacto que o decreto de 1075 tem no contexto do exercício das relações políticas que envolvem o poder religioso e o poder clerical. Apesar do *Dictatus Papae* ser, sim, um documento de vital importância para se entender a dinâmica de poderes que envolve os principais atores políticos, no

contexto da Reforma, ele pode ser interpretado numa perspectiva diferente daquela que parte da historiografia estabelece. Quando confrontado com outros documentos oriundo de espaços de poder que possuem uma singularidade própria, como a da realidade política Ibérica, entre o final do século XI e início do século XII, e tendo em mente que esses documentos são produzidos a partir de edifícios ideológicos que demarcam a forma como se dá a representação dos espaços políticos por destacados membros do poder clerical que, ao nosso ver, não estão em desacordo com os interesses da cúria romana, o memorando editado e assinado por Gregório VII não se mostra como um marco referencial determinante na forma como esse poder se relaciona com a corte e com a nobreza local. Somos autorizados, por esse exercício tímido de análise, a sugerir que o que prevalece é uma ação política regrada por acordos e negociações construídas em torno de interesses locais, onde a posição das autoridades episcopais, tanto locais como romanas, obedece a uma lógica de cooperação entre os sujeitos políticos, reconhecendo o papel que os poderes temporais têm no processo de administração da vida social.

Dito isso, acreditamos que é possível conduzir uma investigação onde a linha de raciocínio é guiada pela seguinte pergunta: será que estamos tratando de uma estrutura de poder onde o *Dictatus Papae* é muito mais um instrumento de demarcação das personalidades jurídicas dos sujeitos coletivos, num momento de crise aberta com outros poderes, sendo seu alcance definido por recortes espaciais e temporais específicos, ou estamos tratando de um memorando que pode ser lido, sim, como um programa político que se ocupa da definição de uma nova normalidade institucional?

Acredito que, com o que foi apresentado nesse trabalho, essa pergunta se sustenta e pode se tornar num poderoso instrumento capaz de oferecer uma abordagem diversificada acerca da Reforma Papal e da ordem jurídica e política do medievo, expondo uma realidade onde, apesar da ausência de qualquer mecanismo de centralização, havia, sim, um processo de ordenação jurídica e política eficiente, capaz de oferecer respostas efetivas aos principais conflitos que demarcavam a sociabilidade medieval. Nossos esforços estão orientados por uma base teórica e ideológica que enxerga a política como um conjunto de ações voltadas para um alcance que não se conforma aos limites do Estado enquanto polo único de atuação e reconhecimento das subjetividades. Queremos demonstrar que existem outras formas de regulação jurídica da vida social e que, necessariamente, a práxis política não precisa se conformar com os limites da instituição estatal. Na nossa visão há legitimidade, sim, para além do Estado.

Referências

Fontes

Historia compostelana. Espanha: Ediciones Akal, 1994.

Dictatus Papae. Bélgica: Temps Présent éditions, 2017.

Bibliografia

ALMEIDA, Magda Rita Ribeiro de. *Negociando com o Papa uma História da Cruzada Albigense*. Brasil: Editora Appris, 2021.

ARENDT, Hannah., Ludz, Ursula. O que é política? Brasil: Bertrand Brasil, 1998.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Portugal: Relógio d'Água Ed., 2001.

BERMAN, H.J. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Brasil: Unisinos, 2006.

BIGGS, A.G. *Diego Gelmirez: First Archbishop of Compostela*. Estados Unidos: Catholic University of America Press, 1949.

BRESSER - PEREIRA, Luiz Carlos. *Reforma do Estado para a cidadania: a reforma gerencial brasileira na perspectiva internacional*. Brasil: ENAP, 1998.

BOBBIO, Norberto. *Era Dos Direitos*. Brasil: Elsevier/Campus, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Brasil: Campus, 2000.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTTO, Enzo. *Dependências e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Brasil, Distribuidores: Livarias Editoras Reunidas, 2020.

D'ACUNTO, Nicolangelo. *La lotta per le investiture: una rivoluzione medievale (998-1122)*. Itália: Carocci editore, 2020.

FLETCHER, Richard A. *Saint James's catapult: the life and times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Reino Unido: Clarendon Press, 1984.

FLICHE, Augustin. *La Querelle des investitures*. França: Aubier, 1946.

FLICHE, Augustin. *La réforme grégorienne*. Bélgica: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1966.

GIDDENS, Anthony. *A terceira via*. Brasil, Instituto Teotônio Vilela, 1998.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Brasil: Companhia das Letras, 1990.

GOUGUENHEIM, Sylvain. *La réforme grégorienne: De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*. Bélgica: Temps Présent éditions, 2017.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Brasil: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Direitos humanos no século XXI*. Barsil: IPRI, 2002.

HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa*. Tradução de Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012.

HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Portugal: Livraria Almedina, 1982.

HESPANHA, António Manuel. *A política perdida: ordem e governo antes da modernidade*. brasil/; Juruá, 2010.

LADNER, Gerhart B. *The Idea of Reform*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2014.

LEVITSKY, Steven., ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Brasil: Zahar, 2018.

PORTELA, Ermelindo. *Diego Gelmírez (c. 1065-1140): el báculo y la ballesta*. Espanha: Marcial Pons História, 2016.

PRODI, Paolo. *Uma História Da Justiça*. Brasil: Martins Fontes, 2005.

PUTNAM, Robert D. *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Brasil: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

RICUPERO, Rubens. *O Brasil e o dilema da globalização*. Brasil: Editora Senac São Paulo, 2019.

RUST, Leandro Duarte. *Mitos papais*. Brasil: Editora Vozes, 2015.

RUST, Leandro. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Brasil: EdUFMT, 2013.

RUST, Leandro. *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média central*. 1ed. São Paulo: Annablume, 2011.

Disponibilização e mapeamento da circulação do Grifo no século XIII

*Camila Palaio Martorelli*¹⁶²

Na pesquisa de Iniciação Científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP – 2021/03007-2) foi investigada a iconografia do grifo no século XIII, a fim de compreender de maneira mais precisa as interações socioculturais durante este período que levaram comunidades diferentes a aderirem a mesma imagem e abarcar as peculiaridades de cada uma. Através dos bancos de dados e imagens virtuais fizemos uma busca por imagens de grifos feitas neste período específico, possibilitando uma visão ampliada, do tempo e espaço.

Através da análise da composição e da significação de um objeto é possível perceber suas particularidades e colocá-lo num âmbito mais amplo, por isso, um dos passos de nossa pesquisa foi a realização de um processo de tabulação, em que cada peça foi descrita e catalogada a fim de compreender melhor suas representações e materialidades.

¹⁶² Laboratório de Estudos Medievais (LEME)/ Núcleo História da Arte da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH); Orientadora: Profa Dra Flávia Galli Tatsch; camartorelli@gmail.com

Dentro da nossa avaliação e tabulação foram seguidos alguns critérios como, por exemplo, materiais e cores, além de estudar a posição e representação de cada animal.

O passo seguinte foi uma tabulação que permitisse relacionar as obras por região (Inglaterra, França, Espanha, Itália, Península Balcânica, Ásia Central, Irã, Mesopotâmia, Ucrânia e Alemanha) numa tentativa de encontrar peculiaridades regionais entre elas. Por fim, para a divulgação dos resultados obtidos foi escolhida a plataforma Padlet, nela foi possível fazer o mapeamento dos grifos, auxiliando nas hipóteses de conexão entre as produções. A plataforma conta também com a imagem, legenda e descrição dos grifos encontrados ao longo da pesquisa e foi disponibilizada para acesso ao público, a fim de difundir o conhecimento acerca das conexões e transferências artísticas durante a Idade Média, mais precisamente no século XIII. O trabalho encontra-se disponível em: <https://padlet.com/cami-lamartorelli/8hpoie9osto6mnpy>. É uma plataforma bastante intuitiva, o usuário pode “passar” pelo mapa e ao clicar nos pontos demarcados vai se deparar com a imagem de um grifo e a sua descrição.

Grifos da Inglaterra

O *Ladrilho*¹⁶³, encontrad em Wessex, trata-se de um objeto em que o grifo, figura central, aparece de

163 *Ladrilho*, Wessex, Inglaterra, século XIII. Faiança, 13,2 cm x 13,2 cm x 2,1 cm. The British Museum, Londres, Inglaterra (1947.0505.285). Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1947-0505-285>. Acesso em: 20/03/2022.

perfil, voltado para a esquerda, dentro de um medalhão e em posição de caminhada, ou seja, com a pata dianteira direita erguida. As duas patas traseiras, o tronco e a cauda, erguida verticalmente em “S” e terminada em um “tufo” de pêlo, são de leão. As outras características, como as patas dianteiras, asa (no caso aparece só uma de perfil) e face são de ave. A criatura está de olhos abertos, as orelhas são compridas e pontudas, assemelhando-se a chifres. Seu bico, entreaberto, tem formato arredondado, além de parecer possuir um tipo de “barbicha”.

*Um cavaleiro lançando um grifo*¹⁶⁴ mostra uma cena de batalha entre um cavaleiro e um grifo, pertencentes ao *Saltério de Afonso* (1284-1316), concebido como presente de casamento para o príncipe Afonso da Inglaterra (falecido em 1284), filho de Eduardo I, e sua noiva Margaret, filha de Florent V, conde da Holanda e Zelândia. O *Saltério de Afonso* é considerado um dos melhores exemplos do estilo da corte real de Westminster na segunda metade do século XIII, emulando a corte real francesa em Paris. Na cena, um cavaleiro apunhala o grifo com um tipo de flecha, onde é possível ver o sangue escorrendo por suas penas da região peitoral. O animal possui bico em formato de gancho e orelhas pontudas, suas patas dianteiras são de ave, e suas asas bicolores aparecem em par e surgem a partir de seu ombro. Seu tronco e patas traseiras (com uma erguida) são de leão, e sua longa cauda em

164 Saltério de Afonso, *Um cavaleiro lançando um grifo*, Inglaterra, 1284-1316. Fólio 18r. The British Library (Add MS 24686), Londres, Inglaterra. Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_24686_f002r>. Acesso em: 20/03/2022

“S” finda em um tufo de pelo dividido em três seções - na parte de trás do tronco há marcações que fazem referência à sua pelagem.

O *Fecho de Livro*¹⁶⁵, encontrado em Suffolk, possui um formato quadrado e com detalhes vazados, como é o caso do trevo de quatro folhas que envolve um grifo. Aqui o animal aparece de forma simplificada. É possível ver três de suas patas, a dianteira parece estar erguida e não há identificações suficientes para compreender qual parte do seu corpo é como a de um leão ou ave. Ademais, possui um bico fino e curvado, olhos estão abertos, a asa tem um formato triangular e aparenta ter uma cauda comprida que se afunila.

*Um Lince, Um Grifo*¹⁶⁶ (1250 - 1260) apresenta o fólio de um manuscrito com duas feras: um lince, na parte superior, e um grifo, na parte central inferior, dentro de uma moldura retangular esverdeada e sem adornos. Há um animal pequeno em suas garras. O grifo é comprido, preenchendo o espaço de uma ponta a outra chegando a ter suas patas traseiras e cauda avançando sobre o espaço da moldura. O animal está de perfil, voltado para a direita, sua cabeça de ave e olhos se posicionam para cima, o bico é em formato de gancho

165 *Fecho de Livro*, Suffolk, Inglaterra, século XIII. Bronze, ouro e esmalte, 3,20cm. The British Museum, Londres, Inglaterra (1880,0820.13). Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1880-0820-13>. Acesso em: 20/01/2022

166 *Um Lince, Um Grifo*, Inglaterra, 1250 - 1260. Fólio, 21 cm × 15,7 cm. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, EUA (2007.16.26). Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/a-lynx-a-griffin-unknown/WwG392K5rOrc2g>>. Acesso em: 20/03/2022.

e está fechado, possui uma “barbicha” e as orelhas são pontiagudas, semelhantes a chifres. O corpo e a cabeça do grifo estão coloridos de azul, com exceção dos bicos e asas que são esbranquiçados, as patas dianteiras são de águia e as patas traseiras e sua cauda, erguida em “S” terminada em um tufo de pelo, são iguais às de um leão.

O *Castiçal*¹⁶⁷, de técnica vazada, foi adornado com um medalhão de Agnus Dei, além de motivos vegetais e dois animais míticos: um Dragão e um grifo, frente a frente, além de um leão enfrentando uma serpente enrolada. O grifo aparece com par de asas curtas e cabeça de ave, sua face se volta para cima e o bico pontudo está aberto; no peitoral há marcações que apontam para penas. Nesta representação existe um diferencial: seu corpo se parece com o de uma serpente, vemos apenas as patas dianteiras, é impossível ver suas patas traseiras e seu corpo finda em uma calda grossa, que não termina em tufos de pelo.

Grifos da França

A *Cisterna*¹⁶⁸, um tipo de depósito ou reservatório, foi feita inteiramente de chumbo com a presença de

167 *Castiçal*, Inglaterra, século XIII. Bronze, 7,6 cm x 11,6 cm. The British Museum, Londres, Inglaterra (1878,1101,90). Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1878-1101-90>. Acesso em: 20/03/2022.

168 *Cisterna*, Toulouse, França, século XIII. Chumbo, 34 cm x 56,5 cm. The Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA (33.21.1). Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/467593>>. Acesso em: 20/03/2022.

diversos animais, místicos ou não, que adornam todo o seu contorno. Como informa o site do Metropolitan Museum of Art, “cisternas de chumbo semelhantes a esta eram comuns em igrejas na região de Toulouse, na França, onde eram colocadas em colunas de pedra e usadas para armazenar a água usada no batismo¹⁶⁹”. Aqui o grifo aparece em posição de caminhada, com uma de suas patas dianteiras erguida. Ele tem a face, as patas dianteiras e a asa de aves; esta última não está em par, parece surgir de seus ombros e possui algumas inscrições. Suas orelhas são pontudas, quase semelhantes a chifres, o bico está semiaberto e possui formato de gancho; seu tronco, patas traseiras e cauda, em formato de “S” e terminada em um tufo de pelo, são semelhantes às de um leão.

A *Inicial D: A Fuga para o Egito*¹⁷⁰ trata de uma página de um manuscrito que acompanha o texto para as completas nas Horas da Virgem: nela, um jumento com a cabeça abaixada e o rabo entre as pernas, carrega Maria e Cristo para longe dos soldados do rei Herodes, cuja missão era matar todos os meninos menores de dois anos. Na margem da página (*bas de page*), um unicórnio

169 Cistern. *The Metropolitan Museum of Art*. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/467593>>. Acesso em: 20/03/2022.

170 *Inicial D: A Fuga para o Egito*, Nordeste da França, França, século XIII. Fólio 98v., 26,4 cm × 18,3 cm. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, EUA Ms. Ludwig IX3 (83.ML.99.). Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/initial-d-the-flight-into-egypt-unknown/QAHO2idC-EyR6Q>>. Acesso em: 20/03/2022.

luta contra um grifo¹⁷¹. Nele as patas traseiras são de leão e a sua cauda, erguida verticalmente em “S” é terminada pela cabeça de outro animal (não identificado). Sua cabeça, asas (que surgem a partir do ombro) e patas dianteiras (uma delas encontra-se erguida) são brancas e repletas de penas, assim como às de aves, seu bico é pontudo e o animal apresenta algum tipo de orelha comprida ou chifre pontiagudo inclinado para a direita.

A *Bíblia Moralizada*¹⁷² (1233) traz um fólio com uma coletânea de 8 cenas, dentro de medalhões, que ilustram a passagem Bíblica que conta sobre os animais puros e impuros, mais precisamente em “Comei de todas as aves que são limpas, mas não comereis das imundas; quais são a águia, e o grifo, e o esmerilhão [águia marinha]” (Levítico, 14:12). Na terceira imagem da coluna direita vemos uma pessoa sentada no lado esquerdo, com a mão direita com dois dedos erguidos enquanto a esquerda repousa sobre seu colo, que parece estar pregando para outras 5 pessoas. Na parte superior temos a presença de um ser celestial que sai entre as nuvens fazendo com a mão direita o mesmo símbolo do pregador. Posicionado sobre uma nuvem há a presença de um grifo, voltado para a esquerda, com a cabeça e o olhar erguidos para o céu. O bico da criatura possui

171 O folio faz parte do livro conhecido como *Ruskin Hours*. Initial D: The Flight into Egypt. *The J. Paul Getty Museum*, Disponível em: <<https://www.getty.edu/art/collection/object/103S6A#full-artwork-details>>. Acesso em: 20/03/2022

172 *Bíblia Moralizada*, Levítico, Bodley 270b, fol. 60r, França, 1233. Fólio. Bodleian Library, Oxford, Inglaterra. Disponível em: <https://iconographic.warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=17949>. Acesso em: 20/03/2022.

formato de gancho e suas orelhas são compridas e pontudas, e se assemelham a chifres, está posicionado com todas as patas, semelhantes às de um leão, apoiadas na nuvem. Sua cauda, terminada em um “tufo” de pelo, está erguida verticalmente em “s”. Ele possui um par de grandes asas, que estão em posição de descanso.

Grifos da Espanha

O *Grifo de Arlanza*¹⁷³ traz, ocupando dois terços do espaço pictórico, um grifo e uma árvore, com galhos entrelaçados e sem a presença de folhas, somente frutos. Aqui, o animal, em posição vigilante, possui tronco, patas traseiras e cauda semelhantes às de um leão, e sua face, asas e patas dianteiras como às de aves. A criatura está de perfil, o bico é longo e pontudo, os olhos estão bem abertos e de sua cabeça parece sair um longo “tufo” de pelo ou penas, ademais, aparece com um par de asas de perfil e que aparenta surgir de seus ombros. A parte traseira do corpo apresenta inscrições que se assemelham com músculos, a cauda é longa e passa por entre suas patas, terminando em um tufo de pelo ou pena encurtado. A paisagem é geométrica, ao fundo apresenta um retângulo dourado, dentro de uma moldura grossa, também retangular de cor preta. Este é um fragmento de um afresco, pertencente à sala

173 *Grifo de Arlanza*. Monastério de São Pedro de Arlanza, Burgos, Espanha, século XIII. Afresco transferido para tela, 189,5 cm x 322 cm x 4 cm. Museu Nacional de Arte da Catalunha, Barcelona, Espanha (040142-000). Disponível em: <<https://www.museunacional.cat/en/colleccio/grif-fin-arlanza/anonymous-castile/040142-000>>. Acesso em: 20/03/2022

palatina na chamada Torre del Tesoro, no monastério de San Pedro de Arlanza, acima da casa capitular, onde havia representações zoomórficas inspiradas no bestiário. O estilo das pinturas de Arlanza relaciona-se com outras obras espanholas datadas de 1200 que dialogam, também, com a miniatura inglesa, algo que se nota no requinte e na precisão dos motivos, aliados à sua natureza monumental¹⁷⁴.

O *Painel de teto com brasão e Grifos desenfreados*¹⁷⁵ (1185-1215) traz um painel de teto com dois grifos de perfil, virados um para o outro. No centro, há um brasão, dentro de uma estrela de oito pontas. Os dois animais parecem semelhantes, ambos estão em posição vigilante com tronco, patas e cauda de leão, face e asas de aves, além de possuírem orelhas compridas, bicos em formato de gancho, caudas erguidas em “S” terminadas em um tufo de pelo, e asas, desta vez sem par, que parecem surgir de seus ombros. Apesar dessas similaridades, o grifo da direita conta com poucas inscrições pelo corpo, seu bico permanece fechado e aparenta haver um tipo de moldura arredondada, preenchida de vermelho que circunda sua

174 GRIFFIN DE ARLANZA, *Museu Nacional D’Art de Catalunya*. Disponível em: <<https://www.museunacional.cat/en/colleccio/griffin-arlanza/anonymous-castile/040142-000>>.

175 *Painel de teto com brasão e Grifos desenfreados*, Palau Berenguer d’Aguilar, Carrer de Montcada, Barcelona, 1185 - 1215. Têmpera em madeira, 650 cm x 274 cm x 18 cm. Museu Nacional de Arte da Catalunha, Barcelona, Espanha (069225-000). Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/coffered-ceiling-panel-with-coat-of-arms-and-griffins-rampant-unknown/NwF1ja1kpjXpZQ>>. Acesso em: 20/03/2022

face. O grifo da esquerda parece ter mais pêlos: há inscrições em seu corpo que apontam isto, além de ter a ponta da cauda maior. Neste também conseguimos ver uma marcação no ombro e seu bico permanece entreaberto. O fundo da imagem conta com inscrições e motivos pouco decifráveis. A obra, feita em têmpera sobre madeira, faz parte de um conjunto de trinta e cinco elementos de cofres guardados no Museu Nacional de Arte da Catalunha, cuja origem vem do antigo Palau Caldes, mais tarde renomeado para Palau Berenguer d'Aguilar, na Carrer de Montcada, Barcelona.

Grifos da Itália

O fragmento *Pluteus representando Grifo alado esmagando um leão*¹⁷⁶ (1259-1283), de Pellegrino da Salerno, apresenta um grifo atacando um leão dentro de uma moldura quadrada. O animal possui o tronco, patas traseiras e cauda (erguida em “S”, terminada em um tufo de pelo e passada por sua asa direita) semelhantes às de um leão. As patas dianteiras, com uma envolvendo o pescoço do leão, são como as de aves, bem como seu par de asas e face. O grifo está de olhos abertos, tem orelhas pontudas e o bico arredondado e semiaberto, de onde sai algum tipo de língua terminada em folhagens, além

176 SALERNO, Pellegrino da. *Pluteus representando Grifo alado esmagando um leão (fragmento)*, Salerno, Itália, 1259 - 1283. Pedra entalhada. Pinacoteca Metropolitana “Corrado Giaquinto”, Bari, Itália. Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/pluteus-representig-winged-gryphon-crushing-a-lion-fragment-pellegrino-da-salerno/qAHT1MQyeUHjSQ?hl=pt>>. Acesso em: 20/03/2022.

de possuir um tipo de “barbicha”. As asas saem de seu ombro e, embora estejam de perfil, é possível ver ambas. As costelas são proeminentes e há algumas inscrições por seu corpo: marcações de nervos e costelas, penugens ou pelagens no peitoral e um símbolo em seu quadril.

O *Grifo e o Leão*¹⁷⁷ (1281), de Arnolfo di Cambio, se trata de uma estátua de um grifo, um dos símbolos da comuna de Perugia, ligado à casa dos Guelfos (cujo brasão apresenta a figura do animal). Acreditava-se que Arnolfo Di Cambio que a teria confeccionado no ano de 1218 como um elemento da Fontana degli Assestati. Quando a fonte foi desmontada, eles foram levados ao Palazzo del Podestà e mostrados apenas durante a Procissão de San Ercolano. De 1301 a 1966, fizeram parte da fachada da Porta Norte do Palazzo dei Priori, na entrada da Sala Dei Notari. Hoje, ela pode ser visitada no átrio deste mesmo palácio¹⁷⁸. Nessa escultura, o grifo aparece em posição de caminhada, com o tronco e todas as patas, inclusive a que está erguida, semelhantes às de um leão. Suas asas estão abertas, numa posição de estar “pairando no ar”, em seu peitoral há a presença de pelos ou penas. Sua face, voltada um pouco para baixo e para a direita, é semelhante à de uma ave, o bico é em formato de gancho e as orelhas são pontudas, parecendo chifres.

177 CAMBIO, Arnolfo di, *O Grifo e o Leão*, Perúgia, Itália, 1281. Bronze. Palazzo dei Priori, Perúgia, Itália. Disponível em: <<https://turismo.comune.perugia.it/poi/il-grifo-e-il-leone-000>>. Acesso em: 20/03/2022.

178 Il Grifo e il Leone, *Città di Perugia - turismo e cultura*, Disponível em: <<https://turismo.comune.perugia.it/poi/il-grifo-e-il-leone-000>>.

Grifos da Grécia/ Balcãs

O *Painel com um Grifo*¹⁷⁹ (1250–1300) é um exemplo de escultura em mármore da era bizantina tardia (1204 a 1453). O painel, de baixo-relevo, traz a imagem de um grifo dentro de uma moldura circular que faz referência às sedas bizantinas. O painel conta com outras figuras distintas como as pequenas cruces gregas no ponto médio da moldura retangular, que conferem ao objeto o uso cristão – os cristãos desta época ainda consideravam os grifos míticos como figuras guardiãs, muitas vezes dos mortos, e símbolos de poder e autoridade, em parte graças ao seu papel lendário na vida de Alexandre, o Grande. Além das flores-de-lis entalhadas no ombro e na coxa da criatura, que apontam para a realeza francesa, ou seja, tipificam uma complexa interação cultural da época. É provável que o painel já tenha sido parte de uma tumba semelhante às conhecidas do norte da Grécia, esculpidas em estilo semelhante às encontradas na Sérvia e nos Balcãs. O grifo, figura central do painel, aparece de perfil, com pescoço esticado e face voltada para a direita, ao contrário de seu corpo. Possui os olhos abertos, orelhas pontudas, bico entreaberto em formato de gancho, além de um tipo de “barbicha”. O animal está em posição de caminhada, suas patas dianteiras são semelhantes às das aves e uma delas se encontra levantada. Por todo seu corpo há detalhes lineares e pontilhados, nas coxas e no ombro da criatura são vistas flores-de-lis; as asas parecem surgir a partir do ombro. Em seu entorno existem motivos florais e vegetais. Ao redor do medalhão em que está inserido,

179 *Painel com um Grifo*, Grécia ou Balcãs, 1250–1300. Mármore, 59,7 cm x 52,1 cm x 6,5 cm. The Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA (2000,81). Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/472849>>. Acesso em: 20/03/2022.

há uma moldura retangular estilizada e trançada, que conta com a presença de quatro cruces gregas no ponto médio de cada lateral.

O *Fragmento de Placa decorada com um grifo*¹⁸⁰ (1185-1215) é um fragmento de mármore entalhado com a presença de um grifo. O animal aparece voltado para a esquerda. Em sua cabeça podemos ver apenas os olhos, não há orelhas ou bico. Pela sua dimensão, percebe-se que se trata de uma cabeça de ave. Trata-se de um quadrúpede e uma de suas patas dianteiras está erguida. Todo o seu corpo está adornado por motivos florais e detalhes pontilhados. O ombro é largo e aparenta apresentar algum tipo de brasão, suas asas estão erguidas verticalmente e contam com uma espiral na ponta. A cauda passa por debaixo de suas pernas e se ergue com um final enrolado. Os demais espaços são adornados com motivos florais e vegetais e é possível observar uma quina de moldura também estilizada.

Grifos da Ásia Central

Na *Caixa*¹⁸¹ vemos uma estrutura retangular com uma das alças, fecho e cobertura faltando. A decoração foi feita a partir de gravuras de medalhões, bestas míticas, animais e motivos geométricos. Há algumas

180 *Fragmento de placa decorada com um Grifo*, Atenas, Grécia ou Império Bizantino, 1185 - 1215. Mármore, (60,5 cm x 37 cm x 5,3 cm). Museu do Louvre, Paris, França (LL 465). Disponível em: <<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010091238>>. Acesso em: 20/03/2022.

181 **Caixa**, Merv, Turcomenistão, Ásia Central, século XIII. Latão e prata, 12,70 cm x 10,10 cm x 13,70 cm. The British Museum, Londres, Inglaterra (1958,0723.1). Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1958-0723-1>. Acesso em: 20/03/2022.

inscrições, como a beneditória, e uma referência ao ‘amal [criador] Sa’id b. Ahmad al-Faqih. Na frente, a inscrição enquadra a representação de um par de grifos, um de frente para o outro, com suas caudas terminando na cabeça de outro animal. Ambos os animais possuem cabeça de águia e suas asas, ambas de perfil, têm formato ereto, triangular e estreito, terminadas em espiral. As quatro patas são de felino e possuem detalhes pontilhados nas coxas. Existe uma diferença entre os animais: o da esquerda possui o bico e as orelhas pontudos, enquanto o da direita não possui orelha e sim penas salientes e o bico em formato arredondado. Os animais estão de frente para uma figura central sentada de pernas cruzadas com a mão direita levantada, com motivos vazios circulares e pontiagudos nos campos, e uma fileira de três pequenos buracos circulares acima da cabeça da figura onde ficaria o fecho (desaparecido).

A *Seda com Grifos*¹⁸² é uma peça têxtil medieval que, pela ornamentação, se aproxima das sedas e tumbas do século XIII, escavadas na necrópole real de Las Huelgas, em Burgos. Diz-se que a peça foi comprada de um mosteiro tibetano, sugerindo que pode ter sido enviada para o leste como presente logo após sua fabricação¹⁸³. Dentro de uma moldura amendoada existe a presença de dois grifos (refletidos e de costas um para o outro), ambos possuem o corpo estruturado, seus olhos

182 **Seda com Grifos**, Ásia Central, Siciliana ou Norte da África, século XIII. Seda, 175,9 cm x 97,2 cm. The Metropolitan Museum of Art, Nova York, EUA (1984.344). Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/466119>>. Acesso em: 20/03/2022.

183 Silk with Griffins, **The Metropolitan Museum of Art**, Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/466119>>

estão abertos e se encaram, as orelhas são pontudas, o bico bem curvado em formato de gancho, as penas, ou pelagens, de seu pescoço e cabeça formam um “C”. As quatro patas da criatura são de leão e suas asas são desenhadas em 3 sessões, onde a primeira (de cima para baixo) de ambos os animais se une formando um outro tipo de estrutura. Para preencher o fundo existem motivos vegetais, contando, inclusive, com uma flor-de-lis entre os animais. Esse padrão de par de grifos emoldurados se repete por toda a peça, os demais ornamentos são florais e vegetais.

O *Pano de Ouro com Leões Alados e Grifos*¹⁸⁴ (1225-1275) está inserido um momento em que os mongóis passaram a criar panos de ouro a fim de simbolizar sua autoridade e legitimidade imperial. Extensões opulentas de fios de ouro enriquecem as rodelas, leões e grifos aparecem em ênfase, em contraste com a cor bege da seda e os motivos foliares. O padrão é misto e integra motivos do Irã, leões emparelhados em rodelas e grifos emparelhados, e da China, ornamentos de nuvens nas asas dos leões. Sugere-se que a peça tenha sido produzida em uma oficina imperial na Ásia Central, onde artesãos iranianos e chineses trabalharam em conjunto com artesãos locais. Na obra, o foco está nos leões alados que aparecem em pares dentro de uma moldura redonda, e entre esses leões há pares de grifos: com a face e asas semelhantes às de aves, as orelhas são pontudas, o bico é pequeno e em formato de gancho, e possui um

184 *Pano de ouro com leões alados e Grifos*, Ásia Central, 1225 - 1275. Seda e ouro, 124 cm x 48,8 cm. The Cleveland Museum of Art, Cleveland, EUA (1989,50). Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/community.24619376?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=griffin&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3Fccda%3DeyJpZCI6IjEwMDE0>>. Acesso em: 20/03/2022.

apêndice galináceo. As asas parecem surgir a partir de seus ombros e possuem inscrições, seu corpo é de leão, e sua cauda é longa, passa por debaixo de suas pernas e é terminada com a cabeça de outro animal.

Grifo do Irã

*A Casula de Clara*¹⁸⁵ (1272-1294) trata-se da principal vestimenta usada pelo padre ao celebrar a Missa. A peça é feita de seda azul e algodão em tecido acetinado e bordada com fios dourados e prateados. Foi produzida em algum momento durante o casamento de Margaret de Clare e Edmund Plantaganet (1249 – 1300), Duque da Cornualha, em 1272. No verso, uma larga faixa vertical é decorada com quatro molduras em formato de trevo de quatro folhas contendo: 1) Cristo Crucificado, com a Virgem e São João; 2) a Virgem e o Menino; 3) São Pedro e São Paulo; 4) o Apedrejamento de Santo Estêvão. As laterais da vestimenta foram decoradas com detalhes folheados que envolvem leões e grifos numa moldura arredondada¹⁸⁶. Na peça o grifo aparece em posição de caminhada, suas patas dianteiras, par de asas e face são semelhantes às de aves. A cabeça volta-se para cima.

185 *A Casula de Clara*, Irã, 1272 - 1294. Seda, bordado com fios prateados e dourados, 124cm x 80 cm x 0,7 cm. The Victoria and Albert Museum, Londres, Inglaterra (673-1864). Disponível em: <<https://collections.vam.ac.uk/item/O93124/the-clare-chasuble-chasuble-unknown/>>. Acesso em: 20/03/2022.

186 The Clare Chasuble, *The Victoria and Albert Museum*, Disponível em: <<https://collections.vam.ac.uk/item/O93124/the-clare-chasuble-chasuble-unknown/>>.

Seu bico, fechado, e as orelhas são pontudos; estas últimas, inclusive, se assemelham a chifres. A cauda, erguida em “S”, é terminada em um tufo de pelo.

Grifo da Alemanha

Na *Inicial S: Um Grifo e um Cavaleiro*¹⁸⁷ (1240–1250) a letra inicial “S” do Salmo 68 foi transformada em um grifo cor de rosa. O grifo aqui se assemelha a um dragão, seu corpo é comprido e esguio. Sua cabeça possui orelhas e boca (não se parece com um bico de ave) pontudas, com dentes pontiagudos. Ele captura com a mandíbula uma fera alada que, por sua vez, morde o topo do focinho do grifo. As asas do animal são vermelhas, possui apenas duas patas, aparentemente de leão. A cauda comprida parece ter um tipo de apêndice pontiagudo que é mordido por outra fera. O jovem lutando nas costas do grifo aparece tão torcido quanto o próprio animal místico, ambos têm a face voltada para a direita e os membros inferiores para a esquerda. Dentro dos galhos dos rolos de videira que circundam o “S”, vários objetos que contribuem para a sensação de conflito, essa introduz o grito de socorro na linha de abertura do salmo na parte inferior da página:

187 *Inicial S: Um Grifo e um cavaleiro*, Würzburg, Alemanha, 1240–1250. Fólio, 22,7 cm × 15,7 cm. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, EUA (83. MK.93.76). Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/initial-s-a-griffin-and-rider-unknown/mAHayho-1qoTMvA>>. Acesso em: 20/03/2022.

Salv[u]m me fac Deus q[uonia]m intraverunt aqu[a]e usq[ue] ad animam meam (Salva-me, ó Deus, porque as águas entram em minha alma)¹⁸⁸.

Grifo da Mesopotâmia

No *Par de “maçanetas”*¹⁸⁹, as maçanetas das portas têm a forma de dragões alados com as faces voltadas para lados diferentes e corpos escamosos terminados em cabeças de grifos. Eles não têm patas traseiras, tais figuras são frequentemente descritas como aldravas, mas os dois laços que as prendem à uma porta, as tornaram imóveis, o que não faz diferença: mesmo as maçanetas móveis das portas das mesquitas na Síria e no Egito, dos séculos XII a XIV costumavam estar a uma altura de até três metros do solo sendo, portanto, apenas para exibição. As caudas atadas dos dragões podem ser uma alusão a um pseudo-planeta, *Jawzahr*¹⁹⁰, que foi invocado por astrônomos muçulmanos para explicar os eclipses da lua. Eles também podem derivar das serpentes

188 Inicial S: Um Grifo e um cavaleiro, *The J. Paul Getty Museum*, Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/initial-s-a-griffin-and-rider-unknown/mAHayho1qoTMvA>>.

189 *Par de “maçanetas”*, norte da Mesopotâmia, século XIII. Cobre, 33,7 x 39,5 cm; 33,5 x 40,5 cm. The Khalili Collections, As Artes do Islã. Obras-primas da coleção Khalili, Londres, Inglaterra. Disponível: <<https://www.khalilicollections.org/collections/islamic-art/khalili-collection-islamic-art-pair-of-door-handles-mtw1407-mtw1428/>>. Acesso: 20/03/2022

190 Um dragão na mitologia islâmica que se diz causar eclipses sempre que engole o sol ou a lua.

entrelaçadas de Esculápio¹⁹¹ no mundo helenístico oriental. Aqui o grifo está somente na cauda do Dragão, ou seja, temos somente a sua face, que é similar à de aves, com os olhos abertos e bico em formato de gancho, e o apêndice galináceo.

Grifo da Ucrânia

O *Pingente de Prata*¹⁹² (1230) traz um pingente ou brinco de prata. O pingente é decorado com um animal mítico e desenhos geométricos em um fundo preto. O animal, que no caso é um grifo, pode ser um símbolo dinástico. Provavelmente, esta peça foi confeccionada para ocasiões cerimoniais – tais ocasiões teriam ocorrido na corte principesca de Kiev, capital do antigo estado da Rus. A joia foi encontrada em um caixão de metal soterrado na Rua Trekhsvyatytska (Rua dos Três Santos), em frente aos portões do Mosteiro Mikhailovsky Golden Dome em Kiev., É possível que o tesouro tenha sido enterrado na época das invasões tártaras e saques de Kiev por volta de 1240¹⁹³. No objeto,

191 Deus da medicina e da cura, existem várias versões de seu mito, uma delas é que ele seria filho do Deus Apolo e Corônis, uma mortal. Aprendeu o poder curativo das ervas e a cirurgia, e adquiriu tão grande habilidade que podia trazer os mortos de volta à vida. É comum sua representação vir com a imagem de serpentes entrelaçadas.

192 *Pingente de prata*, Kiev, Ucrania, 1230. Prata, 5,31 cm x 4,73 cm x 0,93 cm. The British Museum, Londres, Inglaterra. Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/silver-pendant/qAEYhJumhUGTeg?hl=pt>>. Acesso em: 20/03/2022.

193 Silver pendant, *Google Arts & Culture*, Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/silver-pendant/qAEYhJumhUGTeg?hl=pt>>.

o grifo aparece com poucos detalhes decifráveis: está em posição de caminhada, com uma das patas dianteiras erguida, possui a face de ave voltada para cima, com os olhos abertos, bico pontudo e aberto, além de orelhas pontiagudas. Suas patas e cauda são de difícil identificação, no entanto podemos observar que o animal possui inscrições e detalhes pontilhados por todo o corpo, inclusive na região do quadril e do ombro.

Considerações

Entende-se, portanto, que o grifo pode ser considerado uma testemunha das interações e trocas sociais e culturais entre as distintas comunidades, principalmente durante o século XIII, momento em que observamos sua figura em diversas materialidades e nas mais variadas formas morfológicas. Compreender um animal híbrido como um agente das mobilidades estilísticas, ideológicas, sociais e culturais só foi possível através da escolha metodológica que seguimos durante o projeto e a confecção da pesquisa.

É imprescindível que a produção acadêmica brasileira, principalmente das artes medievais, tenha mais visibilidade e possa ser acessada por mais pessoas – sejam elas pesquisadores da área, a fim de trocar experiências e abordagens ou o público em geral, a fim de adquirir conhecimento. A divulgação da produção científica desempenha um papel importante, para a democratização desses dados é preciso pensar em uma forma de adaptação dos textos, é aqui que está, também, a importância da plataforma escolhida. No caso desta pesquisa, o Padlet faz com que o usuário percorra a informação de uma maneira intuitiva, ele passeia por um mapa mundi onde estão demarcados os locais em que os

objetos foram encontrados e, ao clicar nestas marcações o usuário se depara com a imagem, uma legenda e a descrição dela.

De maneira geral, todo o processo percorrido ao longo da bolsa de Iniciação Científica, concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), foi enriquecedor para a formação acadêmica em História da Arte. O trabalho que a FAPESP faz é essencial para o desenvolvimento científico, tecnológico e educativo, contribuindo para a qualidade e rapidez no avanço das pesquisas do país.

Referências

Bibliografia

BARNET, Peter. Recent Acquisitions (1999–2008) of Medieval Art at Metropolitan Museum of Art and the Cloisters, Nova York: suplemento. *The Burlington Magazine*, vol. 150, no. 1268.

CRAWFOR, Vaughn E. et al. 1966. *Guide to the Ancient Near East Collection*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

ELIANO, Claudio. *Historia de los Animales*. Edición 1984. Libros I–VIII. Madri: Editorial Gredos, 1984. Traducción, introducción y notas de: José María Díaz-Regañón López.

ERCOLE, Bruno. Do Physiologus Grego ao Bestiário de Aberdeen: um estudo sobre os bestiários medievais. In: *XV Encontro Regional de História*. Curitiba : UFPR. 2016.

ESPAGNE, Michel. La notion de transfert culturel. *Revue Sciences/Lettres*. Paris, Éditions Rue d'Ulm n. 1, 2013.

EVANS, Helen C. *Byzantium: Faith and Power*. New York, New Haven, and London: The Metropolitan Museum of Art, 2004. no. 58.17.

EVANS, Helen C., HOLCOMB, Melanie e HALLMAN, Robert. The Arts of Byzantium. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, n.s., 58, no. 4, 2001.

FILIPPUCCI, M. Il grifo, simbolo cristiano: L'ibridazione delle rappresentazioni degli spazi celebrativi cristiani. In: BELARDI, Paolo et alii (eds). *Idee per la Rappresentazione: Ibridazioni; atti del seminario di studi*. Roma: Artegrafica 2009.

HOURIHANE, Colum P. *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*. Londres. Imprensa da Universidade de Oxford. 2012

NORMORE, Christina. *Re-Assessing the Global Turn in Medieval Art History*. Cidade: Arc Humanities Press, 2018.

OLSTEIN, Diego Adrián; HARARI, Yuval N. *Thinking history globally*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.

Recent Acquisitions, A Selection: 1999–2000. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, v. 58, no. 2 (Fall, 2000).

SANCHEZ, Megan. *Symbolus Gryphonis Atque Anima Italica: The Gryphon as the Emblem of Dichotomy*. Roma: The American University of Rome, 2016.

SATHE, Vijay. The Lion-Bull Motifs of Persepolis: The Zoogeographic Context. *Iranian Journal of Archaeological Studies*, v. 2, n. 1, 2012.

SCHRADER, JL A Medieval Bestiary. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 44, no. 1 (spring of 1986).

SILVA SANTA CRUZ, Noelia. *El Grifo*, Base de datos digital de Iconografía Medieval. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2012.

STEIN, Chantal Stein. Medieval Naturalia: identificação, iconografia e iconologia de objetos naturais no final da idade média. *Medievalista* [online], 29 | 2021.

TATSCH, Flávia Galli; FARAGO, Claire. A” virada global” como um futuro disciplinar para a História da Arte. *MODOS: Revista de História da Arte*, v. 5, n. 3, 2021, pp 97-120. pág. 97-120, 2021.

Dragões, gigantes, feras e outros monstros na prosa galesa medieval

*Matheus de Paula Campos*¹⁹⁴

No senso comum, o Medievo é povoado por seres incríveis: gigantes, anões mágicos, dragões, fadas, bruxas, aparecem comumente nas produções da cultura *pop* que tem a Idade Média como *background* ou referência. De fato, podemos encontrar essas maravilhas¹⁹⁵ nas literaturas medievais, como *romans*, relatos de viagens, livros de história natural, bestiários, até obras historiográficas. Muito se questiona se a presença desses seres maravilhosos nesses textos indica que os medievais eram crédulos, incapazes de distinguir entre o real material e o imaginado. Esse é um tópico espinhoso e as pesquisas em torno dele devem considerar que existe uma complexidade de formas de análise das produções literárias e como foram elas apreendidas no Medievo, ou seja, como os ouvintes e leitores estavam dispostos a entender o que lhes era repassado (GRANGEIRO & MORAIS, 2021, p. 96).

Por exemplo, encontramos tratados medicinais que pediam partes de animais fantásticos: a gordura de

194 PPGLL/FL/UFG. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás. Orientado pelo prof. dr. Pedro Fonseca. E-mail: mathsdpc1@gmail.com.

195 Trataremos da noção de *maravilhoso* à frente.

dragão era útil no tratamento de úlceras e em afastar demônios, e sua língua, cozida com vinho, prevenia pesadelos; o chifre de unicórnio servia para detectar venenos e como antídoto destes, e também para clarear dentes quando cozido no vinho (GRAVESTOCK, 2000, p. 129). Pamela Gravestock indaga se a propagação de remédios que requeriam o uso de partes de tais criaturas seria prova da crença na existência deles. E ela diz:

[...] em um mundo onde pessoas morriam de doenças comuns como gripe, foi sugerido que remédios envolvendo *exotica* davam esperanças às pessoas que de outra forma estavam bem cientes das limitações dos tratamentos locais. Visto negativamente, aquelas curas para várias aflições envolvendo animais fantásticos podiam ressaltar o fato de que as chances de recuperação eram parcas¹⁹⁶ (GRAVESTOCK, 2000, p. 130, tradução própria).

Aqui reforçamos o que apontamos anteriormente: a separação entre o real e o imaginado, no Medievo,

196 Em inglês: “[...] *in a world where people died from common ailments such as the flu, it has been suggested that remedies involving exotica gave people hope who were otherwise well aware of the limitations of local treatments. Viewed negatively, that cures for various afflictions involved fantastic animals may have underscored the fact that chances of recovery were rather slim*”.

requer que se reconheça a complexidade dessas questões literárias que aparecem em contextos culturais e sociais específicos. Isso é particularmente verdade quando falamos de monstros e criaturas do gênero na Idade Média. A primeira tese sobre monstros de Jeffrey Cohen é de que o corpo do monstro é um corpo cultural, “[...] uma encarnação de um certo momento cultural – de um tempo, de um sentimento, e de um lugar” (COHEN, 1996, p. 4, tradução própria)¹⁹⁷. E aqui chegamos às discussões que norteiam o presente estudo: o que é um monstro? O que são os monstros para os medievais? E estreitando nossos debates, o que as criaturas monstruosas simbolizam nos textos galeses?

Definir o monstro já é uma tarefa elusiva, pois, conceitualmente, monstros escapam qualquer forma de categorização. Essa é a terceira tese de Cohen: como arautos de crises, os monstros recusam participar da ordem classificatória das coisas, são híbridos de corpos incoerentes e resistentes a sistemas estruturados e, por isso mesmo, são perigosos (COHEN, 1996, p. 6). O hibridismo como característica monstruosa é um *topos* válido para o Medievalo, geralmente sendo a combinação de diferentes partes humanas ou de animais, ou ambos juntos (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 14). Nessa perspectiva, em nossos estudos sobre os dragões medievais, observamos que eles podem aparecer como criaturas híbridas em algumas iniciais e iluminuras, como a do Bestiário de Aberdeen:

197 Em inglês: “[...] *an embodiment of a certain cultural moment—of a time, a feeling, and a place*”.

Figura 1



Dragão no Bestiário de Aberdeen, séc. XII, f. 65v. Disponível em: <https://www.abdn.ac.uk/bestiary/ms24/f65v>.

Mesmo que não seja descrito como um híbrido, muitas vezes os dragões seguem esse fenótipo, os colocando então dentro da cornucópia de monstros¹⁹⁸ medievais.

Justamente por esse hibridismo, monstros habitam e policiam as fronteiras da diferença. Eles são expurgados e exilados em lugares distantes, pois “Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrita através [...]

198 Cf. SIEGFRIED, 2020, p. 640.

do corpo monstruoso [...]”¹⁹⁹ (COHEN, 1996, p. 9, tradução própria). Nesse sentido, os monstros geralmente são colocados como alertas contra a exploração de locais incertos, declarando que a curiosidade pode ser muitas vezes punida e não recompensada. Essa proibição monstruosa serve para “[...] demarcar os laços que mantem junto aquele sistema de relação que chamamos de cultura, para chamar a horrível atenção para as bordas que não podem – não devem – ser cruzadas”²⁰⁰ (COHEN, 1996, p. 9, tradução própria). Dessa forma, esses seres aparecem em lugares literalmente marginais, como as margens dos manuscritos, nas bordas dos mapas, nas fachadas extremas das catedrais:

Figura 2



Saltério inglês do século XII, f. 9r. Disponível em: https://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_28681.

199 Em inglês: “Any kind of alterity can be inscribed across [...] the monstrous body [...]”. Isso diz respeito à quarta e à quinta teses de Cohen.

200 Em inglês: “[...] to demarcate the bonds that hold together that system of relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot—must not— be crossed”.

Figura 3



Gárgula na Catedral de Notre-Dame, França. Disponível em: <https://unsplash.com/photos/8rJsDNARIE0>.

Na Figura 2, temos um mapa de uma cidade em um saltério inglês do século XII e, na extremidade dos muros, vemos um grupo de criaturas monstruosas: gigantes, canibais, monópodes e *blemmyae*²⁰¹, justamente postados nas bordas, no limiar do que é conhecido, a cidade, e do desconhecido. Já na Figura 3, temos uma das gárgulas da Catedral de Notre-Dame, criaturas

201 Criaturas sem cabeça e com o rosto no tronco, geralmente descritas como comedoras de homens.

hórridas também colocadas nas extremidades e fora das igrejas, pois o monstruoso e o demoníaco não têm lugar no espaço sagrado.

Contudo, conforme as segunda e sétima teses de Cohen, mesmo que sejam empurrados para lugares limítrofes, os monstros sempre escapam e retornam. Quando fogem, eles deixam rastros e fragmentos, “[...] significantes da passagem monstruosa [...]”, ligados a momentos culturais que nos permitem compreender o corpo monstruoso em si. E nesse ponto Cohen nos oferece um exemplo do Medievo: por mais que o rei Arthur enfrente gigantes, eles sempre reaparecem em outras obras, colocados como empecilhos (COHEN, 1996, p. 4). E quando os monstros retornam, eles evidenciam nosso lugar na história, mas também nosso lugar como humanidade, justamente por eles estarem fora dela. Mais que isso, os monstros nos fazem reavaliar categorias tão básicas e, às vezes naturalizadas, como raça, gênero e sexualidade (COHEN, 1996, p. 20).

Precisamente por nos questionar é que o corpo monstruoso se torna objeto de repulsa e desejo, pois “Por meio do corpo do monstro fantasias de agressão, dominação, e inversão são permitidas expressão segura em um claro espaço liminal delimitado e permanente”²⁰² (COHEN, 1996, p. 17, tradução própria). Assim, nesse processo de aproximação e distanciamento, é que o monstro participa na formação de várias identidades: “[...] pessoal, nacional, econômica, sexual, psicológica,

202 Em inglês: “*Through the body of the monster fantasies of aggression, domination, and inversion are allowed safe expression in a clearly delimited and permanently liminal space*”. Isso diz respeito à sexta tese de Cohen.

universal, particular [...]”²⁰³ (COHEN, 1996, p. 19, tradução própria). Dessa forma, sobre as criaturas monstruosas medievais, Bettina Bildhauer e Robert Mills dizem que

[...] o monstruoso é constitutivo, produzindo os contornos dos corpos que importam (humanos, Cristãos, santos, figuras históricas, sujeitos gendrados e Cristo) e, ostensivamente, dos corpos que não [importam] (animais, não-Cristãos, demônios, criaturas fantásticas e aberrações agourentas)²⁰⁴ (BILDHAUER & MILLS, 2006, p. 2, tradução própria).

Cohen é medievalista e suas análises em *monster theory* vão muito de encontro com ideias mais gerais dos monstros no Medievo. Mas o que eles realmente seriam para os medievais? Apontamos anteriormente que o hibridismo é uma característica que define a monstruosidade medieval. Contudo, ela não é única e há muitas formas de se compreender o que é um monstro no Medievo. A mais básica delas é a etimológica, pois como demonstram Bildhauer e Mills, *monstrum* vem do latim *monstrare*, algo que exhibe ou mostra e, neste caso, exhibe o poder de Deus e predições de

203 Em inglês: “[...] personal, national, cultural, economic, sexual, psychological, universal, particular [...]”.

204 Em inglês: “[...] the monstrous is constitutive, producing the contours of both bodies that matter (humans, Christians, saints, historical figures, gendered subjects and Christ) and, ostensibly, bodies that do not (animals, non-Christians, demons, fantastical creatures and portentous freaks)”.

acontecimentos futuros (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 14). Isso já está dado na *Cidade de Deus*, século V, de Santo Agostinho: “Diz-se derivar de *monstrando* a palavra *monstros* e chamarem-se assim porque de certa maneira mostram o futuro” (AGOSTINHO, XXI, viii, § 5). Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*, século VII, reforça tal proposição, dizendo que “[...] omens (*monstrum*) deriva seu nome de admoestação (*monitus*), porque em um dado signo ele indica (demonstra) algo, ou ainda ele instantaneamente mostra (*monstrare*) o que pode aparecer [...]”²⁰⁵ (ISIDORE OF SEVILLE, XI, iii, § 3, tradução própria).

Bildhauer e Mills ainda apontam que, nos tratados de filosofia natural, os monstros são formados pelo excesso ou falta de alguma matéria, com altura em demasia por exemplo; ou eles têm partes do corpo realocadas; ou combinam diferentes espécies, o que reforça a questão dos híbridos; ou possuíam várias almas (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 14). É nesse sentido que Scott Taylor fala da teratogênese, ou nascimentos monstruosos, cuja característica elementar é o hibridismo. A teratogênese tem explicação teológica, como punição em caso de incesto por exemplo, ou seculares, resultante da copulação não natural entre diferentes espécies (TAYLOR, 2020).

Christoph Siegfried observa que a noção medieval de monstro expandiu: se num primeiro momento, o monstro é qualquer ser mítico híbrido, combinando

205 Em inglês: “[...] omens (*monstrum*) derive their name from admonition (*monitus*), because in giving a sign they indicate (*demonstrare*) something, or else because they instantly show (*monstrare*) what may appear [...]”.

partes de espécies diferentes, de grande tamanho e ferocidade, logo passou a abarcar qualquer criatura imaginada enorme, assustador e horrenda (SIEGFRIED, 2020, p. 642). E pensando justamente nesses aspectos fantásticos é que Taylor enfatiza que as histórias monstruosas devem ser entendidas nos termos do maravilhoso medieval (TAYLOR, 2020, p. 547).

O maravilhoso quotidiano é o que Jacques Le Goff conceitua como aquelas ocorrências mirabolantes, sem alguma explicação plausível, mas que não causam espanto, são eventos inscritos na realidade e parte dela. Le Goff diz que o *mirabilia* medieval é o que mais se aproxima da ideia contemporânea de maravilhoso, sendo então um universo de objetos e eventos que impressionam. Mas ainda como parte do maravilhoso quotidiano, temos o *magicus*, relacionado à magia satânica ou maléfica; e o *miraculosus*, o maravilhoso cristão em si, incluindo os milagres, ao passo que o *mirabilia* liga-se aos elementos não cristãos (LE GOFF, 2010). Nesse sentido, nos apropriando das análises de Corinne Saunders sobre os romances medievais²⁰⁶, diremos que as literaturas medievais são como rios em que desaguam diversas ideias, emoções, medos, imaginários²⁰⁷ que abrem muitos

206 Cf. SAUNDERS, 2019, p. 356.

207 Cf. DURAND, 2004 e FRANCO JÚNIOR, 2010. Consideramos o imaginário como um sistema de imagens – visuais e verbais – mais ou menos organizadas em torno de núcleos de sentido, com sentidos simbólicos em uma teia de relações analógicas. Os imaginários podem conter dinâmicas próprias, advindas do psiquismo humano, mas são grandemente mobilizados com intenções claras ou não. Os imaginários diversos não são estanques, mas dialéticos, pois de um certo imaginário surgem correntes antagonistas que o questionam, o ruindo, então se sedimentando para então esse movimento se renovar. Ou seja, os imaginários são abertos, sistemas que se retroalimentam, passíveis de novos usos e re-leituras.

caminhos. A magia nesses textos, e diremos o maravilhoso por extensão, associa-se a corpos e influência sobre estes, para machucar, curar ou mudar de forma.

É nesse fluir do maravilhoso que Siegfried situa os monstros, já que, segundo ele, a imaginação e a criação medievais eram possíveis apenas em respeito aos *auctores* num primeiro momento, passando-se então à valorização das criações e embelezamentos de lugares, personagens e eventos, o que é impulsionado pela tradução de textos aristotélicos sobre a imaginação poética no século XII. Nesse quadro, monstros e maravilhas ganham destaque, pois os medievais tinham um rico repertório monstruoso vindo de mitos, fábulas e alegorias, a cornucópia de monstros assustadores²⁰⁸ (SIEGFRIED, 2020). Isso é particularmente aplicável para o desenvolvimento das narrativas dracônicas medievais, especialmente as hagiográficas, pois, segundo Daniel Ogden, elas seriam herdeiras dos mitos de matadores de dragão da Antiguidade se desenvolvendo num *continuum* narrativo em que afloram em diversos contextos, sendo um lugar comum, um tipo narrativo que floresce e que comunga certas características com outras histórias (OGDEN, 2013).

Se pudermos sintetizar o que apresentamos até aqui, diremos que o monstro é aquilo que desafia a ordem estabelecida, que é marginalizado pelo seu corpo incongruente, expulso para o limiar do desconhecido. Ao mesmo tempo, monstros são representações daquilo que a sociedade teme e ao mesmo tempo deseja. Dessa forma, quando os seres monstruosos ressurgem,

208 Cf. Nota 5.

eles ressaltam temores e problemas humanos, questionam aquelas noções mais basilares que sustentam uma cultura e uma sociedade. Dito de outra forma, os monstros evidenciam um momento cultural, um tempo, medos que nos respondem perguntas sobre as histórias da humanidade. Com isso em mente, diremos que as criaturas monstruosas do Medievo nos contam sobre os homens e mulheres que os criaram ou os “monstrificaram”. Podemos utilizar o monstro como um termo heurístico, assim como Cohen o faz, designando tudo aquilo que maravilha, mas espanta, e é espantado para as margens.

Munidos de tais debates, passemos ao estudo das criaturas monstruosas na prosa galesa medieval. O *corpus* selecionado para nossa discussão diz respeito às [*Quatro Ramas do*] *Mabinogi*, a *Culhwch e Olwen* e à *Aventura de Lludd e Llefelys*²⁰⁹, já que estes representam melhor tradições nativas e possuem exemplos monstruosos mais evidentes. Datar os textos galeses não é fácil, pois eles não nos oferecem tantas informações a esse respeito; muito menos podemos determinar o local de produção ou autoria, pois os manuscritos não evidenciam isso. A partir das análises linguísticas de Simon Rodway, podemos situar o *Mabinogi* e a *CLL* antes de meados do século XIII e *CaO* antes de meados do XIV (RODWAY, 2007). Outras análises colocam o *Mabinogi* como do início do século XII e *CaO* sendo do século XI.

As *Quatro Ramas do Mabinogi* assim são chamadas, porque se nomeiam dessa forma ao final dos textos,

209 Os dois últimos referidos como *CaO* (*Culhwch ac Olwen* em galês médio) e *CLL* (*Cyfranc Lludd a Llefelys*) respectivamente daqui em diante.

sendo que *rama* tem o sentido da parte de um todo, uma árvore, ressaltando que os textos estão relacionados. Conforme a Luciana Cordo Russo, tradutora dos textos, esse é o sentido do termo nos *romans* franceses arturianos, “[...] em que as aventuras dos cavaleiros dentro da estrutura entrelaçada do *roman* eram como ‘ramas’ que se desprendiam da árvore representado pelo fio condutor de todos os episódios [...]”. Mas também poderíamos pensar nas ramas como parte de um ciclo, em que as histórias são focalizadas a partir de um ponto, a história de Pryderi neste caso. Assim, Cordo Russo diz que “[...] as ramas do *mabinogi* seriam ramas de uma árvore cujo tronco só se narra quando as histórias que efetivamente se contam se relacionam com ele [tronco]”, agregando-se a isso a noção de que os episódios são entrelaçados e acompanhados de música durante a recitação, o que ressalta o caráter aberto desses textos e seu processo de circulação (CORDO RUSSO, 2019a, p. 14). Devemos ressaltar isso, pois as *Quatro Ramas* são tidas como parte do repertório de tradições orais galesas antes de sua redação, o que coloca esses textos dentro de um ciclo semi-mitológico para muitos especialistas. Teríamos então um *corpus* de narrativas circulantes e do patrimônio coletivo, permitindo que a elas fossem agregadas novas camadas de histórias e sentido.

As *Quatro Ramas do Mabinogi* contam com inúmeras personagens e diversos eventos, portanto trataremos de alguns desses para ilustrar a presença de criaturas monstruosas nos textos. No caso da *Segunda Rama*, temos a história da destruição de Irlanda e Grã-Bretanha. As duas ilhas se unem por meio do casamento do rei irlandês Matholwch e da princesa galesa

Branwen, irmã do gigante e rei britão Bendigeidfran. Esse é a entrada do maravilhoso do conto, todavia, Bendigeidfran não é descrito em termos monstruosos ou horrendos, mesmo que sua descrição seja impressionante. Dois servos de Matholwch correm para lhe contar o que viram:

[...] — Temos uma notícia maravilhosa: vimos um bosque sobre o mar, ali onde nunca havíamos visto nenhuma árvore.

— Que coisa estranha! — contestou Matholwch —. Viram algo mais além disso?

— Sim, senhor — disseram —. Vimos uma montanha gigante ao lado do bosque, movendo-se. E uma crista muito elevada sobre a montanha e um lago de cada lado da crista. E o bosque, a montanha e absolutamente tudo mais estava em movimento²¹⁰ (MABINOGION, *Segunda Rama*, tradução própria).

Branwen, que sofria abusos e humilhações perpetradas pelo marido, é chamada para dizer o que a visão representa:

210 Em espanhol: “[...] *Tenemos una noticia maravillosa: hemos visto un bosque sobre el mar, allí donde nunca habíamos visto ni un solo árbol / —¿Qué cosa extraña! —contestó Matholwch—. ¿Vieron algo más aparte de eso? / —Sí, señor —dijeron—. Vimos una montaña gigante al lado del bosque, moviéndose. Y una crista muy elevada sobre la montaña y un lago a cada lado de la crista. Y el bosque, la montaña y absolutamente todo lo demás estaba en movimiento*”.

- Ainda que não seja uma senhora
— respondeu ela —, sei o que é isso.
Os homens da Ilha dos Poderosos
[Grã-Bretanha] estão cruzando o mar
ouvindo meu sofrimento e tormento.
— O que é o bosque que se viu sobre
o mar? — perguntaram.
— Mastros de barcos.
— Oh! E que é a montanha que se vê
ao lado dos barcos?
— Meu irmão Bendigeidfran, atra-
vessando o mar. Não existe barco que
pode contê-lo.
— Que é a crista elevada e o lago de
cada lado?
— Ele olhando furioso para esta ilha.
Seus dois olhos de cada lado do nariz
são os dois lagos de cada lado da
crista²¹¹ (MABINOGION, *Segunda
Rama*, tradução própria).

É incrível a enormidade de Bendigeidfran, gigante a ponto de não caber em um barco e ter seus olhos confundidos com lagos. Mas o rei britão não recebe tratamento negativo. Na realidade, outros gigantes no conto ganham essas caracterizações: Llasar Llaes Gyfnewid e sua esposa Cymidei Cymeinfoll que vieram da Irlanda. Cordo Russo traduz da seguinte forma

211 Em espanhol: “—Aunque no soy una señora —respondió ella—, sé que es eso. Los hombres de la Isla de los Poderosos están cruzando el mar tras haber escuchado mi sufrimiento y tormento. / —¿Qué es el bosque que se ha visto sobre el mar? —preguntaron. / —Mástiles de barcos. / —¡Oh! ¿Y qué es la montaña que se ve al lado de los barcos? / —Mi hermano Bendigeidfran, vadeando el mar. No existe barco que pueda contenerlo. / —¿Qué es la crista elevada y el lago a cada lado? / —Él mirando furioso hacia esta isla. Sus dos ojos a cada lado de la nariz son los dos lagos a cada lado de la crista”.

suas descrições: “Era um homem descomunal, com uma maldade bruta. Sua mulher ia atrás; ainda que ele fosse gigante, ela era duas vezes maior”²¹² (MABINO-GION, *Segunda Rama*, tradução própria). Matholwch conta que os gigantes causaram muitos danos e, para se livrarem deles, construíram uma casa de ferro, onde Llasar e Cymidei foram presos, e atearam fogo nela. Os gigantes conseguiram escapar e fugiram para Gales, onde se estabeleceram e proliferaram. Podemos ver aqui um *topos* comum nas obras galesas medievais: ameaças estrangeiras constantes ao reino.

Invasores sobrenaturais que perturbam a unidade da Ilha são nomeadas como *gormesseu/gormessoed* (sg. *gormes*) em textos galeses. Isso aparece na própria *Segunda Rama*: após a destruição de Gales e Irlanda e apenas sete sobreviverem à guerra, Bendigeidfran pede que sua cabeça seja enterrada em Londres com o rosto voltado para a França, pois assim nenhuma outra *gormes* iria para a Ilha. Esse mesmo episódio aparece na triáde 37 das Triádes da Ilha da Grã-Bretanha²¹³, grupos de materiais das tradições galesas medievais, cujo tema são os Três Enterramentos e Três Revelações da Ilha da Grã-Bretanha. O terceiro desses encarceramentos são “[...] os dragões que Lludd, filho de Beli, enterrou em Dinas Emereis na Ilha da Grã-Bretanha”²¹⁴ (TYP, 37, tradução própria).

212 Em espanhol: “Era un hombre descomunal, bestial, con una maldad bruta. Su mujer iba detrás; aunque él era gigante, dos veces más grande era ella”.

213 Referidas como *TYP* (*Trioedd Ynys Prydein*) daqui em diante.

214 Em galês: “Trydyd, y Dreigeu a gladwys Llud mab Beli yn Dinas Emreis yn Eryri”.

Esse motivo reaparece no texto *A Aventura de Lludd e Llefelys*, CLL²¹⁵, c. século XIII. Na narrativa, o rei Lludd enfrenta três *gormesseu*: a chegada dos *coraniaid* ou *corannyeit*, seres capazes de ouvir qualquer conversa, até um sussurro; um grito causado pela luta de um dragão nativo contra um estrangeiro e que leva à esterilidade dos homens, das águas, da terra, dos animais e faz com que as mulheres percam seus bebês; e o desaparecimento do banquete da corte, perpetrado por um mago que adormece magicamente a todos e rouba a comida. Llefelys, irmão de Lludd, diz que este verá os dragões “*yn rith aruther aniueileit*”, “na forma de **assustadores** animais”, embora Sioned Davies e Cordo Russo traduzam *aruther* como “monstruosos”²¹⁶. O Dicionário da Língua Galesa²¹⁷ define o adjetivo *aruth[e]r* como algo que é “horrível, terrível, ameaçador, assustador, amedrontador; hostil, cruel, impiedoso; maravilhoso, impressionante, estranho”²¹⁸ (GPC, 2020, s.p., tradução própria).

É interessante notar que os dragões são enterrados por Lludd para livrar a Ilha do grito. Na *História dos Britões*, c. século IX, e na *História dos Reis da Grã-Bretanha*²¹⁹, de Geoffrey de Monmouth de c. 1130, o rei Vortigern²²⁰ dos britões desenterra os dragões, um vermelho, dos nativos, e outro branco, dos invasores saxões. A derrota do estrangeiro pelo vermelho é

215 Cf. Nota 15.

216 Cf. DAVIES, 2008, p. 113 e CORDO RUSSO, 2019a, p. 153.

217 *Geiriadur Pryfysgol Cymru* (GPC).

218 Em inglês: “*awful, terrible, dreadful, frightful, frightening; fierce, cruel, harsh, merciless; wonderful, astonishing, strange*”.

219 *Historia Brittonum* (HB) e *Historia Regum Britanniae* (HRB).

220 Também chamado de Vortegirinus ou Guorthigirinus.

promessa de que os britões um dia recuperarão o lugar de senhores da Ilha. Aqui, recordemos o que dissemos quanto aos monstros que habitam as fronteiras da diferença. Bildhauer e Mills dizem que “Monstros medievais não vivem apenas nas fronteiras do espaço da Cristandade; eles também são encontrados nos extremos fins do tempo”, ou seja, eles marcam a fronteira entre este mundo, histórico, e a eternidade, o fim da história (BILDHAUER E MILLS, 2003, p. 10). Lembremos que o dragão de Revelação é o arauto do apocalipse, evidencia que o fim está próximo, estando no limiar deste tempo iniquo com o próximo de libertação.

Nesse sentido, devemos considerar que a *CLL* aparece textualmente inserida nas traduções galesas da *HRB*²²¹ a partir do século XIII, junto da seção das *Profecias de Merlin*²²². Em seu texto, Geoffrey conta como os britões, após altos e baixos, perderam o controle da Grã-Bretanha por seus costumes degenerados, originando assim os galeses. Dessa forma, as profecias, especialmente em poesia, formam um *corpus* literário vastíssimo na Gales medieval, pregando que os galeses expulsarão os invasores – anglos, saxões, ingleses etc. – e ascenderão como governantes. Basta notarmos a Profecia da Grã-Bretanha²²³, texto galês que clama justamente isso. *Armes* é o termo para profecia política, etimologicamente ligado a *gormes*, cujas antigas grafias são *wormes* e *wermes*, próximo de *uermis/vermis*, outro termo latino para dragão (JONES, 2013; SIMS-WILLIAMS, 1985). Considerando que o simbolismo

221 Cf, Nota 25.

222 *Prophetiae Merlini*.

223 *Armes Prydein (AP)*.

animal e os escritos bíblicos apocalípticos influenciaram Geoffrey de Monmouth (CURLEY, 2016, p. 152), faz sentido que o dragão figure no limiar do tempo, prefigurando do futuro de libertação. A própria heráldica do rei Arthur, considerado um dos heróis messiânicos galeses, é o dragão, presente em seu elmo e sua espada conforme Geoffrey de Monmouth.

Devemos pontuar que os últimos séculos do Medievo galês foram de constantes derrotas políticas. Ao final do século XII e ao longo do XIII, muitos príncipes disputavam espaço, objetivando a ampliação de seus próprios territórios e anexação de outros. Além disso, havia constantes rixas familiares, o que levou a inúmeros assassinatos dentro das próprias famílias para que um ou outro membro ascendesse ao poder. As relações com a Inglaterra eram instáveis, ora de aproximação ora de rivalidade, culminando no avanço do reino de Gwynedd e sua política expansionista. Não podendo barrar a expansão, foi firmado um tratado com o príncipe Llywelyn ap Gruffudd em que a coroa inglesa reconhecia o Principado de Gales na década de 1260. Contudo, em *c.* 1280, novas batalhas foram travadas com a Inglaterra e o Principado foi absorvido pela coroa, desmantelando a parca unidade conquistada e estabelecendo-se um sistema quase colonial, inclusive com leis anti-galeses.

Sabendo desse contexto, não podemos deixar de perceber uma correspondência entre o que as literaturas galesas clamavam e os contextos em que foram produzidas. Ou seja, dado que as literaturas podem ser os espaços em que as sociedades medievais manifestavam desejos, vontades, crenças, com essas obras “[...] como produto e forma de expressão desse metabolismo social” (GRANGEIRO & MORAIS, 2021, p. 86), muitas vezes

de formas simbólica e/ou alegórica, percebemos o *topos* das *goremesseu* como representativo das dinâmicas histórias de Gales ao final do Medievo.

O tema da *gormes* estrangeira reaparece novamente em *CaO*, considerado por muitos como o texto arturiano em prosa mais antigo, datado dentre os séculos XI e XIII (BREEZE, 2018; RODWAY, 2007). Culhwch, primo de Arthur, pede ajuda deste para encontrar sua futura noiva, Olwen. Como condição de casamento, Culhwch deve cumprir quarenta trabalhos impostos pelo pai da donzela, o gigante Ysbaddaden Pencawr. Uma dessas tarefas é retirar a tesoura e pente de dentro da cabeça de Twrch Trwyth, um rei transformado em javali por Deus por conta de pecados. A criatura vem da Irlanda, onde devastou inúmeros territórios. Twrch Trwyth chega em Gales e, em seu percurso de fuga de Arthur e seus guerreiros, destrói quase todo o sul da região. É impressionante a descrição causada pelo javali, matando vários dos homens de Arthur, até mesmo seu filho.

Mas também na metamorfose que Twrch Trwyth ganha outra camada monstruosa. Hibridismo é uma das características dos monstros como já ressaltamos. Ao mesmo tempo em que aparentemente mantém uma consciência humana, capaz de se comunicar, sua aparência ou forma externa, *rith*, é de um ser destruidor. Na realidade as metamorfoses também são outro tema comum na prosa galesa.

E aqui chegamos ao conjunto de transformações mais intrigantes desses textos. Nos desviamos do *Mabinogi* e passamos à *CLL* e a *CaO*, seguindo uma sequência temática para que entendamos justamente como esses temas se entrelaçam. Na *Quarta Rama do Mabinogi*, o rei Math tem uma prerrogativa: só poderia viver

se seus pés estivessem apoiados sobre o colo de uma virgem, Gowein neste caso. Contudo, o sobrinho do rei, Gilfaethwy, desejava possuir a donzela e, para tanto, seu irmão, Gwydion, ocasionou uma guerra entre Math e Pryderi. Assim, Gilfaethwy possuiu Goewin, a estuprando. Como punição, Gwydion e seu irmão foram transformados respectivamente em cervo e cervo; em javali e porca selvagem; e loba e lobo. Isso ocorreu por três anos, cada transformação com intervalo de um ano. E quando retornavam, traziam filhotes que eram transformados em humanos, depois de tomarem a “disposição natural dos animais selvagens”.

Outra metamorfose digna de nota é a de Blodeuedd. Por conta de uma maldição de sua mãe, Lleu não teria uma esposa humana e para resolver isto, Gwydion e Math reuniram várias flores e criaram Blodeuedd, dando-a ao rapaz. Porém, a moça se apaixonou por outro homem, ambos tramando a morte de Lleu, que fugiu ferido na forma de água. Depois de curado por Gwydion, este amaldiçoou Blodeuedd:

— Eu não matarei você. Farei algo pior: deixarei você ir na forma de pássaro. Por causa da humilhação que causou a Lleu Llaw Gyffes, nunca ousará mostrar seu rosto em plena luz do dia por temor a todos os outros pássaros, e haverá inimizade entre você e todos eles, e será sua disposição natural baterem em você e maltratarem você onde quer que encontrem você. Não perderá

seu nome, mas sempre será chamada de Blodeuwedd²²⁴ (MABINOGION, *Cuarta Rama*, tradução própria).

Segundo o recitador-escritor, Blodeuwedd significa coruja e seria o termo utilizado naquele contexto para a ave, todavia, Cordo Russo observa que o novo nome quer dizer “aparência de flor” (CORDO RUSSO, 2019a, p. 103).

Em seu estudo sobre essas metamorfoses, Cordo Russo observa que elas ressaltam a fluidez entre os mundos humano e animal. Assim, transformações punitivas desestabilizam o ser, a integração com a família, a rede laços de dependência e as responsabilidades e obrigações familiares. Representando os códigos de ordem social, sua violação e reparação, as metamorfoses nos contos problematizam essas noções, sendo que, na prosa galesa, os transformados entram num estado de liminaridade, forçados a agir em contraste com as consequências, o que, para Cordo Russo, evidencia as lições transmitidas pelos textos. Nesses casos, as metamorfoses punitivas evidenciam a punição contra algum comportamento tido como desrespeitoso ao que é esperado; são lições de respeito à ordem, também sendo compensação à honra e *status* (CORDO RUSSO, 2019b).

Nos chama atenção o estado de liminaridade, pois esta é uma das principais peculiaridades dos monstros. Blodeuwedd, por exemplo, transita entre os estágios

224 Em espanhol: “— *No te mataré. Te haré algo peor: te dejaré ir en forma de pájaro. Debido a la humillación que le causaste a Lleu Llaw Gyffes, nunca osarás mostrar tu rostro a plena luz del día por temor a todos los otros pájaros, y habrá enemistad entre tú y todos ellos, y será su disposición natural golpearte y maltratarte donde sea que te encuentren. No perderás tu nombre, sino que siempre serás llamada Blodeuwedd*”.

vegetal, humano e animal, não por vontade própria. Sua punição é por sua *hybris*, ultrapassar os limites que supostamente não deve: atentar contra a vida do marido. Quando observamos o caso de Gwydion e Gilfaethwy, suas punições são por terem roubado a prerrogativa do rei em ter uma donzela virgem. Os castigos não têm a ver com a violação de Gowein. Vemos imbricadas aqui questões de gênero. Além disso, os irmãos mais do que fluírem entre formas animais, fluem entre os sexos.

Para Bildhauer e Mills, os encontros com monstros são muitas vezes gendrados, evidenciam questões de gênero. Este é monstruoso quando desafia o binarismo, sendo que, ao fim da Idade Média, hermafroditismo era considerado homossexualidade, um tabu na Cristandade (BILDHAUER & MILLS, 2003, p. 13). As metamorfoses de Gwydion e Gilfaethwy põe as categorias homem, mulher e humano à prova. Para Mark Williams, a punição dos irmãos inicia quando a metamorfose termina, pois eles estariam eternamente envergonhados. Além disso, Williams relembra um episódio da *Terceira Rama*: a esposa de Llwyd estava grávida e continua grávida quando transformada em rato, ou seja, características de uma forma permanecem na nova. Assim, ele questiona:

[...] a audiência lembrava desse incidente e se perguntaria o que teria acontecido com os corpos masculinos de Gwydion e Gilfaethwy se Math os transformasse novamente enquanto grávidos? Magia no *Mabinogi* nos

leva a alguns lugares temáticos²²⁵ (WILLIAMS, 2019, p. 63, tradução própria).

Esse é um tabu corporal, sexual e de gênero extremamente sério para se violar. Justamente nessa potencial transgressão, Gwydion e Gilfaethwy se monstrificam, ou são monstrificados, ilustrando quais limites são, ou deveriam ser, invioláveis.

Nesse rol de criaturas monstruosas, gigantes e metamorfoses, vemos imbricadas uma série de questionamentos e anseios particulares às sociedades da Gales medieval. Como ressaltado anteriormente, os últimos séculos da Idade Média em Gales foram conturbados, permeados por instabilidades sociais e políticas. Faz sentido pensarmos que esses temas florescessem nos textos, pois as literaturas são vias de expressão das eferescências culturais. Os *topoi* dos monstros estrangeiros evidenciam preocupações com o território e sua unidade. As metamorfoses põem em xeque questões familiares, sexuais e de gênero, num contexto em que as relações parentais estão ruindo.

Vista na perspectiva dos *monster studies*, a prosa galesa ganha novas cores, pois podemos ler anseios, desejos, questões e repulsas pertinentes a esses e homens e mulheres. Quando Ysbaddaden é posto em uma corte longínqua e inalcançável, é porque este é o lugar do que é perigoso, do que é monstruoso. Dessa forma, a

225 Em inglês: “[...] *did the audience remember this incident and wonder what would have happened to the male bodies of Gwydion and Gilfaethwy had Math turned them back while pregnant? Magic in the Mabinogi takes us to some perverse places*”.

monster theory oferece uma rica lente para que possamos perceber nas artes e nas literaturas problemas não apenas monstruosos, mas humanos, pois por mais que adotemos esse título, seremos sempre monstros de outrem.

Referências

Fontes

CYFRANC *Lludd a Llefelys*. Transl.: Brynley Roberts. Dublin: DIAS, 1975.

GEOFFREY OF MONMOUTH. *The History of the Kings of Britain: An Edition and Translation of De Gestis Britonum (Historia Regum Britanniae)*. Ed.: Michael Reeve; Transl.: Neil Wright. Woodbridge: The Boydell Press, 2007.

MABINOGION: Relatos Galeses Medievales. Trad.: Luciana Cordo Russo. Santiago: LOM, 2019.

NENNII. *Historia Brittonum*. Ed.: Josephus Stevenson. London: Sumptibus Societatis, 1838.

NENNIUS. *History of the Britons (Historia Brittonum)*. Transl.: J. Giles. Ontario: In parentheses Publications, 2000.

THE MABINOGION. Transl.: Sioned Davies. Oxford: Oxford University Press, 2008.

TRYOEDD Ynys Prydein. Transl.: Rachel Bromwich. 4th ed. Cardiff: University of Wales Press, 2015.

Bibliografia

BILDHAUER, Bettina; MILLS, Robert (Eds.). *The Monstrous Middle Ages*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

BREEZE, Andrew. The Dates of the Four Branches of the Mabinogi. *Studia Celtica*, Pamplona, v. 3, n.1, p. 47-62, 2018.

CLASSEN, Albrecht (Ed.). *Imagination and Fantasy in the Middle Ages and Early Modern Time: Projections, Dreams, Monsters, and Illusions*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2020.

COHEN, Jeffrey (Ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

CORDO RUSSO, Luciana. Sin, Punishment, and Magic: Changing Form in Medieval Welsh Literature. In: BARREIRO, Santiago; CORDO RUSSO, Luciana (Ed.). *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literature*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, p. 155-184.

CURLEY, Michael. Animal Symbolism in the Prophecies of Merlin. In: CLARK, Willene; MCMUNN, Meredith (Eds.) *Beasts and Birds of the Middle Ages: The Bestiary and its Legacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016, p. 151-163.

DURAND, Gilbert. *O Imaginário: Ensaio Acerca das Ciência e da Filosofia da Imagem*. 3ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GRANGEIRO, Hayanne; MORAIS, Luan. História, Literatura e Ficção na Idade Média: Reflexões Sobre os Épicos Insulares Beowulf e Táin Bó Cuailnge. *Escrita da História*, Juiz de Fora, v. 8, n. 16, 2021, pp. 88-119.

GPC Geiriadur Prifysgol Cymru. s.l.: University of Wales, 2020.

GRAVESTOCK, Pamela. Did Imaginary Animals Exist? In: HASSIG, Debra (Ed.). *The Mark of the Beast: The Medieval Bestiary in Art, Life, and Literature*. New York: Routledge, 2000, pp. 119-135.

JONES, Alled. *Darogan: Prophecy, Lament and Absent Heroes in Medieval Welsh Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2013.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Reimp. Lisboa: Edições 70, 2010.

OGDEN, Daniel. *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (Ed.). *The Routledge History of Medieval Magic*. Oxon: Routledge, 2019.

RODWAY, Simon. The Where, Who, When and Why of Medieval Welsh Prose Texts: Some Methodological Considerations. *Studia Celtica*, Cardiff, v. 41, p. 47-89, 2007.

SIMS-WILLIAMS, Patrick. Some Functions of Origin Stories in Early Medieval Wales. In: NYBERG, Tore et al (Ed.). *History and Heroic Tale: A Symposium*. Odense: Odense University Press, 1985, p. 97-132.

Guerreiros na Idade Média: uma demonstração de domínio por meio do poder, fé e violência no contexto da Reconquista Ibérica²²⁶

*Éderson J. de Vasconcelos.*²²⁷

...aquele monstro que se sustenta das fazendas, do sangue, das vilas, e quanto mais come e consome tanto menos se farta. É a guerra aquela tempestade terrestre, que leva os campos, as casa, as vilas, os castelos, as cidades e, talvez em um momento sorve os reinos e monarquias inteiras. É a guerra aquela calamidade composta de todas as calamidades, em quem não há mal algum que, ou se não padeça ou se não tema, nem bem que seja próprio e seguro...(Padre Antônio Vieira – sermão proferido em Lisboa 1668)²²⁸

226 O presente texto integra Las Navas de Tolosa: a Jihad Cristã?. Trabalho de conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL-MG como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Licenciado em História, sob a orientação do Prof. Dr. Adilson José Rui, no ano de 2013

227 Doutorando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Licenciado em História e Mestre em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG)

228 Apud. MARQUES, José. “A presença da Igreja na História Militar Portuguesa das origens aos finais do século XIV”. In: Actas das II Jornada Luso-Espanhol de História Medieval. Porto: Instituto Nacional de investigação Científica, 1987, p.10.

Introdução

Este estudo é parte do trabalho de conclusão de curso realizado na Universidade Federal de Alfenas, intitulado de *Las Navas de Tolosa, a Jihad Cristã?* Neste capítulo busca-se entender o imaginário dos guerreiros, para interpretar como era justificado a Reconquista Ibérica e como *Las Navas de Tolosa, 1212*, foi importante para este processo histórico.

Por meio deste texto percebe-se a importância dos guerreiros na Reconquista, passando por pontos como a estrutura social, o modo como eram doutrinados estes guerreiros para o combate e como a fé influenciou nos conceitos bélicos.

Para a realização deste trabalho foi usado *Primera Crônica General de España*, elaborada por Alfonso X - o Sábio [Apêndice 1] - no contexto do século XIII, no qual já era bem clara a ideia de Reconquista e os seus objetivos já eram bem definidos, ou seja, reconquistar as terras ibéricas que estavam sobre o domínio mouro e novamente, tornar este território cristão.

O poder na Idade Média: as relações régias

Segundo Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt, a historiografia, que atualmente aborda o poder régio durante a Idade Média, é pautada por três recortes interpretativos situados como denominadores comuns para toda a Europa. De acordo com os historiadores, o primeiro é expresso pela “época carolíngia, quando o rei torna-se um rei ungido e um rei ministerial”; o segundo “entre 1150 e 1250, quando aparece um rei administrativo em face de três realidades (a Coroa, o

território e a lei)”; e o terceiro “ao final do período, quando o rei encontra-se diante do Estado sacralizado” (LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 395).

Já a política no período medieval é pautada pela ótica de Michel Senellart, por três momentos: a) após Santo Agostinho ocorreu a diferença entre rei e tirano, “reger (dirigir, governar, comandar) e dominar, que desenvolva a antítese do rei e do tirano. Reger, a atividade de reger, de conduzir um povo, é, portanto, o contrário da dominação” (SENELLART, 2006, p. 20). Com tal prerrogativa apresentada pelo autor, fica evidente que a Idade Média desenvolveu formas específicas de “governar”. Outra temática que Senellart apresenta refere-se à ideia de um governo em construção, em que se abandona a velha mentalidade vigente desde Platão, b) “do rei piloto que governa a nave do Estado, segue uma rota e busca a um porto. O príncipe maquiavélico não *dirige* mais, ele domina. Ele reina um mundo sem objetivo, entregue às relações de força” (IDEM, p. 21). Dessa forma, para Senellart, o príncipe não é um navegador, mas uma pessoa que comanda o território. E o último ponto que o autor apresenta é: c) os medievais desenvolvem uma nova proposta de governo, sendo ele a “arte de conciliar os interesses particulares, e realizar a maior soma possível de forças” (IBIDEM, p. 22). Segundo Senellart.

Rex est imperator in regno suo “O rei é imperador em seu reino” (...) vários séculos, a reflexão medieval sobre a origem, a natureza, o exercício do poder desenvolveu-se em torno, não dos direitos vinculados a função soberana, mas dos deveres ligados

ao ofício do governo (*regimen*). A continuidade das instituições monárquica, desde os reis bárbaros, não deve ser motivo de engano. Historicamente – no plano das representações que modelaram o pensamento político – o governo precedeu o Estado (IBIDEM, p. 23).

Com base na prerrogativa apresentada por Senellart, ficam evidentes as especificidades das políticas medievais. Outro fator possível de compreender é o “ódio que enfraquecera sob o Império, (...) especialmente por influência cristã, que indica a vontade de confundir *rex* e *imperator*. Mas o rei medieval aparece como produto de uma ruptura de uma inovação em matéria política” (LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 395, grifos dos autores), pois diferentemente do imperador de Roma, que tinha sua autonomia, o monarca agora dependia da Igreja para poder governar.

Nesse sentido, evidencia-se a preocupação dos medievais em diferenciar o monarca do tirano, bem como a busca para a pontualidade do poder dos monarcas. Tal pressuposição em relação ao rei também foi trabalhada, por Bernard Guenée, na obra *O ocidente nos séculos XIV e XV*, em que o autor afirma a diferença entre um bom governante e um tirano. Guenée aborda tal prerrogativa da seguinte forma.

No fim da Idade Média foram bem raros os que as sustentaram; pois quase todos os teóricos medievais pretenderam fixar limites ao poder

do príncipe. (...) admitia-se, certamente, que o rei, em seu reino era o *dominus*, possuir o *dominium* lhe dava um direito de proteção e não de propriedade, e, decerto, não lhe outorgava o direito de dispor dos bens de seus súditos e, portanto, de taxá-los. Quanto ao *legibus solutus* e ao *quod principi placuit*, quase todos concordavam em admitir que o rei era levado a observar a Lei, não por qualquer sanção judiciária exterior, mas simplesmente por sua boa vontade e por seu senso inato de justiça (GUENÉE, 1971, p. 128).

Tomando os dizeres de Guenée como alicerces para política medieval, percebemos a importância do rei e como deveria ser sua relação com o seu reinado, bem como, no *Dicionário temático do ocidente medieval*, nota-se que os receios de ter um tirano no poder eram evidentes. Desta forma, buscou-se desenvolver propostas que evitassem a tirania e, por isso, os clérigos sempre buscaram a limitação do poder do rei, com o objetivo de que o monarca não se tornasse tirano e passasse para o lado maligno, vinculado ao demônio. Os monarcas, desta maneira, possuíam deveres em primeiro lugar com Deus e com os sacerdotes da Igreja e, em segundo lugar, com os súditos e o povo (LE GOFF, 2008, p. 221). Segundo Senellart, no *Liber de Regimine Civitatum*, elaborado no século XIII por

João de Viterbo²²⁹, no território hoje conhecido como Itália, é possível encontrarmos oito causas do poder estrutural. Esses pontos são, de acordo com o próprio Senellart:

- (1) *Regimen* significa primeiramente a direção (*gubernatio*) da cidade, como a do navio para o marinheiro: consiste na utilização dos meios apropriados para conduzir a cidade, assim como o piloto se serve do leme e do mastro para montar sua rota.
- (2) Designa igualmente a ação de conter (*sustentatio*) os homens, como se freia um cavalo com a rédea para impedir que sua velocidade o lance num precipício,
- (3) a justa medida (*temperies*) que devem se impor os que entram em cólera excessiva (essa

229 João de Viterbo (*Liber de regimine civitatum*, de 1260) nos leva a perceber que a ‘ciência civil’ (*civilis scientia*), entendida nos termos da época, reivindicava outra categoria do fazer político, ausente a partir do século XVI; segundo Viroli, podemos chamá-la de *educação moral do governante*. Isso porque o aprendizado retórico não era apenas um exercício de declamação de discursos na assembleia, mas um processo pedagógico (individual e coletivo) em que os homens envolvidos na política procuravam adquirir a *sapientia* que, segundo os antigos romanos, como Cícero, constituía o homem público por excelência. Enrico Artifoni já dizia que “palavra, moral, sociedade e política são conjugadas em um mesmo tratado, que dá espaço também a alguns modelos de discursos (...), mas exclui a normativa sobre a construção técnica de uma *concione*” (MIATELLO, André Luis Pereira. O rei e o reino sob o olhar do pregador: Vicente de Beauvais e a realeza no século XIII. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, n. 63, 2012, p. 229-230).

regra se aplica particularmente aos juízes), (4) a moderação (*moderatio*) não na acepção, mas enquanto ato de conduzir, dirigir o homem para afastá-los do mal; também aqui o termo é empregado para a condução do cavaleiro cuja marcha é regulada pela rédea. (5) Chama-se *regimen*, além disso, a guarda ou proteção atenta (*custodia*) da cidade (passagem do vocabulário náutico ou equivalente da condução ao militar da vigilância, sem nenhuma conotação pastoral), (6) a ação de reger ou dirigir (*regere*) – está aí, segundo o autor que evoca a etimologia de Isidoro de Sevilha, (7) o governo, (8) enfim a administração da cidade (*administratio*), não enquanto órgão, mas enquanto dignidade (*honor municipalis*) (SENELLART, 2006, p. 26).

Ao nos referirmos a essas oito regras como bases para a política medieval, ficam manifestadas as características específicas do governante no medievo. O principal ponto a ser considerado pelo referente menciona à metáfora feita em relação ao capitão de um navio, que deveria ser sempre firme e sábio em suas decisões, pois se trata do regente escolhido por Deus para tal função. Tendo como embasamento essa passagem dos oito pontos apresentados por Senellart, é possível compreender como as monarquias eram importantes durante o período medieval. Na busca pelo exemplo ideal durante o período medieval, alguns historiadores,

como Ellen Meiksins Wood e Almir Marques de Souza Júnior, se embasaram na utilização da história como objeto legitimador das monarquias europeias medievais.

Wood, em um de seus últimos trabalhos, *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Age*, afirma a importância de autores clássicos da teoria política, como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Maquiavel, Locke e Hobbes, visto que cada um possuía uma concepção própria de como organizar a sociedade e o governo. Aquilo que os pensadores acreditavam ser “correto” estava sendo, portanto, embasado em códigos de moral e de justiça, os quais deveriam, na verdade, refletir práticas daquilo que é fundamental e necessário para o desenvolvimento social, para a paz e para a moral da sociedade em seu contexto histórico.

Segundo Souza Junior, tais aspectos são apresentados da seguinte forma: “a) pluralidade de valores e de prioridade que cada um deles dava a diferentes aspectos de uma vida em sociedade; b) a existência de uma clara inserção destes atores sociais nos conflitos de classe existente no momento histórico em que estava inserido, posicionamento este decorrente das posições destes homens como sujeito social” (SOUZA JUNIOR, 2014, p. 45).

Outro ponto destacado por Wood, referente às ideias políticas, aponta para a existência de fortes raízes entre o mundo antigo e o medieval, que podem ser identificadas pelo legado dos pensadores da antiguidade do direito romano, além do desenvolvimento do cristianismo.

Nós devemos também procurar diferenças entre os diversos padrões de relações de propriedade e os diversos

processos de formação do estado que distinguiam uma sociedade europeia da outra e produziam diferentes padrões de questionamento teórico, diferentes conjuntos de questões para os pensadores políticos abordarem²³⁰ (WOOD, 2008, p. 13).

Muitas das tradições medievais sobre a política tinham suas origens na antiguidade, o que para Souza Junior é justificado da seguinte forma:

A mais importante perspectiva que devemos rever para a nossa análise consiste em se desprender da noção de que a sociedade medieval como um todo nasceu dos escombros do Império Romano ou que suas características foram introduzidas pelos povos germânicos. Do ponto de vista das ideias políticas, há uma forte continuidade entre a antiguidade e o medievo que pode ser percebida pelo legado existente tanto dos pensadores da antiguidade, como também do direito romano e do próprio cristianismo. É claro que a ênfase nestas continuidades não significa que tenhamos que ignorar as transformações sociais que ocorreram,

230 Tradução livre de: We must also look for differences among the various patterns of property relations and the various processes of state-formation that distinguished one European society from another and produced different patterns of theoretical interrogation, different sets of questions for political thinkers to addresses.

mas convida-nos a perceber o surgimento e o desenvolvimento da sociedade feudal não como um ponto de inflexão na história do Ocidente, mas como parte de um processo histórico contínuo. (...) A relevância de uma investigação detalhada das condições históricas em meio as quais um pensamento político foi elaborado atrela-se ao fato de que mesmo as obras consideradas como “clássicos” da teoria surgiram em momentos específicos da história (SOUZA JUNIOR, 2014, p. 47-48).

Com base nos textos de Michel de Senellart, Ellen Meiksins Wood e Almir Marques de Souza Junior, é possível inferir que os monarcas medievais seguiram alguns padrões cujas origens encontram-se na antiguidade, como a sabedoria dos reis e o caráter bélico das monarquias. Além disso, seguiram padrões desenvolvidos na Alta Idade Média, como a relação dos monarcas com o campo terreno e o espiritual e com alguns aspectos bélicos, expressos na atitude dos reis como defensores e responsáveis pela expansão da doutrina cristã, como por exemplo, Carlos Magno. Com isso fica evidente perceber o motivo pelo qual em cada localidade da Europa as monarquias apresentam suas divergências, pois em alguns lugares como na Península Ibérica, por exemplo, devido presença dos muçulmanos, o rei deveria lutar para proteger ou recuperar seus territórios.

As Ordens e os Guerreiros

Nesta unidade, são discutidos os aspectos que legitimavam e convenciam os guerreiros medievais a partirem frente aos confrontos bélicos, embasados na historiografia clássica sobre esta temática, e também são abordados alguns documentos deste período, principalmente fontes produzidas na Península Ibérica.

Poder, fé e violência são tradicionalmente a maneira que são retratados o cotidiano do cavaleiro medieval. O poder estava ligado à nobreza, pois grande parte dos guerreiros era de linhagem nobre, *Durante a Idade Média ter um cavalo era uma grande honraria e privilégio de poucos – particularmente da nobreza*²³¹. O historiador Marc Bloch em sua obra *A Sociedade Feudal* de 1939, mostra que o espírito guerreiro do nobre está vinculado às raízes bárbaras que eles possuíam. Por exemplo, um bom governante estava sempre presente nos campos de batalhas, essa prática não se alterou no imaginário medieval, ao contrário, se tornou ainda mais forte, pois o nobre deveria ser de uma linhagem de senhores, ou seja, ser de uma família com tradições guerreiras. O autor defende também que o custo da guerra era muito elevado pois, além de um cavalo, deveria ter todo um armamento; segundo Bloch:

O nobre combatia a cavalo; ou, pelo menos, se por acaso durante a ação tinha de pôr o pé em terra, só se deslocava montado. Além disso,

231 RUI, Adailson José. Santiago: da Reconquista Espanhola a Conquista da América tese de doutorado defendido na UNESP, Campos Assis 2003 p.30.

combatia com o equipamento integral. Ofensivo: lança e espada, algumas vezes clava. Defensivo: o elmo, que protegia a cabeça; depois, cobrindo o corpo, uma cota metálica, toda ou só em parte; no braço, finalmente, o escudo triangular ou redondo. Não era apenas o cavalo que, propriamente falando, fazia o cavaleiro. Não dispensava, também, o seu mais humilde companheiro, o escudeiro, encarregado de cuidar dos animais e de conduzir, durante o caminho as montadas sobresselentes. (BLOCK, 1983, p.343-344)

Dessa forma podemos entender que o custo da guerra era muito elevado, por isso o cavaleiro medieval deveria ter posses, características que geralmente o vinculava à nobreza. Todavia, neste período abordado, a ordem ligada à guerra não possuía somente cavaleiro, neste caso podemos encontrar um contingente de homens aos quais não possuíam um cavalo ou então uma boa armadura, mas faziam parte de uma nobreza. O medievalista Jacques Le Goff também apresenta esta temática das três ordens em sua obra conhecida como *A Civilização do Ocidente Medieval*, livro elaborado em 1964, no qual o autor faz um trabalho magnífico acerca do ocidente medieval. Le Goff define as três ordens da seguinte maneira:

A casa de Deus, que crê uma, está assim dividida em três: uns oram, outros combatem, e os outros,

enfim, trabalham. Estas três partes que coexistem não sofrem com sua disjunção; os servos prestados por uma são a condição da obra das outras; e cada uma, por sua vez, encarrega-se de aliviar o todo. Assim, esta tripla associação não é menos unida, e a lei tem podido triunfar e o mundo tem podido gozar de paz. (LE GOFF, 2005, p. 258)

Com base na historiografia fica claro o entendimento das três ordens e como estas estruturas eram legitimadas. Na atualidade as três ordens são abordadas de forma vasta e distinta pelos historiadores. Assim podemos citar algumas obras nos quais são abordados estes temas, como por exemplo, *A Sociedade Feudal* do historiador Marc Bloch de 1939, assim como o livro de Jacques Le Goff de 1964 intitulado de *Civilização do Ocidente Medieval*, assim como *As Três ordens ou o Imaginário do Feudalismo* de Georges Duby de 1982, temos também um trabalho do historiador Salvador de Moxó de 2000 *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*. O estudo dessas obras é fundamental para a compreensão do mesmo.

Apresentamos um estudo acerca dos guerreiros, e aqui utilizamos uma definição defendida por Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt na obra *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, segundo os historiadores: *Em torno da nobreza, mas fora dela, gravitam por fim danos de terras alodiais, homens de feudo e todos os que montam um cavalo de batalha.* (p.286). Pelos elementos

apresentados pelos historiadores, fica claro que a sociedade do medievo vai muito além das três ordens, e também a característica guerreira dentro da nobreza.

Os guerreiros ou os nobres também eram responsáveis pela defesa da fé, assim devemos entender que o homem que lutava além de defender o patrimônio da igreja também divulgava a religião por meio das batalhas, com isto a eles era concedido a proteção divina e a permissão para matar. Seguindo este conceito exposto de proteção divina, podemos entender que os guerreiros eram os que defendiam esta sociedade. Essa temática foi analisada pelo historiador George Duby principalmente nas obras *Guerriers et Paysans* de 1980 e *As Três ordens ou o Imaginário do Feudalismo* de 1981. Nelas o autor apresenta a sociedade medieval dividida em três ordens, e a relação que estas ordens tinham com o divino:

[...] três ordens na Igreja de Deus: a ordem dos trabalhadores (ou dos laboriosos) que produzem para nós o alimento, a ordem dos guerreiros que defendem a nossa pátria, a ordem dos oradores – os clérigos, os monges e os bispos (nova tríade: decididamente, é um hábito), que oram por todos”. Não é decente a estes manejarem a espada. Se não reprimirem a vontade de o fazer, devemos chamar-lhes apóstatas. (DUBY, 1982, p.127-128)

Após a análise dessas obras clássicas da historiografia, verifica-se como esses guerreiros possuíam uma grande importância para a sociedade medieval. No entanto, dialoga-se com fontes desse período para

mostrar como essa estrutura era apresentada, e busca-se embasar em algumas obras filosóficas, trabalhos jurídicos, também na perspectiva educacional, e no campo da religião para estes homens das armas.

Para a historiografia Espanhola recente os guerreiros também são representados como um grande valor, tanto para a manutenção dos reinos quanto para a proteção da sociedade e legitimação dos confrontos em nome de Cristo contra os maometanos. Nesta perspectiva podemos nos embasar na obra “*Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*” elaborado pelo professor e historiador espanhol pertencente a Real Academia de la Historia²³², no qual elaborou este trabalho no ano de 2000. Com base neste autor podemos entender:

En España se desarrollaron instituciones feudales esencialmente significativas. Si examinamos la estructura social de los Reinos hispánicos, observamos que su peldaño superior lo ocupa una clase de guerreros – característica ésta básica de la sociedad feudal – dispuestos a entrar en

232 La Real Academia de la Historia comenzó como reunión literaria de amigos, en el año 1735. Los contertulios se dirigieron a Felipe V para que autorizara sus reuniones y el monarca les concedió su protección. Con ello, la tertulia ya especializada en la investigación del pasado quedó convertida en Real Academia de la Historia. La autorización la dio Felipe V por Real Cédula de 17 de junio de 1738. Desde entonces, la Academia gozó de la real protección como las demás corporaciones análogas, vínculo institucional que perdura, al ser Su Majestad el Rey Patrono de todas la Reales Academia creadas, todas ellas, a partir de la acción ilustrada que, en el siglo XVIII, culminó en la fundación de las tres más antiguas: Española, de la Historia y de Bellas Artes de San Fernando. (Site: <http://www.rah.es/academia.htm> acessado 10/03/2022)

combate siempre, por hallarse inmersos en una lucha de más hondo significado político-religioso que las guerras de otros países europeos. (MOXÓ, 2000, p. 66)

Tomando como alicerce esse relato, verifica-se o prestígio do cavaleiro; embora o historiador não se refira especificamente as três ordens feudais, ele faz uma grande referência de como estes homens possuíam uma excelente posição social. Este prestígio também está presente na Península Ibérica, pois neste território, o inimigo – os muçulmanos ou infiéis – estavam presentes, assim os confrontos eram bem mais frequentes do que em outras regiões da Europa medieval. E esta sociedade, ainda mais que as outras deste período, buscavam o apoio e a proteção destes homens para a sua sociedade devido a esta situação de constante perigo.

Neste contexto Ibérico os guerreiros são destacados devido ao grande número de confrontos bélicos e também pelo fato do seu inimigo estar presente no seu território. A historiadora Maria Guadalupe Pedreiro-Sánchez, na sua obra *Os Judeus na Espanha*, de 1994, define a sociedade ibérica como:

Mas não é somente o aspecto de militarização ou de uma sociedade orientada para a guerra, mas também, o surgimento de uma sociedade de fronteira que condiciona e modela o desenvolvimento histórico espanhol. O impacto da fronteira ou melhor ainda das fronteiras, porque foram muitas e variáveis quanto ao tempo e ao

espaço tanto físico como cultural, favorecendo que sucessivas gerações tivessem que prescindir de todo o supérfluo e adaptar-se a costumes e instituições necessárias a vida fronteiriça, quer dizer a mobilidade. (PEDRERO-SÁNCHEZ, 1994, p. 32-23)

Embora estes historiadores espanhóis não trabalhem especificamente com as três ordens da sociedade feudal, nas suas obras se referem especificamente aos guerreiros. Pois no contexto ibérico em um território de grande diversidade cultural como judeus, cristãos e islâmicos, havia também uma grande instabilidade política e territorial, fazendo com que os guerreiros possuíssem um enorme prestígio e fosse também um dos pilares da sociedade peninsular.

Outro historiador também francês que trabalha com a temática da sociedade medieval dividida em três ordens é o professor da Universidade de Paris Alain Demurger em sua obra *Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras ordens militares na Idade Média* de 2002, no qual o escritor entende as três ordens como *A sociedade humana é hierarquizada e solidária. Ela é uma em três ordens. A significação mais imediata desse esquema é todos através da ordem a qual pertencem, tem seu lugar no plano divino, mas também que todos devem permanecer em seu lugar.* (DEMURGER, 2002, p.15). Após este fragmento podemos entender o que justificava estas ordens, ou seja, a vontade divina, e como esta doutrina social estática deveria permanecer estável.

Após a avaliação da historiografia, análises serão discutidas a partir de documentos referentes ao medievo. Essa estrutura teórica da sociedade feudal dividida em três ordens, já estava sendo elaborada no contexto do século IX. Monges como Haymon de Auxerre (ou Érico) por volta do fim do século IX defenderam estas ordens. Mas esta relação realmente tem o formato que entendemos hoje por volta do fim do século X por Gerardo, bispo de Cambrai, e Adalberão, bispo de Laon, no qual definem as três ordens da seguinte maneira:

A casa de Deus é, portanto tripla, ela que parece unida: aqui em baixo uns rezam (*orant*), outros combatem (*pugnant*) e outros trabalham (*laborant*); esses três formam um conjunto e não se separam; assim, a obra de dois repousa não ofício de uma só, cada um, por sua vez, traz consolo a todos.²³³

Com esta fonte primária referente aos séculos IX e X podemos entender que esta sociedade era totalmente destinada à vontade de Deus. Nesta ideia definida por Adalberão de Laon fica claro que uma ordem está vinculada diretamente às outras. Embora seja importante trabalhar as ordens como um todo.

Estuda-se os guerreiros e a sua fé buscando entender o confronto Ibérico ocorrido em 1212, conhecido como *Las Navas de Tolosa*, em que cristãos ibéricos e não ibéricos combateram os Almôadas provenientes do norte da África. Relata-se aqui, tanto a mentalidade

233 C. NICOLET, *L'Ordre équestre á l'époque républicaine* (312-73 av. J.-C.), Paris, de Bocard, 2vols., 1966-74, t.1, p68s.

dos guerreiros cristãos quanto algumas características da sociedade Almôada. Desta maneira, outro documento é utilizado: *El Llibre d'Ordre dels Cavallers (1279-1283)*, que mostra como era a doutrina de um guerreiro e como era a educação deste. Obra elaborada no contexto do século XIII na Catalunha pelo filósofo Romon Llull [Ap. 2], no qual possui como objetivo narrar e justificar a conduta de um cavaleiro²³⁴. No segundo capítulo dessa obra de Llull intitulado *Do Ofício que pertence ao Cavaleiro* nos é apresentado o seguinte:

Tanto é nobre coisa o ofício de cavaleiro que cada cavaleiro deveria ser senhor e regedor de terra; mas, para os cavaleiros, que são muitos, não bastam as terras. E, para significar que um só Deus é senhor de todas as coisas, o imperador deve ser cavaleiro e senhor de todos os cavaleiros; mas, porque o imperador não poderia por si manter e reger todos os cavaleiros, convém que tenha abaixo de si reis que sejam cavaleiros, para que o ajudem a manter a ordem de cavalaria. E os reis devem haver abaixo de si condes, condores, varvesores, e assim os outros graus de cavalaria; e debaixo destes graus devem estar

234 Para a historiadora francesa Adeline Rucquoi esta obra de Ramón Llull é importante pois, “fazia do cavaleiro o defensor da fé, do seu rei e dos fracos, um homem hábil nas armas como na ciência e distinguido tanto pelas suas virtudes como pela sua generosidade.” (p.246). RUCQUOI, Adeline. *História da Península Ibérica*. Lisboa. Editora Estampa 1995.

os cavaleiros de um escudo, os quais sejam governados e possuídos pelos graus de cavalaria acima ditos.²³⁵

Neste relato entende-se como era o prestígio do cavaleiro e como a sociedade os entendia. Os guerreiros eram muito bem vistos pela a sociedade medieval cristã ibérica do século XIII, pois, além de defender, estes homens também levavam o nome de Deus para as batalhas. Assim, o cavaleiro tinha uma vasta importância para as três ordens, as fontes referentes ao período estudado mostram estes homens como sendo verdadeiros heróis, que apresentavam grandes qualidades e uma enorme honra perante aos outros membros desta sociedade medieval, pois eles, além da defesa, ainda levavam o nome da igreja para os outros territórios, nos quais esta religião não era dominante.

Na obra jurídica *Las Siete Partidas* [Ap. 3] - organizada pelo rei Alfonso X, o Sábio, a partir de 1256, no qual possui certa dúvida em relação ao ano de sua conclusão, alguns historiadores apontam entre os anos de 1263 e 1265,²³⁶ e outros acreditam que seja somente depois do ano de 1272²³⁷ - é apresentada a importância destes homens para a sociedade:

235 LLULL, Romon. *El Llibre d'Ordre dels Cavallers (1279-1283)* - (Sétimo verbete da obra presente no site: <http://www.ricardocosta.com/artigo/ramon-llull-1232-1316-e-o-modelo-cavaleiresco-iberrico-o-libro-del-orden-de-caballeria> acessado no dia 25/04/2013)

236 Cf. PÉREZ-PRENDES, J.M. ARRACO, M. La obra jurídica de Alfonso X el Sabio. Toledo: Ministerio de la Cultura, 1984, p. 50-51.

237 Segundo Craddock, as Partidas passaram por quatro estágios textuais até chegar a sua versão final, posterior a 1272. CRADDOCK, Jerry R. La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio. Anuario de Historia del Derecho Español, n. 51, p. 365-418, 1981.

Defensores son uno de los tres estados por los que Dios quiso que se mantuviese el mundo; pues bien así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos oradores, y otrosí los que labran la tierra y hacen en ella aquellas cosas por las que los hombres han de vivir y de mantenerse se llaman labradores, y otrosí los que han de defender a todos son dichos defensores. Por ello los hombres que tal obra han de hacer tuvieron por bien los antiguos que fuesen muy escogidos; y esto fue porque en defender yacen tres cosas: esfuerzo, honra y poderío. (PÉREZ-PRENDES, 1984, p. 50-51)

Depois do debate historiográfico e o uso de fontes cujos guerreiros foram o centro da discussão, podemos entender que eles eram fundamentais para o mundo medieval. Desta maneira, dando continuidade ao trabalho, apresentaremos as questões relacionadas com a fé cristã no medievo e depois faremos uma discussão acerca da violência. E para finalizar o trabalho usaremos um exemplo de um monarca envolvido em *Las Navas de Tolosa*, Afonso VIII, o Nobre (1158-1214) [Ap. 4].

A Fé no Medievo

A fé para o homem medieval pode ser entendida como o motor da sociedade feudal, pois nesta fase da história da humanidade o que se destacava era o

teocentrismo, isto é, Deus como centro do universo e tudo dependia da vontade divina, e tal aspecto não se diferenciava no campo bélico.

Para o historiador Jacques Le Goff a fé no medievo é entendida como: *O homem medieval foi frequentemente visto como alguém totalmente modelado pela adesão imediata, irracional e sem limites aos dogmas e aos ritos cristãos.* (LE GOFF, 2007, p. 48) Com este fragmento podemos entender como o historiador entende a fé e a religiosidade dos homens medievais, desta maneira é possível perceber os relatos apresentados nas fontes referentes a este período. E assim podemos interpretar o motivo pelo qual tudo no medievo é justificado como a vontade divina. Isso não se altera no campo de batalha, como por exemplo, as derrotas em um confronto bélico eram vistas como um castigo de Deus, assim como os triunfos também eram vistos como sendo uma intervenção divina. Desta maneira, os confrontos bélicos no medievo podem ser entendidos como uma purificação da alma, no qual assim se legitima as motivações para a guerra. *A vitória deveria ser atribuída não a cruzados, mas a Deus, da mesma forma como a derrota jamais era uma falhada parte de Deus.* (RILEY-SMITH, 2019, p.286)

No caso Ibérico, podemos citar vários exemplos desta perspectiva bélica religiosa, principalmente na obra PCGE, pois o intuito dessa fonte é justificar a Reconquista e desta maneira o organizador procura usar a história para poder corroborar e alcançar o seu objetivo, ou seja, a divulgação e a legitimação do que entendemos hoje por Reconquista. Assim, tal obra explora vários confrontos em que são descritos a realização de muitos milagres, intervenções Divinas e diversos castigos tanto para os cristãos como para os mouros.

Um grande exemplo é o caso de El Cid²³⁸ um guerreiro que mesmo após a morte, voltou para ajudar na luta contra os mulçumanos, segundo a PCGE o guerreiro era visto como um bom homem reconhecido até pelos inimigos, também apresentava todas as qualidades exigidas de um bom cristão, neste caso temos o seu retorno após a morte justamente para poder justificar o poder do exército de Deus.

Outro guerreiro que também é muito explorado pelos documentos é o apóstolo Tiago, que é apresentado como guerreiro, e em alguns casos para punir os mouros, ou então simplesmente para defender os cristãos. Neste contexto de punição acredita-se que o fato mais marcante da obra seja a punição de Almoçor, que após o saque ao templo de San Tiago [Ap. 5], ele e todo o seu exército que participou do furto sofreu de lepra segundo a crônica.

Andados XI annos del regnado daquel rey don Vermudo – et fue esto en la era de millet X annos, et andava ell anno de la Encarnation en DCCCC et LXXII – este anno veno Almançor con su hueste mui grand, et entro en Gallizia por Portogal, corriendo et astragando villas et cibdades, et quando llego a la marisma astrago la cibdad et la iglesia de Sant Yague, et quemola, et non catando al,

238 Jacques Le Goff em sua obra *Heróis e maravilhas da Idade Média*, de 2005. Apresenta El Cid da seguinte maneira. “El Cid é um exemplo de personagem medieval que passou do status de personagem histórico ao de personagem mítica já na Idade Média. (p.127)” neste caso podemos entender que muitos dos heróis no contexto do medievo são justamente construções historiográficas.

entro en aquel lugar do yazie el cuerpo de Sant Yague apostol pora crebantar el su monumento; mas fue y muy mal espantado por un grand rayo que firio y cerca dell. Pero con tod esto tomo las campanas meneres, et leuolas consigo sennal del uencimiento que avie fecho, et por lampadas en la mezquita de Codova, et estudieron y luengo despues. Mas ante que el se partisse de tierra de Santyague fue ferido el con toda su campanna de maiamiento de Dios; et por el peccado dell atrevimiento et de la suziedades que el fazie en la iglesia de sant Yague, cayo en la una de las mas suzias enfremdades que podrie ser, et es aquella que dizen los físicos diarria; et diarria es dolor del vientre que rompe las entrannas et faze en los omnes la malazon tan fuerte que mueren los omnes ende. Et Almançor et todos de la su hueste, de guisa fueron consumidos et desfechos los cuerpos, que todo murieron ende, sinon muy poços; et los que escaparon cuentala la estoria que murieron despues muerte subitanna. Quando esto sopo el rey don Vernudo, envio muchos omnes de pie a las montannas de se alçaran aque llos enfermos et los flacos daquella hueste de Almançor, et mataronlos todos quantos fallaron. Et Almançor escapo endo como sennero de su campanna, et ouose de tornar a su tierra a pesar de si por esta pestilencia quel ueno. Del XII anno del

*regnado deste rey don Vermudo fastal
XIII non fallamos que contar cosa pora
aqui pertenesca.*²³⁹

A partir da leitura da documentação pode-se entender que a punição divina realmente justificava a crença no Criador, e também legitimava a guerra contra os infiéis sendo tanto na perspectiva cristã quanto muçulmana, pois a mentalidade do homem medieval estava sempre ligada à fé.

Embora a quantidade de documentos relacionados com a guerra de Reconquista seja muito vasta, pois segundo as *Primera Crônica General de España* os relatos de milagres de guerra são amplos nesta obra, são abordados todos os confrontos desde Covadonga – primeira batalha no norte de península na qual se teve uma resistência cristã contra os mouros – até o contexto do século XIII com a morte de Fernando III, o Santo.

Sempre que se trabalha com fonte, deve-se fazer o que a historiografia chama de crítica documental, ou seja, devemos tentar entender o porquê do documento ter sido criado, por quem, qual o contexto histórico entre outras perspectivas. Embora possam entender que a *Primera Crônica General de España* foi elaborada no calor da Reconquista, fica claro como a fé, abordada nesta crônica, é fundamental para a sociedade cristã deste período. Desta maneira não seria diferente dos relatos apresentados referente à *Las Navas de Tolosa*, assim como anteriormente foi exposto pode

239 PRIMERA Crônica General de España. MENENDEZ PIDAL, Ramón (ed). Madrid: Gredos, 1955. (Texto 754)

ser feita uma relação de poder, fé e violência com o confronto proposto para o estudo. Para isso o exemplo de Afonso VIII, o Nobre será utilizado.

A Violência no Ocidente Medieval

Normalmente, a violência na Idade Média é abordada como um tema habitual do período, como, por exemplo, atesta a *Primera Crónica General de España*, que mostram que aqueles homens viviam em frequentes confrontos bélicos. Contudo, estudiosos ao longo das últimas décadas têm debatido sobre o tema. Segundo Néri de Barros Almeida, a sociedade medieval foi marcada por rupturas políticas, afirmando que, em nenhum outro momento, a história foi tão dependente desse conceito de ruptura. Inicialmente com o Império Romano, está vinculada à “germanização do Império”, política que foi dominante após o século V, quando ocorreu a ruptura final com as “monarquias incipientes hesitantes”, “feudais” e com o Estado Moderno. Tais rompimentos geraram marcas na cultura e na memória histórica contemporânea (ALMEIDA, 2010, p. 53). Quanto ao motivo pelo qual a Idade Média é representada dessa forma, Umberto Eco (2015, p. 11) afirma que há no “(...) *Medievo excesivos estereotipos; así pues, será indispensable precisar que el Medievo no es lo que el lector le han hecho creer, no es lo que le presenta el cine y la televisión*”.

Por isso, se torna fundamental a realização de pesquisas nas quais o foco não seja os temas tradicionais referentes ao medieval a fim de ampliar nosso conhecimento quanto ao contexto histórico em questão. Sendo assim, iremos apresentar a compreensão do homem medieval em relação à violência com o desejo de fazer

algumas indagações sobre o tema, tais como: os homens medievais viviam em um ambiente de ininterrupta violência? Quais as causas dos confrontos bélicos na idade média? Ou qual o posicionamento da Igreja perante esses confrontos? Quais eram as atitudes dessa instituição religiosa para coagir a violência desses homens?

Para tais questionamentos procuramos nos basear em algumas obras historiográficas, que têm como foco a guerra na Idade Média, para, então, podermos responder às questões. Portanto, partindo da primeira indagação, é interessante pensar nos dizeres do historiador John Keegan (1995, p. 133), para quem “a história da guerra começa com a escrita”. Para ele, os relatos bélicos e a violência estão presentes desde os primeiros registros históricos, uma vez que os confrontos entre os agentes históricos são naturais e comuns nas relações humanas.

Então, entendemos por “violência” um constrangimento, físico ou moral, exercido sobre alguma pessoa para obrigá-la a submeter-se à vontade de outrem; coação.²⁴⁰ No contexto medieval, isso não seria diferente. O que devemos entender é a formação do conceito de guerra e violência compreendido pelos homens medievais. Sendo assim, Almeida afirma que “a historiografia feita no período medieval reserva um espaço de maior destaque para os registros de violência, pois eles fazem parte da concepção cristã de história” (ALMEIDA, 2010, p. 66-67).

Assim como na antiguidade a frequência das guerras ganhava destaque nas documentações

240 <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=viol%EAncia>>. Acesso em: 15 mar. 2022.

relacionadas aos confrontos bélicos, no medievo dava-se o mesmo. A presença da violência e da guerra era notada e legitimada pelos cronistas medievais, pois a cultura bélica era algo presente no cotidiano do homem medieval. Para tanto, Almeida indica três prerrogativas para justificar a violência no contexto medieval:

a) A Idade Média é vista pelo prisma da violência, da guerra generalizada e da anarquia, em primeiro lugar, porque esta é uma forma simples de explicá-la, pois descreve uma situação que é o inverso da experiência do observador moderno. (...) b) nele, a violência ocupa uma posição ordenadora e explicativa maior uma vez que ela seria o argumento decisivo para a constatação da privatização do poder e do desaparecimento da instituição pública. (...) c) a idade média cabe a função de comprovar este modelo político e, ao mesmo tempo, de fazer o elogio da superioridade da forma moderna, centralizada em termos jurídicos, administrativos e militares. (...) Tudo isso que faz com que a violência seja um caminho importante através do qual podemos fazer crítica das ideias hegemônicas a respeito da Idade Média e, ao mesmo tempo, a crítica de nossa crítica dos documentos do período. Afinal, o que pode ser afirmado a partir deles? (IDEM, p. 55).

A partir de tais prerrogativas, podemos compreender o porquê da simplificação e do descaso com o período medieval. A violência realmente estava presente nessa sociedade, porém não se deve generalizar e concluir que havia uma guerra geral, ou seja, uma violência banalizada durante esse período histórico. De acordo com Philippe Contamine (1984, p. 127): “la guerra medieval, en su forma más corriente, consistió en una sucesión de asedios, acompañados de una multitud de escaramuzas y devastaciones, a las que venían a añadirse algunos combates de mayor importancia, batallas más solemnes, cuyas relativas infrecuencias tenían un carácter a menudo sangriento”. Para Contamine, tanto o desenvolvimento da historiografia destinada à guerra, como os relatos referentes ao confronto armado no medievo em que se apresentavam exércitos fragmentados, não eram profissionais e não apresentavam uma organização muito clara. Tais estruturas foram fundamentais para a construção de uma ideia plena de violência e barbárie no período.

Alfonso VIII, O Nobre: Poder, Fé e Violência

Para melhor entender os conceitos anteriormente relatados de poder, fé e violência, usaremos o exemplo de Alfonso VIII, O Nobre, monarca de Castela um dos responsáveis da realização de Las Navas de Tolosa, o poder deste monarca está relacionado com o contingente organizado por ele na luta contra os mouros, na batalha de 1212, pois o rei buscou apoio para este combate tanto de guerreiros peninsulares, nos quais se teve o apoio dos reinos de Aragon e Navarra, e também de cruzados oriundos do além dos Pirineus

Outro importante triunfo alcançado por Alfonso VIII foi legitimar a batalha de Las Navas como sendo uma Cruzada, isso devido a uma concessão do papa Inocêncio III [Ap. 6], no qual corroborou este confronto, e assim também se justificou a Reconquista como sendo uma guerra santificada, ou seja, legitimada pela Igreja de Roma.

A Europa ocidental e inspirou o papa a proclamar uma nova cruzada na primavera de 1212 em carta escrita para a França assim como para a Espanha. [...] em julho de 1212, um grande exército se reuniu em torno de Alfonso de Castela em Toledo: cavaleiros da França, Leão e Portugal; o Rei Pedro de Aragão com uma força poderosa; e, é claro, os grandes nobres castelhanos e milícias civis. (JONATHAN RILEY-SMITH, 2019, p. 284,285)

Desta maneira os cristãos ibéricos deveriam fazer de tudo para tronar a península totalmente cristã novamente. Embora o conceito de Cruzada e Reconquista sejam bem próximos devemos aqui estabelecer suas relações e também suas diferenças, para podermos assim entender a importância da concessão feita pelo papa ao monarca Alfonso VIII. Estas temáticas bélicas medievais, já foram muito bem trabalhadas pela historiografia. E apresentaremos aqui alguns trabalhos importantes, da historiografia acerca desta relação de conceitos: Obras como a do historiador Jonathan Riley-Smith,

Hans Eberhard Mayer no livro *The Crusades*²⁴¹ e também um livro do historiador francês Alain Demurger na obra *La Croisade au Moyen Âge*²⁴². Os historiadores citados definem as Cruzadas como uma peregrinação armada com destino a Jerusalém, cujo objetivo não era somente orar e meditar no sepulcro de Cristo, mas também de libertá-lo, e conseqüentemente todos os lugares santos da Terra Santa, e além disso, eliminar a dominação feita pelo infiel, ou seja, os muçulmanos.

Em outra obra do historiador Alain Demurger que possui o nome de *Os Cavaleiros de Cristo: Templários, Teutônicos, Hospitalários e outras ordens militares na Idade Média* no qual o autor apresenta o soldado de Cristo como: *O cruzado se vê como um peregrino, mas tornava-se Miles Christi, soldado de Cristo, partindo para libertar o patrimônio do senhor e a afronta por ele sofrida.* (DEMURGER, 2002, p.23) Desta maneira podemos verificar a importância das Cruzadas como sendo uma guerra santificada, ou seja, o seu objetivo inicial era a peregrinação e também a libertação dos locais sagrados para a religião cristã, desta maneira as guerras eram legitimadas pela igreja.

Embora as Cruzadas sejam guerras legitimadas pela Igreja de Roma, devemos atentar que o processo de reconquista já estava acontecendo antes mesmo da sacralização pelo bispo de Roma dos confrontos entre mouros e cristãos. Diferentemente da Reconquista – que nos seus primeiros momentos tratava-se somente de guerras entre os homens que viviam na península, em

241 H.E. Mayer, *The Crusades*, Oxford, Oxford University press, 1988.

242 A. Demurger, *La Croisade au Moyen Âge*. Idée et pratique, Paris, 1998.

que os cristãos buscavam se defender frente aos mouros – as Cruzadas buscavam a peregrinação e a recuperação dos territórios sagrados. No caso peninsular, o lugar de peregrinação, SanTiago de Compostela, não precisava ser recuperado, uma vez que se encontrava sob o domínio cristão. A compreensão bélica no mundo Ibérico tinha como foco a conquista, pois este território estava sob o domínio dos protegidos por Cristo, relatos estes, apresentados segundo a fonte do século XIII, intitulada de *Primera Crónica General de España*. Desta maneira, o objetivo da Reconquista era justamente recuperar o território anteriormente cristão, que neste momento da história estava sob o domínio dos infiéis. Por isso devemos dar destaque quando o papa Inocêncio III legitima as Navas de Tolosa como sendo uma Cruzada.

Compreendemos como este monarca possuía um grande poder, pois não eram todos os homens deste período que possuíam contato com o papa, mais complicado ainda seria uma concessão para a guerra. Outro fato que devemos levar em consideração neste confronto é o apoio dos reinos vizinhos e a não participação do reino de Leão. O historiador Julio Valdeón Baroque, na obra *La Reconquista*, apresenta embasado na fonte anteriormente citada, que a não participação do reino de Leão foi devido ao fato:

En aquel enfrentamiento militar intervinieron cristianos de todas las tierras hispánicas, excepto del reino de León, cuyo monarca, Alfonso IX, mantenía en esa época duros roces con el Castilla. Alfonso IX se había casado

años atrás con la infanta castellana Berenguela, pero terminó separándose de ella, lo que motivó en enfrentamiento con el castellano Alfonso VIII. También participaron en aquella empresa militar combatientes originarios del otro lado de los Pirineos. La conclusión fue la decisiva batalla de Las Navas de Tolosa, que tuvo lugar en tierras jienenses en 1212. Los cristianos lograron un rotundo éxito, lo que se tradujo en el hundimiento casi definitivo del imperio almohade. A partir de aquel momento el territorio de al-Andalus se fragmentó, una vez más, en un nuevo mosaico de reinos de taifas. Pero los más significativo fue que aquella victoria abrió a los cristianos las puertas del valle del Guadalquivir, al tiempo que consolidaba su dominio en la meseta sur. (BARUQUE, 2006, p. 111-112-113)

Segundo o posicionamento apresentado por Baruque, verificamos a relevância de Alfonso VIII que ignorou a importância bélica do reino de Leão devido a uma desavença com seu governo, deixando-o conseqüentemente de fora do confronto *Las Navas de Tolosa*. Nesta perspectiva podemos elucidar dois pontos importantes deste rei, em primeiro lugar temos o seu poder militar do reino de Castela e em segundo lugar a articulação que este monarca apresenta ao conseguir apoio dos reinos de Navarra e Aragon, e também dos cruzados vindo de além dos Pirineus.

Para compreender o conceito de fé, no qual se relaciona com o monarca castelhano Alfonso VIII, iremos retomar a fatos anteriores à batalha tema deste estudo e entender o motivo da derrota de Alarcos 1195, e também a justificativa para a vitória nas Navas de Tolosa. Segundo a PCGE, logo depois do seu casamento, o rei Alfonso VIII estava em Toledo quando conheceu e se enamorou por uma judia. Percebe-se aqui o pecado cometido pelo monarca como algo muito complicado embora ele não tenha cometido o adultério, se apaixonar por uma judia era algo gravíssimo, pois o que era pregado pela Igreja de Roma seria que jamais um homem cristão deveria se envolver com mulheres não cristãs, principalmente judias e muçulmanas, que além de serem vistas como pecadoras também eram apresentadas como sendo inferiores as mulheres cristãs.

Não pretende-se aqui, fazer uma discussão sobre o casamento, e sim o problema causado pelo fato do monarca se apaixonar por uma judia, e como este pecado influenciou na batalha de Alarcos. Para exemplificar melhor esta ideia de pecado, embasaremos no trabalho, *Livros dos Castigos del Don Sancho IV: Ensinamentos para a Arte de Governar*, do historiador Adailson José Rui que entende a relação de cristãos e mulheres de outras religiões como sendo:

O remédio contra a luxúria é o casamento que, além de ser a situação propiciadora da geração dos filhos dentro dos parâmetros cristãos, é também um instrumento que impede com que os homens sejam livres e

que se entreguem à luxúria; vindo a fornicar com mulheres: pertencentes a ordens religiosas, virgens, casadas, judias e mouras. [...] Essas atuações dos homens não casados desagradam a Deus. Esse desagrado acontece em outras duas situações: na fornicação com judias e com mouras. Com a judia, o pecado é agravado pelo fato dela ser de outra lei e por pertencer à geração daqueles que mataram Jesus Cristo. [...] Essas atuações dos homens não casados desagradam a Deus. Esse desagrado acontece em outras duas situações: na fornicação com judias e com mouras. Com a judia, o pecado é agravado pelo fato dela ser de outra lei e por pertencer à geração daqueles que mataram Jesus Cristo.²⁴³

Com essa citação, podemos perceber que o pecado da fornicação era muito mais grave do que o pecado de se apaixonar por uma mulher que não fosse cristã, pois não era permitido se envolver com pessoas de outras doutrinas religiosas, e paixão corrompia os homens, pois ela fazia com que eles cobiçassem o pecado. Desta maneira o relato apresentado por um bispo da corte de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada [Ap. 7],

243 Revisata Chrônidas, Revista Eletrônica de História e Ciências Humanas Universidade Federal de Goiás “A Península Ibérica em Questão: estudos de História Medieval e Moderna” RUI, Adailson J. Livro dos Castigos del rey don Sancho IV: ensinamentos para a arte de governar (p.9-22) Sétima edição, 2010. (p.18-19-20-21)

na fonte PCGE, é que Alfonso VIII ficou muito apaixonado pela “bruxa judia”, no qual ele ignorou os afazeres do reino e também não se importava consigo mesmo, além de não se importar com a esposa.

Esta paixão, como relata o cronista, durou sete meses e o amor foi tão grande que somente um feitiço muito bem feito justificaria esta grandiosa afeição. Para pôr fim a esta paixão a corte alfonsina eliminou esta judia, deixando o monarca deprimido por um bom tempo. Tal pecado de Alfonso VIII foi utilizado para justificar a derrota em Alarcos 1195, embora ele tenha lutado bravamente e quase cedeu a vida neste confronto, não foi o suficiente para a vitória, mas nesta batalha o monarca teve a redenção perante Deus.

É possível apresentar uma crítica à fonte, pois não foi o pecado o responsável pela derrota, e sim um erro de estratégia militar e também a grandiosidade e a superioridade do exército Almóavida – nos quais a força e os armamentos muçulmanos eram maiores – frente ao contingente bélico de Castela. Este desacerto não é cometido em Las Navas de Tolosa, pois Alfonso VIII faz várias alianças e formou uma grande ofensiva contra os mouros em 1212. Depois da apresentação deste pecado, constatamos e entendemos como a fé movia o mundo medieval, e como ela justifica os acontecimentos. Pois toda a estrutura social era organizada e legitimada por ela, assim também como fica clara a mentalidade gerada através da fé, com isso devemos sempre tentar entender o contexto e o objetivo da obra estudada *Primera Crônica General de España*.

A respeito da violência apresenta-se os números de mortos, que são mostrados na fonte PCGE, também seria possível pegar alguns relatos de mortes violentas

descritos no documento, entretanto escolhemos os números, pois acreditamos ser mais significativo, pelo facto de sempre os confrontos bélicos apresentarem uma grande quantidade de mortos.

Antes da verificação destes números, algumas importantes ressalvas podem ser destacadas acerca das PCGE como entender o contexto no qual esta obra foi elaborada e também o motivo pelo o qual o organizador decidiu compilá-la. A Primera Crônica General de España foi elaborada no contexto do século XIII, no reino do rei Alfonso X, O Sábio, no qual o monarca buscava legitimação para o conceito que hoje entendemos por Reconquista. Desta maneira a obra tenta apresentar grandes feitos dos protegidos de Cristo, e com isso deve-se sempre prestar muita atenção nos relatos que são apresentados, pois embora os fatos nela descritos sejam verídicos na sua maioria, são eventos valorizados justamente pelo facto de a obra ter como objetivo legitimar o poder cristão.

Para exemplificar melhor as questões da violência e como ela está enraizada na mentalidade medieval, dois fragmentos da obra Primera Crônica General de España serão destacados, um destes textos é referente à derrota do monarca de Castela Alfonso VIII, em Alarcos 1195, ou seja, uma vitória moura no campo de batalha, e neste caso verifica-se o exagero do elaborador da obra ao descrever o contingente militar mouro. Em relação ao outro fragmento da obra relatada, destaca-se como exemplo um texto referente ao triunfo cristão na batalha de Las Navas 1212, cujo número de mortos é elucidado nos dois contextos, tanto para os cristãos quanto para os mouros, conforme a crônica:

Et en estos navios tales passo aquel moro Mazemut et su vent de Affrica por ell estrecho de Sevilla a Espanna. Dize ell arçobispo empos esto: la su yent daquele moro non se podrie contar, tanta era la muchadumbre della; assi era com el arena de la mar. La llegança dell, a la çipdad de Sevilla; et la venida del, a las campinnas de Cordova. Fimaron la su cara contra Alarcos et la faz de la su sanna contral regno de Toledo. Los llano de Tolosa despoio de sus pastos, et enssancho el los senderos de los pennedos con hunnas de caballos, et con la grand muchadumbre seco los ryos²⁴⁴

Et acabadas estas cosas como dichas son, los nuestros non queriendo poner termino nin destaio a la graçia de Dios, fveron sin toda canssedad a todos partes, fasta la hveste em pos los moros que fvyen; et segunde ll asmança de los nuestros era, mataron y dellos fastadozientas vezes mill moros. Mas de los nuestros, segund ende podimos saber la verdad, adur se pvdieron ser fasta XX et V omnes. Agora acabada la batalha et delibrada, loadoa Dios, como se dicho, cventa aun la estoria adelant de los grandes fechos que los cristianos y fizieron.²⁴⁵

244 PRIMERA Crônica General de España. MENENDEZ PIDAL, Ramón (ed). Madrid: Gredos, 1955. (Texto 1002 p. 681)

245 PRIMERA Crônica General de España. MENENDEZ PIDAL, Ramón (ed). Madrid: Gredos, 1955. (Texto 1019 p. 703)

Segundo estes fragmentos pode-se verificar o grande número de contingente bélico envolvido nestes confrontos, embora não sejam apresentadas descrições a respeito da violência, podemos verificar que este grande número de homens envolvidos nos confrontos mostra o quanto a guerra era presente nesta sociedade medieval. E também o facto de como os elaboradores das *Primera Crônica General de España* exageraram na construção da documentação, para assim retratar os cristãos como heróis e também a maneira na qual Deus defende os protegidos de Cristo.

Após a discussão historiográfica, e a verificação do exemplo do monarca de Castela, Alfonso VIII, compreende-se que estes conceitos de poder, fé e violência eram fundamentos para a estrutura da sociedade medieval; desta maneira é possível entender os motivos pelos quais as fontes deste período foram legitimadas. E também como os personagens históricos são construídos para convalidar a Reconquista Ibérica, ou melhor, a expulsão dos mouros da península.

Apêndice

[1] *Afonso X, o Sábio*: rei de Leão e Castela 1252-84 (n. 1221) Primogênito de Fernando III e de Beatriz da Suábia. Como presumido herdeiro, participou nas campanhas de seu pai, incluindo o cerco de Sevilha, e manifestou desde cedo interesse em desenvolver o castelhano como língua literária e técnica: em 1251 encomendou uma tradução do árabe. Os historiadores vêem Afonso como um fracasso, por causa de sua ruinosamente dispendiosa e, em última instância, humilhante campanha para eleger-se titular do Sacro Império Romano, e por causa da rivalidade em torno da sucessão, o que redundou em revolta e deposição. Os historiadores

culturais, por outro lado, vêem-no como um sucesso: foi o mecenas de uma brilhante corte de poetas, intelectuais, artistas e músicos; foi um grande patrocinador do vernáculo, deixando o castelhano, no final de seu reinado, como veículo natural para todos os gêneros de prosa.(...) As realizações culturais de Afonso, o Sábio, formam um profundo contraste com essa crônica de fracassos políticos: enciclopédicos códigos jurídicos em vernáculo, uma extensa coleção de traduções e adaptações de obras científicas arábicas (incluindo as Tábuas Afonsinas, usadas por astrônomos em toda a Europa durante cerca de três séculos), a maior e melhor coleção de poesia mariana em qualquer idioma vernáculo (ao invés de suas outras obras, os poemas que formam a coletânea intitulada Cantigas de Santa Maria não foram escritos em castelhano mas na língua lírica convencional da maioria da península, o galaico português e duas obras históricas: uma história universal [Grande y General Estoria] e uma história da Espanha [Crónica General de España]. Entretanto, assim como há sólidas realizações em meio aos fracassos políticos (alguns avanços no caminho da Reconquista e, de suma importância, a criação da marinha castelhana), também a obra cultural do rei e de seus colaboradores mostra sinais de desmedida ambição e alguns grandiosos projetos abortaram. O principal código de leis, Las siete partidas, nunca foi promulgado em vida de Afonso, e as duas histórias, ambas ideologicamente vinculadas às ambições imperiais do monarca, ficaram inacabadas. - LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média* p.33-35.

[2] *Lúlio, Raimundo* (em catalão, Ramon Llull; c. 1235-1315) Voltou-se ainda jovem para a vida religiosa (c.1263), e influenciado pela presença moura em sua Maiorca natal, dedicou-se a conversão de muçulmanos. Durante sua longa vida, repetidos esforços para obter apoio europeu para sua obra resultaram apenas na fundação (1276) por Jaime II de Maiorca de um colégio em Miramar, de efêmera existência, onde os missionários podiam estudar o árabe. Isso levou-o a efetuar missões, sem a menor ajuda de quem quer que fosse, a Ásia e a África; acabou sendo

apedrejado até a morte por muçulmanos em Bougie, no norte da África. Quase 300 das obras escritas por Lulio sobreviveram para revelar seus dotes como poeta e místico, além de suas realizações como filósofo e teólogo; a mais famosa de todas é a *Ars Generalis sive Magnis*, onde se descreve um método para o estabelecimento da verdade essencial. Foi pioneiro no uso do vernáculo românico para escritos filosóficos e teológicos, inaugurando assim o catalão literário. - *Life of Ramon Lull*, org. por E. Allison Peers (1927)

[3] *Esta obra para o professor, Francisco Ramos Bossini* de história do direito da Universidade de Granada define a importância desta obra como: hoje se reconhece que as Partidas foram o resultado do esforço de uma comissão composta de romanistas, canonistas e juristas do direito hispânico que se apropriaram amplamente não só de obras jurídicas, mas também textos de caráter filosófico, moral, literário, etc. - BOSSINI, Francisco Ramos. Notas de introdução a *Las Partidas de Alfonso X, el Sabio*. In: ALFONSO X. *Primeira Partida*. (MS. HC. 397/573). Granada: Hispanic Society of America, 1984, p. 50.

[4] *Afonso VIII*, o Nobre rei de Castela 1158-1214 Filho do rei Sancho III. A menoridade de Afonso foi perturbada por lutas internas e pela intervenção do vizinho reino de Navarra nos assuntos castelhanos. Essa interferência culminou em 1195 num ataque conjunto a Castela por parte de Navarra e Leão mas que Afonso pode frustrar com êxito. Suas relações com Aragão foram sempre boas e, em 1179, os dois Estados assinaram o Pacto de Cazorla, pelo qual ficou decidida a demarcação da futura fronteira entre Castela e Aragão, a vigorar assim que se consumasse a reconquista da Espanha aos mouros. Foi essa guerra contra os mouros que absorveu as energias de Afonso VIII entre 1172 e 1212. Embora tivesse sido derrotado pelos mouros em 1195, foi-lhe possível, com a ajuda de Pedro II de Aragão, alcançar grande vitória contra eles na sangrenta batalha de Navas de Tolosa (1212) e assim contribuir decisivamente para a destruição

do poderio almoada na península hispânica. Afonso VIII casou com uma filha de Henrique II da Inglaterra e fundou a primeira universidade da Espanha. - J. Gonzalez, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vols., Madri, CSIC, 1950. & LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*.

[5] O historiador Adailson José Rui em sua tese de doutorado *Santiago: da Reconquista Espanhola à Conquista da América* define o mito como: “Ao longo do tempo, ao apóstolo Tiago os cristãos ibéricos foram acrescentado características que o tornaram, tanto entre os cristãos peninsulares como entre os do além Pirineus, um dos santos mártires mais procurados como intercessor para causas diversas. Porém no além Pirineus o apóstolo era visto como evangelizador, na Península desenvolveu-se o mito Santiago a partir da criação e difusão de um imaginário em torno ao apóstolo Tiago como sendo o guerreiro enviado por Jesus Cristo para protegê-los dos inimigos da fé. (p.17)” Com isto podemos perceber que os mitos criados no contexto da Reconquista Ibérica são fundamentais para se entender este contexto, desta maneira sem os mitos não seria possível o processo bélico intitulado de Reconquista.

[6] *Inocência III papa 1198-1216* (n. 1161) Um dos mais fortes e mais eficientes de todos os papas medievais, Inocência III esteve ativo em duas principais esferas interligadas. Durante seu pontificado, os princípios de monarquia papal estavam no auge. Ele foi um zeloso reformador da Igreja na acepção tradicional, ansioso para que a Igreja cristã, em toda a Cristandade, pusesse em ordem a sua própria casa moral. Como monarca papal, ele é principalmente lembrado por suas ações em relação ao Império e a monarquia alemã, e era habitual entre os historiadores nacionalistas alemães atribuir grande parte da culpa pelo fracasso da Alemanha em sair unida da Idade Média a malevolência do relativamente jovem e muito hábil papa.[...] Por toda Europa, suas intervenções foram coerentes, conjugando questões morais com asserções de superioridade papal. O seu êxito mais espetacular aconteceu na

Inglaterra, quando apos uma luta acérrima em torno da nomeação para a se de Canterbury, colocou o reino de Joao Sem Terra sob um interdito que so foi levantado depois que o monarca capitulou e declarou seu reino vassalo do Papado, em termos feudais. Na Franca, apos uma luta prolongada, logrou a reconciliação do rei francês Filipe Augusto com sua esposa dinamarquesa Ingeborg, mas progrediu pouco na questão fundamental dos direitos eclesiásticos em cortes feudais. Nas comunidades mais periféricas, Espanha, Hungria e Polônia, ele e seus legados obtiveram maior sucesso na imposição de ideias papais; o mesmo ocorreu na Escandinávia, com exceção da Noruega, onde o rei Sverre resistiu as solicitações papais. A atitude de Inocêncio em relação as Cruzadas também estava muito ligada as suas ideias de monarquia papal, se bem que, nesse capitulo, algumas ironias se apresentam. Apoiou a Quarta Cruzada, apesar de suas apreensões quanto ao desvio contra Estados cristãos, e tentou impor autoridade romana nos Balcas, na esteira da tomada de Constantinopla pelos cruzados em 1204. Uma profunda preocupação com a heresia no sul da Franca levou-o a pregar a Cruzada Albigense, para vantagem política, em última análise, do rei francês e da nobreza da Franca setentrional. - A. Luchaire, *Innocent III* (1904-08); L. Elliot-Binns, *Innocent III* (1931); H. Tillmann, *Pope Innocent III* (1980)

[7] *El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada* ocupó la sede toledana de 1208 a 1247, siendo una de las figuras más destacadas de la historia española: luchó contra los almohades, organizó la repoblación del Sur, fundó la catedral actual, fomentó las traducciones del árabe, estableció la primacía de Toledo sobre los demás obispados peninsulares y, en ratos libres, escribió varias obras históricas y teológicas, algunas aún inéditas. [...] Su obra máxima, la *Historia Gothica*, ha sido explotada por muchos especialistas de la historia y de la literatura medieval, porque es prácticamente la primera historia de España y sirvió como armazón para la *Estoria de España* de Alfonso el Sabio y para las otras crónicas generales que de ella descienden, hasta Ocampo, Mariana y Lafuente.

Es decir, que es la tatarabuela de los Ballesteros, Soldevila y Alfuara actuales y merece, creo, nuestro respeto y nuestro interés. Sin embargo, se la ha consultado generalmente para buscar datos específicos de historia, o vestigios de poemas épicos como el Cerco de Zamora, o fuentes de la Primera Crónica General. Aparte algunas páginas de Sánchez Alonso y Alarcos García, nadie, que yo sepa, ha examinado la Historia Gothica como creación intelectual y artística de un solo autor, con propias fuentes, métodos, ideología y estilo. Pero, ¿si no miramos antes al autor y al conjunto, cómo es posible juzgar el valor de los datos tan alegremente entresacados? - R. Menéndez Pidal, ed. *Primera Crónica General de España*, 2 tomos, Madrid 1955, esp. p. Ixxiii-cxxxii, cxxxix-ccviii; Gorosterratzu, op. cit. p. 341-73; B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española*, Tomo I, Madrid 1947, p. 131-35 ; E. Alarcos García, *El Toledano y los poetas clásicos latinos*, en Homenaje a Don Miguel Artigas, Santander 1932, vol. II, págs. 325-35; E. Alarcos García, *El Toledano*, Jornandes y San Isidoro (*Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, XVII, 1935, 101-29).
Centro Virtual Cervantes.

Hagiografias e santidades - São Nuno de Santa Maria: o Santo Condestável

Pollyana Custodia Ferreira Santos²⁴⁶

Nuno Álvares Pereira, reconhecido como São Nuno de Santa Maria, o santo Condestável, personagem de destaque da história medieval no enfoque da Península Ibérica, foi e é objeto de diversas pesquisas, portando tendo assim, como ressalta Aires A. Nascimento, uma vasta bibliografia a seu respeito. Alguns destes textos, inclusos nesta bibliografia datam do Período Medieval após sua morte e prosseguindo até a atualidade, nota-se que após o ano de 2009 o ressurgimento, depois de um período sendo preterido, a presença da figura portuguesa de Nuno Álvares em pesquisas históricas, e isso ocorrendo segundo Nascimento, ao fato do então Papa Bento XVI reconhecer a frente de uma multidão presente na Praça de São Pedro, a santidade de Nuno, no dia 26 de abril de 2009, reacendendo o interesse em conhecer e/ou promover uma análise sobre sua história.

Uma possível indagação que se surge a partir dessas breves informações, seria qual a razão de uma

246 UEG – Universidade Estadual de Goiás – UCSH; Prof^a. Dr^a Renata Cristina de Sousa Nascimento;
E-mail: pollyana068custodia@gmail.com

personagem medieval do então Reino de Portugal de relevância em estudos sobre o medievo sacro ter somente sua santidade reconhecida no período contemporâneo, ademais, se possuem pretensões ocultas, e se sim quais são estas para ocorrer este reconhecimento tardio da santidade de Nuno. Devido, a que em suma, a partir do desenvolvimento de pesquisas científicas, principalmente as de cunho histórico religioso, os fatos ocorridos devem ser minuciosamente analisados, pois perspectivas e motivações diferentes provavelmente existem para o mesmo acontecimento.

Nuno Álvares Pereira nasceu em 1360 no dia 24 ou 25 do mês de junho, em Cernache do Bonjardim, um castelo na região de Santarém, Portugal, tinha por sua mãe Dona Iria Gonçalves de Carvalhal, que pertencia a nobreza e anteriormente residia na corte onde servia por verídico, como funcionária do castelo, entretanto há divergências quanto ao cargo ocupado por ela, devido a incongruências das traduções dos termos referentes a nomenclatura de seu ofício, que possivelmente por análises subsequentes tratava-se Dona Iria de ser criada ou camareira da corte. E por pai o prior da Ordem dos Hospitalários, Dom Alvaro Gonçalves Pereira. Como demonstrado acima, há uma imprecisão em relação a data de nascimento de Nuno, e para mais, até mesmo no que se refere ao local onde ele nasceu, como Nascimento expõe em seu livro *Nuno de Santa Maria fragmentos de memória persistente*, as dúvidas de estudiosos da temática quanto a exatidão sobre as origens de Nuno Álvares.

A premissa para a elaboração de uma pesquisa científica é em primeiro momento análise da bibliografia existente sobre o assunto a ser estudado, e em seguida a verificação dos dados e fatos por meio de

paralelos e de criticidade desta bibliografia, tendo, após esses processos e outros posteriores, maiores probabilidades de resultados favoráveis e verídicos. Assim, a ausência e/ou escassez de fontes bibliográficas do tema a ser pesquisado dificulta as seguintes etapas de desenvolvimento da pesquisa científica, ocasionando resultados imprecisos, exemplificando assim, o caso das origens de Nuno de Santa Maria, em que há falta de documentos oficiais comprobatórios da época sobre a data e local de seu nascimento, ressaltando que registros de nascença como os observados no atual século XXI não existiam no período medieval.

5. Quanto ao local de nascimento de Nun'Álvares, não há documento ou texto de crônica primitiva que declare explicitamente; teremos que proceder por aproximações antes de concluir seja o que for a esse respeito. Não esqueceremos para isso a polémica que se levantou em trono de divergências suscitadas. (NASCIMENTO, 2010, p. 51).

Para se obter estes dados natalícios de Nuno, foram realizadas pesquisas de caráter abrangentes, recolhendo informações indiretas sobre o assunto, posteriormente elaborando hipóteses e por fim desconsiderando as presunções incoerentes com os contextos presentes no momento de seu nascimento.

O pai de Nuno Álvares, Álvaro Gonçalves Pereira, além de ter sido possuidor do título de Prior do Crato, posição superior dentro da Ordem dos Hospitalários, era descendente de uma linhagem familiar de destaque no

Reino do Portugal Medieval, a família Pereira, detentora de inúmeros bens e vastos territórios no reino. Somando-se ao patrimônio grandioso, os Pereira estavam presentes em importantes cargos eclesiásticos, na composição de alianças influentes, por meio do matrimônio dos seus com outras famílias notáveis e fortes ligações com a coroa portuguesa, como destaca Paula Pinto Costa em um dos capítulos do livro *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos - A Idade Média em Trajetórias*. Fr. Álvaro teve várias esposas e outros numerosos filhos, com a suposição do número de 32 filhos ao total, mencionado em a *Crônica do Condestável*, entretanto não foram tão célebres como o primogênito Pedro Álvares Pereira, futuro Prior do Hospital após a morte de seu pai, e São Nuno, filho de outra mãe e posteriormente personagem de notoriedade religiosa e da identidade portuguesa medieval.

E este priol dõ Aluaro Gonçalvez Pereira: viueo longaméte e ouue trinta e dous filhos antre filhos e filhas: de q por agora este liuro nõ faz mençom: se nõ de dous. s. de dom Pedralurez Pereira: que depouys de seu padre foy prioll do Espritall, que era filho de húa madre. E de dõ Nuno Alurez Pereyra do ql he a estoria, filho de outra madre: a quall chamaram Eyrea Gõçalvez do Carvalhal: a qual foy huúa muy boã e muy nobre molher (...). (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. I, p. 3)

Quanto a mãe de Nuno Álvares, Dona Iria Gonçalves sabe baseando-se nas vagas e diminutas citações sobre ela, que era uma mulher que devotou a sua vida a criação de seus filhos, que considerando a nota de roda pé número 48, do livro *Nuno de Santa Maria fragmentos de memória persistente*, existiam outros oito filhos além de Nuno,

(...) filhos de Iria Gonçalves eram: Fernando Álvares, alcaide-mor de Évora; Lopo Álvares, Gonçalo Pereira, Vasco Pereira, Rui Pereira, Fernão Pereira (morto à traição no castelo de Vila Viçosa), Afonso Pereira, Diogo Álvares, Nun'Álvares e Violante (casada com Martim Gonçalves de Lacerda).

(NASCIMENTO, 2010, p.54)

Na *Crônica do Condestável* Dona Iria é retratada em certos trechos, ser dotada de qualidades entre as quais, honradez, bondade, devoção aos filhos e devoção aos preceitos religiosos da fé católica, como explicitado neste fragmento da crônica, “(...) e viueo em grande castidade e abstinencia nom comendo carne nem beuendo vinho per espaço de quoreta ãnos: fazendo grandes esmolas e grandes jejuus: e outros muytos bees.” (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. I, p. 3).

Em face das informações acerca dos genitores de Nun'Álvares, é sugerível que este em sua infância, esta que dispõe de poucas explicações, foi inserido e instruído desde jovem nos preceitos religiosos do Catolicismo, em razão eventualmente de sua vivência cotidiana com os pais praticantes assíduos da Religião Católica.

Considerando, que segundo Nascimento e própria crônica sobre Nuno, leva-se a pressupor que ele viveu em Cernache do Bonjardim, com a presença majoritariamente da mãe Dona Iria e de seus irmãos até os treze anos de idade, quando Nuno é levado para viver na corte do rei D. Fernando I (1367-1383). Um dos mais importantes relacionamentos desenvolvidos na juventude de Nuno que perdurou até a maioridade foi sua relação com a mãe, que é relatada como sendo uma relação de confiança, respeito e amor, como faz alusão o seguinte trecho, “(...) Eyrea Gonçalvez madre do dito dõ Nunalurez que era a molher que mais amaua: e de que mays fiaua toda a rrezom que com seu filho ouuera: (...)” (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. IV, p. 8).

Em contexto generalizante sobre Dom Nuno em sua juventude, no referente a sua fisionomia o prefácio da crônica sobre ele escrito por Mendes dos Remedios retrata que Nuno possuía, “O rosto comprido, os cabellos louros, e aquella vivacidade de olhar notada em todos os velhos chronistas, davam áquelle imberbe infante um aspecto de encantadora sympathy, (...)”. Já, quanto a sua personalidade induz-se, com base nos relatos de suas relações, que Nuno Álvares foi um jovem respeitoso, no que diz respeito aos familiares e aos vínculos hierárquicos, amoroso quanto a pessoa de sua mãe, obediente e com ressalva, destaca-se seu o temor e devoção a Deus. E cabe evidenciar seu interesse na narrativa heroica dos cavaleiros da Távola Redonda, se identificando na figura do cavaleiro Galaaz, que futuramente influenciaria em caráter empírico na adoção de valores por parte de Nuno. Aparentemente, Nun’Álvares mescla elementos desta narrativa com uma perspectiva religiosa católica, utilizando ao fim desta junção

bases para algumas de suas concepções e ações frente a situações marcantes de sua vida, conforme narrado na *Crônica do Condestável* a sua negativa ao casamento proposto por seu pai a ele, quando este tinha dezesseis anos de idade,

E com esto auia gram sabor e vsaua muyto de ouuir e leer liuros destorias: especialmente vsaua mais leer a estoria de Gallaaz em q se cõtinha a soma da Tauolla Redõda. E por que em ella achaua que per virtude de virgindade que em elle ouue: e em que perseuerou Galaaz: acabara muytos grandes e notauées feytos que outros nom poderom acabar. E elle desejava muyto de o parecer em algúa guisa e muytas vezes em sy cuydaua de seer virgem se a Deos prouesse: e por esto elle era muy afastado do que lhe seu padre fallara em feyto de casamento. (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. IV, p. 9)

Como dito anteriormente Nuno Álvares aos treze anos passa a viver na corte portuguesa, mediante a sua crônica é possível inteira-se sobre os pormenores que envolveram essa mudança palpável de vivência para Nuno. É narrado que Fr. Álvaro, pai de Nun'Álvares, estava em Santarém juntamente com o rei D. Fernando I, com cavaleiros da Ordem do Hospitaleiros e de outras ordens e alguns dos filhos do Prior do Crato incluindo Nuno, em razão das tensões existentes com rei do Reino de Castela, D. Henrique II (1334-1379), este que com

os seus estavam em Lisboa e mais contingentes iriam ao encontro de seu monarca, com a rota demarcada a passar por Santarém. Neste cenário, Fr. Álvares ordenou a Nuno, então jovem de treze anos que não possuía nenhuma experiência militar, comprovado pela afirmativa do cronista que “(...) Nunalurez, moço de treze annos q aynda nuca tomara armas”, e a outro de seus filhos de nome Diego Álvares em conjunto com de alguns cavaleiros e escudeiros, cavalgassem e observassem a movimentação do destacamento dos castelhanos e retornassem para reportar as informações coletadas. E assim fizeram, apesar da inexperiência de Nuno, e retornando ao local de partida, foram convidados, ele e seu irmão a uma refeição com o rei D. Fernando I e a rainha D. Leonor (1350-1386), estes ficaram encantados pelo feito dos irmãos. A rainha se comoveu com a desenvoltura de Nun’Álvares e em contraposição ao rei que relatou sua vontade de Diego Álvares tornar-se seu cavaleiro, ela expôs o desejo de tomar Nuno por seu escudeiro, e após aprovação do Prior do Crato eles aceitaram as vontades dos monarcas. Assim, Nuno vai residir na corte portuguesa sob os cuidados de seu tio materno Martim Gonçalves do Carvalhal que era um exímio cavaleiro.

A permanência de Nun’Álvares na corte aparentemente foi amena, se observado que ele era bem quisto pelos monarcas, e bem como foi o local onde iniciou as suas práticas militares, visto que futuramente Nuno será reconhecido entre as suas diversas características, um excelente guerreiro e estrategista militar, principalmente em batalhas que ele participou.

Um episódio sucedido com Nuno em sua vivência na corte portuguesa repetidamente descrito em obras que abordam ele enquanto objeto de análise, apesar

de que esta fase da estadia do jovem Nuno Álvares no palácio ser vaga e escassa na bibliografia referente, até mesmo em textos fundamentais para em seu estudo como a *Crônica do Condestável*, e similarmente ao que ocorre em obras do notável cronista Fernão Lopes sobre monarquia portuguesa, com narrativas dos reis D. Fernando I e D. João I, figuras históricas que possuíram relações e participações significativas na vida de Nuno. O episódio citado trata-se do arranjo matrimonial elaborado por Fr. Álvaro, pai de Nun'Álvares e proposto a ele, que neste momento estava com dezesseis anos de idade. Entretanto, Nuno envolvido por alguns preceitos religiosos e até mesmo inspirado da figura do cavaleiro Galaaz, ele acreditava que devia permanecer virgem assim como este cavaleiro, portanto o matrimônio não era considerado possibilidade para ele, e assim em primeiro momento o jovem Nuno Álvares se opõe ao enlace feito por seu pai. Todavia, o casamento finda em acontecer com a fidalga escolhida pelo Prior do Crato, que tinha por nome Leonor de Alvim, uma jovem viúva de posses, que possuía propriedades na região portuguesa de Entre Douro e Minho. Deste matrimônio, nasceram três crianças, entretanto duas morreram ainda pequenas, restando apenas uma que alcançou a idade adulta, esta que se chamava Beatriz Pereira de Alvim. Um adendo sobre a filha de Nuno, que Renata Cristina de Sousa Nascimento relata de modo sucinto em um capítulo da obra *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos - A Idade Média em Trajetórias*, descreve que Beatriz se casaria futuramente com D. Afonso I (1377-1461), filho ilegítimo de D. João I, que recebeu o título de 1º Duque de Bragança, e os dois filhos deste matrimônio, Afonso e Fernando, “(...) nasceria a poderosa e real Casa de Bragança”, como descreve Renata sobre esta

importante dinastia portuguesa, em que seus descendentes ocuparam o trono português, e estes participando do desenvolvimento e realização das Grandes Navegações ocorridas entre os séculos XV e XVI. Nos domínios conquistados no além-mar viabilizadas pela Expansão Marítima, o reinado português Casa de Bragança alçou poderio sobre as terras onde na atualidade encontra-se o Brasil, contribuindo na formação da história brasileira enquanto colônia e mais adiante nação. Assim sendo, a história do Santo Condestável, São Nuno de Santa Maria, presente no imaginário histórico religioso e nacional de Portugal dispõe de vinculações ancestrais com a História do Brasil.

Nuno Álvares Pereira no ápice da carreira militar e de participação nos reinados de D. Fernando I e D. João I, em que suas decisões e ações eram fundamentadas ininterruptamente em concepções patrióticas, leais aos interesses ao reino de Portugal e em sua fé em Deus, estas que o levaram a ser possessor dos altos cargos de “(...) Condestável de Portugal, Mordomo-mor da casa real, Conde (de Ourém, de Barcelos e de Arraiolos), senhor de muitas terras, Fronteiro-mor do Alentejo” (A. NASCIMENTO, 2010, p.16). Quanto cargo de Condestável, Aires A. Nascimento detalhada em sua obra *Nuno de Santa Maria fragmentos de memória persistente*, “(...) que Nun’Álvares é feito Condestável, nas cortes de Coimbra em 1385”, e inserindo a descrição relativa à idade de Nuno no momento da nomeação, Fernão Lopes afirma em a *Crônica de D. João I* que ele “havendo áquelle tempo vinte e quatro annos e nove mezes e doze dias, conhecendo d’elle que era de honestos costumes e mui avizado de cavallaria” (LOPES, 1939, p. 63). A partir, destes detalhes sobre a idade de Nuno Álvares fornecidos por Fernão Lopes, possibilitou a Aires

Nascimento afirmar que o evento de nomeação do Condestável de Portugal foi supostamente realizado no dia 25 de junho do ano de 1385. Essa suposição ocorre devido a que, as obras que fundamentam a análise da história do Condestável Nuno Álvares, são crônicas medievais que não possuem majoritariamente datas explícitas em números dos eventos ao qual elas narram.

Em continuidade ao tópico da designação do cargo a Nuno, em ser Condestável de Portugal, Fernão Lopes em caráter elogioso aponta os motivos aos quais este foi escolhido ao título,

Na guerra mostrava tal autoridade que nenhum era ousado, andando em sua companhia, de empecer mais a seus inimigos do que lhe por elle mandado era, de guisa que cada um se dispunha a cumprir todos seus feitos, nem lhe convinha de os quebrantar por cousa que avir podesse. No qual porém sempre morava uma discreta mansidão, que especial havia de bons costumes. (FERNÃO LOPES, 1939, cap.193, p. 217)

No campo de batalha ao qual esteve presente em conflitos, em suma relacionados com o reino espanhol de Castela, o Condestável de Portugal, em questão de táticas militares não era adepto a formação de cercos contra os inimigos, para a qual ele considerava morosa, as batalhas campais eram para Nuno suas escolhidas ante a outras, segundo expõe Nascimento (2020, p. 560). Em diversos trechos da *Crônica do Condestável* são relatadas a realização de missões expedicionárias de

cavaleiros e escudeiros sob o comando de D. Nuno Álvares, para locais onde, possivelmente poderia ocorrer algum embate corpo a corpo com inimigos, afim de conhecer a região e elaborar estratégias de combate, por vezes ele próprio também participava dessas missões de reconhecimento de terreno.

São Nuno atuou em inúmeras batalhas ao longo de sua carreira militar em favor do rei D. Fernando I, como comprova o fragmento a seguir da *Crônica de D. Fernando I, vol. 3*,

Antes d'este ajuntamento, estando assim os fronteiros cada um em seu lugar, mandou el-rei D. Fernando chamar Nuno Alavares, irmão do prior do Hospital, D. Pedro Alvares, que estava Entre Douro e Minho, fazendo-lhe saber por sua carta que elle, por seu serviço ordenara de pôr fronteiro Entre Tejo e Guadiana (...). (FERNÃO LOPES, 1939, 120, p.17)

Em outro momento dessa mesma narrativa de Fernão Lopes, no capítulo 138, é comprovada a coragem e fidelidade a coroa portuguesa e a Deus por D. Nuno Álvares, quando é descrito como ele tentou em persuadir por palavras outros guerreiros do reino a irem e guerrear com ele contra tropas castelhanas, porém os argumentos utilizados por Nuno não os convenceram, apesar de ele afirmar que batalha eles estariam resguardados por Deus. O Condestável então decepcionado com os seus, partiu só em sua montaria para pelejar contra os castelhanos e seus companheiros ao observar a coragem e a bravura de Nuno enfrentando os inimigos, se envergonharam.

Constrangidos estes foram ao seu encontro para guerrear junto com ele, e ao final da batalha saindo vencedores, Nun'Álvares e os seus retornaram para descansar sem registrar nenhuma morte no contingente, somente feridos e nove cavalos mortos, validando a alegação feita por Nuno anteriormente, ao qual dizia que na batalha eles dispunham da ajuda de Deus.

Contudo, entre os variados combates no qual lutou o Condestável de Portugal, os mais marcantes ocorreram em um período incerto e tenso no reino Portugal, de disputas externas as quais estavam relacionadas diretamente com a indefinição do sucessor do trono português após a morte do antigo rei, D. Fernando I em 1383, sem que este tivesse deixando um herdeiro masculino, tendo por filha única D. Beatriz, de seu casamento com a rainha D. Leonor Telles. Nuno Álvares neste momento, para alguns historiadores se referem como a maior decisão ao qual ele agiu em sua vida, Nuno toma partido em favor de suceder o trono o Mestre D'Avis, D. João I, irmão ilegítimo do falecido D. Fernando I, muitos outros o seguem nessa decisão, entre nobres e plebeus. Entretanto, outros muitos, como alguns dos irmãos de Nuno, apoiaram a rainha do finado rei D. Leonor Telles, que talvez para permanecer de certo modo exercendo poder no reino Portugal, visto que a maioria dos súditos e nobres não a aprovavam no trono, nem mesmo durante o reinado de seu marido, em razão da sua denegrada origem. Assim, a rainha aprovava o governo da coroa de Castela, sob o Reino de Portugal. Entre as artimanhas elaboradas por D. Leonor Telles e seus aliados, esteve a quase prisão de D. Nuno, possibilidade descartada em posterior, o matrimônio a qual a infanta D. Beatriz estava

como o príncipe D. João de Castela (1358-1390), filho do rei de Castela D. Henrique II (1334-1379), foi aproveitado como argumento ao direito que o Reino de Castela teria na reivindicação ao trono português.

Os confrontos que Nuno Álvares esteve como “protagonista” (NASCIMENTO, 2020) cita-se as batalhas de Atoleiros (1384), Aljubarrota (1385) e Valverde (1385), sendo todas contra as invasões de tropas castelhanas, defendendo o trono português em razão da reivindicação do trono em favor ao Mestre D’Avis. Porém, a peleja mais citada e reconhecida na historiografia portuguesa é a Batalha de Aljubarrota. Apesar disso, a Batalha de Valverde (1835) possivelmente foi a mais arriscada para o Condestável Nuno, que à custa de que um ferimento adquirido nesse confronto, segundo Nascimento (2020, p.560) seria um ferimento em seu pé, o pôs beira da morte. Na *Crônica do Condestável* é descrito somente o grande sofrimento ao qual passou D. Nuno Álvares, não especificando quanto a localidade em seu corpo e nem a natureza do ferimento, “Depoys destoa poucos dias estão o Cõdestabre em Euora: prouue a Deos dadoecer de hua door que lhe durou tres meses teendo já postas suas frontarias per toda a terra” (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 67, p. 168).

As batalhas acima citadas e outras mais ocorridas culminaram na coroação do Mestre D’Avis, D. João I, a rei do Reino de Portugal em 1385, e seu reinado durando até o ano de 1433. A participação e contribuição de D. Nuno Álvares nesse grande feito histórico, forneceu a ele muitas mercês por parte do recém coroado monarca, essas mercês vieram em concessões de terras e títulos, para além disso, aumentou seu prestígio e popularidade. A respeito das propriedades e seus rendimentos

as quais D. Nuno recebeu por mercês, em sua crônica se expõe, que o Condestável decidiu concedê-los distribuindo-os entre os que guerrearam ao seu lado contra os castelhanos. Uma ação que explicita o desapego de Nuno aos bens materiais, sua humildade e também sua consideração aos seus companheiros combatentes.

Veedo o Cõdeestabre q a guerra q elrey auia cõ elrey de Castella por prazer a Deos era e boõ põto e todos seus feytos encaminhados cõ mujto seu seruiço e hõrra. E conhedo as mujtas grandes mercees que de Deos auia recebidas, e esso meesmo de seu senor elrey pollo elle bem seruir: e por dar guallardom aos caualleiros e escudeiros q em sua cõpanhia nas guerras andarom: e o seguirõ por seruiço delrey. Partyo com elles as terras e rendas de que lhe elrey auia feita mercee (...).
(CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 61, p. 155)

Em outros trechos dessa mesma obra de autor anônimo, intitulada *Crônica do Condestável*, são relatadas exemplificações da benevolência, de justiça, de caridade e de respeito presentes como qualidades em Nuno Álvares. Um dos eventos refere-se, tomada de controle do Castelo de Neyua, em que o dono era genro de um castelhano, e após Nuno e os seus escudeiros terem o controle do castelo, a esposa do falecido dono, veio ao Condestável pedir proteção a sua virtude e este lhe concedeu, fornecendo-lhe escolta até um local

onde a mulher se encontraria com seu pai castelhano. Outro momento, Nun'Álvares e os seus, indo a caminho de Coimbra passaram por Torres Vedras, onde os súditos iam seguindo a tropa, afim de evitar ficarem à mercê dos castelhanos, entretanto um cego que ali morava dizia que também não queria permanecer nesta região, Nuno ouvindo este cego “(...) 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 e cego foy contente de ficar” (CRÓNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 61, p. 102).

Continuando a narração de boas ações do Condestável de Portugal em suas viagens ocorridas entre as batalhas e ademais buscando a formação de alianças que poderiam apoiar o Mestre D'Avis, cabe evidenciar quando Nuno, o rei e outros cavaleiros, estando em pouso na região do Tejo, que sofria da escassez de alimentos. E D. Nuno se preparando para se alimentar de cinco pães dispostos para ele, este alimento sendo dos mantimentos entre os quais a tropa trazia, nesse momento cinco cavaleiros ingleses se aproximam de Nuno e dizem estarem famintos e que com ele queriam beber, na obra *Crônica do Condestável* é apresentada a reação do Condestável diante desta situação, no fragmento do texto a seguir,

(...) e elle disse que lhe prazia dello muyto: e mandoulhes trazer augua aas mãos: e des y mandouos assentar: e elles disserom q queriam beuer de pee: e cada huu lõçou mão de seupam: e comerõ e beuerõ duas vezes: e forõse. E assy nom ficou

ao Condeestabre pã nenhuu: ne o
comeo aaquelle comer senom carne
sem pam: e esto com gram sabor.
(CRÔNICA DO CONDESTÁVEL,
1911, cap. 68, p. 114)

Agregando a estas boas ações que consolidam a ética e a grandeza intelectual do Santo Condestável, mesmo assim, sendo válida a ressalva que intencionalmente durante os relatos na crônica ou não, estes se assemelham a trechos bíblicos referente a vida de Jesus Cristo, visto que aspectos da história da ajuda de Nuno Álvares ao homem cego, contém semelhanças ao milagre de cura provido por Jesus a um cego presente no templo em dia de sábado. Outro exemplo, citando anteriormente diz respeito ao momento em que Nuno sacia a fome e sede de cavaleiros ingleses enquanto dispunha de cinco pães, do mesmo modo Jesus como possuía cinco pães e alguns peixes no momento do milagre da multiplicação destes, para sanar a fome daqueles que estavam perto dele a ouvir suas pregações. Nessa perceptiva é por certo que os autores dessas obras a respeito de D. Nuno Álvares, inseriram conscientemente elementos similares as histórias bíblicas de Jesus, nas narrativas desses eventos ocorridos na vida de Nuno, com o intuito de aproximá-lo a figura de Cristo, legitimando futuramente sua santidade.

Para além destas concepções, em diversos fragmentos da *Crônica do Condestável*, são citadas ocasiões e circunstâncias que retratam a expressões da espiritualidade de Nun'Álvares, tal como ocorria dele se retirar sozinho para

um local em oração, “e ele se pos em giolhos antre huuas pedras a rezar e a louuar a Deos como era seu custume” (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 54, p. 138).

Nuno consoante ao católico praticante como o era, realizava ações comuns ao Catolicismo, em exemplos as constantes orações, doações de valores a instituições religiosas, penitências, respeito aos dias santos e participação de missas, “ao dia da Trijndade folgou o Condestabre em Villa Alua cõ sua hoste. E a segunda feira seguinte depois de missas partyo cõ sua oste pera a cerca do castello da feyara onde o Meestre e os outros estauam pera lhe poer batalha” (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap. 68, p. 178).

Todavia, em uma perspectiva adicional sobre as ações e princípios que compunham a personalidade de São Nuno, surgem alguns acontecimentos peculiares, os quais ele vivenciou e que contrapõem a representação do santo somente de ações bondosas e plácidas. Uma das ações que exemplificam essa visão, convém o episódio relatado tanto na *Crônica de D. Fernando I* nos capítulos 122 e 123, intitulados “Como el-rei D. Fernando soube parte da requestra de Nuno Alvares, e mandou a seu irmão que lh’o não consentisse” e “Do que el-rei a Nuno Alvares em feito de sua requestra, e das razões que lhe respondeu”, respectivamente, quanto presente na *Crônica do Condestável* em “De como Nunalurez mandou retar Johã dAnçores filho do mestre de Santiago de Castella que erahuu boõ caualleyro: pera se com elle matar dez por dez. E a razom por que se a ello moueo” e “De como elrey mandou a dõ Pedro Alurez prioll do espirital que esteuesse por frõteyro em Lixboa: e cõ elle seus jrmaãos: e outros cavallleiros jazedo hy a frota de Castella”, capítulos 11 e 12, respectivamente

dessa obra. Ambos, narram em como Nun'Álvares propoz um duelo de dez por dez, entre ele e os seus ao filho de senhor de D. Fernand'Osorez, este senhor que para Nuno tinha feito muitos desserviços ao Reino de Portugal. Entretanto, o rei D. Fernando I tomou conhecimento desse embate que ocorreria e envia pelo irmão do Condestável, o Prior do Crato de nome Pedro Álvares, a ordem de não o fazê-lo e de retornar a corte. Assim, o Prior vai ao encontro de onde Nuno estava e repassa a ordem, Nuno porém, argumenta depois de ouvi-lo das razões as quais é por certo de ocorrer o embate, mas seu irmão persiste na negativamente em conformidade ao desejo do rei e ambos retornam a corte. Todavia, São Nuno estava obstinado em realizar o duelo, que ele tinha como vontade de Deus e busca a aprovação de D. Fernando I, argumentando mais uma vez as boas razões para o fazê-lo, o rei o ouve e novamente nega o pedido. Nuno então, acata a decisão real muito “quebrantado”, expressão que pode fazer alusão a abatido, decepcionado. Este evento, embora desfavorável as vontades de Nuno Álvares, evidencia que mesmo ele possuindo profundo respeito e lealdade ao rei, ainda assim não desiste facilmente de suas concepções consoantes as deliberações de Deus expostas a ele, demonstrando a presença em Nuno, as qualidades de obstinação, odediência e fidelidade a Deus.

Um segundo episódio que exemplifica a perspicácia e audácia existentes na personalidade de Nuno Álvares, trata-se em ocasião dos festejos do casamento da Infanta D. Beatriz, filha do rei D. Fernando I, com o filho do rei de Castela, em que durante a organização dos lugares a se assentar, estes que eram demarcados previamente, Nuno estando ali presente junto a ser

irmão Fernão Pereira, observou a ausência de assentos vagos para dois, e os fidalgos portugueses e castelhanos que também estavam nas bodas, ignoraram a situação dos irmãos. D. Nuno indignado, por ele e seu irmão serem menosprezados, tem a atitude de derrubar ao chão a mesa em que estavam assentados estes fidalgos e depois se retirando do local onde era realizada os festejos, causando espanto a todos os que observaram a cena. Todavia, antes de praticar tais ações, Nuno proferiu as seguintes palavras para seu irmão Fernão Pereira, “-Nós ñ teemos proll ne honrra de aqui mais estar: e porem he bem q nos vaamos pera as poussadas: mas ante que nos vamos, eu quero fazer que estes que nos pouco preçarom e de nós escarnecerom que fiquem escarnidos” (CRÔNICA DO CONDESTÁVEL, 1911, cap.14, p. 38).

Tempos depois após a morte de sua esposa, surge para D. Nuno Álvares a proposta de um novo casamento, com a filha de um fidalgo, que tinha por nome Beatriz de Castro, a qual a despeito do aval rei e da rainha, ele recusa o possível matrimônio, em que se demonstra ele uma desgostoso com a perspectiva de se casar novamente.

E sintindo q a elrey e a raynha prazia do cassameto: porq a dõnzella andaua em sua cassa: espediuse delrey: e per sua liçeça se partio dizado aos que cõ elle hyã per o caminho: “que emquãto esteuera em Bragaa q sempre ençima delle andara hua nuue negra: e q depois q de hy partyra lhe pareciã que aqlla nuue negra ficara sobre Bragaa: e

que elle vinha já desabafado sem ella.”
(CRÔNICA DO CONDESTÁVEL,
1911, cap. 58, p. 150)

Em outro momento de adversidade enfrentado por Nuno, refere-se em ocasião o então rei D. João I retira de seu domínio propriedades e seus respectivos rendimentos, os quais em suma São Nuno havia distribuído-os entre os guerreiros que com ele batalharam. Conforme a *Crônica do Condestável*, o monarca foi influenciado por outros nobres que invejavam e eram descontentes da proximidade para com o rei e popularidade do Condestável. Embora Nun'Álvares tenha argumentando ao rei para reconsiderar esta decisão, contudo D. João I a manteve. A partir desse acontecimento, Nuno estando desgostoso e magoado se afasta da corte portuguesa, porém, mesmo distanciado do palácio ele permanece por mais algum tempo exercendo as funções referentes aos seus cargos da coroa.

Aos sessenta e dois anos de idade, Nuno Álvares decide-se por ingressar no convento, ele que havia vivenciado outra importante perda familiar, a morte de sua filha Beatriz no parto de seu segundo neto, que ocasionou grande sofrimento ao Condestável. O convento a qual Nuno passa a integrar diz respeito, ao Convento Santa Maria do Carmo, Lisboa, em que narra a *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular observancia nestes reynos de Portugal, Algarves, e seus dominios*, foi o próprio Nun'Álvares quem o fundou.

Em fim defde o dia fexto até o vigelimo terceiro do melmo mez do anno 1423 foy celebrado o primeiro Capitulo Provincial dos nollos Carmelitas

Protuguezes; com tantos acertos da parte dos Vogaes, com tanta authoridade pela pelloal alliltencia do magnanimo Condeltavel D. Nuno Alvares Pereira, fundador delte Real Convento; (SANT'ANNA, 1745, p. 2)

Com o seu ingresso, Nun'Álvares ao ver de Aires A. Nascimento (2010, p. 22) ele pretendia “devolver a Deus o que d'Ele recebera, prestando contas de uma administração responsável e rendosa”. No convento segundo a narrativa da *Crônica do Condestável Nuno* se encontrava “em estado de pobre”, em complemento Nascimento (2010) afirma que ele sempre foi leigo e não aceitava nem mesmo que se referissem a ele como frei, Nascimento (2020, p. 562) expõe que Nuno tornou-se donato e passou a ser chamado Nuno de Santa Maria, referência a Maria Santíssima, a qual era muito devoto. Foi neste Convento Santa Maria do Carmo que Nuno de Santa Maria permaneceu até a sua morte no 01 de abril de 1431, aos 71 anos de idade.

Permanecendo no imaginário português como figura representativa exemplar de santidade e guerreiro defensor de Portugal, Nuno de Santa Maria após sua morte recebe inúmeras homenagens e reproduções, e os locais onde viveu passam a ser rotas de peregrinações e orações. Um dos maiores precursores e incentivador da propagação da imagem de São Nuno, foi o rei português D. Duarte (1391-1438), filho do falecido monarca D. João I, que se pode nomear como a realização de uma campanha, afim de exaltar a história e os feitos de Nuno Álvares. D. Duarte convicto da santidade

de Nuno, até mesmo, envia para Roma uma oração a respeito deste, elaborada por D. Pedro, irmão dele. Cabe citar, que o processo e efetivação da canonização de Nuno de Santa Maria, que houve uma primeira tentativa sem êxito, ocorrida em 1437, seis anos depois da morte do Condestável, em que documentos referentes ao processo desapareceram na época.

A canonização de Nuno somente ocorreria de fato, pelo Papa Bento XVI, em ano de 2009, no Vaticano. A hipótese levantada por Aires Nascimento em seu livro *Nuno de Santa Maria fragmentos de memória persistente*, que possivelmente contribuiu para esta canonização acontecer vários séculos depois, seria resposta aos movimentos antinacionalistas crescentes no Portugal contemporâneo, assim com a contemplação do agora São Nuno de Santa Maria, tenta-se resgatar e fomentar nos portugueses e demais povos, qualidades como patriotismo (perspectiva anacrônica) e ética encontradas na figura Nuno Álvares Pereira.

Em relação as relíquias ainda existentes atualmente de São Nuno de Santa Maria, as mais relevantes sendo os ossos do Condestável, estão localizados em uma cripta no interior da Igreja do Santo Condestável, inaugurada em 1951, no Campo de Ourique, em Lisboa, Portugal. Isto, depois de serem trasladados diversas vezes, desde a primeira mudança ocorrida em 1755 logo após o Terremoto de Lisboa, em que os restos mortais do santo foram removidos do Convento do Carmo, no qual estavam depositados desde sua morte, assim como elenca Nascimento (2018).

Referências

ÁLVAREZ, Maria Raquel A. & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

COSTA, Paula Pinto & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Prismas, 2017.

D. Nuno Álvares Pereira. *Crónica do Condestável de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, edição de 2011.

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

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

LOPES, Fernão. *Crónica de D. João I*, 1ª parte, cap 193. In *Textos Literários. Autores Portugueses. Quadros da crónica de D. João I*. Selecção, prefácio e notas Rodrigues Lapa. Lisboa: gráfica Lisboense, 1939.

LOPES, Fernão. *Crónica 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). *Ensaios 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

SANT'ANNA, Fr. José Pereira de. *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular Obsevancia 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.

“I Secreti de la Signora Isabella Cortese”: uma proposta de pesquisa

Isabel Antonello Flores ²⁴⁷

A fonte

O livro *“I secreti de la signora Isabella Cortese, ne’quali si contengono cose minerali, medicinali, arteficiose, & Alchimiche, & molte de l’arte profumatoria, appartenenti a ogni gran Signora. Con altri bellissimoi Secreti aggiunti”* foi publicado pela primeira vez em 1561 na cidade de Veneza, tem como autora Isabella Cortese, editor Giovanni Bariletto, foi escrito em língua vulgar²⁴⁸ e pertence ao gênero do segredo.

Apesar de sua autoria ser atribuída à Isabella Cortese, estudiosos como Felix-Sebastien Feuillet de Conches, Armand Bachet e Massimo Rizzardin discordam de sua existência. Para os dois primeiros, Isabella Cortese na verdade é um pseudônimo de Girolamo Ruscelli devido às semelhanças estilísticas entre as obras. Já para o último, o fato de Cortese ser um anagrama para *Secreto* se configura como uma prova de sua inexistência (RAY, 2015, p.55-57).

247 Universidade Federal de Santa Maria; Orientador: Prof. Dr. Francisco de Paula Sousa de Mendonça Junior; contato: isabel.flores@acad.ufsm.br

248 Nesse caso, italiano vulgar.

Ainda, há o fato de não se encontrem registros documentais que comprovem a existência de uma Isabella Cortese no período, além de que o uso de um nome feminino poderia se configurar como uma estratégia de vendas que preencha uma lacuna existente dentro das obras do gênero (RAY, 2015, p. 56-58), pois Cortese seria a única autora entre 1555 e 1567 (LESAGE, 1993, p. 157). Apesar disso, outros pesquisadores como Claire Lesage não estão de acordo com essa perspectiva. Essa, através de uma análise das escritas e visões de mundo de Cortese e Ruscelli, conclui que não há semelhanças o suficiente entre os dois autores para que se reivindique que são a mesma pessoa e que a tendência é que se escolha pseudônimos masculinos ao invés de femininos (LESAGE, 1993, p. 163-167).

Para além, a questão da autoria também vai influenciar em outra característica de *I secreti*..: seu público alvo. Afirma-se que a obra foi escrita visando mulheres não necessariamente pertencentes à elite. Essa pretensão pode ser vista através de três características. A primeira é o uso da língua vulgar, que se expande principalmente no século XVI. A segunda é o próprio conteúdo dos livros, que compreendiam assuntos do cotidiano de uma mulher (como a beleza, o cuidado com a casa e a saúde). Já o terceiro aspecto é o próprio formato de escrita em receitas, o qual essas mulheres já estavam acostumadas a ler (RAY, 2015, p. 47-55). Ainda, por se tratar de um livro, estava submetido aos interesses do “mercado editorial” da época. Logo, associar uma publicação voltada ao público feminino a uma autoria também feminina poderia ser uma estratégia de vendas.

No que tange a temática de *I secreti*... citada acima, essa possui relação estreita com seu gênero. Livros de segredo surgiram durante o contexto de avanço de uma

cultura científica do movimento renascentista na Itália do século XVI. Neste momento, havia um favorecimento ao empírico, sendo o termo “segredo” designado não para algo desconhecido pela maioria, mas sim àquilo que já foi experimentado e comprovado. Nesse sentido, a literatura dos segredos compreende um agrupamento de receitas de ordens diversas, como medicinais, cosméticas e alquímicas (RAY, 2015, pp. 46-47). Todavia, todas possuíam o mesmo ponto de partida de desbravar e subjugar o oculto da natureza (LESAGE, 1993, p. 146), ou, em outras palavras, desenvolver a *virtù* para dominar a *Fortuna*.

No caso da obra de Isabella Cortese, essas receitas são divididas em quatro livros com diferentes finalidades: O primeiro possuiria receitas medicinais, contendo tratamentos para pragas, antídotos, remédios para sífilis, cuidados pós-parto, etc. O segundo teria maior ênfase alquímica, como a produção de ouro e da pedra filosofal. Já o terceiro, apesar de ainda possuir ênfase alquímica, contém receitas destinadas majoritariamente ao cuidado da casa e pessoas, como cola para madeira, fabricação de espelhos e removedores de manchas. Por fim, o quarto livro é o de receitas com finalidade cosméticas, como máscaras faciais, perfumes, clareadores de pele, entre outros.

Tendo em vista esses aspectos básicos do documento, passamos agora a analisar os estudos já realizados acerca dele.

A bibliografia sobre a fonte “I secreti...”

Através dessa descrição do interior de *I secreti...*, pode-se perceber que esta configura-se como uma fonte com amplas possibilidades de pesquisa,

podendo-se trabalhar com alquimia, medicina, cosmetologia, entre outros assuntos. Apesar disso, poucas foram as pesquisas encontradas que envolvem o livro, sendo nove no total, das quais apenas seis estavam disponíveis para leitura. Destas seis, quatro utilizam o livro de Isabella Cortese como um exemplo dentro de sua problemática (PIETRZAK-THÉBAULT, 2009; SAITO & TRINDADE, 2014, GRUMAN MARTINS, 2014 e HUTTON, 2021) e duas têm a fonte tratado como eixo central (LESAGE, 1993 e RAY, 2015).

Apesar desse emprego, os estudos do primeiro grupo muito contribuem para o entendimento da fonte. O trabalho de Saito e Trindade (2014) se concentra em explorar a utilização de medicamentos cosméticos e sua associação moral e estética nos tratados do século XVI. Centrando nas obras de Giambattista Della Porta, chega a conclusões importantes sobre as receitas de tais medicamentos, afirmando que Della Porta e Cortese selecionam e justificam ingredientes de formas diferentes. Dessa forma, revela duas linhas de pensamento distintas, porém contemporâneas.

Já o estudo de Gruman Martins (2014) tem como cerne os livros do gênero segredo. Nele, além de contextualizar a produção desses, a autora também aborda a influência da tradição hermética nessas obras. Nesse exercício, desenvolve sobre a importância do empirismo científico, da ligação com o esotérico e atrela esses livros ao nascimento da ciência moderna.

Na pesquisa de Pietrzak-Thébault (2009), a autora se preocupa em compreender como a beleza feminina é versada em tratados alquímicos italianos do século XVI. Esta afirma que são exigidas contrariedades das mulheres, pois ao mesmo tempo em que ser bela é

um dever, esta não deve transparecer ter feito esforço para tal. Nessa perspectiva, aborda o livro de Cortese como uma ruptura na visão dicotômica da literatura da época, pois traz conselhos práticos e de uso diário.

Por último, o estudo de Hutton, intitulado “*Alchemy and Cultures of Knowledge among Early Modern Women*” traz Isabella Cortese como um exemplo de obra que vai além da alquimia como uma mera transformação de metais para ouro. Isso porque *I secreti* abrange conhecimentos associados com a medicina, farmacologia, metalurgia, etc. Além do mais, Hutton observa que essas obras dispõem de práticas espirituais (HUTTON, 2021, p. 93-94).

Dentro do segundo grupo, a obra de Ray (2015) e de Lesage (1993) possuem diversas semelhanças. Isso pois ambas se concentram em explicar o contexto do livro e em abordar a questão cosmética atrelada à visão moral. Assim sendo, abordam elementos aqui já versados, como: o público alvo, a autoria, considerações sobre o gênero e a mentalidade por trás da obra.

Em síntese, acerca da bibliografia referente à obra de Isabella Cortese, podemos chegar às seguintes conclusões: a maioria das pesquisas encontradas utilizam Cortese como um exemplo; as que têm como cerne o livro de Cortese focam mais em descrever sua estrutura e contexto do que realizar uma investigação profunda; o tema da cosmetologia atrelado ao embelezamento e a questão moral que o envolve é uma abordagem recorrente, mas parte sempre de referenciais externos quanto ao que seria o padrão de beleza perseguido; e os trabalhos que atrelam o livro ao esoterismo não conceituam o que ele é, apesar de afirmarem que o livro possui ligações com tal.

Após vermos as pesquisas já feitas envolvendo a fonte, a seguir mostraremos nossa proposta de pesquisa sobre tal.

Nossa proposta

Tendo em vista o exposto acima, propomos aqui um projeto de pesquisa que vise trabalhar *I secreti...* através de uma abordagem qualitativa e interna, visando responder à problemática de como se dá a relação entre o ideal de beleza e as questões de gênero a partir do documento aqui indicado. Nosso objetivo é compreender como o livro produz um discurso e, ao mesmo tempo, cria uma representação de um ideal de beleza feminino durante a Itália do século XVI. Para tal fim, utilizaremos como ferramentas de análise a história cultural e o esoterismo com enfoque em gênero. Já nosso recorte dentro da fonte serão as receitas, dentro do quarto livro, que aspiram melhorar a aparência da pele. Tal delimitação dentro da fonte se justifica, pois, como dito acima, é neste capítulo em que se encontram as receitas com finalidades cosméticas, logo as que irão responder à pergunta.

Acerca da história cultural, utilizaremos as contribuições de Roger Chartier para a análise proposta pelo campo, sendo elas o desenvolvimento e aprofundamento dos conceitos de práticas, discursos, representações e lutas de representações. Para o autor (CHARTIER, 2002a, p. 16-17), a história cultural tem como principal objetivo a identificação de como a realidade social é construída. Para tal, criam-se representações universais do mundo social, geralmente construídas pelos

interesses de um grupo em específico. De acordo com Chartier (2002b, p. 73-74), essas representações operam com duas linhas aparentemente contraditórias. A primeira é uma ausência, uma distinção entre o que representa e o que é representado, isto é, uma substituição de algo por uma imagem. Já a segunda se trata de uma “exibição de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa” (CHARTIER, 2002b, p. 74). A partir do relacionamento entre os diferentes grupos e essa criação, são criados discursos e práticas, ou seja, estratégias para impor uma dada representação. (CHARTIER, 2022a, p.16-17)

Aborda-se aqui os três conceitos juntos pois compreendemos que essas se relacionam de forma cíclica e não linear. Ainda, é justamente desse vínculo que vai surgir o último conceito produzido por Chartier, o de lutas de representações. De acordo com o próprio, tais lutas teriam por objetivo um “ordenamento social” e é através delas que a história cultural se afasta da dependência de uma história social focada nas lutas econômicas e retorna ao útil social, pois “dedica atenção às estratégias simbólicas que determinam posições e relações que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um “ser-percebido” constitutivo de sua identidade.” (CHARTIER, 2002b, p. 73). Ademais, acreditamos que essa relação nos ajudará a perceber a forma como se constrói, culturalmente, uma estilização do corpo.

Ao tratarmos do esoterismo, estamos levando em consideração sua sistematização no campo acadêmico, logo, são quatro os estudiosos os quais nos embasaremos. O primeiro deles trata-se de Antoine Faivre, para ele, os esoteristas e seus “adversários” possuem a

tendência de referir-se a um “tipo ideal” no qual eles tentam encaixar um fenômeno. Assim sendo, o autor se pergunta se um conjunto de materiais de um período e área geográfica específica possuem características em comum para formar um campo de estudos do esoterismo. Essa indagação resulta em um modelo de objetos chamado de “esoterismo ocidental moderno”. Para ser classificado nesse grupo, Faivre (2010, p.11) define quatro elementos cuja presença seria fundamental para identificar algo como pertencente a tal. Além disso, determina outros dois que são secundários, pois não aparecem com frequência.

Nesse arquétipo, o primeiro item essencial é a ideia de correspondências universais, ou seja, de que diferentes elementos e níveis de realidade do universo se relacionam de forma não casual. A segunda característica fundamental é a crença em uma natureza viva, melhor dizendo, de que ela é um organismo vivo e com história que conecta o ser humano e o mundo superior dentro dessa noção, trazida no primeiro critério, de que tudo que está em cima também está embaixo. O terceiro elemento é o papel das mediações e da imaginação, que são os espíritos, os amuletos e os encantamentos que vão mediar esse contato entre os dois mundos. Já a quarta e última noção essencial é a experiência da transmutação, pois ao se conectar com esse mundo superior o sujeito se eleva. Para o autor, essa característica completa as outras três porque dá uma dimensão experimental a elas (FAIVRE, 2010, p.12).

Quanto aos dois elementos não fundamentais, o primeiro corresponde à prática de concordância, quer

dizer, é admitir que existam denominadores a priori em comum e que estão presentes em diferentes tradições. Por conseguinte, deve haver um comprometimento de comparar esses diferentes denominadores com o objetivo de encontrar uma verdade maior que paira sobre eles. Já o segundo traço não fundamental é a ideia de transmissão pois, desde o século XVIII há, nas correntes esotéricas, a crença da importância de canais de transmissão de informações entre mestres e discípulos, entre iniciadores e iniciados, etc (FAIVRE, 2010, p. 12-13).

Contudo, de acordo com Hanegraaff (2013, p. 5-6), o modelo criado por Faivre possui a mesma problemática da qual ele tentou se livrar ao construí-lo: a criação de um “tipo ideal”, do qual as religiões ou correntes intelectuais têm que se aproximar para serem caracterizadas como esotéricas. Ainda, afirma que as proposições de Faivre se encaixam em um “[...] encantamento moderno, pois ao olhar para elas nota-se que ela é lida como “uma definição de “encantamento” contraposta a uma visão de mundo “desencantada” associada com a ciência pós-cartesiana, pós-newtoniana e positivista.” (HANEGRRAFF, 2013, p. 5) Tradução da autora).²⁴⁹ Para mais, o autor diz

Em resumo, esoterismo de acordo com a definição de Faivre aparenta ser uma alternativa radical às visões de mundo desencantadas que vieram a dominar a cultura ocidental no surgimento da revolução

249 Original: “[...] one will notice that they actually read like a definition of ‘enchantment’, set against the ‘disenchanted’ worldviews associated with post-cartesian, post-newtonian and positivist science”.

científica, do iluminismo e do positivismo. (HANEGRAAFF, 2013, p.5. Tradução da autora) ²⁵⁰

Na mesma orientação que Hanegraaff, von Stuckrad (2002, p. 5) aponta que o modelo de Faivre cria uma tautologia que deixa de lado áreas que podem ser decisivas para uma pesquisa abrangente, prejudicando estudos da antiguidade, do medievo e da própria idade moderna. Isso pois a concepção de Faivre abraça documentos de uma temporalidade muito restrita: o renascimento. Por isso, cobre apenas a hermenêutica renascentista, a filosofia da natureza, o *kabbalah* cristão e a teosofia protestante. Esse recorte é identificado por von Stuckrad por um caráter de filosofia perenialista, a qual elabora-se que

Esse conceito vem de uma proclamação de que se pode encontrar traços de uma verdade mais antiga do que todas as religiões históricas, e que encontram expressões em diferentes disciplinas de acordo com sua natureza. Dessas tradições, Faivre desenvolve um modelo sistematizado que caracteriza esoterismo como um

250 Original: “*In short, esotericism according to Faivre’s definition looks like a radical alternative to the disenchanting worldviews that came to dominate Western culture in the wake of the scientific revolution, the Enlightenment and positivist science.*”

padrão de pensamento (em francês, forme de pensée). (STUCKRAD, 2002, p. 3. Tradução da autora)²⁵¹.

Percebe-se, então, que as críticas feitas por Hanegraaff e von Stuckrad à limitação do paradigma de Faivre têm origem no fato do último já partir de uma indagação que leva em consideração apenas a documentação do período moderno ocidental. Dessa forma, visando fugir desse “modelo ideal”, ambos os autores estabelecem suas próprias visões para o campo do esoterismo.

Hanegraaff (2013, p. 12-13) acredita que o esoterismo deve ser definido como uma corrente plural de ideias e práticas de diferentes períodos históricos, não havendo moldes pré-definidos. Para ele, encaixa-se como esotérico tudo aquilo com status de conhecimento rejeitado, considerado um “outro” pelo conceito normativo de religião, racionalidade e ciência. Para além disso, crê ser “caracterizado por uma forte ênfase em visões de mundo específicas e epistemológicas que estão em desacordo com a normativa intelectual e cultura pós Iluminista.” (HANEGRRAAFF, 2012, p. 14, tradução da autora)²⁵².

251 Original: “*This concept went along with the claim that one had found traces of a truth more ancient than all historical religions, and which found expression in different disciplines according to their nature. Out of these traditions Faivre developed a systematic model that characterised esotericism as a ‘pattern of thought’ (in French, forme de pensée)*”.

252 Original: “[...] *is characterised by a strong emphasis on specific worldviews and epistemologies that are at odds with normative post-Enlightenment intellectual culture.*”

Já Stuckrad acredita que se deve falar de “o esotérico” e não de “esoterismo” porque o primeiro seria um elemento de processos culturais, enquanto o segundo indicaria uma espécie de tradição já existente.

Isso vai ao encontro de sua opinião de que esoterismo não é um objeto, mas sim uma forma de analisar a cultura europeia, um discurso. Em suas próprias palavras, “O que faz um discurso esotérico é a retórica de uma verdade escondida, a qual pode ser revelada de uma forma específica e estabelecida em oposição a interpretações dos universos e da história frequentemente institucionalizadas pela maioria” (STUCKRAD, 2005, p. 10. Tradução da autora)²⁵³. Essa visão se deve a sua aproximação com a ideia de pluralismo religioso dentro da cultura europeia, que teria como finalidade procurar as rupturas, continuidades e dinâmicas do discurso esotérico (STUCKRAD, 2005, p. 5; 9-10).

Todavia, esses autores recebem duras críticas acerca do fato de ainda possuírem como foco no ocidente, que nesse caso implica em europeu. Sendo assim, surgem novas propostas que levam em conta os debates da história global e dos estudos pós-coloniais para a construção do conceito de esoterismo, conforme nos elucidou Julian Strube (2020, p. 45-66). Para o autor, essa noção de ocidental “Enquanto ajudou a desenhar os contornos de um campo emergente em seus estágios iniciais, agora tornou-se um impedimento para um maior estabelecimento.” (Strube, 2020, p. 45. Tradução da Autora)²⁵⁴

253 Original: “*What makes a discourse esoteric is the rhetoric of a hidden truth, which can be unveiled in a specific way and established contrary to other interpretations of the universe and history—often that of the institutionalised majority.*”

254 Original: “*While it has helped to draw the contours of an emerging field in its earlier stages, it has by now become an impediment to its further establishment.*”

Embora Faivre tenha sido o pioneiro em sistematizar o esoterismo no campo acadêmico, buscando ferramentas para categorizar um objeto como esotérico ou não, seus esforços não devem ser lidos de forma acrítica. Através das colaborações de Hanegraaff e von Stuckrad, faz-se possível ampliar o conceito nas suas dimensões temporais, documentais e conceptuais. Entretanto, é notório nos dois últimos uma barreira geográfica, visto que von Stuckrad foca sua leitura nas tradições, identidades e culturas europeias, enquanto Hanegraaff leva como parâmetro as contraposições Iluministas que afetaram a Europa. Nesse sentido, concordamos aqui com a análise de Strube e a necessidade de se criar esse diálogo com outras linhas historiográficas. Apesar disso, a fonte utilizada foi publicada pela primeira vez em 1564, logo se encaixa na temporalidade definida por Faivre como um ideal esotérico. Assim sendo, faz-se coerente utilizar os parâmetros por ele definidos para a análise. Além da questão temporal, por se tratar de um livro alquímico, também faz parte do corpo documental o qual Faivre define como esotérico na medida em que contém as características essenciais.

Por fim, um último aspecto que devemos abordar é o já mencionado enfoque de nossa sugestão de pesquisa com as questões de gênero. Embora Hedenborg White (2020, p. 183) diga que estudos que relacionam gênero e esoterismo não necessitem de um quadro teórico específico, acreditamos ser importante discutir algumas questões. De acordo com Scott (1992, p. 86), nos anos 1970 as teóricas feministas passam a pensar sobre as diferenças e sobre como elas constroem relações entre

os indivíduos e os grupos sociais. Por conseguinte, gênero surge como um termo para teorizar a diferença sexual, sendo um conceito flexível dentro de sociedades e culturas. Uma explicação para tal está em Soihet e Pedro (2007, p. 288), pois explicam que, nas ciências sociais, gênero possui uma conotação de distinção entre características culturais alocados nos diferentes sexos.

Além do mais, conforme nos elucidam Soihet e Pedro (2007, p. 292), Judith Butler considera as identidades de gênero/sexo e mulher/homem, sujeito/outro como não fixas, pois acredita que há uma construção dual sexual produzida pelo discurso científico que inscreve gênero como algo cultural a partir de um sexo naturalmente dado. Dessa forma, a autora conclui que gênero é a estilização do corpo, uma performance, uma aparência produzida através de gestos performativos construídos dentro de uma norma rígida. Como podemos perceber, a distinção de gêneros é uma construção social e, utilizando da célebre frase de Beauvoir “ninguém nasce mulher: torna-se”, Hedenborg White (2007, p. 182) traz essa diferenciação entre masculino e feminino como tal.

Apesar de Laqueur (2001, pp. 89-149) nos elucidar sobre modelo de sexo único vigente durante nosso recorte espaço-temporal, o qual acredita que o corpo feminino é um corpo masculino mal desenvolvido, este também explica que a política cultural de dois gêneros apresenta um contraste com a biologia de sexo único (LAQUEUR, 2001, p. 136). Dessa forma, acreditamos que há bases suficientes para afirmarmos que somos a favor da ideia de gênero como construção cultural e

social. Ainda, compreendemos que a fonte *I secreti...* mostra essa construção a partir do momento em que acreditamos que ela produz um discurso e uma representação de ideal de beleza feminino.

“I sreceti...” um exemplo prático

Aqui, trazemos um exemplo de como procederemos com a análise da fonte. O primeiro passo é transcrever, cotejando entre as edições de 1565 e 1677 do livro²⁵⁵, as receitas:

A far bianche le mani. Cap. 80.

Piglia fichi secchi, e tagliali in pezzi, e ponigli in una pila con le semole e vino bianco buono, farina delle fogaccine delle mandole, e mistica ogni cosa insieme, e falle bollire al fuoco per un pezzetto, pois con quella bollitura a lavati le mani, che verranno belle.

Após, realizamos a tradução com o auxílio do dicionário da *Accademia della Crusca* para encontrar termos os quais não identificamos:

255 Neste caso, o cotejamento entre as duas edições foi utilizado devido a três motivos: (1) diagramação do conectivo “e” em algumas frases da edição de 1565, o qual só foi identificado devido a diagramação do livro de 1677; (2) visibilidade das palavras, pois a edição de 1677 possui manchas, além da tinta estar desgastada e (3) diagramação da edição de 1565, a qual possui as letras “f” e “s” e “u” e “v” melhor identificáveis.

*Para tornar as mãos brancas. Cap. 80.
Pegue figos secos e corte-os em pedaços,
e coloque-os em uma panela com os
grumos, com um bom vinho branco,
farinha de folhas de amêndoas, e misture
toda essas coisas juntas e ferva-as no
fogo por um tempo, depois lave as mãos
com essa fervura, que elas ficarão bonitas
(Isabella CORTESE, 1565, p. 136
& Isabella CORTESE, 1677, p.141.
Tradução da Autora).*

Em seguida, iniciaremos nos atemos ao título da receita, o qual indica seu objetivo e, muitas vezes, o tipo de cosmético. Nesse caso, temos instruções de um cosmético, não explicitado, para embranquecer as mãos. A seguir, procuramos dentro do corpo textual algum outro indício que se conecte à nossa problemática. Aqui, por exemplo, temos a associação de uma mão bonita com uma mão branca.

Logo após esse processo de destrinchar o trecho do livro, passamos a pesquisar indícios bibliográficos que possam explicar essa ligação entre a beleza com, nesse caso, uma mão branca. Aqui, nossa hipótese é de uma relação entre a pele branca e a noção de “defeito mecânico”, termo utilizado, de forma pejorativa, para indicar aqueles que trabalhavam manualmente. Nesse caso, acreditamos que o fato de uma pessoa trabalhar pode incluir um nível de exposição aos raios solares e, por consequência, escurecer e manchar a pele. Assim sendo, ter as mãos brancas indicariam uma distinção social e, por consequência, seria um ideal a ser atingido.

Dessarte, ao final da análise de todas as receitas que compreendem nosso recorte, poderemos entender qual é o discurso e a representação produzido ou reproduzido por *I secreti...* acerca de um ideal de beleza feminino de pele, ligado à uma bibliografia que explique os prováveis motivos para esse modelo vigente.

Considerações finais

Em suma, nossa pesquisa tem como foco compreender o discurso e a representação de um ideal de beleza feminino nos territórios italianos no século XVI através da fonte *I secreti...* Embora a maior parte da bibliografia acerca da obra de Cortese tratá-la como exemplo, ela em muito colabora com a compreensão da mesma. Igualmente, as pesquisas que abordam o livro de forma direta revelam aspectos da estrutura e do contexto essenciais para a construção de nossa pesquisa. E, apesar de nossa proposta também discorrer acerca da cosmetologia, ela se mostra distinta ao fugir das atribuições morais dessa e de referências externas ao livro acerca de um modelo de pele perfeita. Em parte porque tem como princípio uma análise interna e qualitativa do livro para compreender o discurso e a representação do ideal de beleza feminino da época. Em outra, distingue-se das demais devido a nossas escolhas teóricas, que compreendem a utilização de ferramentas de análise como a história cultura, através do proposto por Chartier; o esoterismo, levando em conta as categorias de Faivre e as críticas de Hanegraaff, Stuckrad e Strube; e o enfoque no gênero, partindo do pressuposto de estilização do corpo de Judith Butler.

Por fim, com nossa pesquisa pretendemos, além de colaborar na construção do conhecimento acerca da fonte, desvendar uma questão que percorre diferentes temporalidades e permanece na contemporaneidade: entender como se dá a relação entre o ideal de beleza e as questões de gênero, nesse caso, na Itália do século XVI.

Referências

Fontes

Vocabolario degli Accademici della Crusca. *Accademia della Crusca*. Disponível em: <http://www.lessicografia.it/ricerca_libera.jsp>. Acesso em: 29, set, 2022.

Isabella CORTESE. *I Secreti De La Signora Isabella Cortese: Ne'quali Si Contengono Cose Minerali, Medicinali, Arteficiose, & Alchimiche, & Molte De L'arte Profumatoria, Appartenenti a Ogni Gran Signora: Con Altri Bellissimi Secreti Aggiunti*. Veneza: Appresso Giouanni Bariletto, 1565.

Isabella CORTESE. *Secreti varii, della signora Isabella Cortese, ne'quali si contengono cose minerali, medicinali, profumi, belletti, artifiti, & alchimia*. Con altre belle curiosità aggiunte. Veneza: Appresso Antonio Tivuanni, 1677.

Bibliografia

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Ed. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. 1ª edição. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2002a.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2ª edição. Algés: DIFEL, 2002b.

FAIVRE, Antoine. *Western Esotericism: A Concise History*. 1ª edição. Albany: Suny Press, 2010.

Gruman Martins, J. (2014). Os livros de segredos italianos e o desenvolvimento da ciência moderna. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 7, n. 2, jul./dez. 2014, p. 221-242.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Western Esotericism: a guide for the perplexed*. 1ª edição. London: Bloomsbury, 2013.

Hedenborg White, Manon. “Double Toil and Gender Trouble? Performativity and Femininity in the Cauldron of Esotericism Research”. In *New Approaches to the Study of Esotericism*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020.

HUTTON, Sarah. Alchemy and Cultures of Knowledge among Early Modern Women. *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, v. 15, n. 2, p. 93-102, 2021.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 89-149.

LESAGE, Claire. La littérature des ‘secrets’ et I secreti d’Isabella Cortese. In: *Chroniques italiennes*. Paris, n. 36, p. 145-178, 1993.

PIETRZAK-THÉBAULT, Joanna. *Isabella Cortese - Alchemia piękna*. Kobięce piękno w XVI-wiecznych traktatach włoskich. Colóquio Literário, 2009.

RAY, Meredith K. The Secrets of Isabella Cortese: Practical Alchemy and Women Readers. In: RAY, Meredith K. *Daughters of alchemy: women and scientific culture in early modern Italy*. 1ª edição. Florença: Harvard University Press, 2015. pp. 46-72.

SAITO, Fumikazu & TRINDADE, Lais. Os medicamentos cosméticos na magia natural do século XVI. In: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE QUÍMICA, 37, 2014, Natal. *Anais*, Natal: 2014.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. pp. 63-95.

SOIHET, Rachel & PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 27, n° 54, pp. 281-300, 2007.

STUCKRAD, Kocku von. *Western Esotericism: a brief history of secret knowledge*. 1ª edição. London, 2005.

STRUB, Julian. Towards the Study of Esotericism Without the “Western”: esotericism from the perspective of a global religious history. In: ASPREM, Egil e STRUB, Julian. *New Approaches to the Study of Esotericism*. Leiden: Koninklijke Brill, 2020.

Luís IX sacralizado: um modelo de príncipe

João Victor Nunes Bernardes²⁵⁶

O cronista, a obra e o rei

Jean de Joinville é um cronista e biógrafo bastante conhecido pelos estudiosos, especialmente por sua crônica sobre a vida de São Luís, onde assume o papel como testemunha excepcional para alcançarmos o verdadeiro São Luís, segundo Jacques Le Goff (2019). Joinville nasceu em 1224 na província francesa de Champanhe, faleceu em 24 de dezembro de 1317 na sua cidade natal. Durante sua vida foi considerado como braço direito de Luís IX rei da França. Devido à influência em companhia do rei foi lhe solicitado, após a morte de Luís IX que escrevesse uma crônica para Joana de Navarra, rainha e esposa do rei Felipe IV, também conhecido como Felipe, o belo, neto de Luís IX. A obra seria “um livro das santas palavras e dos bons feitos de nosso rei São Luís”²⁵⁷. Joinville já estava com seus 80 anos quando começou a produzir a obra sobre a vida de São Luís, que deu origem a crônica em prosa, *História de São Luís (Histoire de Saint-Louis)*. Seria então a obra

256 Universidade Federal de Jataí; Renata Cristina de Souza Nascimento; Joao.nunes.victor@outlook.com.

257 LE GOFF, op. cit, p. 419.

prima de sua vida. A crônica serviu de base para vários historiadores e estudiosos que procuravam e procuram saber da vida e governo de São Luís.

Histoire de Saint-Louis é um relato pessoal do autor, uma obra que se encaixa nos parâmetros de uma biografia, contando as façanhas e narrativas da vida de Luís IX, seu reinado e morte em uma visão única e emocionante, onde através desta e outras visões e interpretações denominam o rei como o cruzado perfeito. O autor não conta apenas a história do rei, mas também como testemunha, ele descreve um pouco de suas experiências, como se houvesse um outro personagem principal na obra além do santo rei. A crônica mostra Joinville como um homem cheio de grandes qualidades que compunham um bom homem digno de ser o braço direito do rei, onde Le Goff em sua biografia sobre o santo rei, questiona o caráter biográfico/autobiográfico da crônica.²⁵⁸

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 se encontra com uma narrativa em primeira pessoa, realizando uma passagem da poesia lírica para a pessoal, algo novo em sua época, o que afirma Joinville como um homem de seu tempo, um escritor atualizado.

A versão original da crônica foi esquecida ou até mesmo perdida após a conclusão em alguma biblioteca da realeza como explica Jacques Monfrin (1995), historiador e filólogo da língua francesa e um grande

258 LE GOFF, 2019. p, 424.

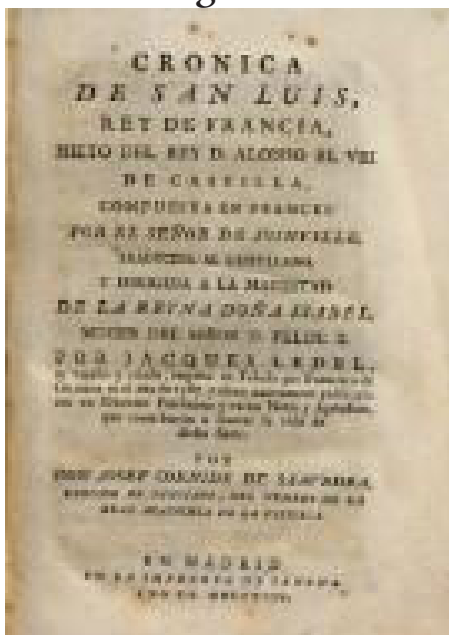
conhecedor de obras literárias medievais²⁵⁹. A versão que temos de *Histoire* é derivada de manuscritos que sofreram várias alterações no decorrer dos séculos, atualmente existem descobertos 3 manuscritos de décadas e séculos diferentes, todos com alterações. O manuscrito utilizado aqui vem de uma alteração do século XVI, publicada inicialmente por franceses da cidade de Poitiers em 1547. Em 1567 temos a 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). tradução se deu por Jacques Ledel, criado e vassalo da rainha. A obra conta também com um compendio dedicado a Jean de Joinville, por Carlos Dufresne (1610 – 1688), senhor de Cange e tesoureiro da França.

A obra *Histoire de Sant-Louis* foi iniciada por volta do ano 1304.C, continuação dada a rascunhos feitos por Joinville, iniciados espontaneamente após a morte de São Luís. Joana de Navarra morre em 1305 antes da obra ser completada em 1309. Quando pronta, o autor entrega o manuscrito a seu filho Luiz X, bisneto de São Luís, anos mais tarde seria conhecido como Rei Luís X, o Teimoso (1314-1316). A obra ficou desaparecida e sem conhecimento de sua existência durante mais de dois séculos, quando em 1547 é encontrado o manuscrito inferior, sendo impressas algumas cópias dando assim conhecimento de São Luís, sobre a visão pessoal de Jean de Joinville, seu grande amigo e conselheiro.

259 Monfrin tem em sua autoria uma edição das memórias de Joinville, onde ele faz uma atualização linguística na versão da crônica que ele encontrou. (JOINVILLE, Jean de. *Vie de Saint Louis*. ed. Jacques Monfrin. Paris, 1995).

Histoire segue uma ordem cronológica ao falar do rei. O autor faz relações 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 fim de sua vida”²⁶⁰. Ele conta também sobre as habilidades com a espada do rei e sobre os seus feitos empunhado uma espada nas batalhas durante sua vida em que presenciou ou buscou relatos. Joinville serviu como testemunha para a canonização de São Luís em 1297 pelo papa Bonifácio VIII.

Figura 1



Crônica de São Luís, rei de França, Jean de Joinville²⁶¹

Fonte: Europeana Collection - https://www.europeana.eu/portal/fr/record/2048604/data_item_onb_abo_2BZ182498507.html

260 JEAN DE JOINVILLE, 1567 apud Le Goff, São Luís, 2019, p. 420.

261 Imagem da fonte traduzida para o castelhano em 1567.

Figura 2 – Jean de Joinville (1224 – 1317), Vie de Saint Louis²⁶²



Source gallica.fr/BnF. In: Banque de données de l'Institut de Recherche et d'Études Médiévales, Paris, 1995.

Fonte: BnF Gallica - <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bt-v1b8447868p/f19>

O autor foi o oitavo senhor das terras da família Joinville que era uma das mais nobres da província de Champanhe. Seus ancestrais lutaram nas cruzadas anteriores e obtiveram grandes resultados, o que ganhou fama para o nome da família. O espírito cruzadista

262 Segundo alguns estudiosos compunha o livro original de *Histoire* entregue a Luís X. Na obra, Jean de Joinville entrega a História de São Luís a Luís X da França. Miniatura do século XIV.

era algo recorrente entre seus familiares, motivo 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 e queridos pelo conde de Champanhe, dessa maneira, Jean foi educado na corte de Teobaldo I de Navarra, que além de Conde de Champanhe também era rei de Navarra. Foi acompanhando Teobaldo que Joinville teve a oportunidade de conhecer São Luís, eles tiveram esse encontro em uma cerimônia que celebrava a entrada do irmão do rei (Afonso de Poitiers) na maioridade cavaleiresca, era apenas um escudeiro quando o conheceu. Data esta que 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 cerimonia de investidura de cavaleiro que jamais vi. Porque na mesa do 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 Manche; 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.²⁶³

Joinville casou-se com Alix de Grandpré, filha de Henrique, conde de Grandpré, e Maria Garlanda. O noivado foi celebrado em julho de 1231, na presença do conde de Champanhe. Algumas condições para que o casamento acontecesse foram impostas pela mãe da noiva, caso houvesse renúncias as legitimidades paterna e materna, a noiva teria uma renda de 300 libras em moedas de paris. Também foi imposto que o pai de Joinville fizesse com que seu filho, Jofre de Joinville, aprovasse e aceitasse a separação da condessa de Grandpré (que se casou com ele após a morte de Henrique), de qualquer maneira para ela se casar com Anséric de Montréal. Joinville aceitou a condição e o divórcio foi feito pelo arcebispo de Reims. O casamento de Joinville foi então um casamento político, como vários que ocorriam com os grandes nobres, que tinha como objetivo a união de duas famílias acabando com suas desavenças. O casamento só foi acontecer em 1240 após Jean de Joinville ter se tornado senhor de Joinville e Senescal de Champanhe.

Aprofundando um pouco na crônica, Joinville relata bem o início do reinado de São Luís, as guerras que assombraram a estabilidade do reino, guerras contra os nobres de seu reino e guerra com outros reinos que aproveitavam alguma brecha para colocar seu apoio e influência dentro da França de São Luís, um exemplo foi a guerra contra os condes da Marcha e de Lusignan

263 JEAN DE JOINVILLE, 1567 apud Le Goff, São Luís, 2019, p. 128.

contra a Inglaterra que deu apoio aos condes, mas o rei ainda assim teve sucesso nessa guerra, o que demonstrou sua grande força militar da França. No início de seu reinado também é mostrado uma dualidade no trono, dividindo o trono entre Luís e sua mãe, que até 1242 tinha a tutela de Luís e do reino. Esse “co-reinado” vai perdurar por muito tempo, não de forma direta, mas Branca assume uma posição de conselheira das tomadas de decisões do rei, os dois formavam então um conjunto até a morte da rainha-mãe em 1253. A relação entre mãe e filho foi algo também apontado por Joinville, desde sua mocidade ele era cobrado a ser um rei santo,

La Reyna Blanca su madre, que por testamento del Rey Luys su marido, habia quedado por gobernadora del Reyno, como buena madre procuró con todas sus fuerzas de hacerle doctrinar en su juventud en la ley de Dios. Y por el grande deseo que tenia de aventajar á su hijo en ciencias y buenas costumbres, puso en su compañía los mayores letrados y varones de mayor doctrina que halló en el reyno, especialmente religiosos, a los quales hacia predicar el Evangelio to dos los domingos y fiestas del año delante del, dan dole a entender en que manera el Príncipe á quien es cometido el cargo y gobierno de un reyno se ha de conservar con sus subditos y vasallos. Era tanto el desseo que la buena Reyna Blanca tenia que el Rey Sant Luys su hijo

fuesse virtuoso, y de buena vida, que muchas veces le decia mucho mas queria, caro y amado hijo, veros morir delante de mis ojos, que veros cometer un solo pecado mortal, de que Dios es tan offendido.²⁶⁴

Essas palavras ditas por uma mãe ecoaram dentro do rei, que levou durante toda vida consigo, sempre temendo um pecado mortal e preferindo uma doença sobre seu corpo. A crônica ainda adentra em mais detalhes sobre a vida do rei, não só detalhes positivos mais em negativos também, onde Joinville discorda do rei em sua atitude para com a sua esposa e rainha, Margarida da Provença (1221 – 1295), suas ações para com ela, que trazem ao santo o adjetivo de “Bizarro”, vindo de sua esposa em confissão a nosso autor.²⁶⁵ Apesar dessa característica vinda da rainha, o rei não lhe era um homem ruim, muito menos desgostava dele pelo contrário, tanto é que quando a mãe do rei morre e chega a notícia a São Luís, a rainha chora, não por sua sogra, mas sim pela dor de seu marido que perdeu a mãe, como relata o cronista, *Tambien la Reyna hizo muy gran llanto por su suegra. Porque aunque no habia estado bien con ella en la muerte forzada por las grandes virtudes de su suegra, y por el amor de su marido mostró aquel sentimiento.*²⁶⁶

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 rei ter sido lembrado por outros reis como pacífico.

264 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia. p, 5.

265 LE GOFF, São Luís, 2019, pp. 647.

266 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia, p, 200.

Após o fim das guerras São Luís vendo que o reino desfrutava de uma boa paz dedica a sua atenção ao seu povo e a melhorar o seu reino perante Deus, fazendo reformas dentro do reino que livrariam o seu povo dos caminhos pecaminosos, proibindo jogos de azar, prostíbulos e até segurando seus guardas próximos de irem em tavernas, buscando de todas as maneiras e meios de acabar com a peste e a fome que oprimiam o seu reinado e seu povo. Neste aspecto vemos a idealização do personagem promovido pelo autor, que conforme o cronista teria sido criado por sua mãe, como um homem exemplar perante Deus, justo e fiel desde pequeno. A imagem de seu pai também é mantida como um modelo para o rei. Luís VIII (1187 – 1226) teve o mesmo caráter de rei fiel e temente a Deus e assim é lembrado pela igreja, principalmente por sua cruzada contra os hereges²⁶⁷. São Luís era considerado por seu povo como santo e pai verdadeiro, os nobres o chamavam de justo príncipe e conservador das leis e pelos estrangeiros era reconhecido como humilde e pacífico.

Vendo que vários príncipes cristãos, de reinos em que a fama de São Luís alcançou, comovidos pela sua fé, foram para o outro lado do mar para lutar contra os inimigos da fé cristã. O rei que no auge de seu reinado e de sua idade desfrutou de paz, riquezas e de uma fama que chegou ao mundo inteiro, não se contentando com tal legado e achando injusto, que somente alguns príncipes fossem para o outro lado do mar em nome de deus, e obtivessem tamanha felicidade e honra deus com seus feitos. Compartilhando do espírito cruzadista

267 Cruzada Albigense ou Cruzada contra os Catáros (1209 – 1229).

o santo rei decide realizar uma sagrada peregrinação para além do mar, buscando entregar-se à devoção e expiar seus pecados.

Para além do mar

A Sétima Cruzada teve início em 1248, porém em 1244 antes de se declarar cruzado, São Luís foi tomado por grave doença que o deixou muito debilitado ao ponto de alguns terem sua morte como certa, essa passagem é bem colocada na crônica, “Chegou-se a tal extremo, como se dizia, que uma das damas que o vigiava quis puxar-lhe o lençol sobre o rosto, dizendo que ele estava morto”.²⁶⁸ Vários atos religiosos foram feitos para a melhora do rei e o próprio em seu leito faz um voto, caso sobrevivesse, partiria em uma nova campanha para libertar o santo sepulcro. “Porque longamente meu espírito esteve além-mar, e lá irá este meu corpo, se Deus o deseja, e conquistará a terra sobre os sarracenos”.²⁶⁹ O fato de ter se jurado cruzado não agradou em nada sua mãe, que segundo Joinville, ao saber da boa nova de sua melhora de estado ficou muito feliz e foi lhe visitar, mas que ao saber do voto feito pelo filho, lhe abateu um luto como ele estivesse morto.²⁷⁰ O senescal de Champagne decidiu participar da cruzada por causa da história de sua família nas cruzadas e seus grandes feitos, acenderam a chama dentro dele por obter glórias como cavaleiro, era jovem e, como muitos jovens

268 JOINVILLE, 1567, p. 61, tradução nossa.

269 LE GOFF, 2019, p. 146.

270 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia. p. 38.

das grandes famílias de nobres necessitava provar seu valor. Os anos na cruzada são os mais relatados na crônica, podemos obter uma visão única da sétima cruzada, suas batalhas e acontecimentos.

A organização da cruzada demorou quatro anos, da qual teve a contribuição das cidades de Gênova, Veneza e Marselha com a maioria dos barcos e mantimentos que foram necessários para a peregrinação. Muitas cidades e igrejas da França contribuíram financeiramente juntamente com a Ordem dos templários. O cronista diz que ele mesmo se espantou com a grande quantidade de recursos que o rei conseguiu reunir para a cruzada²⁷¹. Finalmente em 12 de junho de 1248, Luís parte rumo a Aigues-Mortes acompanhado da rainha Margarida da Provença, sua mãe Branca a qual o rei deixou o governo do reino enquanto estava fora, seus irmãos Carlos de Anjou, Afonso de Poitiers e Roberto I de Artois e muitos senhores, juntos deles o senescal de Champanhe. Realizou uma breve passagem em Lyon antes de chegarem no novo porto real. Em Lyon encontraram o papa Inocêncio IV, que deu a benção apostólica ao rei. Saem de Marselha onde sua mãe Branca se despede dele e retorna a Paris, essa foi a última vez que o rei iria ver sua mãe com vida.

Chegando ao Chipre o rei foi obrigado a permanecer ali durante o inverno por causa de uma peste que atingiu parte de seus soldados, porém, vendo a possibilidade na dificuldade, São Luís consegue convencer o rei de Chipre, Henrique I de Lusignan, a se juntar a ele na campanha. Foi onde o senhor de Joinville entrou a serviço

271 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia. p. 43 a 44.

do grande rei e sua corte. Embarcam juntos com destino ao Egito, para vila de Damietta, onde conquistaram-na sem muitas dificuldades como relatado na crônica. Nessa parte da crônica também é relatado uma passagem muito marcante de São Luís como um cavaleiro,

Advertido el Rey como la bandera de Sant Dionis habia ya llegado a tierra, por el gran deseo que tenia de pelear contra los turcos, se lanzó del bergantín en que venia, que ya estaba cerca de tierra en el agua, metiendose en ella hasta los hombros, sin que el Legado que venia en su compañía fuese parte para estorbarselo, aunque con todas sus fuerzas lo procurase. Salido el Rey de la agua, teniendo su escudo al cuello colgado, y la espada en la mano, quiso arremeter contra los Moros, si algunos de los suyos no le detuvieran, y así se lo impidieron hasta que toda su gente fué puesta en orden de batalla.²⁷²

Podemos observar uma explosão imprudente da parte de São Luís, contida por seus soldados que já estavam em terra firme, as narrativas de batalhas sobre o rei são focadas com ele pulando em frente ao inimigo, sem medo da morte. Damietta foi a primeira cidade a ser conquistada em 1249, usada como base militar para a tentativa de conquista da Terra Santa durante a sétima cruzada.

²⁷² JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia. p. 56

Luís IX conseguiu formar um grande exército com cerca de 25 mil homens. O exército dirigiu-se para a vila de Babilônia, por escolha fortemente defendida pelo irmão do rei, Carlos de Anjou, onde sofreram muitos ataques contínuos do sultão da Babilônia. A conquista da cidade só não foi possível por causa de uma inundação no Nilo e principalmente porque os muçulmanos roubaram as provisões de alimento do exército, a falta de conhecimento do terreno e sobre os turcos foi um dos principais problemas enfrentados na cruzada. Segundo Katherine Blakeney esse foi um dos erros de São Luís, tinha sido um rei sábio que observou o resultado das outras cruzadas e aprendeu com os erros dos outros reis criando precauções para que não cometesse esses mesmos erros, mas não estava preparado para lidar com problemas que apareceram durante a cruzada. As consequências disso foram graves, fome e doenças tomaram conta do exército causando muitas baixas quase o dizimando, forçando assim o rei a repensar na sua posição atual e retornar para Damietta.

Na sua volta a Damietta, por conta de doença que enfraqueceram o rei e seu exército, os turcos o perseguiram e aproveitando a situação de seu exército, enfraquecido e separado, pois muitos estavam em barcos para o retorno, conseguiram os turcos a vantagem, utilizando do fogo-grego, principal arma que deu vitória aos turcos. São Luís ainda lutou com alguns soldados seus segurando os turcos na retirada de seu exército. Conforme a cr nica sua bravura foi tamanha que Joinville o descreve com uma força sobre humana

durante a luta, uma força sobre-humana²⁷³. Porém de nada adiantou, pois, quando já estava muito cansado e pensando em negociar a trégua com seus inimigos, um traidor espalhou boatos que o rei tinha se rendido causando a perda de fé em seus soldados fazendo a maior parte deles se renderem e serem aprisionados, atrapalhando o rei nas negociações com os turcos, assim foram capturados.

Jean de Joinville também foi capturado, preso e levado para um lugar diferente do rei, ele só não morreu por ter contado aos mouros que era irmão do rei e assim conseguiu salvar sua cabeça, ainda estava ruim de saúde por causa da doença que o acometia. Este acabou sendo salvo pelos muçulmanos que o prenderam dando remédios e melhorando seu estado. Conforme a narrativa, foi posteriormente levado para junto de São Luís e foi recebido com muita alegria. A amizade de Luís IX e Joinville cresceu no período em que ficaram presos. Enquanto estava preso em Almançora, o rei colocou a rainha para conduzir a cruzada, São Luís e seus soldados foram resgatados com o pagamento de 200 mil pesos de ouro valor equivalente a 500 mil libras que foi pago pela Ordem do Templo, também tiveram que deixar a cidade de Damietta para os turcos. Durante a Cruzada, Joinville tornou-se conselheiro e íntimo confidente do rei São Luís, ajudando-o em boa parte de suas decisões tomadas durante a cruzada.

Após a liberdade, Luís resolveu estender sua estadia pelo que restava dos reinos cristãos latinos na Palestina, juntamente com o que sobrou de seu exército,

273 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia, p. 116.

pois muitos após a perda de Damietta retornaram para a França. Permaneceu por quatro anos na terra santa, reforçando as defesas dos reinos que ainda estavam em posse dos cristãos, conduziu uma diplomacia para resgatar os restos de seus soldados que estavam em prisões inimigas. O fim da cruzada e da peregrinação de São Luís pela Terra Santa chega em 1254, quando recebe a mensagem de que sua mãe Branca de Castela havia morrido, ao receber essa mensagem segundo o que diz Joinville o rei entra em um profundo luto que ninguém o vê fora de sua tenda por dois dias, até ele chama o Senescal de Champagne e ele o consola como um bom e fiel amigo, apesar de que o faz duramente,

Ay Señor de Jonvila, qué os parece como he perdido á mi señora madre Señor, respondi yo, no me maravillo desso, porque estaba claro que vuestra madre no era inmortal, y que forzadamente, como todos, habia de morir. Pero maravillome mucho del sentimiento y demasiado llanto que por ella haceis, siendo un Príncipe tan, çuerdo y discreto. Bien sabeis, Señor, que él hombre discreto y cuerdo, nunca exteriormente ha de manifestar la pena que siente en el interior de su corazon, porque sus amigos no se desasossieguen, y reciban desgusto dello, y sus enemigos contento y placer.²⁷⁴

274 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia. p. 199.

Conforme a crônica, São Luís decide voltar para a França a qual tinha deixado sobre a regência da rainha sua mãe. Mas antes de partir ele expressa sua fé mais uma vez, fazendo preses a Deus para que ilumine seu caminho na escolha certa. Ele parte rumo a França deixando boa parte de seu exército na cidade de Acre para a defesa da mesma contra os infiéis, levava com sigilo a proteção de Deus que mesmo passando por território inimigos não sofreu nenhum mal. Embarcaram no reino do acre no dia 25 de abril de 1254 e chegam a França em julho do mesmo ano, o retorno do rei a Paris e aclamado pelo papa Clemente IV e o rei da Inglaterra, Henrique III.

As cruzadas de São Luís são – como *La Mort Le roi Artu* (A morte do rei Arthur) marca a apoteose fúnebre da cavalaria – o canto de cisne da cruzada, dessa fase agressiva de uma Cristandade penitencial e auto sacrificial. Luís IX encarnou, em seu último e mais alto grau, esse egoísmo da fé que, ao preço do sacrifício do crente, mas para sua salvação em detrimento do ‘outro’, traz a intolerância e a morte.²⁷⁵

Em sua volta para França Luís IX fez paradas por várias cidades no trajeto até chegar em Paris, Joinville acompanha o rei até eles pisarem em território francês mais especificadamente até a vila Beaucaire, onde perde permissão ao rei para retornar as suas terras. O rei passa

275 LE GOFF, São Luís, 2019, p. 188.

por algumas cidades no seu retorno a Paris, em especial visita Saint-Denis, onde deposita a auriflama real e a cruz que ele tinha carregado consigo por toda a cruzada. Como tinha ficado bem próximo ao rei, Jean dividia seu tempo entre a corte real e seu feudo. Após seu retorno, São Luís tem uma mudança ainda mais drástica em seu comportamento, que o faz se tornar ainda mais devoto a Deus e a sua fé, sua bondade se amplifica e os gestos caridoso para com os pobres se tornam rotineiros. Segundo Joinville:

Depois que rei voltou de além-mar, viveu tão devotamente que nunca mais desde então vestiu peles de qualquer tipo de esquilo, nem escarlata, nem estribos nem esporas douradas. Suas vestes eram de camelim e de um tom de azul suave; as peles de seus mantos e de suas vestes eram de uma espécie de camurça, ou de pernas de lebres, ou de cordeiros. Era tão sóbrio no comer que não exigia absolutamente nada quanto a seus pratos, além daquilo que seu cozinheiro lhe apresentava; punha-se o prato diante dele e ele o comia. Temperava seu vinho e o tomava num copinho de vidro, e punha água em proporção que dependia da qualidade do vinho, e mantinha o copinho à mão, enquanto que se temperava seu vinho por trás da mesa. Dava sempre

de comer aos pobres, e depois da refeição mandava que se lhe dessem seus denários.²⁷⁶

Em seu discurso de idealização da figura de São Luís, o cronista afirma: Além de ter mudado, São Luís também agiu para mudar a França, almejando a proximidade de Deus e de um reino mais justo para todos, sejam nobres ou plebeus. Dessa forma o rei fez uma lei para todo o reino, voltada para os governadores, juizes, administradores e servos desses que ocupassem cargos oficiais ou não oficiais, todos esses deviam jurar perante o rei e em homenagem a Deus, que seriam mais justos e sempre que julgassem seriam neutros, não pesariam a mão, nem para um nobre nem para um plebeu. Aqueles que não obedecesse seriam julgados pela corte do rei e a punição seria dada com base no seu pecado perante a Deus, mas o seu ainda aliviou para que não obedecesse a lei por medo da punição, mas sim por causa de seu povo.

A Oitava cruzada nunca sequer chegou ao seu destino, ainda que fosse desejo do rei da França em guerrear novamente, mesmo já em idade avançada, por causa de uma peste que pairava na região de Túnis que atacou o exército francês foi acometido pela doença, incluindo o próprio São Luís que morreu juntamente com um de seus filhos, Juan Tristan, conde de Neves, resultando no fim da Cruzada em um total fracasso. Joinville não pode acompanhar o rei dessa vez, pois temia pela situação em que estava suas terras e que se fosse para além de mar com o rei seria então o fim para os seus servos e seu feudo, Joinville descreve na crônica

276 JEAN DE JOINVILLE, 1567 apud Le Goff, São Luís, 2019, p. 196.

sobre uma visão de São Luís após a sua morte, onde estava rezando na capela de seu castelo, após esse suposto fenômeno ele mandou fazer um altar dedicado a Deus e ao santo rei na capela²⁷⁷. O cronista ainda viveu para ver Luís IX ser canonizado (1282) e sua promulgação (1298), ele administrou seu domínio até a sua morte aos 93 anos de idade. O filho sobrevivente Felipe, o Ousado voltou para a França após ter firmado um tratado de paz com o sultão, sendo coroado rei em agosto do mesmo ano. Após a morte de São Luís seu corpo foi conservado e seus restos mortais foram então transformados em relíquias que foram disputadas por seu filho Felipe e seu irmão Carlos de Artois, tanto na França quanto na Sicília (reino de Carlos), foram supostamente realizados milagres por intermédio das relíquias.

Na crônica temos diversas passagens que relatam a santidade e devoção do rei principalmente após a sétima cruzada. A simplicidade, devoção, o ideal de *prud'homme*, entre outros fatores que tomaram conta de São Luís vão ter influência diretamente na sua canonização, o processo de purificação feito por ele mesmo, seus princípios religiosos, o cuidado com o seu reino e seu povo, representado nas diversas obras referentes ao rei, mostram as características marcantes desse rei santo, afirmando também o porquê de ele ser canonizado e ser chamado de o cruzado perfeito. A visão que é passada de São Luís é de longe a mais intensa e impactante se em comparado aos outros reis, seus atos, sua conduta santa espelhada em Jesus Cristo e com uma fé inabalável perante a Deus, ele estabelece segundo muitos historiadores um modelo de realeza a ser seguido, um Cruzado Perfeito.

277 JOINVILLE, Jean de. Crônica de San Luís, Rey de Francia. p. 236 a 237.

Referências

BARROS, José D.'Assunção. *História comparada*. Editora Vozes Limitada, 2014.

BARROS, José D.'Assunção. História comparada: um novo modo de ver e fazer a história. *Revista de História comparada*, v. 1, n. 1, p. 1, 2007. Disponível em: História comparada: um novo modo de ver e fazer a história. - Dialnet (unirioja.es). Acesso em 30/01/2022.

BARROS, José D.'Assunção. História Comparada da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. *História Social*, v. 13, n. 1, p. 7-21, 2007. Disponível em: HSocial-jose.p65 (researchgate.net). Acesso em: 31/01/2022.

BLAKENEY, Katherine. Jean De Joinville e sua biografia de São Luís na Sétima Cruzada. *Inquiries Journal*, 2009. Disponível em: <http://www.inquiriesjournal.com/articles/96/jean-de-joinville-and-his-biography-of-saint-louis-on-the-seventh-crusade>. Acesso em 04/08/2020.

BRANCO, Maria Pugliese. *Os modelos de realeza em São Luís, segunda Joinville*. 2011. 122 Pg. História Social. USP, São Paulo, 2011. Disponível em : https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-16022012-114548/publico/2011_MariliaPuglieseBrancoVcorrigida.pdf

CARVALHO, Guilherme Beltrão Rosa Marinho. *Joinville e São Luís: Indivíduos e autoria em tempos medievais*. 2016. 114 Pg. História Social. UFRJ, Rio de Janeiro, 2016. <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/11170/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Frederico%20Beltr%C3%A3o%20PPGH%20Unirio%202016.pdf?sequence=1>

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Crônica de um gênero histórico. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 2, p. 67-78, 2012.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza; COSTA, Paula Pinto. *A visibilidade do sagrado: relíquias cristãs da idade média*. 1. ed. Curitiba: Editora Prisma, 2017.

PEREIRA, Wanderson Henrique. *O Reino das emoções: o sentido de affectus na política régia capetíngia de Luís IX segundo Gilberto de Tournai (séc. XIII)*. 2019. 211 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

O entrecruzamento entre poder secular e eclesiástico na correspondência de Ávito de Viena

*Gabriel Freitas Reis*²⁷⁸

Introdução

O Cristianismo foi uma fé surgida na Judeia. Ela surgira a partir das pregações de Jesus de Nazaré e seus seguidores imediatos, os apóstolos; esses últimos, após a execução do mestre, adquiriram outros seguidores (SPINELLI, 2021, p. 229-230). Da escrita das experiências dos apóstolos juntamente com o mestre, bem como dos discursos do mesmo, surgiram os Evangelhos, que são a base escrita da Doutrina Cristã (SPINELLI, 2021, p. 231). Como o Judaísmo, de um modo geral, fazia, o Cristianismo também determinava que seus adeptos não praticassem os cultos tradicionais da religião romana (SOARES, 2021, p. 167). Entendamos que, à medida que Roma ia conquistando novas terras, havia uma tendência de que os deuses tradicionais latinos fossem levados aos povos conquistados. Não era uma forma de conversão religiosa e de substituição da fé ou dos deuses tradicionais de uma zona

278 Gabriel Freitas Reis, Universidade Federal de Santa Maria; orientadora Dra. Semíramis Coris Silva; e-mail greis0243@gmail.com

conquistada, mas uma soma de divindades; os romanos entendiam que o culto aos deuses tradicionais romanos era necessário à estabilidade cósmica. Por serem os cristãos considerados judeus, no primeiro século da Era Comum, eles não foram especialmente perseguidos. Todavia, à medida que eles começaram a ganhar novos adeptos, a elite governante do Império Romano começou a persegui-los. Exemplos de imperadores que perseguiram os cristãos são Trajano, Septímio Severo e Valeriano (SOARES, 2021, p. 167-171).

Enquanto ainda era uma religião clandestina e perseguida, os cristãos, em cada cidade, eram chefiados por líderes locais chamados bispos (BRAVO, 1989, p. 327). Nessa época, diversas formas e interpretação evangélica surgiram. Todavia, após a crise da tetrarquia no Império Romano, ascendeu ao cargo imperial o imperador Constantino. Uma das primeiras medidas tomadas pelo imperador Constantino após sua ascensão, foi a promulgação do Édito de Medionalo (atual Milão, Itália) – que, em latim, fora chamado de *Edicto mediolanense*, e hoje é mais vulgarmente conhecido como Édito de Milão. Este documento tornava o Império Romano neutro com relação a credos religiosos, acabando com qualquer tipo de perseguição, especialmente no que se referia aos cristãos (SHARP, 2010, p. 15).

A ascensão do Arianismo

Quando o Cristianismo passou a ser uma religião aceita no mundo romano, surgiram dissidência relativas a qual das interpretações evangélicas seria a correta, em detrimento das outras, que estariam erradas.

Chama-se Arianismo um modo de interpretação evangélica quanto à relação hierárquica entre duas das três pessoas que compõem a Santíssima Trindade, a saber, o Pai e o Filho. Trata-se de uma vertente do Cristianismo, que passou a ser considerada herética após a primeira reunião ecumênica da história cristã, o Concílio de Niceia, de 325, quando se estabeleceu que a crença na consubstancialidade entre o Pai e o Filho era correta, enquanto a crença em que o Filho procedia do Pai e era inferior a ele, não sendo eterno, era passível de sofrer anátemas (FANTINATO, 2020, p. 119-120).

Embora as conclusões teológicas que deram origem ao Arianismo tenham sido propostas por Luciano de Antioquia, o seu principal defensor era um dos discípulos do último, Ário, que deu o nome à crença. Graças à resistência de Ário em se curvar às determinações teológicas do Credo Niceno, o Arianismo sobreviveu por muito tempo além do século IV EC, ganhando novos adeptos. Ainda assim, com as perseguições do imperador Teodósio I, a crença perdeu muita força entre os clérigos do Império Romano (FANTINATO, 2020, p. 115-121).

Não obstante a decretação de que era uma heresia e de que deveria ser perseguido no Império Romano, o Arianismo passou a ser a confissão religiosa da maioria dos povos germânicos que, desde o final do século IV, passaram a viver dentro do Império Romano. Foi graças a uma tradução da Bíblia feita pelo bispo Úlfilas, da Língua Grega para a Língua Gótica, que foi possível que o Cristianismo, na forma do Arianismo, se difundisse entre os povos godos (GAMA, 2016, p. 34-53).

Evidentemente, tal tradução serviu de trampolim para que o Arianismo alcançasse outros povos germânicos, como os burgúndios. Esse foi um povo que ascendeu politicamente no Império Romano, e o poder deles pôs o Arianismo em uma posição eminente no contexto de Ávito de Viena (SHANZER; WOOD, 2002, p. 8-9). Assim, abaixo, falamos a respeito deles.

Dos burgúndios

Sobre a história dos burgúndios anteriormente a quando eles chegaram no Império Romano, Jesús Hernández Lobato (2010, p. 366-367) diz que eles se originaram no século I EC, na ilha chamada Boríngia, no Mar Báltico, e logo em seguida, atravessaram as águas, quando se acomodaram na atual Polônia. Ali, no século III EC, eles foram atacados e praticamente aniquilados por Fastida, rei dos getas, e foi então que desceram às margens do Reno.

Como tais explicações advêm do historiador Jordanes, que escreveu no século VI EC, em sua obra *De origine actibusque Getarum*, acreditamos que essa história é lendária, que fazia parte de mitos fundadores do povo burgúndio nas margens do Reno, que foi o lugar em que a identidade étnica teve origem.

Durante todo o tempo em que estiveram no Império Romano, os burgúndios tiveram reis pertencentes à dinastia Gébica, originária de um rei que tinha esse nome, e que era pai do rei Gundário (411-437) (WOOD, 2016, p. 3). Eles estavam na região do Rio Reno na primeira década do século V, um contexto em que se tornou propício o controle de terras nos limites renanos do Império

Romano por parte de povos germânicos (GEARY, 1999, p. 113-114). Foi graças a isso que os burgúndios constituíram o Reino de Borbetômago (atual Worms, Alemanha) (KENYON, 2020, p. 16). Era uma época na qual a concentração da elite itálica que governava o Império em guardar sua própria península, fez com que os exércitos que protegiam os tradicionais limites renanos fossem chamados a defender a região que controlava todo o Império, onde estava a capital, Ravena, a Cidade Eterna, Roma, e também Milão, que também fora capital do Império.

Após diversas tentativas de aumentar a extensão de seus domínios, que os fizeram entrar em conflito com o exército da República Romana, eles sofreram uma derrota devastadora por parte dos hunos, provavelmente num ataque subornado pelo *magister militum* Aécio (KENYON, 2020, p. 16). Muitas lendas surgiram desse evento histórico, e deram origem a muitas obras literárias medievais, como a famosa *Canção dos Nibelungos*.

Somente na década seguinte, 440, foi que os burgúndios foram realocados através de uma aliança com Aécio, e deixaram a região renana para constituírem um Reino na metade Sul da Província Máxima do Sequanos, uma região chamada Sapaudia (FREITAS, 2008, p. 55). A crônica que narra essa situação, não possui datações confiáveis, mas aponta para o ano de 443 (SHANZER; WOOD, 2002, p. 14).

No início do período no qual as dimensões do Reino Burgúndio resumiam-se à Sapaudia, ele fora governado por dois reis irmãos, Quilperico I (455) e Gundíoco (455-473), sendo essa uma prática política comum entre os burgúndios. Gundíoco chegou a se tornar cunhado de outro *magister militum*, chamado

Ricímero, que governava a Itália, e por isso tinha influência mesmo sobre as regiões romanas que estava sob controle germânico. Na época em que Ricímero estava no poder, deu-se a ascensão e a queda de muitos imperadores na Parte Ocidental do Império Romano; entre eles estava Majoriano (457-461) (SHANZER; WOOD, 2002, p. 15-16).

Foi esse um imperador itálico que ascendeu após a queda do imperador gaules Ávito; os gauleses continuavam querendo colocar no trono romano-ocidental um imperador daquela parte do Império, e por isso conspiraram para a ascensão de Marcelino, o qual se pretendia que viesse a provocar a queda de Majoriano. Eram sobretudo os gauleses da zona de Lugduno que tinham tal intuito, e os burgúndios estavam aliados a eles, e chegaram a receber terras em Lugduno em troca da ajuda prestada à nobreza da Gália. Porém, Majoriano desbaratou a conspiração, empurrou os burgúndios de volta para a Sapaúdia, e castigou os lugdunenses ao impô-los um pesado tributo (LOBATO, 2010, p. 368-371).

Após a queda de Majoriano, muitos militares de grandes poderes ascenderam na Gália. Alguns deles eram gauleses, como Egídio, elevado ao cargo de *magister militum per Gallias*, outros eram germânicos, como os próprios reis burgúndios, que finalmente conseguiram estender as terras da Sapaúdia até os Rios Saône e Ródano, conquistando os Alpes também (MINOR, 1976, p. 65-66). Assim, eles definitivamente puderam controlar províncias alpinas e outras além, o que os permitiu englobar o Sudeste da Gália e, finalmente, fixarem em Lugduno a capital do Reino (SHANZER; WOOD, 2002, p. 16-18).

Posteriormente a Gundíoco, outro importante e significativo rei burgúndio foi Gunbodaldo (473-516), filho dele. Antes de se tornar rei, tal indivíduo atuou junto a seu tio, Ricímero, que era irmão da mãe dele. Na Itália, ele chegou a tentar substituir Ricímero após a morte do mesmo, e para isso, colocou no trono romano-ocidental o imperador Glicério (473-474), que o legitimaria enquanto *magister militum praesentalis*. Todavia, Glicério foi deposto pelas forças que promoveram a ascensão do imperador Júlio Nepos (474-480); Gundobaldo voltou, desse modo, ao Reino Burgúndio. Para reivindicar o trono de seu pai, ele enfrentou seu irmão, Quilperico II (458-480), e depô-lo; já na metade de seu reinado, Gundobaldo também cercou os domínios de seu irmão, Godegisilo (473-500), que era rei concomitantemente com irmão (SHANZER; WOOD, 2002, p. 16-17).

Em termos de religiosidade, Gundobaldo era ariano, e trocava ideias teológicas com Ávito de Viena, o bispo que ocupou o posto episcopal da Sé de Viena (SHANZER; WOOD, 2002, p. 8).

Gundobaldo foi substituído por seu filho, Sigismundo (516-523), um rei que, de princípio, também era ariano, mas, posteriormente, converteu-se ao Cristianismo da Igreja de Roma (SHANZER; WOOD, 2002, p. 8-9). Observemos que esta não pode ser chamada de Igreja Ortodoxa porque, na época da conversão de Sigismundo, havia um Cisma que opunha o Papado de Roma aos Patriarcados da Parte Oriental, sobretudo os de Constantinopla e Alexandria; e tampouco pode ser chamada de Igreja Católica, porque, conforme veremos, ainda que a palavra em questão já existisse, ela não necessariamente era aplicada exclusivamente à Igreja de Roma e às fés das sés a ela vinculadas.

Ávito de Viena intermediou relações políticas envolvendo o rei Sigismundo e o imperador Anastácio (491-518), que era adepto do Monofisismo, outra interpretação do Cristianismo que foi considerada herética, ainda que pelas resoluções de Calcedônia (HAAS, 1993, p. 298). Para que se entenda a questão central desse trabalho, é imprescindível que falemos da fé do imperador Anastácio.

Do Monofisismo

O Monofisismo foi uma ramificação do Cristianismo que surgiu a partir das pregações de Êutiques, um arquiemandrita dos arredores de Constantinopla, que defendia que o Filho, a segunda pessoa da Trindade, não tinha natureza humana de modo que havia somente a divina: a palavra Monofisismo advém da crença nessa única forma (SHANZER; WOOD, 2002, p. 89). Mesmo depois de ter sido condenado pelo Concílio de Calcedônia, o Monofisismo continuou angariando adeptos, sobretudo na Parte Oriental do Império Romano, que fora onde ele surgiu. Entre as camadas mais pobres de Alexandria, o Monofisismo conquistou muitos adeptos, o que fez com que eles expulsassem da cidade diversos patriarcas calcedônicos (GIRVÉS, 2017, p. 87-90).

É válido lembrar que a conclusão do Concílio de Calcedônia condenara o Monofisismo como herético, e, ao mesmo tempo, englobava a conclusão do Concílio de Éfeso, que condenava o Nestorianismo como herético, e a do Concílio de Niceia, que, como vimos, condenava o Arianismo como herético. Portanto os calcedônicos, antes

do Cisma Acaciano, eram aqueles que compactuavam com a fé da Igreja de Roma, que ainda era a mesma de Constantinopla, Alexandria e Antioquia.

Os alexandrinos, contudo, expulsaram da cidade o patriarca calcedônico João Talaia, que se abrigou em Roma, junto ao papa Felix (GIRVÉS, 2017, p. 87). No lugar dele, foi elevado ao cargo um clérigo chamado Pedro Mongo, que era, a princípio, monofisista (HAAS, 1993, p. 298). Todavia, não somente em Alexandria, mas também em Antioquia e em Constantinopla, os conflitos entre monofisistas e calcedônicos acirrava-se cada vez mais. Na tentativa de controlar a situação, o patriarca de Constantinopla, Acácio, juntamente com o imperador Zenão, emitiram um documento chamado Henótico, que visava levar as fés dissidentes a um acordo religioso. Pedro Mongo aceitou o Henótico, mas o papa Felix reagiu excomungando o patriarca Acácio, e isso gerou o Cisma Acaciano (GIRVÉS, 2017, p. 87-88).

Muitos papas, patriarcas e imperadores, posteriores a Félix, Acácio e Zenão, tentaram solucionar o Cisma Acaciano, mas só obtiveram sucesso no fim da segunda década do século VI EC, depois da morte de Ávito de Viena, e, portanto, após o fim do período que consiste no recorte desse trabalho. Na verdade, em 496, a situação da querela agravou-se ainda mais: o patriarca Eufêmio opôs-se ao Henótico e foi deposto e substituído por Macedônio. Macedônio não contrariava o Henótico, mas sustentava a posição calcedônia. Até 508, ele estava em bons termos com o imperador romano-ocidental, que a essa altura, era Anastácio; nesse ano, todavia, o patriarca de Antioquia, Severo, rumou a Constantinopla acompanhado de uma série de monges monofisistas. De algum modo, essa visita dos monges

enrijeceu a posição monofisista do imperador Anastácio, o que fez com que o último entrasse em conflito com o patriarca Macedônio. O principal acontecimento a ser observado nesse momento histórico, é a tentativa dos monges de Antioquia de acrescentar na Missa a passagem litúrgica chamada Triságio, que, juntamente com a parte em que o sacerdote repetiria “Santo, Santo, Santo”, ele deveria acrescentar a frase “que foi crucificado por nós”. Essa seria uma afirmação monofisista, pois, a resolução calcedônica definia que o homem, não o Deus, fora crucificado; o Triságio desdizia o Concílio de Calcedônia, reafirmando o Monofisismo. O patriarca Macedônio, que defendia as ideias calcedônicas, entendeu aquilo como uma declaração de guerra contra ele (SHANZER; WOOD, 2002, p. 90).

Ainda que o imperador Anastácio e os monges monofisistas estivessem, juntamente com o patriarca de Antioquia, unidos contra Macedônio, o último tinha o apoio de muitos grupos calcedônicos de Constantinopla, e seu poder fez com que o imperador Anastácio quase tivesse que fugir da cidade (SHANZER; WOOD, 2002, p. 90).

Mas, tendo sobrevivido à crise, Anastácio valeu-se do poder de Céler, *magister officiorum* em Constantinopla, para obrigar Macedônio a assinar uma confissão de fé que reconhecia as decisões dos Concílios de Niceia e de Constantinopla. Tal confissão não mencionava as decisões do Concílio de Éfeso, que condenara o Nestorianismo, e tampouco mencionava as do Concílio de Calcedônia, que condenava o Monofisismo; Macedônio, por conta disso, recusou-se a assinar a confissão, e foi capturado e enviado para o exílio, no Ponto (SHANZER; WOOD, 2002, p. 90).

Então, em 512, finalmente, o imperador Anastácio aprovou o acréscimo do Triságio na Missa, a ser proclamada em Santa Sofia. Esses eventos levaram a um novo confronto, essa vez entre monges calcedônicos e monges monofisistas em Constantinopla, no qual os últimos terminaram por serem massacrados pelos primeiros. Então, em 513, um general Trácio de nome Vitaliano rebelou-se contra o imperador Anastácio; ele levou seus soldados comandados a invadirem Constantinopla em 514, na tentativa de forçar o imperador a revogar o acréscimo do Triságio na Missa. Mas a rebelião de Vitaliano foi derrotada, e a posição de Anastácio como imperador monofisista permaneceu fortificada. É precisamente aí que se insere a problemática desse trabalho (SHANZER; WOOD, 2002, p. 91). Mas antes necessitamos falar a respeito da ascensão da Sé de Roma como superior às outras sés da Parte Ocidental do Império Romano.

Roma como a Sé principal no Ocidente

O fato de Pedro, o primeiro papa, e, também, o apóstolo Paulo de Tarso terem morrido e sido enterrados em Roma, trouxe à Sé dessa cidade um nível de autoridade sobre as outras da Parte Ocidental do Império Romano já desde os primórdios do Cristianismo (SPINELLI, 2021, p. 223-224). Evidentemente, essa preponderância de Roma de Roma também estava ligada à sua riqueza e ao seu prestígio enquanto capital do Império.

Foi, contudo, o Concílio de Sárdica, no século IV EC, que oficializou essa primazia, que, até o século V EC, ainda encontrava resistências, como

rivalidade levada a cabo por parte dos monges de Lerina. Concomitantemente com isso, o século V EC viu, no Sul da Gália, crescer uma rivalidade entre duas outras Sés: a de Viena e a de Arelate. Coube ao papa de Roma definir qual dos dois bispados em litígio se definiria como superior ao outro, de modo que, ainda que tenha havido uma breve inversão da decisão quando do mandato do papa Anastácio II, foi a Sé de Arelate a que conseguiu obter a posição mais elevada, sobrepujando a de Viena (SILVA, 2018, p. 21-24).

A análise da fonte

Há três cartas que nos mostram uma tentativa, por parte de Ávito de Viena de se comunicar com o papa Hormisda, que são as *Epistulae 39, 40 e 41*. A primeira delas, a *Epistula 39*, é endereçada a um homem chamado Senário, que atuava como embaixador dos Amalos – o clã ostrogótico, que a partir de Ravena, governava a Itália.

A primeira carta analisada é a *Epistula 39*; ela foi escrita por Ávito de Viena, e seu destinatário é Senário, um *vir illustris* de Ravena, isto é, um homem que, na Itália, exercia uma função burocrática no governo. Lembremos que, a esta altura, a Itália era um Reino Ostrogótico com capital em Ravena. A carta incumbe Senário de fazer com ele convença o papa a enviar uma resposta a Ávito de Viena. Acreditamos que essa resposta corresponda a uma carta anterior, perdida, que Ávito teria enviado a Hormisda, o papa, mas que não fora respondida. Olhemos o seguinte trecho:

Uma vez que tu sabes que é rotina na lei sinódica que, em questões relativas ao estado da Igreja, se qualquer dúvida ou hesitação surge, nós, os obedientes membros, por assim dizer, recorreremos ao mais alto sacerdote da Igreja de Roma, como se para a nossa cabeça, eu tenho, com todo o devido cuidado, em concordância com a vontade dos bispos da Província de Viena, enviado minha humilde obediência ao santo Hormisda, ou quem quer que agora seja papa (ÁVITO DE VIENA, *Epistula 39*).

Essa parte, ao mesmo tempo que usa a metáfora do corpo, falando em membros que recorrem à cabeça, para demonstrar a posição de superioridade que Sé de Roma ocupava com relação à de Viena, mostra um descontentamento de Ávito com tal situação, expressa por meio da ironia: “ou quem quer que agora seja papa”. Quando Ávito fala que se comunica com o papa em concordância com a vontade dos outros bispos da Província de Viena, ele refere-se às sés sufragâneas da de Viena, que devem obediência ele, mas que, provavelmente, ameaçam romper a ordem estabelecida caso Ávito não esteja em dia com suas obrigações clericais perante o papa. Tais obrigações, nesse caso, parecem consistir na recepção de uma mensagem papal que confirme que a Sé de Viena continua religiosamente alinhada com a de Roma.

Mas Hormisda, ao que parece, não respondeu a *Epistula 39*, e por isso Ávito de Viena enviou outra,

dessa vez a Pedro, bispo de Ravena, para que esse sim fizesse o papa lhe responder Porém, a *Epistula 40* dá-nos mais respostas a respeito do que estaria acontecendo para o papa negar a Ávito de Viena a tão esperada resposta. Escrevendo a Pedro, Ávito diz:

[...] Eu portanto confesso para o Vosso Apostolado, embora isso seja vergonhoso, a ignorância de todos nós da Gália. [...]. Nós não ouvimos de qualquer autoridade o que está acontecendo entre as Igrejas de Roma e Constantinopla, mas nós obtivemos nossa informação a partir de rumores em vez de a partir de uma variedade de diferentes mensageiros (ÁVITO DE VIENA, *Epistula 40*).

Ávito de Viena, aqui, está justificando que ele não sabe o que está acontecendo entre Roma e Constantinopla. Ou seja, está dizendo que se ele fez qualquer apologia ao credo professado pelo patriarca de Constantinopla, fê-lo por ignorância, e não por ser deliberadamente herege. Mas o que nos faz pensar que Ávito fala isso por ter feito qualquer apologia à religiosidade constantinopolitana? As *Epistulae 39* e *40*, enviadas respectivamente a Senário e Pedro, foram ambas escritas em 515. Em 515 também foi escrita a *Epistula 46A*, enviada pelo rei Sigismundo, que era arianista, ao imperador Anastácio, que era monofisista; uma carta na qual diz “*ab Avito episcopo dictata sub*

nomine Sigismundi regis, ad imperatorem”, ou seja, “ditada pelo bispo Ávito sob o nome do rei Sigismundo, para o imperador”. E nessa carta diz:

Mas mesmo entre essas [vitórias], o desejo de ser misericordioso arde em vós com todo o sentimento inspirado pela Fé Católica, e a vossa santidade está em evidência no cume do governo imperial tanto quanto o seu poder (ÁVITO DE VIENA, *Epistula 46A*).

Essa palavra, *católica*, aparece na carta de Ávito de Viena – no latim, a *Fide Catholica*. Segundo Miguel Spinelli (2021, p. 247-248), foi com o Édito de Milão, de 313, que a Igreja Cristã Universal passou a ser entendida como católica. *Católica* tinha o sentido de universal, e não era algo ligado à fé romana especificamente. Portanto, na época de Ávito de Viena, dizer que alguém era católica, era o mesmo que dizer que estava alinhado aos preceitos da fé universal, que não era herege. Então há uma grande incoerência na correspondência de Ávito de Viena. Se ele estava alinhado com a visão teológica do papa de Roma, ele era calcedônico, isto é, concordava com o credo estabelecido pelo Concílio de Calcedônia, de 451, que englobava o de Éfeso e o de Niceia; isso significa que Ávito de Viena, em tese, concordava que o Monofisismo do imperador Anastácio e o Arianismo do rei Sigismundo eram heresias. Como é então que ele dita uma carta para o rei arianista enviar ao imperador monofisista, e nessa carta diz que o imperador era católico? Parece que todos compartilham

da mesma fé, que ninguém acha que algum dos outros dois é herege. Lembremos que a Sé de Viena está no ponto de entrecruzamento entre territorialidades paralelas. Ávito de Viena deve lealdade a mais de um senhor, não podendo desagradar nem ao papa romano, nem ao rei burgúndio lugdunense, nem ao imperador romano de Constantinopla. Para fazer um discurso que agradasse ao imperador e atendesse aos interesses diplomáticos do rei, ele violou um dos preceitos da Fé dele, e depois, boicotado pelo papa e pressionado pelos bispos sufragâneos da Sé de Viena, tentava veementemente recuperar as graças do bispo de Roma, que era o papa.

No final das contas, Pedro também não conseguiu fazer com que o papa enviasse uma missiva a Ávito; ou pelo menos é o que parece, já que o nosso bispo escreveu a *Epistula 41*, diretamente ao papa, implorando uma resposta. E vejamos o que diz:

A condenação de Êutiques e Nestório, quem a autoridade da Santa Sé sob seus predecessores esmagara no passado, já se fez conhecida para nós há algum tempo através da diligência apostólica. Mas isso agora tem nos deixado muito inseguros e ansiosos, que embora vós tenhais ordenado a nós atentamente esperar pela chegada da segunda embaixada enviada a Constantinopla, vosso filho, meu santo irmão Enódio, não me contou nada, nem vós informastes-nos se ela retornou tendo atingido seu objetivo, e vós deixais

vossa promessa suspensa com um tão longo silêncio que a taciturnidade do pregador agora nos surpreende não menos do que a demora da embaixada já nos fizera desconfiar (ÁVITO DE VIENA, *Epistula 41*).

Aqui, ele está dizendo que ele sabe da condenação de Êutiques e Nestório, ou seja, sabe que o Monofisismo e o Nestorianismo são heresias. Mas ele também está dizendo que não sabe da atual situação da comunicação entre Roma e Constantinopla, ou seja, não sabe se o Cisma Acaciano acabou ou não. Ele quer dizer que se ele se referiu ao imperador como católico, não foi por heresia, e sim por ignorância. Mas é óbvio para nós que ele sabia que o Cisma Acaciano não fora solucionado. Era um cisma que já tinha trinta anos, e se nenhuma informação chegara a Ávito falando que ele acabara, porque ele se precipitaria e deduziria que sim? Ocorre que para Ávito de Viena, era tão importante manter o poder secular quanto o era manter o eclesiástico.

Considerações Finais

O poder do bispo não era só celeste, era também terrestre. A salvação não era vista como um mérito individual, que não precisa de sacerdotes intermediadores entre o fiel e o Deus. Muito antes pelo contrário: era algo que implicava inclusive em perseguições. Então, de nada adiantava reter poder religioso, naquele contexto, se ele não viesse acompanhado de poder

secular. Desse modo é que concluímos que Ávito tinha de fazer um certo malabarismo literário para agradar a todos os seus senhores, que rivalizavam entre si.

Referências

Fontes

AVITUS OF VIENNE. *Letters and Selected Prose*. Tradução com uma introdução e notas por Danuta Shanzer e Ian Wood. Liverpool: University of Liverpool Press, 2002.

Bibliografia

FANTINATO, João Marcos Castello Branco. A heresia ariana. *Direito em Movimento*, v. 18, n. 1, p. 111-128, 2020.

GAMA, Bruno Manuel Martins. *Alarico, chefe dos visigodos: rebelião e poder nos finais do Império Romano (395-410)*. 2016. Tese (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa.

GEARY, Patrick. Barbarians and Ethnicity. In: BOWERSOCK, Glen Warren.; BROWN, Peter Robert Lamont.; GRABAR, Oleg. (Orgs.). *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 107-127.

GIRVÉS, Margarita Vallejo. Los monjes acemetas y la incomunicación por custodia de los legados de Félix III (II) de Roma en Constantinopla (483-485). *Revista Diálogos Mediterráneos*, n. 13, p. 86-102, 2017.

HAAS, Christopher. Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century. *Journal of Early Christian Studies*, v. 1, n. 3, p. 297-316, 1993.

KENYON, Matthew. *The Fall of the Burgundians: Continuity in Legend and History*. 2020. Dissertação (Mestrado em Estudos Vikings e Nórdicos Medievais) – Hugvísindasvið, Háskóli Íslands, Reikiavik.

LOBATO, Jesús Hernández. La aristocracia galorromana ante las migraciones bárbaras del siglo V: la “invención” del burgundio. *El Futuro del Pasado*, n. 1, p. 365-378, 2010.

MINOR, Charles Paul. *The Gallic Aristocracy and the Roman Imperial government in the Fifth Century A.D.* 1976. Tese (Mestrado em Artes) – Graduate Faculty, Texas Tech University, Lubbock.

SILVA, Paulo Duarte. Episcopado ocidental e a sede romana na Primeira Idade Média. *Brathair*, v. 18, n. 2, p. 19-30, 2018.

SHANZER, Danuta.; WOOD, Ian. Translated Texts for Historians. Volume 38. In: AVITUS OF VIENNE. *Letters and Selected Prose*. Tradução com uma introdução e notas por Danuta Shanzer e Ian Wood. Liverpool: University of Liverpool Press, 2002.

SHARP, Pamela June Oberg. *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was It Tolerant Or Not?* 2010. Tese (Mestrado em Artes, Literatura Comparativa e Estudos Culturais) – Foreign Languages and Literatures, University of New Mexico, Albuquerque.

SOARES, Caroline da Silva. O testemunho de Cipriano de Cartago acerca da crise do século III no norte da África. In: SILVA, Semíramis Corsi.; ANTIQUEIRA, Moisés. (Orgs.). *O Império Romano no Século III: crises, transformações e mutações*. São João de Meriti: Desalinho, 2021, p. 167-187.

SPINELLI, Miguel. A ascensão do Cristianismo como elemento unificador na ‘Crise’ do III século. Da helenização macedônica à cristianização romana. In: SILVA, Semíramis Corsi.; ANTIQUEIRA, Moisés. (Orgs.). *O Império Romano no Século III: crises, transformações e mutações*. São João de Meriti: Desalinho, 2021, p. 215-254.

WOOD, Ian. The Legislation of Magistri Militum: the laws of Gundobad and Sigismund. *Clio@Thémis: Revue électronique d’histoire du droit*, n. 10, p. 1-16, 2016.

O papel do sagrado na preservação das referências literárias ocidentais

*António Manuel Ribeiro Rebelo*²⁷⁹

A biografia mais famosa de Carlos Magno é, sem dúvida, a *Vita Karoli Magni* de Eginardo. Todavia, um monge e escritor do mosteiro de Sankt Gallen, Notkero Bálbulo (840-912), é autor de uma outra biografia de Carlos Magno, redigida 70 anos depois da morte do imperador: os *Gesta Karoli Magni*. Logo no início da obra, Notkero conta-nos uma anedota famosa, que pode ter sido invenção sua, dado que a sua veracidade tem sido posta em causa pelos estudiosos, bem como a de outros episódios aí relatados:

Aconteceu que, quando Carlos Magno começou a reinar sozinho nas regiões ocidentais do mundo, numa altura em que o estudo das letras tinha praticamente caído, por todo o lado, no esquecimento e tinha arrefecido o culto ao verdadeiro Deus (...) chegaram às costas da Gália, na companhia de mercadores

²⁷⁹ Doutor. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Portugal. E-mail: amrr@fl.uc.pt.

britânicos, dois irlandeses (*duos Scotos de Hibernia*), homens eruditos sem rival nas letras divinas e profanas. Como não tinham nenhuma mercadoria para oferecer, costumavam gritar à multidão que aí afluía para comprar: “Se alguém deseja ciência (*sapientia*), venha ter connosco e leve-a, pois é o que nós aqui temos à venda”. Anunciaram que a tinham à venda, porque viram que o povo estava mais interessado em negociar o que estava à venda e não o que era gratuito. De modo que ou eles os levavam a comprar sabedoria, tal como compravam os outros bens, ou, tal como a sequência dos factos comprovou, eles, ao lançarem tal pregão, suscitavam admiração e espanto.

Eles insistiram em gritar estes pregões até que, finalmente, fosse por aqueles que ficavam admirados, fosse pelos que os julgavam loucos, chegaram aos ouvidos do rei Carlos, que foi sempre um grande amante da ciência e ávido de sabedoria. Ele mandou rapidamente chamá-los à sua presença e perguntou-lhes se era verdade, como ele próprio ouvia dizer, que eles tinham consigo ciência. Eles responderam: “Sim, temo-la e, em nome de Deus, estamos dispostos a dá-la a quem

seja digno de a querer. Ele perguntou-lhes o que é que eles pediam por ela e eles responderam: “Só precisamos de locais adequados ao ensino, espíritos bem dotados, e roupa e comida, sem o que a nossa missão não pode ser cumprida” (NOTKER BALBULUS, 1959, pp. 1-2 (I, 1)).

Esta história demonstra bem a importância cultural dos monges irlandeses e ingleses, a sua grande sabedoria e o papel dos monges insulares na política cultural de Carlos Magno, na sua ânsia de promover o estudo e a ciência. Revela o segredo do que esteve na base do Renascimento Carolíngio, na transmissão do saber antigo às gerações futuras, de que somos os maiores beneficiários²⁸⁰.

Todavia, para lá chegarmos, convém recuarmos aos séculos da Idade do Ouro da Literatura Latina Cristã. A literatura clássica pagã foi vista com desconfiança pelos autores cristãos. Uma pergunta de Tertuliano deu logo o tom: “Que há de comum entre Atenas e Jerusalém, entre a Academia e a Igreja, entre os heréticos e os cristãos?” (Tert., *De praescriptione haereticorum* 7.9: “*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?*”). Outros cristãos, particularmente em ambientes monásticos, seguiram-no à letra.

280 Embora o conceito de Renascimento Carolíngio não seja unânime entre todos os estudiosos, sobretudo depois de Pierre Riché ter demonstrado que a reforma de Carlos Magno não foi propriamente o início, mas o culminar de uma evolução que foi acontecendo com o tempo. (Vd. RICHE, 1962, muito particularmente pp. 351-498; TROMPF, 1973; RICHE, 1979, pp. 11-46 e 49-64; PHELAN, 2014, p. 2 e bibliografia aí indicada na n. 2).

Mas, mesmo nos primeiros tempos da Apologética, nem todos os autores concordavam com esta posição tão rigorosa. Em Alexandria, cidade famosa pela sua lendária biblioteca, vários mestres da célebre Escola Catequética local, como Clemente e Orígenes, defendiam o estudo das ciências pagãs, a filosofia e as artes liberais, para prepararem melhor os discípulos, tendo em vista o aprofundamento da fé.

Lactâncio (ca. 250 – ca. 320) estudou retórica e redigiu um compêndio geral da doutrina cristã: *Epitome Diuinarum Institutionum*, uma obra apologética, que apresenta a literatura pagã como preparação para o pensamento cristão. Utiliza Cícero como fonte principal do seu conhecimento da filosofia grega. Aliás, escrevia no estilo filosófico de Cícero de tal forma que, no Renascimento, lhe valeu o epíteto de *Cicero Christianus*. Pretendia, assim, conquistar o público pagão para o Cristianismo, a verdadeira filosofia. Contrariamente a Tertuliano, Lactâncio procurava ir ao encontro dos gostos literários do público culto pagão. S. Jerónimo e Santo Agostinho também lhe tecem rasgados elogios. O Estridonense, na sua Epístola 58.11, a Paulino, apelida Lactâncio de “rio de eloquência ciceroniana” (*fluuius eloquentiae Tullianae*), embora lhe critique o facto de despender tanto esforço a refutar as doutrinas alheias em vez de defender os dogmas do Cristianismo.

O monaquismo dos primeiros séculos, profundamente imbuído do rigor ascético e crescendo num ambiente marcado pela apologética e pelas heresias, vincaria essa antinomia, assumiria mesmo uma atitude adversa à cultura pagã tradicional e a uma fruição literária que não se firmasse nas Sagradas Escrituras e nos textos da Patrística. A Regra de S. Pacómio insiste no estudo que faculta os meios para se meditar na

Palavra Divina, mas exclui o ensino das letras profanas. A mesma atitude assume S. Jerónimo, no programa educativo dos jovens monges (cf. RICHER, 2016, p. 15).

A posição de S. Jerónimo é bem conhecida pela Epístola a Eustóquio (Ep. 22.29-30), a filha da viúva Paula²⁸¹. É o famoso sonho de S. Jerónimo, que demonstra quanto a oposição entre a literatura pagã e as sagradas escrituras representava um sério problema de consciência para muitos dos intelectuais cristãos da época. Na escola, os modelos literários eram pagãos. Aí os alunos aprendiam a saborear alimento espiritual de eleição. Em contrapartida, havia uma literatura estilisticamente mais insípida, mas santa: a das Sagradas Escrituras. S. Jerónimo, ao ser julgado, receia ser condenado por antes preferir saborear a riqueza estilística da literatura pagã à pobreza desenxabida dos textos sagrados:

Há muitos anos, casa, pais, irmã, parentes e – o que é mais difícil –, o hábito da boa mesa, de tudo isso eu me castrara pelo reino dos céus e ia a Jerusalém para ser soldado de Cristo. Mas da biblioteca que formei em Roma com muito cuidado e sofrimento, não pude abster-me. Assim, infeliz que era, jejuava para, em seguida, ler Cícero. Depois de muitas

281 Senhora da alta nobreza romana, que aderiu à vida ascética, a viúva Paula contactou com monges e eremitas, sobretudo quando visitou a Terra Santa, na companhia de sua filha Eustóquio e de S. Jerónimo. Estabeleceu-se em Belém, onde fundou mosteiros e apoios para os peregrinos. Tornar-se-ia abadesa do mosteiro feminino. Depois da sua morte suceder-lhe-ia no cargo sua filha Eustóquio.

noites de vigília, depois das lágrimas que a lembrança dos meus pecados passados arrancava do mais profundo das minhas entranhas, era Plauto que me era colocado nas mãos. Se porventura, reflectindo, me punha a ler um profeta, esta linguagem sem elegância fazia-me horror, e porque eu não via a luz com meus olhos cegos, pensava que era culpa não dos olhos, mas do sol. Enquanto a antiga serpente troçava assim de mim, por volta de meados da Quaresma, a febre penetrou nas medulas do meu corpo esgotado, e sem nenhuma trégua – coisa incrível de se dizer –, ela consumiu a tal ponto meus pobres membros que eu mal me aguentava nos meus ossos. Enquanto isso, preparavam meu funeral; o calor vital da minha alma só palpitava ainda num pequenino canto morno do meu peito, pois todo o meu corpo já estava frio. De repente, arrebatado em espírito, fui levado ao tribunal do juiz. A luz era tamanha, tamanho o brilho da glória dos que o rodeavam que, atirado ao chão, eu não ousava olhar para o alto. Interrogado sobre a minha condição, respondi que era cristão. Mas aquele que presidia disse: “Tu mentes, tu és ciceroniano, não cristão (*Ciceronianus es, non Christianus*); onde está o teu tesouro aí estará também teu coração” (Mt 6,21).

De imediato me calei, e sob os golpes (pois ele ordenara que me batessem), estava eu ainda mais torturado pelo ardor da minha consciência, repetindo-me: “Mas no inferno, quem te louvará?” (Sl 6,6). Então, pus-me a gritar e a dizer gemendo: “Tem piedade de mim, Senhor, tem piedade de mim” (Sl 56,2). Estas palavras ecoavam entre os golpes do chicote.

Enfim os assistentes, prostrados aos joelhos do presidente, rogaram-lhe que concedesse o perdão à minha juventude, para que me fosse dada ao meu erro a oportunidade da penitência; o castigo seria levado ao seu termo se um dia eu lesse livros de literatura pagã. Eu que, preso numa tal situação, queria prometer mais ainda, pus-me a jurar e a dizer, tomando seu nome por testemunho:

“Senhor, se um dia eu possuir obras profanas, se as ler, é porque te terei renegado!”

Mediante este juramento, fui liberto e subi à terra; para surpresa de todos, abro os olhos, tão banhados de lágrimas que convenciam da minha dor mesmo os incrédulos. E não foi um sono ou um desses sonhos vãos que muitas vezes nos iludem. Testemunha o tribunal diante do qual eu

era ouvido, testemunha o julgamento que me fez tremer – possa eu jamais sofrer um tal interrogatório!
Eu tinha os ombros todos roxos e senti as chagas ao despertar.
Depois, li livros divinos com tanto zelo como tinha até então pelos livros profanos.

A influência monástica fazia-se sentir pelos séculos fora sobre todo o clero. No final do séc. V, ainda havia muitos bispos que consideravam as culturas profanas incompatíveis com a cristã.

Santo Agostinho converteu-se depois de ter sido um professor de retórica formado na escola clássica pagã. Romano erudito que era, conhecia o ideal cultural da sua época: o do orador. Os romanos recebiam formação até aos 20 anos (cálculo, matemática, escrita). Seguiu-se depois o ensino da gramática (ensino teórico da língua e estudo dos grandes escritores) e da retórica.

Nas *Confissões*, fala da sua formação: Reconhece as enormes dificuldades na aprendizagem do grego. Critica o cânone das leituras nas escolas de gramática por motivos relacionados com a moral. A seu ver, abusava-se da língua para pôr em perigo a juventude, que era forçada a inebriar-se com o “vinho do erro”. Manifesta desdém pela cultura demasiado profana²⁸².

Contrariamente a Tertuliano, não põe de lado a filosofia antiga. A leitura do diálogo *Hortênsio* de Cícero, que não chegou até nós, entusiasmou-o no estudo da filosofia. Já outros cristãos anteriores, como

282 Cf. sobretudo *Confessiones* 1.8.13–1.9.14; 1.14.23.

Lactância consideravam que os filósofos pagãos reconheciam algumas verdades da revelação divina (pensamento estóico) e que, por isso, em alguns pontos, eram aceitáveis.

As leituras do *Hortênsio* exerceram grande influência sobre Agostinho, que possuía apenas rudimentos da formação cristã, transmitidos por sua mãe, Santa Mónica, e a impressão causada por esse texto conduziu-o à leitura da Bíblia.

O ideal ciceroniano não se confinava ao homem que falava bem; exigia também cultura e erudição. Santo Agostinho apresenta também este paradigma de homem erudito na arte de falar. No seu diálogo *De Quantitate Animae*, alude a este ideal de perfeição: “Oxalá pudéssemos ambos questionar acerca disto alguém muito douto, e não apenas douto, mas também muito eloquente e muito sábio em tudo, um homem perfeito”²⁸³. Quando se refere a algum grande autor clássico, como Cícero, por exemplo, classifica-o de um dos mais sábios e eloquentes de todos os homens (*unus e numero doctissimorum hominum, idemque eloquentissimus omnium*)²⁸⁴. Santo Agostinho admite uma cultura e educação clássicas, pagãs, desde que tenham sempre por base e objectivo as Sagradas Escrituras. Há uma citação de Catão, o Antigo, sobre a definição de orador, que fez história e se tornou proverbial na Antiguidade, sendo citada por Séneca, Quintiliano e outros autores.

283 Cf. *De Quantitate Animae*, 33.70: “O *utinam doctissimum aliquem, neque id tantum, sed etiam eloquentissimum, et omnino sapientissimum, perfectumque hominem de hoc ambo interrogare possemus!*”.

284 Cf. *De Civitate Dei*, 22.6.1; ou é pródigo noutros superlativos, como *facundissimus, acutissimus*, etc. (vd. e.g. *De Civitate Dei*, 6.2).

Teria o Censor dito a seu filho que: “*Orator est uir bonus dicendi peritus*”²⁸⁵. A virtude e a perícia na arte de bem falar devem caracterizar o orador. Por outras palavras, um homem bom só poderia existir, se possuísse uma boa cultura humana. Assim entendeu Cassiodoro ao aliar o estudo da filosofia e das artes liberais à formação da sabedoria.

O ideal da cultura cristã vai seguir esta norma. Santo Agostinho exige uma cultura segundo uma nova categoria de valores: tudo deve estar ao serviço do amor de Deus. O saber ou é de palavras ou de coisas. Estas são para fruir ou para utilizar. Toda doutrina da felicidade se reduz ao fruir. Todas as coisas só valem na medida em que conduzem a Deus. O amor de Deus é a grande corrente a que tudo deve conduzir. A sua doutrina do amor de Deus vai influir na concepção da cultura. Tudo deve referir-se a Deus. Também a ciência só é útil se for subordinada à caridade. O próprio estudo das escrituras deve tender para o progresso da alma no caminho da perfeição.

Para Santo Agostinho, a vida intelectual do cristão deve opor-se à vida dos letrados do seu tempo. A glória do saber profano era perigosa para o cristão pois este não deve satisfazer-se só com a ciência. O perigo está na imitação excessiva dos clássicos. Por isso, à cultura pagã fruída pelo homem Santo Agostinho opõe uma ciência de que o homem se serve para chegar a Deus. A sua crítica atinge a literatura impregnada de paganismo e imoralidade. O teatro é especialmente censurado pelo perigo de imoralidade.

No domínio da educação é de extrema importância a sua obra *De Doctrina Christiana*, um verdadeiro

285 Sobre este assunto, vd. SCHÖLL, 1902; KENNEDY, 1972, pp. 55 sq.

programa de formação literária e exegética, dirigido a clérigos e intelectuais cristãos, onde justifica o uso dos estudos clássicos pagãos para explicar e estudar as Sagradas Escrituras.

Cerca de 4/5 do *De Doctrina Christiana* dedicam-se a um estudo preliminar sobre o processo de aquisição de uma cultura cristã, que deve ser cultivada pelo crente. O programa de cultura preparatória consiste no uso da cultura profana. Mostra que a técnica escolar profana pode ser um auxílio eficaz para a cultura cristã. Recorre a imagens bíblicas para comprovar a sua tese. Assim como os israelitas se apropriaram de vasos de ouro do gentios, assim se devem servir os cristãos da técnica pagã (AUGUSTINE, 1963, pp. 75-6).

Ao terminar o livro II do *De Doctrina Christiana*, Santo Agostinho expõe um programa de estudos superiores pela primeira vez. O seu programa tem por objectivo ensinar a estudar a Sagrada Escritura. Os conhecimentos da cultura clássica são utilizados na medida em que servem as Sagradas Escrituras. Agostinho não pretende um aprofundamento do saber, mas apenas o necessário para compreendermos bem as escrituras. Sugere, por isso, a organização de enciclopédias. O cap. 39 do livro II é considerado o inspirador de todos os bestiários e lapidários. É na sequência destas orientações que Santo Isidoro de Sevilha e Rábano Mauro preparam as suas enciclopédias. Portanto, todos os valores clássicos da cultura tradicional romana são transferidos para um plano de educação cristã, mas integrados, todos eles, numa ciência que visa o estudo da Bíblia e que deve conduzir ao amor de Deus.

O *De Doctrina Christiana* irá ter enorme influência ao longo da Idade Média e é considerado, com razão,

a “carta fundamental da cultura cristã” (MARROU, 1937, p. 413), pois é nela que Santo Agostinho define os princípios da retórica cristã²⁸⁶.

Todavia, em meios monásticos persistia a rejeição pela literatura clássica pagã. Cesário de Arles, opositor do estudo da literatura clássica pagã (cf. RICHÉ, 1962), viria a ter um sonho na linha do de S. Jerónimo, em que um dragão saiu do livro para o matar (vd. VITA SANCTI CAESARII, 1942, 1.9, p. 300). S. Bento de Núrsia, seu contemporâneo, teria sentido uma aversão aos livros clássicos pagãos (cf. RICHÉ, 1962). No entanto, Boécio, que era contemporâneo destes dois, recupera a tradição greco-romana através da tradução e do comentário, sem reservas quanto ao uso da literatura clássica pagã, que convive, sem problemas, com as Sagradas Escrituras e a literatura cristã, num plano onde estas conquistaram definitivamente a sua hegemonia (cf. LEONARDI, 1969).

Cassiodoro alinha pela mesma orientação de Boécio, pois deixa de haver oposição entre a literatura pagã e as Sagradas Escrituras, porquanto a primeira permanece sempre subordinada à doutrina cristã. Cassiodoro pretende aliar o estudo da filosofia e das artes liberais à formação da sabedoria. Enquanto prefeito pretoriano, tinha planeado, juntamente com o Papa Agapeto I, organizar uma biblioteca de autores latinos e gregos e fundar uma espécie de universidade cristã, em Roma, pois tinha pena de que as Sagradas Escrituras não fossem ensinadas publicamente, como acontecia com os autores pagãos. Mas as guerras góticas não o permitiram.

286 Sobre o *De Doctrina Christiana*, vd. O'DONNELL, 1979, pp. 205sq e 212sq.

Por volta de 540 AD retirou-se e fundou na Calábria, no Sul da Itália, o célebre mosteiro de *Vivarium*, para perpetuar a cultura de Roma. Cassiodoro, que alguns estudiosos consideram o salvador da civilização ocidental, recolheu aí manuscritos, comprou cópias de obras, que chegou a encomendar de África. Aos seus monges impunha a leitura de autores pagãos, seguida da de autores cristãos. Além desta riquíssima biblioteca, mantinha um *scriptorium*, onde os seus monges copiavam as obras de autores pagãos e cristãos. Promoveu ainda a tradução de obras do grego para latim. A este trabalho se deve a preservação de muitas obras de autores antigos. O seu exemplo seria seguido noutros lugares, em séculos posteriores.

Não redigiu uma regra, mas um autêntico programa de trabalho intelectual para estudantes: as *Institutiones Diuinarum et Saecularium Litterarum*, a primeira síntese de uma educação clássica cristã.

Cassiodoro revela o plano inicial de formar uma escola teológica em Roma, mas que, perante esta impossibilidade, procurou dotar os estudantes de uma biblioteca e de um guia. O livro I expõe um plano curricular de formação teológica para quem possuísse já uma formação secular, distinguindo formação inicial de educação secundária. O livro II, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, que terá sido escrito em primeiro lugar, é um compêndio das sete artes liberais que se tornou um verdadeiro manual nos mosteiros²⁸⁷.

287 Sobre *Vivarium* e as *Institutiones*, vd. DALY, 1965, pp. 284sq; RICÉ, 1962; O'DONNELL, 1979; LECLERCQ, 1990, pp. 25sq; TRONCARELLI, 1998; LAWRENCE, 1999, pp. 54sq; DUNN, 2003, 113sq; CASSIODORUS, 2008, Introd.; TIMKO O.S.B., 2013.

Com as invasões dos bárbaros no século V, a Europa caiu numa crise económica e cultural. Quebrou-se a unidade romana e o império entrou em decadência. Nos séculos VI-VII, com o desaparecimento da antiga tradição, também se foi suspendendo a produção e circulação de textos clássicos. O património cultural clássico-cristão ficou apenas ligado à Igreja por força da sua unidade e autoridade.

Neste período conturbado, o monaquismo tornou-se um elemento revigorador na oposição entre romanos e godos ou ostrogodos, entre católicos e arianos, entre a cultura e a falta dela. Dos textos das principais Regras monásticas, como as de S. Pacómio, de Santo Agostinho ou a de S. Bento, podemos inferir que previam a existência de livros nos mosteiros, embora nem todos eles possuíssem *scriptorium* e os *armaria* da biblioteca nem sempre estivessem bem fornecidos de livros (cf. CAVALLO, 1987). No Ocidente, predominou a de S. Bento de Núrsia (480-547), contemporâneo de Boécio e de Cassiodoro. Além da Itália, distinguiu-se, na Europa, o monaquismo da Gália, que cedo criou raízes em mosteiros criados por S. Martinho de Tours, como o de Marmoutier, o mais antigo de todos eles, fundado em 372. O monaquismo gaulês desempenhou um papel cultural assinalável a partir da abadia beneditina de Lérins, fundada por volta de 400-410 por Honorato de Arles, donde saiu S. Patrício para evangelizar a Irlanda em missão que lhe foi cometida pelo Papa Celestino, com o especial objectivo de trabalhar

pela conversão das gentes da Irlanda²⁸⁸. O monaquismo irlandês era de origem gaulesa e britânica, regiões entre quais os monges mantinham intercâmbios regulares. Desde meados do séc. V, época dos primeiros mosteiros irlandeses, o movimento monástico conheceu aí vagas sucessivas de novas fundações.

A origem gaulesa e britânica do monaquismo na Irlanda também lhe fixou a língua latina na comunicação e na liturgia (cf. e.g. GUERREAU-JALABERT, 1981, p. 8; RICHÉ, 2016, p. 19). A riqueza dos códices celtas, a beleza da escrita e da arte insular, dão testemunho da extrema dedicação e do empenho forte e continuado dos Irlandeses. Os monges copistas e os estudiosos não só liam, comentavam ou copiavam os textos das Sagradas Escrituras, mas também estudavam gramática, retórica e ainda as obras dos poetas clássicos pagãos, como Horácio e Virgílio. Além disso, contribuíram, como é óbvio para a preservação dos textos dos Padres da Igreja, designadamente, Ambrósio, Jerónimo, Agostinho, Cassiano e Gregório (LECLERCQ, 1990, pp. 70sq e 108sq).

As preocupações e incômodo com a dicotomia que suscitava rebates de consciência a São Jerónimo persistem ainda no tempo do Papa Gregório Magno (590-604).

288 O monaquismo gaulês e sobretudo o de Lérins, grande alfobre de bispos, tendiam a unificar os dois modos de vida religiosos: o do clero secular com o dos irmãos da vida comum, aproximando-se, assim, do ideal monástico. Seguiam o exemplo de S. Martinho de Tours, de Paulino de Nola e, acima de tudo, de Santo Agostinho: a Regra de Santo Agostinho preconizava esse ideal de perfeição que era a *vita communis* e assim o aplicava na sua diocese. Cf. sobre este assunto LADNER, 1959, pp. 350-6; SHEEHY, 1962; WOODS O.P., 2013.

Ele reconhece e reafirma a necessidade dos estudos clássicos, ao mesmo tempo em que lhes impõe limites muito rígidos. É famoso o seu pensamento expresso num comentário exegético ao 1º Livro dos Reis, onde o estudo de livros profanos e das artes liberais só era admissível sob condição de estar ao serviço de uma maior compreensão das Sagradas Escrituras:

Ainda que o estudo dos livros seculares não seja, por si só, útil para a luta espiritual dos santos, se se juntar ao das Sagradas Escrituras, avançamos com maior precisão no conhecimento da Escritura. É somente com este mesmo objectivo que as artes liberais devem ser ensinadas, de modo a que, através do seu ensino, a Palavra de Deus se compreenda com maior exactidão (GREGORII MAGNI, 1963, *In librum I Regum* 5.84).

Por outro lado, na mesma época, S. Gregório, o Bispo de Tours, hagiógrafo de S. Martinho e historiador celebrizado pela chamada *Historia Francorum*, um bispo que teve uma formação exclusivamente eclesiástica, queixa-se dessa limitação, do seu estilo pobre e sem elegância (GREGORII TURONENSIS, 1969, pp. 297-298):

Receio que quando começar a escrever, como sou desprovido de educação literária, retórica e gramatical, os letrados me digam: ‘Ó tu, tosco e ignorante, como é que julgas que o teu nome tem um lugar entre

os escritores? Como pensas que esta tua obra possa ser aceite por pessoas instruídas, tu que não és auxiliado pela compreensão desta arte, nem apoiado por qualquer saber literário? Tu, que não possuis nenhum argumento de preparação literária, que nem sequer sabes distinguir as declinações nominais e que frequentemente trocas o masculino pelo feminino, o feminino pelo neutro e o neutro pelo masculino; tu, que não consegues colocar as mesmas preposições no seu devido lugar de acordo com a norma sancionada pelos melhores escritores e que colocas preposições de acusativo a reger ablativos, ou preposições de ablativo a reger acusativos!

O monaquismo irlandês, neste dualismo de texto sagrado-texto profano, caracteriza-se por uma atitude original no panorama da cultura monástica, baseada na aprendizagem gramatical e erudita. O texto antigo é concebido como uma ferramenta técnica ao serviço do ensino. Recupera o que havia sido transmitido por retóricos e compiladores da antiguidade tardia e estabelece, assim, a continuidade entre a antiguidade tardia e o início da Idade Média. É por isso que a obra de Marciano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, a súpula teórica das Artes Liberais, a que M. Capella deu o nome de *De Septem Disciplinis*, conhecerá um grande sucesso, uma vez que configura a síntese destas duas culturas.

No séc. V, depois da retirada das legiões romanas, povos do Norte da Europa invadiram a Britânia, já

convertida ao cristianismo. O povo retirou-se para ocidente, tendo mesmo procurado refúgio na Irlanda, onde os mosteiros se organizaram em rede, isolados de Roma e do Continente durante dois séculos. Nessa época pontificavam alguns centros espirituais e culturais importantes, a Leste e a Nordeste da ilha, dominados pelos reis e nobres, que para aí enviavam os seus familiares.

Em 596, Gregório Magno enviou a Inglaterra o abade de um mosteiro de Roma, um homem erudito chamado Agostinho, com um grupo de missionários, a fim de promover a conversão dos anglo-saxões ao cristianismo. Cantuária tornou-se o centro do cristianismo inglês e Agostinho o seu primeiro arcebispo.

Mais significativa foi a segunda missão de 668, encabeçada por Teodoro e Adriano, que conseguiram estabelecer a Igreja Romana em todo o país. Teodoro era um grego, de Tarso, Adriano um africano de nascimento, homens de grande cultura e excelentes mestres de latim e grego. Teodoro foi arcebispo de Cantuária e Adriano tornou-se abade do mosteiro de Santo Agostinho local.

Vieram com um programa educativo e literário; terão trazido consigo um grande número de livros, latinos e gregos, provavelmente pagãos e cristãos. A cultura anglo-latina que nasceu das influências convergentes da Irlanda e de Roma criou uma necessidade de livros de todos os tipos. Wilfrid (c. 634-709 AD), bispo de York, fez várias viagens a Roma e não terá voltado de mãos vazias, e o mesmo se aplica a Aldelmo, formado nas escolas irlandesas e discípulo de Adriano. Todavia, Bento Biscop, fundador dos mosteiros gémeos de Wearmouth e Yarrow (674 e 682 AD) também formado em Lérins, empreendeu nada menos do que seis viagens a Itália.

As últimas poderão ter sido as mais proveitosas, porque, segundo relata Beda na sua *Historia Abbatum: innumerablem librorum omnis generis copiam adportavit* (“trouxe uma quantidade inumerável de livros de todo o género”). Provinham sobretudo de Roma e da Gália. Foi graças a eles que o Venerável Beda se formou. Muitas outras obras foram trazidas da Irlanda por monges ingleses que aí se deslocavam, fosse para aí aprofundarem os seus estudos, fosse para observarem uma disciplina mais rigorosa. Wearmouth-Jarrow podia considerar-se o maior centro cultural e intelectual do Norte da Europa. Beda herdaria este duplo mosteiro com seis centenas de monges e o seu sucessor viria a duplicar o tamanho da biblioteca.

Beda tornar-se-ia o maior estudioso e escritor da Inglaterra anglo-saxónica (cf. CROSS, 1996; BROWN, 1997). O seu latim era excelente, tinha bom conhecimento do grego e algum de hebraico. Entre as suas muitas e variadas obras, sobretudo historiográficas e hagiográficas, dedicou especial atenção ao comentário das Escrituras Sagradas repartido por 25 obras.

Outra escola importante era a de York, que evoluiu muito sob a direcção do monge erudito Etelberto, mestre nas artes liberais e professor de Alcuíno. Etelberto conferiu-lhe uma dinâmica tal que atraía imensos alunos. Procurou prover a biblioteca de livros adequados às necessidades de mestres e alunos. Suceder-lhe-ia no cargo e no engrandecimento da escola e biblioteca de York um dos escolares mais brilhantes da época: Alcuíno.

Este seria convidado por Carlos Magno a lançar no continente europeu o humanismo de York (DEPREUX, 2002). Aí desenvolveu um programa educativo de abrangência variada, desde um ensino mais básico ao estudo mais avançado das Artes Liberais,

tal como havia sido delineado por Marciano Capella, desenvolvido por Cassiodoro e Boécio, posto em prática por Beda e Etelberto de York.

Criaram-se e organizaram-se mosteiros, em simultâneo com a promoção de políticas educativas e culturais generalizadas, e desenvolveu-se o processo de cópia de livros em larga escala. Para termos uma ideia, existem apenas 1800 manuscritos e fragmentos de livros da Europa Ocidental anteriores a 800 d.C., muitos dos quais copiados no séc. VIII. Em contrapartida, dispomos de mais de 9.000 livros manuscritos e fragmentos, datados apenas do séc. IX, portanto, entre o ano 800 e 900. Só uma minoria desses 9000 livros foi composta nesse século. A maioria é de cópias de obras redigidas em anos bem anteriores, como é o caso dos textos bíblicos, cristãos e clássicos (cf. COSTAMBEYS, M., INNES, M., & MACLEAN, S., 2011, p. 16 e demais bibliografia aí indicada na n. 46). Esta constatação reforça a ideia de ter havido seguramente uma explosão de produção literária e cultural durante o período carolíngio.

A maior parte das obras clássicas chegou aos humanistas italianos através de códices em escrita carolina, uma escrita clara e elegante, de proporções bem equilibradas que dominou na Europa até ao séc. XII. Foram induzidos em erro: julgavam eles que a carolina era a escrita genuína dos clássicos latinos. Por isso, nela basearam a escrita humanística, da qual se desenvolveram posteriormente os actuais caracteres tipográficos.

Bem teve razão Carlos Magno em chamar os dois irlandeses que vendiam sabedoria no mercado, pois a prática e a influência da cultura monástica irlandesa e britânica no continente europeu foi determinante para o devir da cultura de toda a civilização europeia.

Referências

Fontes

AUGUSTINE. *De doctrina christiana* (ed. William McAllen Green). Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1963.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De civitate Dei libri Libri I-X*. Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 47 (edd. B. Dombart, A. Kalb) Turnhout: Brepols. 1955.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De civitate Dei libri XI-XXII*. Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 48 (edd. B. Dombart, A. Kalb) Turnhout: Brepols. 1955.

AUGUSTINUS, *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 89 (ed. W. Hörmann). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986.

CASSIODORUS, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum. Einführung in die geistliche und weltliche Wissenschaft*. 2 vols. Herder: Freiburg i. Breisgau, 2003.
CASSIODORUS, *Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul*. (transl. by James W. Halporn. Introduction by Mark Vessey). Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI (SANCTI), *Epistolae secundum ordinem temporum ad amussim digestae et in quatuor classes distributae* In: *Patrologiae cursus completus*. Series latina. Vol. 22 (ed. J.-P. Migne, post. R. Khazarzar). Paris: Migne, 1845.

GREGORII MAGNI, *Expositiones in Canticum Canticorum*, in *Librum Primum Regum*. Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 144 (ed. Patrick Verbraken). Turnhout: Brepols, 1963.

GREGORII TURONENSIS *Opera*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, I, 2, VIII. *Liber in gloria confessorum*, (ed. B. Krusch), Hannoverae, 1969², pp. 297–298.

NOTKER BALBULUS, *Gesta Karoli magni imperatoris*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum*, N.S., XII, (ed. Hans F. Haefele), Berolini, 1959, p. 4–5 (I, 3).

TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*. (Introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé, O.P.; Traduction de P. de Labriolle). Sources Chrétiennes, N° 46. Paris: Éditions du Cerf, 1957.

VITA SANCTI CAESARII. In *Sancti Caesaris episcopi Arelatensis opera omnia*, Maredsous, 1942, vol. 2, pp. 296–345.

Bibliografia

BROWN, G. H. The Preservation and Transmission of Northumbrian Culture on the Continent: Alcuin's Debt to Bede In: SZARMACH, P. E. & ROSENTHAL, J. T. (edd.), *The Preservation and Transmission of Anglo-Saxon Culture*. Kalamazoo: Western Michigan University Press, 1997, pp. 159–75.

CAVALLO, G., Dallo scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium, in CARRATELLI, G.P.; MANSELLI, R.; PÁSZTOR, E.; et al. (edd.), *Dall'eremo al Cenobio: la civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*. Milano: Libri Scheiwiller, 1987, pp. 331–422.

COSTAMBEYS, M., INNES, M., & MACLEAN, S. *The Carolingian World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

CROSS, J.E. Bede's Influence at Home and Abroad: An Introduction In: HOUWEN, L.A.J.R. & MACDONALD, A.A. (edd.), *Beda Venerabilis: Historian, Monk and Northumbrian*. Groningen: E. Forsten, 1996, pp. 17–29.

DALY, L. J., S.J. *Benedictine monasticism: its formation and development through the 12. Century*. New York: Sheed and Ward, 1965.

DEPREUX, Ph. “Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne”, *Revue historique* 623.3, 2002, pp. 721–753.

DUNN, M. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden, MA, USA; Oxford, UK; Carlton, Victoria, AU: Blackwell Publishing, 2003.

GUERREAU-JALABERT, A. La «Renaissance Carolingienne»: Modèles Culturels, Usages Linguistiques Et Structures Sociales. *Bibliothèque de l'École des Chartes* 139.1, 1981, pp. 5–35.

KENNEDY, G. A. *History of Rhetoric: The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 BC-AD 300* (Vol. 2). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.

LADNER, G., *The Idea of Reform: its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass., 1959

LAWRENCE, C. H. *El monacato medieval - Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1999.

LEBECQ, St. France: Sites. In JOHNSTON, W. M. & KLEINHENZ, Chr. (edd.), *Encyclopedia of monasticism*. London–New York: Routledge, 2013, pp. 493–497.

LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.

LEONARDI, C. Boezio. In *Dizionario biografico degli italiani*, XI. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1969, p. 146.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Ed. De Boccard, 1937.

O'DONNELL, J.J. *Cassiodorus*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1979.

PHELAN, O. M., *The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

RICHÉ, P. *Education et Culture dans l'Occident Barbare: VIe–VIIIe Siècles*. Patristica Sorbonensia. Vol. 4. Paris: Éd. du Seuil, 1962.

RICHÉ, P. *L'enseignement au Moyen Âge*. Paris: CNRS Éditions, 2016.

RICHÉ, P. *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

ROGER, M. *L'Enseignement des lettres classiques d'Au-
sone à Alcuin*. Paris: Alphonse Picard et Fils, 1905.

SCHÖLL, F. Vir bonus dicendi peritus. *Rheinisches Museum für Philologie*, 57, 1902, pp. 312–314.

SHEEHY, M. P. Concerning the Origin of Early Medieval Irish Monasticism, *Irish Theological Quarterly* 29.2, 1962, pp. 136-144.

TIMKO O.S.B., Ph. Cassiodorus. In JOHNSTON, W. M. & KLEINHENZ, Chr. (edd.), *Encyclopedia of monasticism*. London-New York: Routledge, 2013, pp. 249-250.

TROMPF, G. W. The concept of the Carolingian Renaissance, *Journal of the History of Ideas* 34.1, 1973, pp. 3-26.

TRONCARELLI, F. *Vivarium. I libri, il destino*. Turnhout: Brepols, 1998.

WOODS O.P., R. Ireland: History. In JOHNSTON, W. M. & KLEINHENZ, Chr. (edd.), *Encyclopedia of monasticism*. London-New York: Routledge, 2013, pp. 657-661.

O poder dos elementos naturais descritos no Lapidário de Afonso X el Sábio (1252-1284)

Virgínia Castro²⁸⁹

Considerações iniciais

A forma como o homem percebe, compreende e interage com a natureza possui uma clara historicidade, visto que as percepções do indivíduo em relação ao seu meio natural vão se transformando a partir dos contextos históricos em que determinados povos se inserem. Estudos que abarcam a relação homem x natureza possuem uma relevante contribuição historiográfica, dado que, a partir de determinadas análises, pode-se inferir aspectos sociais, culturais e políticos de uma sociedade específica.

A partir da investigação da obra *O Lapidário*, tratado científico-mágico produzido no contexto de grande efervescência cultural em tempos de Afonso X, no século XIII, podemos perceber nuances acerca de múltiplos aspectos daquela sociedade, uma vez que a descrição do poder dos elementos naturais contidos no

289 Mestranda em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas - PPGHI/Unifal. Membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais - ABREM e interlocutora do núcleo UFG do Laboratório de Estudos Medievais - LEME; Orientada pela Prof. Dra. Adriana Vidotte; e-mail: virginiacastro1@gmail.com.

tratado evidenciam os pensamentos médicos, teológicos e científicos da época, proporcionando-nos um entendimento sobre a percepção do mundo ibero-hispânico medieval a respeito da natureza.

Assim como os fatos históricos, os conceitos também carregam em si suas múltiplas variações e sentidos. Não vamos aqui aprofundar a respeito dos desafios que permeiam a utilização da categoria epistemológica “natureza”²⁹⁰, mas tomar como referência o entendimento exposto pelos historiadores Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt (2017), de que a natureza, mais que uma manifestação do mundo material, compreende, também, aspectos simbólicos, alegóricos e espirituais.

Para esses historiadores, esta percepção que imperou no início da Idade Média ressoou nos séculos seguintes, mas trouxe em si importantes modificações ante as transformações culturais ocorridas naquela época. As bases grego-árabes de uma nova ciência passaram a ser conhecidas e exploradas a partir dos séculos XII e XIII, momento em que as traduções de textos científicos de origens gregas e árabes começaram a se alastrar no mundo ocidental, evidenciando pensamentos “até então desconhecidos de física, astronomia, medicina, alquimia e magia, permitindo descobrir a riqueza perdida da especulação aristotélica, helenística e árabe”. (LE GOFF, SCHMITT, 2017, p. 300-301)

É nesse contexto que está inserida nossa fonte, o *Lapidário* afonsino, documento traduzido do árabe

290 Acerca das multiplicidades e complexidades que surgem ao redor do conceito, ver: SÁVIO, Marco Antônio Cornacioni. História e natureza, ciência e sociedade, 2012.

que buscou relacionar pedras existentes e descrevê-las segundo seus atributos físicos, mágicos e medicinais. Ao todo, foram catalogadas 360 pedras e suas respectivas utilidades. Além das pedras, o documento também descreve a utilização de plantas e partes de animais para o emprego de práticas curativas ou intenções diversas. O tratado tem em sua composição a junção de conhecimentos médico-científicos articulados à astrologia/astronomia, sendo por isso, ao mesmo tempo uma obra científica e mágica.

Mesmo que a análise da fonte em si, bem como o contexto de sua tradução, permita uma visão múltipla sobre diversos aspectos que emolduravam a sociedade medieval de Castela e Leão naquele período, sejam culturais, políticos ou sociais, o foco desse texto será a reflexão acerca da compreensão da natureza e como a manifestação natural podia ser entendida naquele espaço-tempo, já que, de acordo com Mattos:

A maneira como as pedras são descritas, bem como a forma como se relacionam com outros seres, nos dão oportunidade de perguntar ao texto de que forma os seres, na sua diversidade, eram vistos e apreciados na época em que ele é traduzido em Castela, em 1250.
(MATTOS, 2021, p. 19)

No mesmo sentido, Rabelo (2019) salienta que:

A análise dos lapidários e de obras enciclopédicas que contemplam o

estudo de pedras nos proporciona uma aproximação do instrumental científico e, por conseguinte, do desenvolvimento e alcance da ciência desse período, bem como sua aproximação com os outros saberes produzidos e aceitos na época.
(RABELO, 2019, p. 19)

A análise não tem a pretensão de esgotar todas as possibilidades de interpretação, mas sim apresentar as perspectivas a respeito da amplitude na qual a natureza estava inserida e como isso influenciava seu entorno, intencionando contribuir com os estudos historiográficos sobre este relevante tema, que trata da relação entre sociedade e meio ambiente, especificamente em Castela e Leão no Século XIII.

Alfonso X: El Rei Sabio entre o céu e a terra

Em 1221, nasceu em Toledo (Espanha), Alfonso X, filho do rei Fernando III de Castela e de Beatriz da Suábia. Em 1252, já com 31 anos, estava preparado e apto a ascender ao trono, herdando, assim, o reino de Castela e Leão. O reino – um dos maiores e mais fortes da Península – tornou-se uma grande potência, através de grandes feitos realizados por seus antecessores. Seu pai, Fernando III, deixou-lhe um legado impressionante: suas conquistas expansionistas fizeram com que Alfonso X recebesse o dobro territorial do que Fernando III havia recebido anteriormente (CORTÁZAR, 2003, p. 27).

No âmbito político, Alfonso X colecionou infortúnios diante de crises internas que desestabilizavam

o reino castelhano. A disputa por poder aumentava a tensão entre o monarca e a nobreza: de um lado, a vertente absolutista tendia a concentrar no rei todos os poderes do Estado; de outro, tal ampliação ameaçava a descentralização já existente que concedia a ampla jurisdição aos Conselhos, dos quais grande parte dos burgueses fazia parte. Compreendendo bem sua força e influência social e com o intuito de manter o status quo e conservar sua situação privilegiada, os nobres se uniram contra a autoridade real, de modo a enfraquecer o poder régio (GÓMEZ-MENOR, 1985, p. 13-14).

Em meio a inúmeros conflitos na corte, destaca-se o conflito político entre Alfonso X e seu filho, Dom Sancho. Por um longo período, arrastou-se a disputa pelos direitos sucessórios, uma vez que Sancho havia sido excluído da linha de sucessão. Além disso, os projetos políticos de filho e pai distanciaram-se, principalmente quando, movido por interesses próprios, Sancho aliançou-se aos nobres opositores (GÓMEZ-MENOR, 1985, p. 18).

Um dos grandes insucessos de Alfonso X, foi a negativa ante a sua idealização de ascender ao trono imperial germânico – reivindicação esta fundamentada na ascendência de sua mãe, Beatriz, filha de Filipe da Suábia – Imperador do Sacro Império Romano Germânico. Em decorrência do pleito, Alfonso X despreendeu de uma grande fortuna, tornando sua pretensão custosa e acusada de imprudente, já que suas tentativas foram sucessivamente fracassadas, motivadas pelos seus constantes erros diplomáticos (CORTÁZAR, 2003, p.17).

Se no âmbito político Alfonso X teve que lidar com grandes intercorrências, em contrapartida, no campo cultural o rei se firmou e alçou seu nome como

um dos mais memoráveis personagens da Espanha. Essa dicotomia é ressaltada quando alguns estudiosos sugeriam que Alfonso X era muito mais consciente do que ocorria nos céus (astrologia e astronomia), enquanto se perdia nas coisas que representavam a terra (governo). Mesmo assim, muitos historiadores demarcaram o papel decisivo do monarca na história jurídica e cultural da Espanha medieval, fazendo coro à memória social deixada pelo rei, a do “Rei Sábio” (CORTÁZAR, 2003, p. 23).

De fato, Alfonso X era um amante do conhecimento. Nas *Siete Partidas* – obra jurídica que mandou compor – sua devoção pela sabedoria era exaltada como uma forma de honrar a Deus. Para reforçar tal ideia, os legisladores evocam Salomão, ao afirmarem, na Lei 16, Título 5, da Segunda Partida, que todos os saberes vem de Deus e que com Ele sempre estará. O rei tinha um projeto político de disseminação cultural, que partia de um senso de responsabilidade ao avaliar a condição de seu povo, precária no que diz respeito ao seu patrimônio cultural (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2004, p. 31).

Em Toledo, a efervescência cultural foi acentuada após a conquista cristã sobre o território muçulmano. A simbiose cultural entre cristãos, judeus e árabes foi determinante para que o rei se interessasse pelas obras orientais. Ruano (2000, p. 15-16) discorre sobre a riqueza cultural importada do Oriente pela Espanha: Córdoba era ligada politicamente a Damasco e Bagdá (capitais islâmicas e sedes da mais alta cultura de seu tempo) e, mesmo com a emancipação de Al-Andalus, esta continuou a receber os influxos dos saberes islâmicos. Segundo o autor, havia um imenso vazio de ordem filosófico-científica no Ocidente, enquanto o

Oriente acumulou textos dos principais pensadores gregos associados à ciência árabe matemática, astronômica, geográfica, médica, dentre outros.

A partir do século XII, a terminologia “Escola de Tradutores de Toledo” ficou bastante conhecida. Não se pode afirmar, entretanto, que existiu, de fato, uma escola, em seu sentido estrito: espaço formal projetado para ensino, estudos e investigações. Mas pode-se dizer que houve, sim, um núcleo de intelectuais patrocinados pela corte empenhados em traduzir diversas obras (TOLEDO, 1942, apud RUANO, 2000, p. p. 14–15), em um ambiente de produção denominado *Scriptorium* afonsino.

Durante o reinado de Alfonso X, as atividades culturais se intensificaram e o protagonismo do rei pode ser identificado em diversos documentos afonsinos. As áreas de conhecimento prestigiadas pelas traduções creditadas ao monarca foram várias: jurídicas, literárias, musicais, históricas, mas, por privilegiar os estudos referentes à astrologia/astrologia, foi-lhe atribuída a alcunha de “O Rei Astrólogo”. Mesmo que na composição de várias obras o monarca não atuasse diretamente, havia, ali, a personificação do rei, através de suas escolhas, razões e motivações ante a preferência de determinados temas em detrimento de outros (SOLALINDE, 1915, p. 286 apud RUANO, 2000, p. 25).

Além do Lapidário, Alfonso contribuiu para o fomento de outras obras no âmbito da astrologia/astrologia, a saber: *Libros del saber de astronomia*; *Tablas astronómicas alfonsíes*; *Ochava esfera*; *Libro de los juegos de ajedrez, dados e tablas*; *Libro de las estrellas fixas*; *Libro de las armellas* e *Azafea e Alcora*.

Um dos fatores que contribuíram grandemente para o estabelecimento de Alfonso X como incentivador

da cultura, foi, sem dúvidas, sua opção por escrever/traduzir em castelhano várias de suas obras; até então, o latim era a língua oficial dos escritos científicos. Acreditava-se que a escolha pela língua vernácula havia sido uma influência dos seus colaboradores judeus que entendiam o latim uma língua hostil, por causa da igreja católica. Porém, este argumento – defendido pelo historiador Américo Castro – não se sustentou. Estudos posteriores atribuíram o triunfo do castelhano à maturidade que o mesmo havia alcançado: desde o reinado de Fernando III, utilizava-se a língua vernácula em romances cancioneros. Somado a isso, havia o intento de publicizar os benefícios das obras à população, de modo que o legado cultural do rei pudesse ser reconhecido por toda a corte (VALDEON, 2011, p. 172). No mesmo sentido, o Lapidário, traz em seu prólogo a motivação de traduzir a obra do árabe para o latim, já que a partir disso seria oportunizado aos súditos se apropriarem melhor dos benefícios ali citados.

O Lapidário Afonsino

Os lapidários são documentos geológicos que reúnem, catalogam e classificam as pedras e rochas – elementos essenciais na Idade Média, por serem utilizadas em diversos contextos cotidianos, seja na fabricação de ferramentas, armas, metalurgia e outros, além do uso devido suas propriedades mineralógicas, que eram evocadas para fins medicinais, farmacológicos e mágicos.

O Lapidário foi uma das obras traduzidas do árabe para a língua castelhana, em 1250, por Hyuda Fy de Mosse al-Cohen Mosca, médico judeu, auxiliado

pelo clérigo Garcí Perez (MATTOS, 2021, p. 17). Refere-se a um tratado que engloba conhecimentos científicos e astrológicos que discrimina os elementos naturais e seus influxos no corpo físico e emocional. No primeiro livro, *Libro de las piedras según los grados de los signos del zodiaco*, estão catalogadas 360 pedras, bem como as descrições de seus atributos físicos, mágicos e farmacológicos. A obra ainda contém em sua estrutura mais três livros: o *Libro de las piedras según las fases de los signos*, o *Libro de las piedras según la conjunción de las planetas* e o *Libro de las piedras ordenadas por el ABC* (lapidario atribuído a Mahomat Aben Quich). No entanto, por ser considerado o mais completo e mais importante, nosso objeto de estudo parte da análise apenas do primeiro tratado.

No *Libro de las piedras según los grados de los signos del zodiaco*, as pedras são associadas aos corpos celestes e são divididas em grupos, cada qual relacionado a um signo do zodíaco. Consoante ao pensamento aristotélico em que o movimento dos céus repercute a vida terrena, para eles, as pedras possuem suas próprias virtudes e particularidades, devido aos influxos recebidos por elas através da energia solar. Em razão da observância dos elementos naturais de acordo com a conexão astrológica dos signos zodiacais, classifica-se o Lapidário como uma obra astronômica (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2004, p. 31).

Na atualidade, essa análise conflitaria com o paradigma moderno, já que tais saberes poderiam ser rotulados como magia, logo, não científicos. Por isso, ao analisar determinadas obras afonsinas, o historiador deve ter a acuidade de não se prender à concepção racional eurocentrada, visto que, mesmo que os símbolos da pré-modernidade

possam nos parecer distantes, eles faziam sentido àquela época e, justamente por isso, nos dá referências dos valores culturais compartilhados por aqueles indivíduos. Desta forma, as concepções de nosso próprio tempo não podem ser uma métrica excludente quando nos deparamos com perspectivas de outros tempos ou espaços que não os nossos (ANDRADE, 2020, p. 45-47).

Como mencionado, o reinado de Alfonso X ficou marcado pela preferência do rei aos diversos tipos de saberes, em especial aos das ciências naturais. Assim como Paris era vislumbrada pelos intelectuais em busca de conhecimentos teológicos e Bolonha era lembrada pelos estudos jurídicos, Toledo se converteu no lugar em que toda a Europa se deslocaria em busca dos conhecimentos das ciências da natureza (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 2004, p. 31).

Por consequência, os saberes astrológicos e mágicos possuíam forte influência na corte de Alfonso X. A astrologia, por exemplo, é descrita nas *Partidas* (Sétima Partida, Título 23, Lei 1), que cita Ptolomeu ao descrever sobre essa arte utilizada pelos sábios para predizer o futuro, através do entendimento do curso natural dos planetas e das estrelas. No *Lapidário*, a mesma concepção do sábio é citada de modo expresso no Prólogo da segunda obra, *Libro De Las Piedras Según Las Fases De Los Signos*. Segundo o texto, a virtude das pedras é recebida quando o sol passa pelas fases dos signos, ou de um dos seis planetas, fazendo com que determinadas qualidades sejam emanadas pelos raios que descem pelas estrelas. Assim, à medida que as figuras mudam, os influxos recebidos também alteram. Portanto, uma mesma pedra pode

ter distintas virtudes que podem ser evocadas a partir da observação dos céus e de sua utilização em grau específico de determinado signo.

Essa atuação pode ser observada a partir da ideia de “natureza maravilhosa”, apresentada por Carlos Barros (1999) ao descrever diferentes modos de ver a natureza a partir das percepções dos indivíduos medievais. Segundo o autor, o período medieval recebeu influências culturais de povos pré-históricos e pagãos, que percebiam a natureza à luz do animismo, dotando todos os elementos naturais de vida espiritual, tornando-os sagrados. No entanto, enquanto na Antiguidade essa sacralidade correspondia ao pensamento de que a natureza era divina por si só, na Idade Média ela manteve o status, mas a partir de uma reinterpretação cristã, tornando-se sagrada por ser a materialização da existência de Deus, a representação de um poder superior, divino, mas também maravilhosa e repleta de símbolos a serem interpretados pelos homens. (BARROS, 1999. p. 171).

Assim, o sagrado se manifestava de todas formas, inclusive nos céus. Enquanto os sábios observavam o cosmo e o movimento dos planetas e estrelas, eles poderiam codificar as mensagens ali transcritas por Deus e aplicá-las para entenderem a si mesmos, ao universo, a Deus, além de utilizá-las para guiar suas ações e direções. Logo, o Lapidário é muito mais que um catálogo de pedras e suas aplicações práticas; é um livro que conecta o céu e a terra, o material e o imaterial: a natureza em seu estado mais puro, totalizante, substancial, concreto, mas também carregada de magia e alegorias.

Cura, prevenção e magia: Poderes da natureza expostos pelo “Lapidário”

As práticas curativas, preventivas e mágicas estão descritas no *Lapidário* Afonsino. Para tal, faz-se necessária a utilização de pedras, plantas e parte de animais, uma vez que o poder da natureza poderia ser invocado para fins distintos. Além disso, a mesma pedra poderia ser utilizada para diferentes fins e o resultado variava de acordo com a forma de utilização, bem como quantidades aplicadas.

Muitas pedras tinham potencial de prevenir e curar males físicos, como a pedra Almagra, de Capricórnio, boa para o fígado, intestino e feridas. A Coral Negro, também útil para doenças do intestino, era utilizada para tratar tremores no coração. As doenças da alma também eram contempladas pelas propriedades mágicas das pedras. A Adehenich, por exemplo, é associada ao signo de câncer e uma de suas virtudes está ligada à cura de tristeza, assim como a Galápago, no grau 24 do mesmo signo, que é responsável por alegrar o espírito.

O manuseio, no entanto, extrapolava o interesse relacionado à prevenção, manutenção ou cura da saúde, visto que o uso da magia natural, através do manejo de ervas ou venenos, servia também para causar assassinatos, danos físicos a outros corpos ou induzir o aborto em mulheres grávidas (*Terceira Partida*, Título 16, Lei 8). A pedra venequen, encontrada em um rio que se chama Queveniz, se fosse bebida por um homem, causava-lhe a morte. Do sexto grau de Áries, a pedra movedor, após polida e entregue para uma grávida beber, podia causar a expulsão do feto morto no ventre. No entanto,

a mesma consequência poderia ocorrer em mulheres que tinham filhos vivos no ventre, o que a tornava uma pedra com propriedades abortivas.

Outras formas de aplicação dos elementos descritos no Lapidário, relacionavam-se à sexualidade. Ao trazer consigo a pedra referenciada “*De la piedra que parece en la mar (cuando sube la planeta Venus)*”, os homens viam seu desejo por mulheres aumentar. Já quando Vênus se escondia, surgia uma pedra no mar (*La piedra que parece en la mar cuando pone Venus*) que, por sua vez, diminuía a libido masculina. A pedra Anxoniz era útil para evitar traições, pois tanto homem como mulher que a trouxesse consigo, não seria exposto (a) ao risco de ser trocado(a) por outro(a). Já a pedra Zarocan, branca, seria útil para aumentar a produção de leite em mulheres, e também em animais. A Tarmicon, cuja interpretação do nome é “cobiça de mulher”, teria a virtude de aumentar e melhorar a ereção masculina.

Clarinda Mattos (2021, p. 60) detalha sobre a utilização dos elementos naturais para a farmacologia medieval: além do uso das pedras, plantas e animais também possuíam qualidades a serem exploradas para práticas curativas. As plantas eram utilizadas em maior número, dada a facilidade da classificação de suas propriedades através de suas cores, texturas, odores e formatos. Já os produtos animais (sangue, pele, testículos, excrementos, gorduras) normalmente eram utilizados em conjunto com pedras ou plantas.

Na *Segunda Partida* (Título 20, Lei 6), os legisladores evidenciaram a necessidade de dominação e usufruto da natureza, já que ela era útil e cabia o homem encontrar as possibilidades de subtração do que ela tinha a oferecer. A Lei 7 salientou algumas formas

de apoderamento da terra, seja pelo uso da destreza, da arte ou, havendo necessidade, da força. Nesse sentido, os atributos mágicos das pedras eram explorados pela sociedade castelhana, e a decodificação de suas virtudes era uma arte realizada por sábios e nobres, uma vez que os conhecimentos eram acessíveis apenas àqueles que podiam compreender profundamente o assunto.

Para a associação dos elementos da natureza e suas respectivas funcionalidades, inclui-se a percepção de que o homem (microcosmo) era uma representação do todo (macrocosmo). Com isso, havia uma paridade entre os dois universos, que pode ser exemplificada pelo pensamento hermético, que afirmava que “o que está em cima é como o que está embaixo; o que está dentro é como o que está fora”. Mattos (2021) explicita como o entendimento medieval acerca da astrologia fazia sentido à época. Para as sociedades medievais, o homem era uma reprodução (micro) do que ocorria no universo (macro), sendo, aquele, um espelhamento do que representava os céus. Ao analisar o cosmo, era possível atribuir estes pedaços à partes do corpo humano (Áries/cabeça, Touro/pescoço, Gêmeos/ombros e braços, Câncer/peito, Leão/flancos, Virgem/ventre e bexiga, Libra/nádegas, Escorpião/Púbis, Sagitário/Coxas, Capricórnio/Joelhos, Aquário/pernas, Peixes/pés). A historiadora explica que:

A semelhança exerce um papel de atração e condensação dos influxos celestes, bem como sobre aqueles que se encontram difusos na natureza — e tal poder é tanto mais poderoso quanto se fortalecem os elos da cadeia

que unem do mais alto ao mais baixo dos seres da mesma linha de similitude. (MATTOS, 2021, p. 208)

Na mesma direção, o paradigma medieval buscava realizar a interpretação da natureza de maneira analógica; assim, tudo o que era posto por Deus na Terra, deveria ser interpretado de modo que levasse à compreensão de seus símbolos para que os elementos pudessem ser explorados conforme seus benefícios. Com isso, ao analisar a semelhança entre um elemento da natureza e sua correspondência com determinada parte do corpo, poderia-se compreender qual o benefício ele proporcionaria e a sua devida indicação de uso. Desse modo, se uma pedra é vermelha (como a hematita era descrita), ela seria indicada para o tratamento de feridas ou doenças do sangue (RABELO, 2019, p. 120). Querc, uma pedra branca encontrada na Índia ou na beira-mar (quando a onda fica forte, devido ao vento) poderia ser utilizada para tratamento oftalmológico, pois, ao ser moída e colocada nos remédios para os olhos, as manchas brancas seriam eliminadas.

Uma outra forma de interpretação dos poderes da natureza emanados pelas pedras é também descrita por Mattos (2021) ao especificar sobre a magia simpática, de acordo com a concepção de James Frazer (1982). A autora explica que havia um entendimento de imitação entre propriedades, com isso, se uma folha tinha o formato de um fígado, ela poderia ser boa para as doenças deste órgão específico. Matos destaca essa relação no Lapidário, na descrição “*De La Piedra Del Hígado*”, que “é da cor vermelha, tirando um pouco para

o negro, e se assemelhando ao fígado em cor e forma (...) Sua virtude é tal que se a colocarem sobre o fígado que esteja enfermo, cura-o”. (MATTOS, 2021, p. 196). De maneira óbvia, a magia simpática funcionava pela sua similaridade (simpatia), no entanto, o princípio também podia ser relacionado de forma contrária (antipática).

Matos ressalta que a magia simpática nem sempre acontece de forma clara. Isso ocorre pois muitas virtudes se encontram ocultas e demandam muita sabedoria para interpretá-las. É um dos motivos que justifica a determinação de Alfonso X de que alguns conhecimentos poderiam ser acessados apenas pelos sábios ou por quem se prestasse a estudar os livros dos sábios.

Considerações finais

O estudo da relação do indivíduo com a natureza abre para diversas perspectivas, seja no sentido material, filosófico, cosmológico, teleológico, entre outros. A pesquisa de uma obra de grande envergadura, como o Lapidário, é capaz de fornecer elementos para uma análise profunda de como aquele grupo se compreendia e se relacionava com o universo, com a natureza e com seus próprios corpos.

O seu contexto de tradução nos remete aos *Scriptorium Afonsino*, ambiente de produção, seleção e tradução de diversas obras culturais, científicas e jurídicas com associação de conhecimentos que remetiam às influências de muçulmanos, judeus e cristãos. A partir disso, podemos perceber como filósofos e sábios antigos influenciavam a percepção daquelas sociedades em relação ao seu meio.

Sob o olhar de Ptolomeu, o céu compreendido no período de Alfonso X reflete astros, estrelas e planetas se movimentando e desenhando símbolos e informações sagradas, mas também práticas a serem utilizadas para diversos fins. Concatenando estes saberes aos de Aristóteles e outros sábios, o *Lapidário* trazia em si informações que a princípio pareciam simples, mas que precisavam ser codificadas à base de outros conhecimentos para fazerem sentido e serem interpretados.

Os saberes expostos no tratado podem ser considerados o que entendemos hoje como campo de estudo da medicina, no entanto, na Idade Média, as ideias se conectavam de forma que determinado conhecimento perpassava por diferentes bases epistemológicas. Sendo assim, no *Lapidário* podemos encontrar conhecimentos acerca da medicina, da astrologia, da magia, da filosofia, dentre outros.

As formas de interação do homem com o seu meio foram se modificando ao longo dos tempos: a visão que os povos antigos tinham da natureza era diferente da forma com que os medievais compreendiam o Universo, assim como nós também percebemos o natural de uma forma totalmente particular. Ao comparar as análises com nosso próprio modo de nos relacionar com a natureza, ratifica-se o sentido de que tais relações ocorrem de acordo com o espaço-tempo em que cada sociedade se localiza. Assim, compreender como os indivíduos ibéricos medievais relacionavam-se com a natureza, abre-nos perspectivas para compreender nossas próprias relações com o todo.

Referências

Fontes

AFONSO X. *Lapidário del Rey D. Alfonso X*: Códice original. Madrid: Imprenta de La Iberia.1881.

ALFONSO X. *Las siete partidas de Don Alfonso X*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.

Bibliografia

BARROS, C. La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Edad Media: Revista de Historia*, n. 2, 1999, p. 169-194.

DE ANDRADE, Rodrigo Prates. É possível uma história da historiografia medieval?. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 13, n. 33, p. 39-58, 2020.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. Sociedad rural y medio ambiente en la España medieval: transformaciones del entorno físico en el reino de Castilla en los siglos VIII a XV. La Andalucía medieval (*Actas I Jornadas de Historia Rural y Medio Ambiente. Almonte*, 23-25 de mayo 2000), p. 15-42, 2003.

GÓMEZ-MENOR, José. *Alfonso X el Sabio, Un Toledano emperador de la cultura medieval*. Toledo: Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos. 1985.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário analítico do Ocidente medieval*. Traduzido por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. El concepto cultural alfonsí, p. 11-316, 2004.

MATTOS, C. *Pedras, Plantas e Animais as Formas de Classificar os Seres, no Lapidário de Afonso X, o Rei Sábio (1221-1284)*. Appris editora. 2021.

RABELO, Dianina Raquel Silva. *Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII)*. 2019.

RUANO, ELOY BENITO. *Ámbito y ambiente de la Escuela de Traductores de Toledo in Espaço, Tempo y Forma, Serie III, Ha Medieval*, t. 13, 2000, págs. 13-28.

SÁVIO, Marco Antônio Cornacioni. *História e natureza, ciência e sociedade*. 2012.

VALDEÓN BARUQUE, J. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2011.

VILLANUEVA, Francisco Márquez. *La magia erótica del 'Lapidario' alfonsí*. Anuario de Letras. *Lingüística y Filología*, v. 35, p. 349-369, 1997.

O sistema de tenências e as relações regio- -nobiárquicas na Coroa de Aragão entre os séculos XI e XIII

*Lucas Augusto T. da Silva*²⁹¹

Introdução

O presente estudo centra o debate sobre a estrutura e dinâmica da rede de relações sócio-políticas estabelecidas entre a monarquia e a sociedade política catalano-aragonesa, notadamente a nobreza, no interstício dos séculos XI e XIII na Coroa de Aragão.

O cerne do nosso interesse concentrar-se-á em apontar a relevância e influência do sistema de *tenências* na dinâmica de tais relações de poder entre o núcleo nobiárquico e a monarquia, assim com demonstrar de que forma este sistema acabou por gerar um cenário no qual a nobreza assumiu um papel fundamental no que tange à administração da Coroa, influenciando assim nos rumos da governação, o que demandava por parte

291 Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná, pesquisador discente e colaborador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos NEMED/UFPR, bolsista CAPES/DS. Orientadora: Profa. Dra. Fátima Regina Fernandes Frighetto. E-mail: lucasatds.augusto@gmail.com.

do rei uma atuação voltada à articulação de tais relações de poder com a sua sociedade política, levando em conta seus interesses e aspirações.

A Coroa de Aragão no contexto tardo-medieval ibérico

Jaime I (1208-1276, rei de Aragão e conde de Barcelona desde 1214) foi o terceiro rei do que se conheceu por Coroa de Aragão, ou seja, “[...] *el conjunto de reinos, condados, señoríos y dominios gobernados por la soberanía del rey de Aragón*” (SARASA SÁNCHEZ, 2001, p. 5), cuja abrangência inicial contemplou o próprio Reino de Aragão e o condado de Barcelona, desde a união dinástica promovida por meio do matrimônio acordado no ano de 1137 e realizado em 1150 entre o conde barcelonês Raimundo Berengário IV (1105-1162, conde de Barcelona desde 1131 e Príncipe de Aragão desde 1137) e a infanta aragonesa Petronilha de Aragão (1136-1173).

Com o passar o tempo, outros territórios também foram anexados ao conjunto da Coroa de Aragão como resultado de alianças políticas, vassálicas, matrimoniais e especialmente de conquistas militares, algumas delas atribuídas ao próprio Jaime I, como Maiorca (1229) e Valência (1238), que vincularam a alusão de seu nome ao epíteto de “o Conquistador”.

Filho de Pedro II (1178-1213, rei de Aragão e conde de Barcelona desde 1196) e Maria de Montpellier²⁹² (1180-1213, senhora de Montpellier e rainha de Aragão desde 1204), Jaime I nasceu neste

292 “[...] *hija de Guillermo VIII de Montpellier y de Eudoxia Comneno, sobrina del emperador bizantino Manuel I.*” (FATÁS, 2014, p. 73).

mesmo condado localizado na região sul da França ultrapirenaica denominada de Languedoc ou Occitânia, no ano de 1208.

O casamento de seus pais, realizado em 1204, teve sua motivação alinhada aos propósitos medievais esperados para este tipo de aliança como meio de transmissão da legitimidade monárquica de uma dinastia através da concepção de um herdeiro e também como instrumento de acordos políticos, uma vez que “[...] as alianças matrimoniais realizadas entre as monarquias da Península Ibérica durante a Idade Média eram acontecimentos que ultrapassavam as solenidades jurídicas e religiosas e compunham, além de uma “liturgia”, uma questão política.” (GIMENEZ, 2005, p. 12).

Em sintonia com tal acepção, o matrimônio realizado entre Maria de Montpellier e Pedro II esteve inserido em uma gama de estratégias utilizadas pelo rei aragonês no âmbito da principal linha de ação desenvolvida durante o seu reinado: a política externa de consolidação e ampliação dos domínios da Coroa de Aragão no Languedoc, estabelecidos desde o reinado de seu pai, Afonso II (1157-1196, rei de Aragão desde 1162 e conde de Barcelona desde 1164)²⁹³, o qual levou “[...] as fronteiras do reino para além dos Pirineus.” (RUCQUOI, 1995, p. 176).

Deste modo, ao unir-se em matrimônio com a herdeira do senhorio de Montpellier, Pedro II não somente consolidou o domínio da Coroa de Aragão

²⁹³ Conhecido pelo epíteto de “o Casto” foi o sétimo rei de Aragão e o primeiro soberano da chamada Coroa de Aragão (FATÁS, 2014) em decorrência de sua primogenitura como herdeiro do conde Raimundo Berengário IV e da infanta Petronilha de Aragão, cujo matrimônio em 1150 selou a união dinástica entre o Reino de Aragão e o condado de Barcelona.

sobre este condado, mas também garantiu a base para o estabelecimento de laços vassálicos com a nobreza da região que se mostravam fundamentais para o desenvolvimento de sua política externa de domínio político sobre o Languedoc.

Contudo, a morte de Pedro II em combate contra as tropas de Simon de Montfort em 1213 no contexto da Cruzada Albigense, representou não somente o bloqueio das pretensões de domínio ultrapirenaico da Coroa de Aragão, mas também acabou por gestar um cenário de instabilidade política junto à sociedade política catalano-aragonesa, destacadamente o estamento nobiliárquico, devido ao fato de que o herdeiro do trono, o infante Jaime, à época da morte de seu pai, ainda encontrava-se sob a tutela do conde Montfort em Carcassone em decorrência de uma tentativa anterior de acordo para a paz estabelecido entre o rei Pedro II e o supracitado conde francês, principal inimigo da Coroa de Aragão durante o interstício da Cruzada Albigense.

Destarte, a ausência de uma liderança legítima à frente da monarquia acabava por criar um contexto propício a disputas generalizadas pelo poder no seio da nobreza, nutrindo, outrossim, uma crise política em meio a um cenário de debilidade econômica engendrada em decorrência da guerra contra os cruzados. Assim, naquele momento, promover o caminho para a alçada ao trono do infante Jaime se mostrava de vital importância à Coroa, uma vez que “la monarquía en la persona de Jaime I tendía a asegurar también la posición de la nobleza de aquellos reinos, así como el orden de aquellos pueblos.” (BELENGUER CEBRIÀ, 2008, p. 43).

Entrementes, a intervenção do papa Inocência III como resposta à solicitação direcionada por um grupo

de nobres catalães e aragoneses se mostrou fundamental no que concerne à sucessão ao trono de Aragão (UTRILLA UTRILLA, 2008). Desta forma, rememorando a aliança outrora firmada com o falecido rei, Pedro II, o pontífice solicitou ao conde Montfort por meio de seu legado, o cardeal Pedro Benevento, que liberasse o infante Jaime de sua custódia e o devolvesse à Coroa de Aragão, sendo que “[...] *con la petición había una amenaza: caso de no hacerlo se arriesgaba, si fuera menester, a una excomunió.*” (BELENGUER CEBRIÀ, 2008, p. 42).

Após Monfort aquiescer à ordem da Santa Sé, Jaime foi então levado à cidade catalã de Lérida, onde em agosto de 1214 foi realizada uma reunião de Cortes Gerais presidida pelo legado papal Pedro Benevento, na qual o infante foi então alçado ao trono como Jaime I na sequência do juramento de fidelidade prestado por seus vassallos.

Após o fim das Cortes celebradas em Lérida, o rei foi entregue aos cuidados de Guilherme de Montredón, Mestre da Ordem dos Cavaleiros Templários²⁹⁴ em Aragão, que ficou incumbido de sua proteção no Castelo de Monzón.

294 “A Ordem dos Templários, ou simplesmente o Templo, ou ainda, como se designava em seus documentos oficiais, *Frates militiae Templi* ou *Pauperes commilitones Christi Templique Salomonis*, Irmãos Guerreiros do Templo e Pobres Cavaleiros de Cristo do Templo de Salomão, confraria monástico / militar criada em meados do século XII, na chamada Terra Santa, para proteger pelas armas os peregrinos que percorriam a rota rumo ao Santo Sepulcro de Jerusalém, foi um subproduto da febre das cruzadas.” (SILVA, 2003, p. 14).

Neste contexto de permanência do rei em Monzón, dois membros da família real se destacaram no cenário político da Coroa de Aragão por sua disputa em torno do poder monárquico: o conde Sancho Raimundo (1161-1226)²⁹⁵, tio-avô de Jaime I, que havia sido nomeado regente pela Santa Sé durante o período de menoridade do rei, e o infante-abade Fernando (1190-1249)²⁹⁶, irmão de Pedro II. A disputa pelo poder entre esses nobres acabou por insuflar a divisão do núcleo nobiliárquico catalano-aragonês em dois grupos:

Quadro 1 - Facções do estamento nobiliárquico da Coroa de Aragão durante a menoridade de Jaime I

Apoio a Dom Sancho	Apoio a Dom Fernando
Dom Pedro Ahones	Dom Pedro Fernandez de Azagra
Dom Artorela	Dom Rodrigo Lizana
Dom Jimeno de Urrea	Dom Blasco de Alagón

295 “Conde de Provença, Roussillón e Cerdanha, filho mais novo do conde Raimundo Berengário IV e de Petronilha de Aragão, cujo matrimônio selou a união do condado de Barcelona e do Reino de Aragão em 1137 e irmão do rei Afonso II, o Casto.” (SILVA, 2019, p. 27).

296 “Terceiro filho do rei Afonso II, o Casto e irmão de Pedro II, o Católico. Foi abade do mosteiro de Montearagón e, após a morte de seu irmão na Batalha de Muret, encabeçou a oposição nobiliárquica contra o recém-empossado procurador geral do reino Sancho Raimundo, seu tio, e, posteriormente, contra seu sobrinho Jaime I visando assumir a regência do reino.” (SILVA, 2019, p. 27).

Dom Arnau Palacin	
Dom Bernardo de Benavente	
Dom Blasco Massa	

Fonte: SILVA (2019)

Tais facções nobiliárquicas elencadas no quadro anterior (Quadro 1), ao buscarem a manutenção e ampliação de seus privilégios enquanto nobres, acabaram gestando o início de um período marcado por incessantes querelas nobiliárquicas na Coroa de Aragão no interstício da regência e os primeiros anos do reinado de Jaime I que evidenciaram o peso político exercido pela nobreza no campo da governação e a importância da articulação das relações estabelecidas no âmbito sócio-político com a monarquia, cuja dinâmica e estrutura se mostra de suma importância a ser discutida.

O sistema de “honores” ou “tenências”

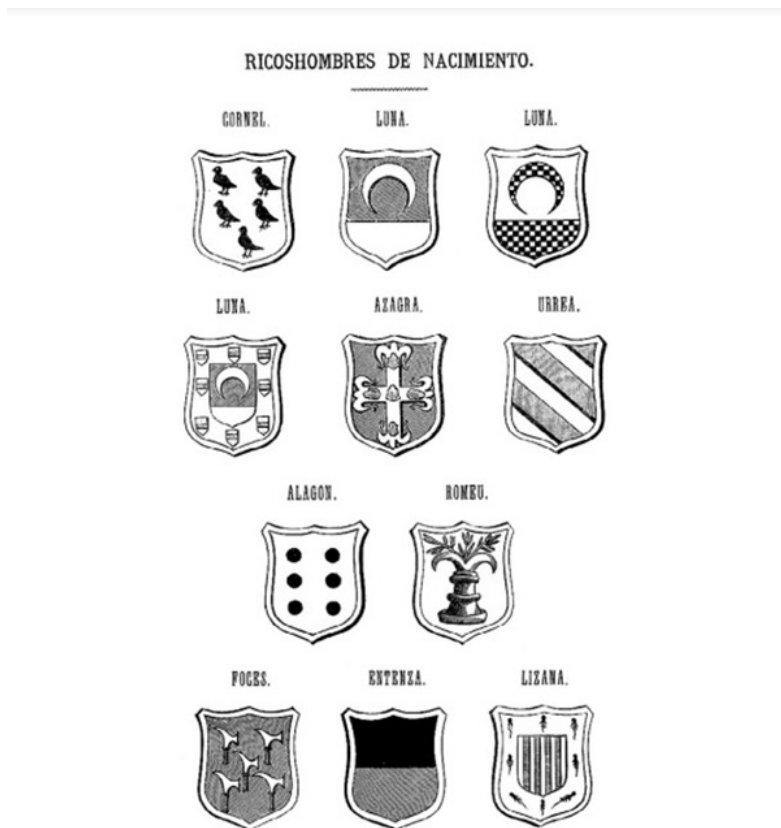
No que concerne à Coroa de Aragão, o pilar sob o qual se sustentaram as relações estabelecidas entre a monarquia e o estamento nobiliárquico catalano-aragonês foi o sistema de concessão real das chamadas *honores* ou *tenências*, sendo estas “[...] *feudos territoriales que se traducen en un conjunto de fortalezas, rentas y tierras adscritas al poder real y concedidas a los nobles como beneficios a cambio de servicios militares [...]*” (UTRILLA UTRILLA, 1999, p. 442). Deste modo, as *tenências* integraram um arranjo político que previa contraprestações de ambos os lados em uma relação de nuances vassálicas:

Las relaciones entre el rey y sus tenentes estaban perfectamente reguladas. Si el rey no podía revocar la tenencia a no ser por causa justa (entre ellas la infidelidad y la traición), el tenente tenía la obligación de serle fiel, prestarle consejo, servirle militarmente, defender las fortalezas encomendadas y proteger el reino. El senior, por su parte, tenía el derecho de explotar la «honor», percibiendo las rentas de la tierra y los derechos de justicia, aparte de otras muchas. (MINUÉ SÁNCHEZ, 2014, p. 776).

O domínio sobre tais extensões territoriais que integravam a Coroa era exercido pela mais alta estirpe do estamento nobiliárquico, os chamados ricos-homens, que além de terem origem nobre desde o nascimento, detinham, portanto, as *tenências* do rei em forma de vilas e castelos (UTRILLA UTRILLA, 1999).

Em Aragão, Blancas (1878) identificou a existência de onze casas nobres de ricos-homens, cujos brasões de armas estão ilustrados na FIGURA 1 a seguir, evidenciando a existência de um número reduzido de indivíduos pertencentes à alta nobreza do reino, cuja atuação como tenentes lhes permitia a ocupação de funções como representantes da monarquia dentro dos limites de circunscrição das *honores*.

Figura 1 – Casas nobres de ricos-homens em Aragão

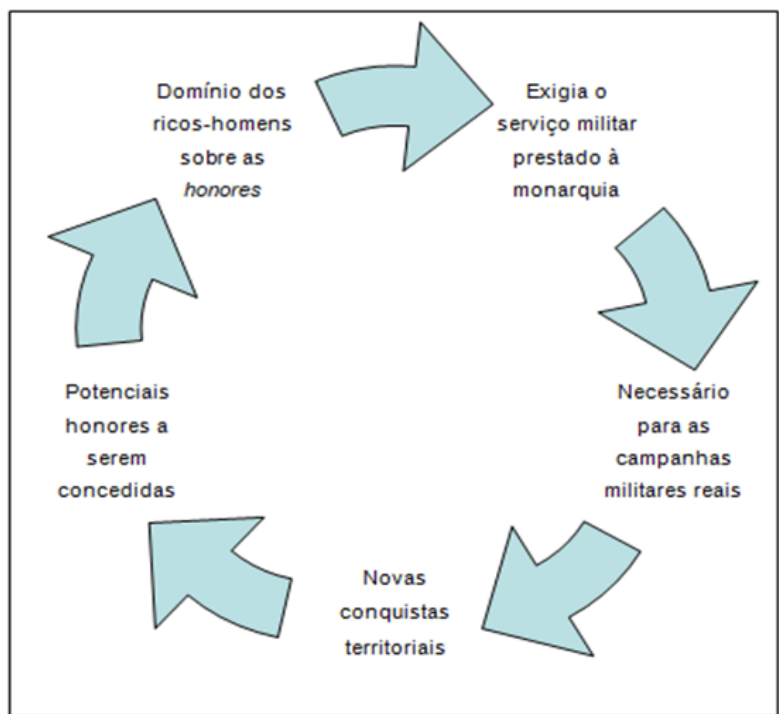


Fonte: BLANCAS (1878 apud MENÉNDEZ PIDAL, 2015)

Em vista do que foi exposto acerca do sistema de concessão das *tenências* na Coroa de Aragão, é possível perceber que o mesmo estava intimamente vinculado a uma conotação beligerante, uma vez que os ricos-homens que atuavam como tenentes deviam não somente defender as terras do rei contra invasões, mas também acompanhá-lo em campanhas militares, evidenciando assim uma certa sintonia com o contexto de Reconquista

vigente na Península Ibérica. Sendo assim, tal contexto permitia a sustentação do referido sistema de *honores*, haja vista que o estado de luta contra os muçulmanos nutria a necessidade da monarquia em reunir apoio militar junto à nobreza, além de também oferecer a possibilidade de novas conquistas territoriais que poderiam vir a ser concedidas no âmbito deste sistema, dinâmica esta que pode ser observada na Figura 2 abaixo:

Figura 2 – Sistema de *honores* na Coroa de Aragão



Fonte: O autor (2022)

Conforme apontado por Moxó (1969), a condição desta chamada nobreza velha – cujo desenvolvimento

teve lugar no interstício da dinâmica do movimento de Reconquista no século XII – se mantinha através de três fatores: o patrimônio, a linhagem e a privança. A detenção do sangue nobre sem dúvida se mostrava como elemento fundamental para a condição de nobreza dos ricos-homens, contudo, tomado de forma isolada, não era suficiente para alcançar a esfera do poder, especialmente político.

Assim, a luta dirigida contra o infiel proporcionou a este alto estrato nobiliárquico não somente a obtenção e ampliação de seu patrimônio territorial, como também, conseqüentemente, o desfrute da privança junto à monarquia, ou seja, “[...] condição pela qual o nobre experimentava uma relação de proximidade e fidelidade conquistada junto ao rei” (ZLATIC, 2017, p. 77) que proporcionava a possibilidade de ocupação de cargos, em especial, conforme explicitado anteriormente, à frente das tenências ou honores, propiciando assim uma janela de influência no que concerne à governação. Em suma, tal condição “[...] colocava o trono como centro do universo da Corte, em torno do qual orbitavam os nobres, ávidos pela aproximação ao núcleo de poder e pelas possíveis benesses oferecidas por ele.” (ZLATIC, 2017, p. 78).

No caso específico da Coroa de Aragão, cabe ressaltar que as disparidades e particularidades dos territórios que a integravam também se refletiam nos interesses da nobreza em cada um deles. Deste modo, enquanto em Aragão prevalecia uma estrutura social e econômica de caráter feudal e base agrícola (SARASA SÁNCHEZ, 2001), o que naturalmente compelia a pretensão dos nobres para o interior da Península; na Catalunha tais estruturas sustentavam-se sob um substrato de feições burguesas e

interesses mercantis (SARASA SÁNCHEZ, 2001), direcionando assim as aspirações da sociedade política catalã para o Mediterrâneo.

Tal panorama heterogêneo no que tange aos interesses no estamento nobiliárquico catalano-aragonês por consequência demandava da monarquia uma intensa atividade de articulação das relações sócio-políticas estabelecidas com a nobreza, em especial os ricos-homens que exerciam um papel fundamental na esfera governativa no já explicado sistema de tenências.

Estando compreendida a dinâmica de funcionamento das relações sócio-políticas estabelecidas entre monarquia e nobreza na Coroa de Aragão, torna-se necessário ressaltar que estas passaram por transformações no lapso cronológico dos séculos XII e XIII, deslocando-se de uma feição colaborativa para um distanciamento cada vez mais latente entre o rei e os nobres (UTRILLA UTRILLA, 2009).

Destarte, tal processo de inflexão nas relações régio-nobiliárquicas atingiu o ponto cimeiro no limiar do reinado de Jaime I, criando um cenário de tensões no cerne da nobreza cujas raízes encontram-se no grande endividamento da Coroa ocasionado pela atuação do rei Pedro II durante os movimentos da Cruzada Albigense, contexto bélico que demandou a angariação de apoio militar junto ao estamento nobiliárquico, sendo que, para atingir este fim, a monarquia recorreu à cessão generalizada de terras sob poder do rei em favor dos senhores (LALIENA CORBERA, 1993), o que levou ao fim da concessão de *honores* em 1206.

Deste modo, a paralização da dinâmica deste sistema que, conforme apontado anteriormente, estruturou durante séculos a base das relações entre nobreza

e monarquia na Coroa de Aragão acabou por fortalecer as querelas nobiliárquicas que inflamaram o período correspondente à regência do conde Sancho e o subsequente reinado individual de Jaime I, visto que a moeda de troca centenária sob a qual se valeu a monarquia para manter a colaboração do estamento nobiliárquico – o qual exercia um inegável peso político no âmbito da governação – mostrava-se exígua.

Depreende-se, portanto, que os confrontos delineados entre monarquia e nobreza durante o limiar do reinado de Jaime I em grande medida evidenciam o *modus operandi* da prática política medieval, o qual assenta seus alicerces sobre as relações estabelecidas entre os agentes políticos imbrincados na teia das relações de poder, nominalmente nobreza e monarquia, o que demandava desta última o manejo e articulação de tais relações no sentido de garantir a sua governabilidade, uma vez que “[...] *la totalidad del sistema político medieval – como bien saben los especialistas del período – está atravesada por los tentáculos de la nobleza, en cuanto a presencia, influencia, prácticas y, muy especialmente, cultura e ideario político.*” (ESCALONA, 2002, p. 132).

Deste modo, desde cedo Jaime I vivenciou a influência e o peso que o pensamento político nobiliárquico exercia na esfera da governação, “[...] evidenciando uma realidade política na qual os acordos e alianças se mostravam altamente necessários à governabilidade real” (SILVA, 2021, p. 66), ou seja, sua experiência no trato com a nobreza em seus primeiros anos como rei serviu como prólogo do que teria de lidar durante todo o seu reinado: a perene necessidade de atuar no jogo político levando em consideração os interesses e aspirações da sociedade política catalano-aragonesa na figura da

nobreza, cuja influência na prática governativa demonstrava a relevância do seu apoio para a concretização das principais linhas de ação a serem desenvolvidas pela monarquia.

Considerações finais

Ao voltarmos as atenções ao horizonte contextual tardo-medieval ibérico, especificamente à Coroa de Aragão, deparamo-nos com uma realidade política na qual a *práxis* de exercício do poder mostra-se diluída em uma ampla rede de relações sócio-políticas estabelecidas entre a monarquia e a sua sociedade política, destacadamente a nobreza catalano-aragonesa, em um espectro de equilíbrio de forças.

Conforme apontado no decorrer deste estudo, tais relações de poder na Coroa de Aragão durante muito tempo estiveram alicerçadas sobre o sistema de concessões das chamadas *tenências*, o qual não somente oferecia ao núcleo nobiliárquico a manutenção da sua própria condição de nobreza, mas também abria caminho para a monarquia direcionar suas principais linhas de ação na esfera de governo mantendo o apoio da sua sociedade política, a qual, no âmbito de tal sistema, também detinha um papel no que concerne à administração dos territórios pertencentes à Coroa.

Sendo assim, torna-se intrigante a constatação de que no momento em que o sistema de *tenências* entrou em enfraquecimento, as relações sócio-políticas entre monarquia e nobreza se viram abaladas em um período marcado por disputas e até mesmo revoltas que coincidiu com os primeiros anos do reinado de Jaime I de

Aragão, cenário que exigiu do jovem rei uma atuação incisiva no que tange ao manejo de tais relações com vistas a viabilizar apoio para o direcionamento dos posteriores projetos de expansão externa da Coroa.

Em suma, o estudo voltado à dinâmica das estruturas de poder em um contexto histórico longo como o período medieval, abre espaço para discussões e reflexões, com as devidas observações diacrônicas, sobre a forma como o poder político é exercido na atualidade no âmbito do papel assumido pelos governantes e pela sociedade política do seu entorno em uma teia de relações marcada pela influência de interesses diversos que refletem no andamento da governação.

Referências

BELENGUER CEBRIÀ, Ernest. *Jaime I y su reinado*. Lleida: Milenio, 2008.

BLANCAS, Jerónimo. *Comentarios de las cosas de Aragón*. Traducción castellana: P. M. Hernández. Zaragoza, 1878.

ESCALONA, Julia. Los nobles contra su rey: argumentos y motivaciones de la insubordinación nobiliaria de 1272-1273. In: *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, Paris, n. 25, p. 131-162. 2002. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2002_num_25_1_1234>. Acesso em: 25 abr. 2022.

FATÁS, Guillermo. *Prontuario aragonés del Reino e la Corona de Aragón*. Espanha: Cortes de Aragón Parlamento, 2014. 69 p. Disponível em: <http://www.cortesaragon.es/fileadmin/_DMZMedia/informatica/descargas/prontuarioAragones.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2022.

GIMENEZ, José Carlos. *O papel político da Rainha Isabel de Portugal na Península Ibérica*. 2005. 201p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2005. Disponível em: <<http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2005/Jose-carlosjimenez.pdf>>. Acesso em 10 ago. 2022.

LALIENA CORBERA, Carlos. La formación de las estructuras señoriales en Aragón (ca. 1083-ca. 1206). In: SARASA SÁNCHEZ, Esteban; SERRANO MARTÍN, Eliseo; (Coords.). *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, v. 1, 1993, p. 553-586. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=7990>>. Acesso em 25 ago. 2022.

MENÉNDEZ PIDAL, Faustino. *La nobleza en España: ideas, estructuras, historia*. Madrid: Real Academia de La Historia, 2015.

MINUÉ SÁNCHEZ, Andrés J. Nicolás. Los tenentes. Génesis de la nobleza de Aragón. *Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas*, Madrid, n. 367, p. 775-786, 2014. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4964565>>. Acesso em: 25 ago. 2022.

MOXÓ, Salvador. De la nobleza vieja a la nobleza nueva. *Cuadernos de Historia*, Madrid, n. 3, p. 1-210, anual. 1969.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SARASA SÁNCHEZ, Esteban. *La Corona de Aragón en la Edad Media*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 2001.

SILVA, Ademir Luiz da. *Os Cavaleiros da Cruz Vermelha: A Ordem dos Templários na Reconquista e Expansão Urbana Portuguesa (séculos XII e XIII)*. 2003. 164 p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Goiânia, 2003. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/ó/SILVA_Ademir_Luiz_da_2003.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2022.

SILVA, Lucas Augusto Tavares. As Cortes Gerais de Barcelona (1228) e o modelo corporativo na Coroa de Aragão durante o reinado de Jaime I, o Conquistador (1214-1276). In: *Revista Vozes, Pretérito e Devir*, Teresina, v. XIII, n. 1, p. 49-69, 2021. Disponível em: <<http://revistavozes.uespi.br/ojs/index.php/revistavozes/article/view/397>>. Acesso em: 25 ago. 2022.

SILVA, Lucas Augusto Tavares. *A conquista da ilha de Maiorca e o fortalecimento do poder e autoridade real de Jaime I de Aragão, o Conquistador (1229-1232)*. 2019. 80 p. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós Graduação em História, Curitiba. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/61202>>. Acesso em: 25 ago. 2022.

UTRILLA UTRILLA, Juan F.. Jaime I (1213-1276) y Aragón aspectos más sobresalientes de un reinado. In: DÒMENECH, Germà Colón. ROMERO, Tomàs Martínez. *El rei Jaume I: fets, actes i paraules*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2008, p. 53-73.

UTRILLA UTRILLA, Juan F.. De la aristocracia a la nobleza hacia la formación de los linajes nobiliarios aragoneses, (1076-1276). In: *La nobleza peninsular en la Edad Media*. Universidad de Zaragoza: Fundación Sánchez-Albornoz, 1999, p. 431-478.

ZLATIC, Carlos Eduardo. *A condição política de Infante no reino português: D. Afonso, Senhor de Portalegre (1263-1312)*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2017. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/47445/R%20-%20T%20-%20CARLOS%20EDUARDO%20ZLATIC%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 25 ago. 2022.

O valor político da Cristandade para a identidade espanhola

*Augusto Machado Rocha*²⁹⁷

Introdução

De certa forma, podemos compreender o catolicismo enquanto um valor identitário espanhol formalizado a partir do século XIX e consolidado no século XX – principalmente ao ser atrelado a ascensão da extrema-direita franquista. Porém, a imposição de tal valor identitário remonta ao período tardo-medieval, momento no qual havia uma conquista militar sobre os últimos redutos muçulmanos – bem como o princípio do apagar deste passado.

²⁹⁷ Universidade Federal de Santa Maria; Prof. Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior. University of Colorado Boulder, Profa. Dra. Celine Dauverd; amrocha721@gmail.com.

É interessante notarmos que até a consolidação do movimento de Conquista²⁹⁸ dos Reinos de Castela e Aragão, com a tomada de Granada em 1492, houve um espaço de pluralidades na Península, ainda que não de constantes e amplas liberdades. Porém, com a Queda de Granada houve o crescimento de um movimento político por parte da Coroa Cristã de reduzir o espaço e a presença do passado plural, o judaico primeiro, mas ao longo do século XVI trazendo o apagar do mundo muçulmano e de Al-Andalus. Levando em conta que as populações de crença muçulmana eram majoritárias, principalmente na região ao sul da Península é importante refletir que, como a historiadora Maria Rosa Menocal afirma “após 1492, a religião de significativa parcela da população espanhola foi ferozmente reprimida, e eventualmente extinguida” (2002, p. 263). Acompanhando este movimento, podemos refletir quanto a construção de uma política que estava sendo “forjada nas fogueiras das ideias, dos livros e das pessoas baseada na presunção ilusória de que poderia haver uma

298 Ao falarmos do processo de avanço castelhano contra os territórios muçulmanos de Al-Andalus refletimos que o melhor termo a ser utilizado é o de conquista, uma vez que se trata de um avanço militar visando a tomada e expansão dos territórios vinculados a Coroa de Castela. A disputa entre os reinos cristãos e os territórios muçulmanos foi constante, bem como permeada de alianças e declarações de guerra entre diferentes grupos pertencentes a esses dois polos. O debate entre o conceito de Conquista e/ou Reconquista é amplo e diverso – porém, visando o foco e objetivo deste trabalho utilizaremos o ano de 1085 como o início de um processo mais incisivo por parte da coroa de Castela e Aragão, durante o reinado de Alfonso VI, bem como o ano de 1492 como o término do processo. A utilização de tal temporalidade visa demonstrar a forma como foi condicionado o uso e recuperação de uma narrativa que colocava o Islã no papel de inimigo e adversário.

identidade nacional e religiosa pura” (2002, p. 263), tal construção e ilusão guiaria para um mundo onde os valores e perspectivas cristãos seriam os únicos favorecidos por um protótipo de estado.

Sob tal aspecto começamos a compreender a forma como o uso da guerra enquanto elemento de distinção entre o “nós” e o “eles” foi usado, ao conceber as bases de um valor que daria impulso a teoria da “Reconquista”. Isso, ao mesmo tempo em que se construía uma representação e um discurso de enaltecimento de traços a serem exaltados como a representação dos Reis Católicos, bem como de uma representação identitária que buscava ser aproximada e imposta daqueles que compunham tal espaço.

Ao tomarmos os estudos sobre representação de Roger Chartier, compreendemos ser fundamental uma leitura ampla e que vá em busca de compreender os valores por trás de uma descrição totalizante da sociedade, sendo fundamental a reflexão quanto a quem e como se desenvolveu uma divisão rígida e hierárquica das práticas e temporalidades (CHARTIER, 2002, p. 66). A partir disso remetemos a perspectiva proposta por Chartier de que as representações são desenvolvidas a partir de intenções e discursos próprios que podem apresentar o outro, mas que não se há uma verdade absoluta nessa representação tendo em vista a parcialidade daquele que a dá base.

Ainda pensando na leitura de Chartier (2002), torna-se importante a retomada da perspectiva de que uma representação é o instrumento utilizado por um grupo de indivíduos para criarem um significado para o mundo social, sendo um processo intencional. Nesse sentido, ela é uma estratégia com objetivos

próprios e delimitados, sendo mais do que uma ação cultural, ou seja, um ato político. Soma-se, ainda, a perspectiva de a representação ser um discurso e desta forma nunca estar imbuído de neutralidade. Sob tal aspecto, pretendemos aqui refletir quanto a figuração dos valores de uma imagem e concepção imposta enquanto verdadeira, ao mesmo tempo em que a partir de uma guerra há o princípio gerador de uma memória e um valor identitário exclusivo.

A Figuração do Poder e seus Elementos

O que viria a ser a Espanha, já no século XVI procurava gerar elementos de contraposição aos espaços que a cercavam, fosse sob a ótica da Contrarreforma, da expansão e consolidação do seu poder. As Coroas de Castela e Aragão, unidas pelos Reis Católicos, passam a ser compreendidas de fato como uma a partir da ascensão de Carlos I ao poder, uma vez que em 1516 ambas passariam a ser controladas por apenas um monarca, neto dos ditos reis. Por ser, a partir de 1519, também imperador do Sacro Império Romano Germânico e ter como uma de suas principais ações o enfrentamento da Reforma Protestante, é possível atrelar seu tempo e forma de governar como uma das bases para o apagar de uma pluralidade cultural e religiosa na Península, em prol de uma noção de unidade a partir do que interpretaria como “verdadeira forma do Cristianismo”. O ímpeto pretendido por Carlos I pode ser visto em suas políticas para com as outras fés que haviam composto o território Ibérico e migrado para os territórios americanos:

Em 1539, o rei espanhol emitiu um decreto proibindo fortemente “a transferência para as Índias Ocidentais de filhos e netos de pessoas queimadas na fogueira, apostatas judeus ou mouros”, conversos judeus e mouriscos. Dê anos depois, em 1543, Carlos I foi mais longe e decretou a expulsão dos muçulmanos já estabelecidos na América (MAJID, 2009, 68).

Com isso é percebido que há uma tentativa de figurar uma unidade cultural, religiosa e política. De tal forma, se busca pela construção de elementos que embasem tal composição, dando suporte a uma narrativa e representação do que seria o elemento central deste espaço, no caso, o Cristianismo Católico. Ainda que no passado, quando conquistou Toledo, em 1085, Alfonso VI, rei de Leão e Castela, havia se proclamado “Imperador de Duas Religiões” (2009, p. 27), tal valor de coletividade foi sendo deixado de lado – essa ação foi tão ampla que o próprio ano de 1085 tornou-se central para uma narrativa que procurava construir o mito da Reconquista.

Sob esse aspecto nota-se que a transição de poder, de uma Península dividida e múltipla, para um protótipo de governo central passava por uma nova modulação e interpretação de sua cultural política. A ação aqui proposta necessitava de um plano de novas conexões, a partir de novas relações de dependência – essa análise torna-se fundamental para a compreensão do processo histórico e, ao mesmo tempo, distante da prática historiográfica conforme aponta Norbert Elias (2001, p. 30).

Com isso, queremos indicar a importância de compreender o tempo e a forma como a Coroa de Castela, principalmente, procurou ressignificar as estruturas de poder que compunham a Península, de forma a alavancar sua hegemonia perante os demais.

Ao pensarmos no sentido das figurações sociais, como proposto por Norbert Elias (2001, p. 38), podemos pensar na construção de Castela como uma ruptura “abrupta” de uma estrutura social que já possuía suas bases e valores, sem grandes alterações. Antes dos Reis Católicos as estruturas de poder ao longo da Península Ibérica transitavam entre diferentes elementos, por hora estando na mão dos muçulmanos, em outros momentos na dos cristãos – mas permitindo uma interação, troca e aproximação. Essa figuração de alternâncias perdurou por quase um milênio, se considerarmos o período da chegada muçulmana e a queda de Granada – ainda que certas mudanças já estivessem ocorrendo, após o início do Século XVI essas tornaram-se muito mais rápidas e impositivas.

O fato de a história em muitos momentos destacar “as figuras singulares” é algo que prejudica a percepção dos efeitos dessas mudanças de interesse e política para o restante da população em sua pluralidade. Ao destinarmos aqui um olhar para a forma como deu-se a exclusão de uma parcela da população na busca pela construção de uma narrativa e representação do “ser espanhol”, podemos compreender que a figuração pretendida e construída era a de uma história singular, de um passado e de um futuro.

Se, como Norbert Elias afirmou, “as figurações têm uma relativa independência em relação a indivíduos singulares determinados, mas não a indivíduos em geral” (2001, p. 51), entendemos que o ponto central da

representação não é o personagem Real, mas sim os significados construídos ao seu redor, bem como a difusão desses valores e de sua continuidade. Em certo sentido, refletimos que a construção de uma figuração relativa a essa nova “Espanha” Cristã pode ser enquadrada em uma posição de mito político, uma vez que mais que a figura do monarca no poder, era fundamental que a estrutura social se mantivesse sobre a égide da Igreja de Roma. Assim, compreenderíamos que

o desempenho básico do mito é fornecer nomes. Um mito é sempre ‘o mito de ...’. É apenas dando um nome a uma coisa que ela pode se tornar “compreensível” e, portanto, objeto de uma história. Fornecer nomes não apenas torna as histórias possíveis; nomear o desconhecido já é uma forma de dominar o desconhecido. Denominar uma coisa é a primeira – senão a mais interessante – resposta à pergunta “o que é isso ou aquilo?” Além disso, ao dar um nome ao desconhecido, redes inteiras de outros significados são lembradas²⁹⁹ (BOTTICI, 2007, p. 116. Tradução nossa).

299 *The basic performance of myth is to provide names. A myth is always “the myth of . . .” It is only by giving a thing a name that it can become “graspable” and therefore the object of a story. Providing names does not just render stories possible; naming the unknown is already a way of dominating the unknown. Denominating a thing is the first – if not the most interesting – answer to the question “what is this or that?” Moreover, by giving a name to the unknown, whole webs of other meanings are recalled.*

Ou seja, o mito político construído poderia ser percebido enquanto o conteúdo que é utilizado para preencher a figuração das estruturas de poder, permitindo sua continuidade mesmo na ausência ou substituição de uma figura central. Se “nomear o desconhecido é uma forma de dominar o desconhecido” se desprende que muito da nova sociedade que estava em construção não era compreendida pelas populações sob o domínio de Castela, de tal forma é buscada a construção de um mito de origem que unificasse o “nós” e criasse o “eles”, preferencialmente gerando um ideal de afastamento.

A figuração, neste sentido, entraria como um fator de construção das amarras sociais e de difusão de determinados valores e representações, aqui podemos pensar como a formação dos Reis Católicos e sua descendência passaram a representar um determinado valor para essa nova região, estrutura. Compreendemos que o processo de construção de tais personagens buscava por solidificar uma crença de que a matriz católica de fato seria a única e principal para a estrutura de uma história e cultura do espaço político próprio, bem como da expulsão dos Outros, diferentes e externos aos valores aqui formados. Como a filósofa Chiara Bottici define e aproximamos do conceito de figuração, “um mito político pode ser definido como o trabalho de uma narrativa comum, através da qual membros de um grupo social apresentam o significado de suas experiências políticas e feitos”³⁰⁰ (2007, p. 179), gerando dessa forma um novo

300 *A political myth can be defined as the work on a common narrative by which the members of a social group (or society) make significance of their political experiences and deeds.*

valor para ações e práticas que procuram ser definidas como centrais para uma cultura ou para a manutenção de determinados poderes.

Assim, a figura dos Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, torna-se central para o uso do Cristianismo Católico enquanto força política e social de formação de um protótipo de Estados Espanhol. Em um mundo as fronteiras ainda estavam em construção, onde não havia uma noção de nação ou estado bem formada, o elemento da fé era possivelmente o mais central, para a consolidação de um domínio.

A formação de uma identidade cristã tornava-se fundamental, neste contexto, uma vez que era a mais facilmente compreendida levando em conta o universo complexo e múltiplo que havia na Península ao pensarmos na multiplicidade advinda da convivência de judeus, muçulmanos e cristãos. Compreendemos que o objetivo de tal centralização cultural, entre outros, era o de iniciar a formatação de uma identidade, de uma perspectiva do ser assimilando determinados valores, mas, principalmente, excluindo outros. Como Peter Burke indicou (1994, p. 16) ainda que conceitos como os de propagando, opinião pública e ideologia não façam parte do contexto do Século XVI, não podemos desconsiderar seus efeitos – ainda que de acordo com a realidade e possibilidades de seu tempo. Sob tal aspecto, é importante refletirmos que a construção de uma idealização dos Reis Católicos cumpria com um objetivo de propagar uma informação relativa ao elemento central deste novo espaço social e político que estava se formando, destacando-se não apenas o elemento cristão, mas também sua especificidade católica. Se levarmos em conta a definição de mito trabalhada por

Burke ao refletir sobre a figura de Luís XIV, tido como o de “uma história com significado simbólico (como o triunfo do bem contra o mal), em que os personagens, quer sejam heróis ou vilões, ganham dimensões maiores que na vida” (1994, p. 18), refletimos que mais do que a ação de Fernando e Isabel, o que procurava ser indicado era seu papel e sua representação enquanto símbolos de uma nova ordem cultural, enquanto que aquele passado múltiplo e suas comunidades passavam a receber contornos de vilões de uma história em construção.

Tal composição de aproximação das figuras dos Reis Católicos a uma representação, um mito, do que se pretendia destacar ou narrar enquanto uma forma de história oficial pode ser percebida ao compararmos a dualidade de formas ao se tratar com o vizinho muçulmano. Em que pese ambas as monarquias sejam representadas como o centro de defesa do mundo cristão-católico e do fervor que gerou a “lenda negra da Espanha”³⁰¹, as duas tiveram abordagens diferentes sobre a presença do “Outro” em seus domínios, ao menos durante o tempo de Fernando e Isabel.

Enquanto um dos reinos que compunham o poder da região era sinônimo de perseguição, “Aragão tornou-se o destino de muitos muçulmanos de Castela que optaram por não se converter”, ao mesmo tempo, em Aragão e Valência as comunidades muçulmanas “continuaram a constituir comunidades dinâmicas e vibrantes” (CATLOS, 2018, p. 395). De tal forma, é importante refletirmos sobre como para o Reino atrelado a Fernando havia uma compreensão de que ainda que houvesse uma diferença na matriz religiosa, os que

301 Ver Apêndice.

compunham as comunidades muçulmanas eram fundamentais para o bom funcionamento social, político e econômico do Reino. Enquanto isso, como indica o historiador Brian Catlos, nos territórios de Castela, liderados por Isabel, o Islã havia sido proibido em 1502 e os muçulmanos tenham sido perseguidos, em caso de não conversão. O contraste advindo da possibilidade de uma maior liberdade para a comunidade muçulmana no Reino de Aragão permitia uma leitura sobre a percepção de que o valor político da religião, que pese sua importância, não poderia apagar a contribuição que a multiplicidade trazia para o reino – ainda que a liberdade ofertada por Aragão não fosse total.

Essa dualidade de aceitação e negação da presença do “Outro”, dentro do território ibérico perdurou até 1526, quando Carlos I da Espanha, neto dos Reis Católicos, publicou um edito exigindo a conversão de seus súditos muçulmanos, em todo território, e o fechamento das mesquitas. Tal ação, pode ser compreendida enquanto uma continuidade das políticas conduzidas por Isabel de Castela, ao indicar a formação de uma identidade única, baseada nos valores religiosos do cristianismo. Como afirmou Brian Catlos, ainda que aqueles que quisessem manter sua identidade pudessem, não era um processo simples, pois tiveram

apenas dezessete dias para chegar à *La Coruña*, onde eles poderiam, em teoria, embarcar para o exílio. Mas isso era claramente impossível, e a disposição foi incluída no despacho apenas para

que se pudesse alegar que os mudéjares que ficaram e foram batizados o fizeram por opção (2018, p. 397).

Ou seja, após 1526, a ideia de um espaço múltiplo – principalmente no que se refere a religião – deixaria de existir, uma vez que o Cristianismo passava a ser definido e indicado enquanto o valor político de união deste novo território. A pluralidade limitada de outra hora deixava de ser uma perspectiva ou ter a possibilidade de continuidade frente a uma nova forma de se narrar e representar essa história. Nesse cenário, a figura do Reis Católicos se torna central pois se tornam o símbolo de uma nova narrativa, entretanto é importante refletir que ao propagarem um valor, uma unidade, na prática tal não havia sido a realidade de seu tempo e momento.

A construção da representação dos Reis Católicos não buscava necessariamente por uma imagem reconhecível dos monarcas ou mesmo uma aproximação sóbria de suas práticas e ações (BURKE, 1994), mas sim a produção de uma narrativa que oferecesse bases para uma forma de fazer política. De tal forma, compreender que a fabricação de tal figuração teria como objetivo a representação de um modelo do protótipo de Estado que estava sendo construído, onde o Cristianismo Católico passaria ao centro da narrativa identitária e da ação política da Coroa. Como Anouar Majid indicou (2009, p. 45) “o novo regime, baseado em exclusão, de alguma forma prometeu liberdade aos súditos do Rei, tornando-se um modelo de democracia liberal para a contemporaneidade”. Ou seja, o processo de fabricação de tal dupla monárquica tornou possível uma interpretação de que a expulsão dos muçulmanos e judeus, bem

como o apagamento de tal passado, fosse o ideal para a expansão de um novo poder. Como Norbert Elias indicou (2001, p. 108) ao discorrer sobre a instabilidade das relações e estruturas sociais do Antigo Regime, havia uma série de interesses e formas de impor-se nesse mundo, novas relações e estruturas, ascensões e crises, porém o centro deveria ser um – de forma que houvessem diferentes interações com tais estruturas de poder. Daí o simbolismo dos Reis Católicos, um centro cultural e de poder, vinculado a uma leitura do passado histórico, ao redor do qual era construída uma identidade do que viria a ser a Espanha, fazendo com que as práticas de poder circulem ao redor do centro político e cultural: o Cristianismo.

O uso da representação de Fernando e Isabel, como o centro desta nova história que estava sendo construída remete a uma das percepções da construção do conceito e espaço dos Estados-Nações, no século XIX, como indicou Anne-Marie Thiesse. O uso político de tal figuração, somado ao valor do Cristianismo, teria sido utilizado como noção de uma recuperação histórica e identitária que pudesse definir o “nós”, ao mesmo tempo em que se construía uma fronteira perante uma concepção de “outros” – como indicou Anne-Marie Thiesse (2001, p. 7). Assim, é interessante notar que o papel imposto aos Reis Católicos é o de centralidade em uma nova construção, em um espaço em formação, por representarem o valor que seria a base desta nova cultura política, vinculada a religião. Ainda que Anouar Majid pouco se debruce sobre a diferença de ação entre Fernando e Isabel, ele traz uma

importante reflexão relativa a figuração que foi imposta ao se fabricar a origem de uma Espanha atrelada aos monarcas que uniram Castela e Aragão:

o título de Reis Católicos não só permitiu que Isabel e Fernando governassem territórios ainda sem nome, mas também consagrou o princípio de tornar a fé do príncipe a religião oficial do estado, ideia que seria o principal pressuposto do Tratado de Westphalia em 1648. A unidade nacional sob tal regime é necessariamente mantida pela expulsão real ou simbólica dos estrangeiros, dos diferentes, ainda que a diferença nunca possa ser erradicada (2009, p. 45).

Ou seja, ainda que os princípios que dariam base aos Estados estivessem distantes, que a própria Espanha não fosse um território oficializado, os Reis Católicos faziam parte desse contexto de formação das identidades e do próprio estado. A ideia de uma unidade parte justamente da formação dessa série de figurações que quando somadas permitem a compreensão de mitos fundadores e de origem. A expulsão, para o caso dos não cristãos, busca pela erradicação do outro e daqueles que representam elementos externos aos centrais, mas como Majid indica, não é possível uma exclusão total. Dessa forma, é importante refletir que para além da figuração dos elementos centrais para uma história e formatação de seus valores sociais e políticos,

é importante a construção de uma memória que fundamente uma identidade que, neste caso, seria de matriz cristã e exclusiva para com elementos distantes dessa fé.

Um passado reformado, da pluralidade à identidade Cristã

Percebemos que a construção narrativa ao redor da figura dos Reis Católicos era uma que procurava gerar um novo elemento identitário, um simbolismo que não só remetesse a fé cristã, em detrimento da anterior pluralidade, mas que também se destaca sua “correta vertente”: o catolicismo. Como Arturo Barea destaca ao indicar a recuperação deste passado pelo Franquismo, o período de Isabel e Fernando era interpretado enquanto o dos “cruzados pelo melhor desta velha ordem, renovada, glorificada e atualizada”, ainda indicando que o olhar para o período do Século XVI era o de aproximação com o que se entendia como a “Idade do Ouro, sob o comando dos Reis Católico e seus herdeiros, Carlos I e Felipe II, quando Cristóvão Colombo, Cortés e Pizarro conquistaram novos mundos para eles” (1945, p. 69). O que compreendemos desta recuperação e uso de um passado é que em seu tempo, a construção de uma identidade “espanhola” partia de uma glorificação de seu tempo e de escolhas que a diferenciavam do que estava ao seu redor, então a escolha pelo Cristianismo.

A formação de tal espaço representativo, de certa forma, foi facilitada pelos séculos das guerras de conquista, por hora chamadas de Cruzadas Ibéricas ou Reconquista, o processo de enfrentamento deu as bases para a formalização do afastamento. Como destaca Charles Tilly, “nos séculos críticos de 1400 a 1700, os

governantes gastaram grande parte do seu esforço em desarmar, isolar ou cooptar os pretendentes rivais ao poder do estado” (1996, p. 133). Ao refletirmos quanto a afirmação de Tilly, percebemos a forma como de fato esse foi um processo percebido ao longo do século final de conquista aragonesa e castelhana, que culminou com a união das coroas pelo casamento de Fernando e Isabel. O processo da guerra foi solidificando a base de um reino, ao mesmo tempo em que principiava o isolamento das identidades, vozes e possibilidade – ao mesmo tempo em que efeitos externos, começavam a gerar uma necessidade de união (Charles Tilly cita o exemplo da união de Castela e Aragão com seus efeitos para a relação com um protótipo de França).

Em tal sentido, para a manutenção dos novos processos, territórios e para a solidificação dos valores identitários desses estados em formação, a coerção para consolidação dos espaços era fundamental. Charles Tilly (1996, p. 143), indicaria três caminhos para tal relação: apreensão, fabricação e compra – o último, por uma falta de monetização, estaria majoritariamente vinculada a questão militar (armas e pólvoras), sendo a fabricação da coerção o método mais comum e constante. Enquanto que a apreensão geraria uma série de dilemas e conflitos, a fabricação da coerção era uma das principais metodologias, através de maquinários de guerra, bem como de simbologias que permitissem a consolidação não só das relações de poderes, como também de determinada identidade.

Assim, compreendemos que não era só o conflito em si que buscava pela geração das novas relações e possibilidades, em muitos momentos a fabricação das políticas e identidades estava pautada justamente em

formalizar a figura do “nós”, em algo que no protótipo de Espanha ficou definido como *pureza de sangue*. Ao identificar as origens e procurar a fabricação de uma história de origem dos territórios o que foi desenvolvido é uma interpretação de quem comporia a história deste espaço e aqueles que não deveriam compor a identidade do novo espaço – a exclusão identitária, dessa forma seria uma ferramenta coercitiva fabricada em favor de uma narrativa determinada.

A identidade, enquanto fator fundamentado em uma fé, foi inflada pelo ideal de pureza de sangue, que no caso espanhol “partiu de formas clássicas de exclusão e discriminação, pois, pelo menos semanticamente, fé e sangue estariam unidos em um indivisível todo” (MAJID, 2009, p. 9). A grande questão é a forma como esse elemento identitário foi imposto, mesmo se levarmos em conta a guerra de conquista, uma vez que ao longo dos seus – supostos – quatrocentos anos, foi um conflito de muitas variações nas relações de poderes. O que estava em disputa, nesse contexto, era a formação de uma identidade e pela distinção entre Castela e Aragão percebemos que o lado vitorioso nessa figuração de uma nova estrutura de poder foi a de visão mais católica e menos plural, vinculada a Castela. Os cronistas reais Florian Docampo (1499–1558) e Ambrosio de Morales (1513–1591) fazem parte dessa construção, ainda no século XVI, por darem um rumo as narrativas sobre as origens desta terra que estava em formação: o passado greco-romano, com foco em sua conversão ao Cristianismo.

A *Crónica General de España* em seus primeiros volumes, descreve justamente a chegada dos romanos, sua ascensão e a transformação política e cultural que

foi gestada na Península, principalmente Ambrósio de Morales, destaca que até a chegada dos muçulmanos havia uma riqueza e cultura pujante na região, que foi rompida com a chegada dos hereges. Ou seja, ainda que em uma primeira versão oficial dos Reinos Católicos, a história oficial passava por uma construção que negava o passado múltiplo e procurava a formação de uma visão e de uma percepção que apenas o que estivesse sob a égide do catolicismo deveria ser valorizado, respeitado e instigado. Dessa forma, para além da construção de uma identidade, temos a formação de uma memória que procura indicar formas corretas de ser e pensar sobre o passado, afastando aquele que não seria do interesse de quem detinha o poder.

Em tal sentido, é importante retomarmos Michael Pollack e sua afirmação de que é “perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada” (1992, p. 202). Assim, indicamos que as construções realizadas pelos primeiros relatos de uma história da Espanha procuram gerar uma identificação com o passado que remete a Cristianização da Península, de fato dando uma das bases para o mito da reconquista e sua aceitação. Após a conquista de Granada, ainda que com diferentes ímpetos, há um movimento de expulsão e afastamento das populações que marcaram a pluralidade do espaço, em prol de um discurso e ação de unir identidade, história e voz. O silenciamento da presença do outro faz parte de um esforço de moldar uma nova memória e percepção, tanto

do espaço, quanto das populações que o compõem – os personagens são construídos para dar base a tais narrativas, aí o papel criado e colocado junto aos Reis Católicos.

Ainda como Pollack afirma, “a memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa” (1992, p. 204). Ou seja, a memória acaba por ser vinculada ao seu momento, tornando-se ela própria uma figuração dos interesses daqueles que detém o poder e procuram construir e conduzir uma representação de mundo e de formas de ser. No caso de Castela, como nova Coroa central da Península, a memória que se constrói é uma que solidifica o papel deste poder como hegemônico e fundamental para o bom desenvolvimento social, econômico e cultural da região, gerando então a construção de uma identidade histórica que justificasse isso. Tendo em vista que “a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado” (1992, p. 204), compreendemos que a formação das memórias coletivas e sua vinculação a determinados valores tem como objetivo apagar traços que são indicados como “passíveis de correção”, em prol de valores múltiplos que poderiam enriquecer as percepções de mundo. A memória, aqui atrelada a formação de uma identidade, procurava por dignificar o valor do Cristianismo enquanto pilar da sociedade, criando uma história que apontasse aqueles como ausentes desse centro, como deturpadores da ordem e invasores da história. Dessa forma é importante compreendermos que a construção da autoimagem e sua

valorização, acaba muitas vezes por se construir a partir da negação do outro e seus valores, instigando apenas uma forma de compreender e enxergar o mundo.

Assim, é interessante percebermos a identidade espanhola, enquanto amparada por um fervoroso Cristianismo, enquanto um exercício de adequação da memória e seus usos. O passado real, ainda que nunca tenha sido de total paz e convivência, foi muito mais múltiplo e rico do que se deixava compreender por uma nova narrativa, entretanto, a pluralidade já não fazia mais parte do interesse daqueles que construíam uma nova estrutura política de tal estado em formação. Assim, podemos ir encaminhado para uma reflexão que leva a crer que a soma da construção de uma representação dos Reis Católicos, com uma readequação das memórias de um passado múltiplo, deu um novo destaque ao Cristianismo enquanto valor político de orientação para tais territórios.

Considerações Finais

A reflexão aqui proposta ainda é embrionária, entretanto é importante refletirmos sobre o encaminhamento da importância e centralidade do Cristianismo enquanto um valor político-cultural para o estado espanhol em formação. A prática com essa construção se dá parte desde a construção e simbologia de personagens que se tornam centrais, ainda que na prática tenham agido diferente, que são os Reis Católicos, a isso somada a construção de uma memória coletiva que procurava afastar percepções plurais de um passado. A busca pela solidificação de uma identidade única e de matriz cristã, está no cerne de tal construção.

A narrativa para formalização e solidificação destes processos foi múltipla, entretanto é importante notarmos o papel central que a tradição cristã, principalmente sua vertente católica, possuiu para a oficialização de uma nova forma de se fazer política e de se pensar a estrutura sociocultural da Península. Importante também, é perceber os efeitos e problemáticas advindos dessa construção, principalmente no que se refere a construção de preconceitos, estereótipos e afastamento para com populações e culturais que também faziam parte dessa história e espaço, mas foram excluídas. Notarmos a solidificação do Cristianismo enquanto um valor político para a formatação e consolidação de uma identidade espanhola é fundamental para que possamos refletir e desconstruir as noções que foram assumidas a partir da exclusão dos outros.

Referências

BAREA, Arturo. *Struggle for the Spanish Soul & Spain in the Post-War World*. London: The Clapton Press Limited, 1945.

BOTTICI, Chiara. *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de luís XIV*. 2ª Ed. Maria Luiz X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CATLOS, Brian. *Kingdoms of Faith: A new history of Islamic Spain*. New York: Basic Books, 2018.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietude*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Algés: Difel – Difusão Editorial, 2002.
ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAJID, Anouar. *We are All Moors*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

MENOCAL, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. New York: Back Bay Books, 2002

POLLACK, Michael. “Memória e Identidade social”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

THIESSE, Anne-Marie. Ficções criadoras: as identidades nacionais. *Anos 90*, v. 9, n^o 15, p. 7 – 23, 2001.

TILLY, Charles. “Como a guerra fez os Estados, e Vice-Versa”. In: *Capital, coerção e Estados Europeus (900-1992)*. Trad. Geraldo Gerson Souza. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 123-156.

Apêndice

A “lenda negra” foi definida por Charles Gibson como sendo o resultado do “acúmulo de uma propaganda tradicional e de hispanofobia que apontava o imperialismo espanhol como sendo cruel, fanático e hipócrita como um excesso de realidade” (GIBSON, 1958, p. 13. Tradução nossa). Essa definição coloca-se uma vez que há uma leitura de que houve um movimento de ataque e afronta ao ser espanhol como uma ferramenta política para mostrar o atraso e cerceamento imposto a vida na Espanha - em comparação a países como Inglaterra e Holanda. De acordo com Gordon Kinder (1996, p. 67) o termo teria sido cunhado por Julián Juderías, apenas entre 1913 e 1914, ao realizar uma crítica a aversão de europeus e norte-americanos a história e cultura espanhola - porém, são notados seus efeitos e usos ainda nos séculos XIV e XV. De tal forma, percebemos que muito antes da formação do termo “lenda negra” houve um múltiplo movimento, majoritariamente, conduzido por populações protestantes. Sob esse aspecto, de acordo com Benjamin Keen (1969) o processo de “difamação” da Espanha teria se iniciado ainda no século XIV, a partir de diferentes regiões do que viria a ser a Itália. O ponto central, para nossa narrativa aqui é o de que tal “lenda” daria indicativos da força de uma imposição do catolicismo enquanto motor cultural de uma Espanha em ascensão ao longo do século XVI, mas que um século depois já se encontrava em estado de declínio. Assim, ao percebermos duas culturas distintas para com o “Outro”, comparando Aragão e Castela, compreendemos o caminho traçado para a construção de uma Espanha “una” no que se refere a sua cultura religiosa e ao silenciamento de uma diversidade, bem como seus efeitos políticos para o espaço castelhano.

Os Hinos e Cultos de Hécate e Hermes: Antiguidade e religiosidade em discussão

*Jaqueline da Silva*³⁰²

Neste capítulo não temos o intuito de fornecer nenhuma resposta para as perguntas e questões que abordaremos ao longo do texto. O material em discussão trata-se de um projeto de mestrado que será submetido ao final do ano de 2022 no projeto de ciências da religião da Pontífice Universidade Católica de Goiás. A pesquisa em breve estará em andamento a partir do nosso ingresso no programa, onde poderemos dar procedência as questões que envolvem a antiguidade e suas divindades.

As deidades gregas do panteão helênico que conhecemos sempre estiveram envoltas de histórias sobrenaturais que pairavam pelo imaginário. Dentro deste contexto foram construídos mithos³⁰³ que podem nos ajudar a entender a visão do homem grego em relação ao mundo.

302 Formada em História pela pontifícia universidade católica de Goiás, e orientada pelo Mestre Ivan Vieira Neto.
Email; Jaquelinehistory@outlook.com

303 Utilizaremos o termo Mithos ao invés de Mito pois em tempos contemporâneos a palavra está sendo utilizada de forma inapropriada na política e não queremos que o significado se confunda.

Temos como objetivo inicial, trabalhar os símbolos e as representações das deidades helênicas Hécate (Ἑκάτη) e Hermes (Ἑρμής), deuses presentes no imaginário grego e que possuem domínios e poderes favoráveis aos homens. Ambos os deuses possuem cultos dentro do contexto da antiguidade, que podem ter sido responsáveis pela propagação de suas respectivas imagens. Os deuses são ψυχοπομπός (psychopompós), seres capazes de ir e vir do submundo além de possuírem domínios no território de Aidoneu (Αἰδωνεύς)³⁰⁴. Apesar de terem domínios e dons relativamente semelhante observamos diferenças no imaginário e no tratamento de suas figuras.

Para a realização desta pesquisa utilizaremos com frequência alguns conceitos chave para nos debruçarmos sobre o assunto. O conceito de símbolo se faz necessário para entendermos um pouco da visão grega sobre a iconografia, associada os deuses. Para desenvolver a temática, buscamos Carl G. Jung na obra *O Homem e Seus Símbolos* que traz o conceito de símbolo que utilizaremos.

O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem quem nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. Muitos monumentos cretenses, por exemplo, trazem o desenho de um duplo enxó.

304 Mais conhecido como Deus Hades.

Conhecemos o objeto, mas ignoramos suas implicações simbólicas (JUNG, 2022. p 18).

Para Jung o símbolo seria uma imagem rotineira que possui diversas interpretações, muitas delas podemos não conhecer ou ser uma interpretação além do que podemos imaginar. O símbolo seria amplo e dependeria do ponto de vista do espectador dentro de seu respectivo contexto.

Dentro da temática de conceitos, não podemos deixar de falar sobre o conceito de *Mithos*, que é um dos assuntos principais em nossa abordagem aos gregos. Para nos elucidar o assunto usaremos Mircea Eliade, que trabalha com a temática e nos trará o conceito que utilizaremos ao longo desta pesquisa.

(...) o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os

personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE,2016. p 11).

Para Eliade entendemos que o mithos seria uma narrativa sacra e originária que nos relata acontecimentos entre os deuses. O mithos narra o princípio de um universo místico que interfere na vida humana cotidiana, e respalda os acontecimentos e as transformações na vida do homem. O mithos possui efeito sobre o imaginário pois a partir dele o homem atribui significado a símbolos e imagens também chamadas de iconografia.

Ao trabalharmos o imaginário utilizamos o autor Gilbert Durand, proponente da ideia da morte como geradora no ser humano de uma imaginação em relação ao além. Essa imaginação gera a produção de símbolos, imagens,

mitos e arquétipos. Esse conjunto de elementos simbólicos formaria o “imaginário”, cuja principal função seria levar o homem a um equilíbrio psicossocial diante da percepção da temporalidade e, conseqüentemente, da finitude (ANAZ ET ALII, 2014, p. 6 *apud* SILVA, 2021, p. 20).

A partir da imaginação que atribui um significado para os símbolos obtemos a formação do imaginário. Para trabalhar símbolos e imaginário também se faz necessário dentro desta pesquisa trabalharmos o conceito de representação.

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 1988, p. 17).

Para Chartier, o conceito de representação se define a partir dos interesses do grupo que as determinam. “As representações são objetivas e podem nos revelar muito mais sobre o indivíduo que representa do que sobre o que ou quem está sendo representado” (SILVA, 2021, p.47).

Dentro dessa temática encontramos Clacir José Bernardi e Maria Augusta de Castilho nos conceituam Religiosidade em seu artigo intitulado, *A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano*.

A religiosidade constrói um universo de reflexão todo especial na vida seja individual ou social por envolver um contrato, em que o elemento esperança e sentido da vida são fundamentais para o desenvolvimento do ser humano em sua trajetória terrestre(...) construiu-se uma religiosidade profunda em diferentes regiões como corolário de uma cultura que se forma nos porões da colonização, nos escondidos das repúblicas, mas que explode em rituais, devoções, romarias, danças, além de ter uma iconografia própria, como templos suntuosos e/ou modestos. Tais manifestações estão ligadas à vida, ao espaço local e ao território como elemento formador do todo do homem(...) é ela que permite perceber as manifestações em torno do sagrado que faz parte da vida do homem e da sociedade, onde ele está e que ajuda na construção dos valores das pessoas, das famílias e das comunidades (BERNARD, CASTILHO, 2016. p, 746-749).

Os autores trazem a religiosidade como um elemento tanto social quanto individual, que pode

trazer esperança e sentido para a vida, elementos que são necessários para o desenvolvimento do ser nesta vida. A religiosidade se constrói em diferentes povos, crenças e épocas, trazendo consigo ritos, fanatismo, posições, festas, templos e também símbolos e ícones. Estas manifestações estão presentes na sociedade e se dá como elemento formador do homem.

A partir dos conceitos introduzidos podemos enfim investigar mais sobre a religiosidade dos gregos com um foco nos cultos, obras e símbolos envoltos as figuras de Hécate e Hermes. Como já dito anteriormente, ambos os deuses possuem domínios semelhantes, e por vezes compartilhados, porém são vistos de formas opostas quando se trata do imaginário construído em relação às divindades. Essa diferença na ótica aplicada as divindades é uma das temáticas principais de nossa pesquisa até o momento.

As obras clássicas que estaremos utilizando para o respaldo de nossa pesquisa são os clássicos Hinos Homéricos, redigido por volta do século VII aEC, atribuídos a figura de algumas deidades gregas. Neles encontramos o *Hino a Hermes* e o *Hino Homérico a Deméter*, poemas onde podemos conferir os mitos onde os deuses se encontram. O hino a Hermes é onde temos acesso ao mithos do deus Hermes no qual a ele são atribuídos alguns domínios ainda em sua infância; O hino a Deméter é utilizado também pois na narrativa temos a presença de Hécate e Hermes e podemos analisar quais são suas ações e a utilização de símbolos e domínios que podem nos ajudar a construir a imagem que o grego tinha das deidades. Hécate não possui um hino homérico próprio, o único que a inclui é o hino a Deméter.

Dentro do *Hino Homérico a Deméter* eles fazem parte da narrativa que compõe o enredo, tendo destaque quando o enredo necessita de uma ação decisiva na trama. A primeira deidade a aparecer na trama é a deusa Hécate, que vem até Deméter com o objetivo de leva-la até Hélio que supostamente sabe quem é o raptor de Perséfone.

Mas, quando se aproximou pela
decima vez a brilhante Eos
Encontra Hécate, que tinha archotes
nas mãos,
E para dar-lhe uma mensagem
tomou a palavra e falou:
“Soberana Deméter, trazedora das
estações, de esplêndidos dons,
qual dos deuses celestes ou dos
homens mortais
raptou Perséfone* e affligiu teu ânimo
amável?
Pois ouvi a voz, porém não vi com
meus olhos
quem quer que fosse. Digo-te a
verdade toda”.
(HOMERO, *Hino Homérico à
Deméter*. V. 54-58).

A deusa é a única a ir ao auxílio de Deméter em meio a seu desespero, e fez sem hesitar ou temer nenhum dos Olímpianos. Ao final do hino, Hécate aparece para comemorar a volta de Perséfone junto à mãe e filha, e lhe é dada a função de levar e trazer Perséfone do submundo. A partir do *Hino Homérico a Demeter* podemos notar a ligação de Hécate à figura feminina, e suas associações ao submundo.

Hermes nos é introduzido em um momento decisivo na trama. Zeus o envia ao submundo visando um acordo para o retorno de Perséfone a terra para evitar

que Deméter acabe com a raça dos homens. Ele nos é apresentado como uma figura política e respeitada pelo deus do submundo, ao final da conversa ele consegue o retorno de Perséfone a terra e aos braços de Demeter.

Depois que o baritonante, longividente Zeus, ouviu isso, enviou, para o Érebo, o Argifonte de bastão dourado, a fim de que, seduzindo Hades com brandas palavras, conduzisse a pura Perséfone da treva nevoenta para a luz junto aos deuses, a fim de que sua mãe, vendo-a com os próprios olhos, pusesse fim à cólera. Hermes não desobedeceu. Rápido, arremessou-se sob o covil da terra com impetuosidade, deixando a sede Olímpia. Encontrou o senhor da casa no seu interior, deitado no leito com a veneranda esposa, que muito contrariada agia, com saudade da mãe. Ela [sc. Deméter], contra [as intoleráveis ações dos deuses bem-aventurados, tramava terrível plano. Colocando-se perto dele, falou-lhe o duro Argifonte (HOMERO, Hino Homérico à Deméter. V. 334-346).

Podemos notar a partir disso que Hermes por ser uma divindade masculina possui uma representação com mais poder e respeito em relação as deusas femininas na obra. Quando ele chega ao submundo mandado por Zeus o Aidoneu imediatamente entende a situação, sabendo que, por Hermes estar levando uma mensagem de Zeus, ela pode ser interpretada como um ultimato. Hermes é um deus de grande importância na coletânea de hinos homéricos contendo dois hinos em sua exclusiva homenagem.

No longo hino homérico a Hermes (...), o herói aparece como irmão mais novo de Apolo, o deus da luz, do pastoreio, do arco, da música e dos oráculos. Toda ação descrita no hino é uma artimanha de Hermes para conseguir que Zeus-pai o reconheça como igual ao irmão, famoso e temido por todos; por isso, Hermes procura lograr Apolo (CARVALHO, M, S, S. 2010, p. 456).

O primeiro hino, que Carvalho chama de “Longo Hino” é narrado o mitos de Hermes. Em seu mitos podemos ver como ele rouba e enganar o irmão Apolo e como ao final da obra os dois terminam amigos e tem seus conflitos resolvidos. Uma das atribuições mais importantes ao deus nesse longo hino, e sua faceta “trickster”, que pretendemos analisar minuciosamente e desenvolver ao longo de nossa pesquisa. No Hino menor o deus é exaltado e reverenciado pelo poeta.

Não e apenas nos Hinos Homéricos que o deus recebe dois hinos, o deus também possui duas

exaltações dentro dos Hinos Órficos, redigidos entre os séculos VI a IV aEC, se trata de uma coletânea que reúne hinos dedicados a diversas divindades, e dentre elas temos Hécate e Hermes. Nos hinos dedicados a Hermes temos várias atribuições e domínios que podemos explorar em relação a figura do deus como Nuncio de Zeus, agrido-te e alípede. Atribuições que nos ajudaram a construir a imagem do deus perante os olímpianos e o homem grego.

Ambos os Hinos a Hermes têm o objetivo de evocar a figura do deus, porem podemos notar que o primeiro *Hino 28 perfume de Hermes Incensório de Olíbano*, notamos que o deus recebe diversas atribuições positivas e benfezejas para os humanos. Todas as suas atribuições são voltadas a um deus de caráter brando e prestativo. Já o segundo hino dedicado ao deus “*Hino 57 Perfume de Hermes Ctônico Incensório de estoraque*”, temos uma outra visão dirigida a Hermes. O deus no Hino 57 nos é apresentado como uma divindade ctônica, voltado ao mundo dos mortos, associado a deuses ctônicos e a magia.

As diferenças visíveis que podemos notar nos hinos órficos será explorada, junto com os símbolos e as atribuições que o acompanham dentro das obras. Também utilizaremos a *Theogonia* de Hesíodo, obra redigida entre os séculos VIII e VII aEC onde podemos notar a presença de ambas as deidades.

A deusa Hécate dentro dos *Hinos Órficos* e exaltada e a ela são atribuídos domínios diferentes dos domínios que eram atribuídos anteriormente. Nos Órficos a deusa é venerada de uma maneira diferente do que era dentro das outras obras, sendo a primeira deusa a ser exaltada dentro do poema e possuindo atribuições sombrias.

Os hinos nos apresentam atribuições inéditas à deusa, porém podemos notar uma grande influência da Theogonia, pois algumas atribuições são as mesmas e são apresentadas de maneira similar. Os Hinos Órficos assim como os Hinos Homéricos são frutos de um culto. Mais uma vez a deusa não é protagonista do culto no qual está inserida, porém os hinos órficos não possuem uma história continuada, os hinos são mais orações e invocações aos deuses (SILVA, 2021. p 44)

Hécate em sua primeira aparição na Theogonia, é vista como deusa poderosa com fieis e domínios na terra e nos céus, porém com o tempo suas aparições em outras fontes passam a ser sombrias e nebulosas, essa associação com o mundo dos mortos contribui para que a deusa passe a ser associada a atividades noturnas no imaginário e a símbolos que quando analisados podem se associar ao submundo, a deuses íferos e a morte, o que não acontece com o deus Hermes, mesmo que o deus também possua associação com símbolos e domínios considerados maléficos.

O deus olímpico Hermes tem acesso as três camadas do cosmo³⁰⁵ assim como a deusa Hécate, mesmo que suas associações e domínios possam ser tão obscuras e nebulosas quanto as da deusa, ao longo de suas aparições nas fontes o deus não sofre nenhum tipo de “demonização” perante o imaginário.

305 Submundo, Terra e Céu.

Hécate possui dentro da obra *Theogonia* um Hino próprio, dedicado somente a ela, o que é incomum para a obra já que a *theogonia* narra a genealogia dos deuses e não tem o objetivo de exaltá-los religiosamente. Dentro desse Hino podemos notar a presença de Hermes e também podemos analisar suas outras aparições durante a obra.

Diligente entre os cavaleiros assiste a quem quer,
e aos que lavram o mar de ínvios caminhos
e suplicam a Hécate e ao troante Treme-terra,
fácil a gloriosa Deusa concede muita pesca
ou surge e arranca-a, se o quer no seu ânimo.
Diligente no estábulo com Hermes aumenta
o rebanho de bois e a larga tropa de cabras
e a de ovelhas lanosas, se o quer no seu ânimo,
de poucos avoluma-os e de muitos faz menores.
Assim, apesar de ser a única filha de sua mãe,
entre imortais é honrada com todos os privilégios.
O Crônica a fez nutriz de jovens que depois dela
com os olhos viram a luz da multividente Aurora.
Assim dê o começo é nutriz de jovens e estas as honras
(Hesíodo, *Theogonia*. V, 439- 452).

Nos versos finais do *Hino A Hécate* na *Theogonia*, podemos ver a menção ao deus Hermes e a exaltação da deusa tricéfala. Podemos notar que Hermes é relacionado à rebanhos, o que pode nos levar ao Hino atribuído à Homero onde o deus ainda criança rouba o gado de Apolo. Muitas menções e associações são feitas durante as obras que trabalharemos, e temos a clareza de que durante a pesquisa muitas outras estão por vir.

Essas são as principais fontes sobre as quais nos debruçaremos, porém não serão as únicas. Estamos dispostos a procurar a presença dos deuses na literatura grega e talvez utilizarmos tudo o que possa embasar ou não nosso trabalho. Também faremos uso de autores nacionais e internacionais que falam sobre nossa temática e que podem corroborar com nossa pesquisa.

O objetivo neste trabalho é fazer um estudo comparado das duas deidades, trabalhar suas aparições nas obras e no imaginário, seus símbolos e os mitos onde eles se encontram, buscando entender como eles se desenvolvem através das narrativas e ressaltando suas semelhanças e o que os difere dentro do pensamento grego.

Referências

Fontes

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Illuminuras, 2007

HOMERO. *Hino Homérico, A Demeter*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2009

SERRA, O. *HINOS ÓRFICOS: perfumes*. São Paulo: Odysseus Editora, 2015. (Kouros)

HINOS HOMÉRICOS: tradução, notas e estudo/
Edvanda Bonavina da Ros let all edição e organização
Wilson Alves Ribeiro Jr.- São Paul Editors UNESP, 2010

Bibliografia

ANAZ. L, AGUIAR. G, LEMOS. L, COSTA. N.
F.E. *Noções do Imaginário*: Perspectivas de Bachelard,
Durand, Maffesoli e Corbin. São Paulo, 2014.

BERNARDI, Clacir José; CASTILHO, Maria Augusta
de. *A religiosidade como elemento do desenvolvimento
humano*. Interações (Campo Grande), v. 17, p. 745-756,
2016.

CARVALHO, Silvia MS. “1. *Hermes como “trickster”.*”

CHARTIER, R. *A História Cultural*: Entre Práticas e
Representações. Rio de

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Perspectiva São
Paulo Brasil, 2016.

JUNG, Carl G. et al. *O homem e seus símbolos*. Harper-
Collins Brasil, 2016.

Silva, Jaqueline da. *Hécate, do culto às representações:
Theogonia, Hino Homérico a Deméter e Hino Órfico à
Senhora Trívia*. (2021).

Regras monásticas entre normatização e a Economia-Oikis: o caso da “Regra de Pacômio”

*Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira*³⁰⁶

Introdução

Sabe-se que em geral as chamadas sociedades da antiguidade e medievo, apesar de nutrirem práticas que para os critérios de hoje podem ser entendidas como econômicas (como por exemplo a produção de bens, trocas comerciais, distribuição de produtos, o próprio consumo, a questão da escassez, entre outras), aquelas sociedades jamais estabeleceram à sua época critérios de sistematização e elaboração de teorias próprias norteadoras dessas práticas, a partir de uma perspectiva abrangente e sistematizada, ou propriamente econômica. Assim, jamais pensaram num tipo de arcabouço epistemológico, saber ou filosofia que fosse propriamente econômica, como mais tarde ocorreu no caso da economia política, a partir das contribuições, principalmente, de Marx e Weber.

306 PPHR-UFRRJ / PEM-UERJ; Marcos José de Araújo Caldas; prof.msc.gabriel@gmail.com.

Algumas práticas e concepções que se entendem hoje por econômicas e sua teorização que se afirmou no esteio do desenvolvimento do capitalismo, em época pretérita ficava restrita em obras de caráter filosófico, que abordavam questões que abrangiam a ética, a moral, e a política. Por esta razão os autores Adilson Gennari e Roberson Oliveira afirmam que “só pela contextualização das teorias na história do pensamento econômico é que podemos avaliar com propriedade as questões de fundo que estão envolvidas no debate econômico” (GENNARI; OLIVEIRA, 2009, p. 1). Portanto, compreender tais práticas inseridas no recorte temporal chamado antiguidade tardia (limiar entre o que entende-se por antiguidade e idade média) só se torna algo viável a partir da verificação de suas próprias especificidades, e não por uma perspectiva da consciência econômica que passou a vigorar a partir do século XIX, que por sua vez volta suas atenções para o desenvolvimento do capitalismo, inexistente no período em destaque.

Economia-oikos e monaquismo tardo-antigo

Como já apontava Ciro Flamarion desde o final dos anos oitenta do século passado, a primeira atitude que deve ser tomada em relação aos estudos econômicos de sociedades anteriores ao capitalismo, é a verificação de sua viabilidade, levando em conta que: “o problema que é preciso enfrentar desde o início consiste em saber se é ou não possível, como objeto de estudo minimamente viável, a História Econômica do mundo Greco-Romano” (CARDOSO, 1988, p. 9).

Sem querer retomar o mérito de Ciro no texto citado – acerca da definição de economia política pela ótica de Engels e sua observação do modelo como generalizante e, portanto, nutrido de elementos teóricos capazes de dar conta de uma argumentação econômica para o período entendido como greco-romano, justamente por ser abrangente quanto a elementos como a correspondência entre produção, troca e repartição de produtos –, vale frisar que segundo o autor a economia política, notadamente, nasceu e tomou corpo enquanto construto teórico no devir do capitalismo e por esta razão é inviável sua utilização à moda apontada para o estudo da antiguidade greco-romana, quiçá para o medievo. Entretanto, isto não configura *conditio sine qua non* para a inviabilização sumária do estudo dos aspectos econômicos em períodos históricos anteriores ao capitalismo, pois, conforme o próprio Ciro: “a questão central consiste em saber se existem ou não, nas sociedades pré-capitalistas, regularidades estruturais passíveis de teorização. Acredito que sim [...]” (Op. Cit., p. 10).

Ainda conforme esses apontamentos, o baluarte entendeu que não se pode tomar um modelo universalizante para o estudo da economia no mundo antigo. Uma vez que por exemplo, o modelo da cidade-estado (*pólis/civitas*) adequado ao estudo da economia greco-romana, não se prestaria para a compreensão do mesmo caso no antigo oriente, já que o modelo oriental possuía como base não a *pólis/civitas*, mas o templo/palácio (Idem). Ou seja, para o caso da viabilidade do estudo da economia nas sociedades que antecederam o capitalismo, não se pode adotar um sistema teórico único e universalizante, característica essa sem impasse para as sociedades capitalistas. Então como pontuado no

exemplo de Ciro no caso da economia greco-romana baseada na cidade-estado e a oriental no templo e no palácio, entende-se que isto vai de encontro às propostas iniciais de Gennari e Oliveira, acerca do enfoque em questões contextuais e de fundo próprias do período e localidade em questão.

Moses Finley também pode ser referenciado neste caso, uma vez que apontou para a mesma direção e no sentido de que os antigos gregos realizavam em âmbito prático diversas atividades que a partir do século XIX passaram a ser entendidas como econômicas; como comércio, manufatura, cobrança de impostos, cunhagem de moeda, transações com dinheiro, e inclusive “[...] *discutían estas actividades en sus conversaciones y escritos*” (FINLEY, 1986, p. 16). Contudo, não a sistematizaram de maneira universalizante e nem teórica com temas e objetos particulares nem mesmo conferindo-lhe uma unidade, tanto que conforme o próprio autor percebe, nem mesmo Aristóteles em sua tentativa de codificar as áreas do conhecimento humano, dedicou algum de seus escritos para a sistematização teórica da economia.

Desse modo, já que não se pode entender a economia antiga e medieval segundo os mesmos critérios da capitalista ou da economia política (ou segundo critérios atuais) e que as próprias agências antigas e medievais não pensavam a sua própria economia de maneira teórico-sistemática, é salutar a afirmativa de Finley quando apontou para o seguinte: “[...] *convengo en que tenemos derecho a estudiar tales economías, a plantear preguntas acerca de su sociedad, en las que los antiguos nunca pensaron*” (Op. Cit., p. 18). Ou seja, o fato de as sociedades antigas e medievais não terem se preocupado ou não terem percebido a necessidade da sistematização

teórica da sua própria economia, não significa dizer que não se deve observá-la epistemológica e historiograficamente hoje.

Para tanto, algumas recomendações de Finley servem como bases norteadoras da trajetória da proposta em relevo, considerando que para o autor a análise da economia antiga deve ter como premissa a busca por variados conceitos e modelos apropriados para o período e não para a atual concepção de economia. Com efeito, é basilar encontrar uma metodologia que seja capaz de suprir a escassez de dados e números objetivamente evidenciados nas fontes e problematizar o período considerando seu aspecto espaço-temporal (histórico) com todas as suas particularidades e nuances p. Cit., p. 20-25).

Pode ser percebido então que apesar dos romanos terem dominado grandes porções no entorno da bacia do Mediterrâneo, incluindo-se aí o Egito, a administração não poderia acontecer igualmente, de maneira única, considerando um mesmo sistema econômico-administrativo para toda a extensão dominada, por conta justamente das especificidades e nuances distintas de cada uma delas. Ou seja, não se deve entender a economia na antiguidade como um sistema único (apesar da possibilidade da administração única como no caso do império romano), mas sim de economias na antiguidade como sistemas próprios e específicos, conforme as relações históricas, como observado por Finley.

Além dessa questão, o autor entendeu Roma como uma cidade-parasita, levando em conta que desde que se alçou como cidade-sede do império, passou a se sustentar por rendas e doações das cidades-satélites e principalmente as egípcias, por conta de sua condição de seleiro do império romano. Entretanto para o autor,

se Roma se apresentava como uma cidade-parasita, o fazia a partir de uma espécie de simbiose com as cidades-satélites, visto que Roma devolvia parte das rendas parasitadas em forma de serviços urbanos e estruturais (Op. Cit., p. 152).

Nesse ponto se torna viável a percepção do monaquismo copta, a partir de sua economia de tipo *oikos*, como um elemento dinamizador de conflitos e negociações, visto que a atividade econômica interferia diretamente no fluxo de parasitismo da produção e trocas de produtos entre Roma e suas cidades-satélites egípcias, o que gerava um processo histórico permeado por disputas e tensões entre as forças produtivas monásticas, urbanas, ruais, de tutela romana e/ou episcopais.

Economia-oikos ou oikonomia monástica

O termo *oikonomia* aqui empregado remete originalmente ao termo grego e título de Xenofonte (?-354 AEC) *oikonomikos*, que tem por significado a composição do termo *oikos*; “casa” ou “unidade doméstica”, com o termo *nem*, “administrar” ou “organizar” (PRADO, 1999, p. 1); que atribuem os sentidos de administração ou organização da casa ou mesmo do que se pode chamar atualmente de economia doméstica. Contudo, vale destacar que *oikos* para os gregos não se limitava apenas à *oikía*, ou seja, à casa enquanto somente estrutura física, mas englobava também os bens e o que a família produzia ali, incluindo-se ela própria, enquanto uma unidade socioeconômica (BOUZON, 1998, p. 33).

O emprego da ideia de Xenofonte, que por óbvio se remetia ao mundo grego, para explicar elementos

semelhantes em outros contextos da antiguidade não é novidade, pois segundo Bouzon, o próprio Finley já havia lançado mão de tal possibilidade, apontando assim: “Finley denominou este tipo de economia, típico do mundo antigo em geral, de economia-oikos” (Idem).

O que torna viável pensar as dinâmicas produtivas dos centros monásticos a partir da economia-oikos ou *oikonomia*, é a própria documentação do período, como por exemplo o que podemos perceber no caso da *Regra de Pacômio*. Nesse documento de caráter normativo pode ser encontrado sistematicamente o uso do termo “casa”, que na tradução latina de Jerônimo de Estridão aparece como *domus*, que por sua vez é uma forma de traduzir o termo *oikos*, remetendo à ideia de *oikonomia* como organização ou administração da casa, no caso do mosteiro e incluindo-se aí seus bens e seus habitantes. Além disso, salta aos olhos a presença da figura do ecônomo. Cargo de tamanha importância que até mesmo o chefe da congregação deveria se reportar a ele em casos específicos.

Assim, dito de outra maneira, mas abrangendo as possibilidades analíticas até aqui em relevo, podemos entender a *oikonomia* monástica a partir do apontamento de Agamben, que afirma ser esta “[...] concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana” (2011, p. 9). Nesse caso, o que autor quer apontar é que a *oikonomia* trata-se do poder de tomada de decisões que se referem a uma ordem funcional das diferentes mas interdependentes partes quem compõem o *oikos* para melhor administrá-lo (Idem, p. 19). Portanto, no esteio de Xenofonte: “a *oikonomia* apresenta-se aqui com ou uma organização funcional, uma atividade de

gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)” (Idem, p. 20), no caso a empresa do monaquismo copta ordenado, dentre outras, pela *Regra de Pacômio*.

Oikonomia e normatização na Regra de Pacômio

Os apontamentos teóricos acima debatidos são perceptíveis quando da leitura analítica de determinados trechos da Regra de Pacômio, tomando como pressuposto a ideia da normatização contida na documentação como remetendo direta de um tipo de economia-oikos nos mosteiros que a adotaram ou mesmo de uma *oikonomia* monástica, conforme colocado em relevo nos excertos que seguem:

“Aquele que vier pela primeira vez à sinaxe dos santos, será apresentado pelo porteiro, como de costume, que o acompanhará desde a porta do mosteiro e o fará sentar-se na assembleiados frades; ele não poderá mudar de lugar, nem modificar sua classificação; ele esperará que o *oikiakos*, ou seja: o chefe da casa, o instale na posição que lhe convier.” (RP, I, 1).

“E será absolutamente proibido que um irmão de uma casa participe do serviço semanal de outra casa, a menos que pertença ao mesmo grupo ou tribo que o seu.” (RP, I, 15).

“Os que governam as casas darão três palestras por semana; nestas conferências os frades, sentados ou em pé, ocuparão seus respectivos lugares, segundo a ordem das casas e dos indivíduos.” (RP, I, 20).

“Se trançar esteiras, o hebdomadário perguntará aos chefes de cada casa à tarde qual é o número de juncos necessários em sua casa; Dependendo da resposta, ele embeberá a quantidade de juncos necessária, para distribuí-los na manhã seguinte a cada um em seu pedido.” (RP, I, 26).

“Quando um ancião ordena que você troque de mesa, você não resistirá nem um pouco. Você não terá a audácia de se servir antes de seu chefe de casa (*oikiakos*).” (RP, I, 30).

“Ninguém vai entrar na enfermaria sem estar doente. Quem adoecer será levado pelo superior de sua casa à enfermaria.” (RP, I, 42).

A partir dos excertos selecionados, podemos observar a proposta de uma *oikonomia* monástica, considerando o poder de disposição que visa a boa administração do mosteiro, por sua vez denominado como casa (*domus – oikos*), inclusive com a função do *oikiakos*, denominado como o chefe da casa ou, de outra forma, como administrador.

Ainda se pode perceber a normatização que visa o ordenamento de cada componente em seu devido lugar conforme critérios estabelecidos para o bom funcionamento do mosteiro e também hierárquicos, bem como a organização de determinados grupos conforme suas casas. Além disso, também é possível observar a gestão da escassez de matéria-prima como o junco para a produção de esteiras e também a devida utilização dos espaços definidos para determinadas funções dentro do mosteiro, como no caso da enfermaria.

Considerações finais

No caso apresentado a partir da *Regra de Pacômio*, podemos observar conforme o apontado por Agamben que a *oikonomia* (aqui especificamente monástica) implica em ser mais que a disposição ordenada e eficaz de elementos como afirmava Xenofonte, mas sim a gerência, gestão ou administração dessa disposição ordenada dos elementos que compõem o *oikos*, aqui visto como o próprio mosteiro.

Desse modo, a normatização que pode ser observada na *Regra de Pacômio*, por meio dos excertos selecionados, remete diretamente a um tipo de economia-*oikos*, partindo da premissa de entender o mosteiro como *oikos*, uma vez que na própria redação da Regra são empregados termos (*oikos*, ou *domus* na tradução de Jerônimo) que promovem a equiparação, coloca a Regra como instrumento ordenador e mantenedor *oikonomia* (monástica).

A *Regra de Pacômio* transparece através de sua normatividade a ideia de *oikonomia* conforme analisada por Agamben, que tomou por base os apontamentos

de Xenofonte em relação ao poder da correta disposição de elementos do *oikos*. É evidente por meio da preocupação do ordenamento de cada um em seu lugar, conforme sua classificação e/ou hierarquia, da correta medida de utilização de matérias-primas para produção e do uso eficiente dos espaços destinados a funções específicas dentro do mosteiro, que as comunidades monásticas que se utilizavam da Regra eram conhecedoras da *oikonomia* e, para além disso, entendiam seus mosteiros como unidades organizadas e administradas por meio dessa economia-oikos.

Referências

Fontes

PACÔMIO, São. *Regla de San Pacomio*. Fuentes. CuadMon 45 (1978) 231-259.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

BOUZON, Emanuel. *Ensaio babilônicos: Sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Economia e sociedade antigas: conceitos e debates*. Clássica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos, 1(1), 5-19, 1988.

FINLEY, Moses I. *La economía de la antigüedad*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1986.

GENNARI, Adilson Marques; OLIVEIRA, Roberson de.
História do Pensamento Econômico. São Paulo: Saraiva, 2009.

PRADO. Introdução in: *Econômico*. Xenofonte. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Relações de gênero em Portugal medieval (século XV): entre discurso regulador e práticas desviantes

*Ismael da Silva Nunes*³⁰⁷

Nessa comunicação meu objetivo passa por trabalhar aspectos da vivência cotidiana da sociedade portuguesa do século XV, em relação a algo que, assim como hoje faz parte do nosso dia a dia, naquela ocasião também o fazia: a sexualidade e mais precisamente as práticas sexuais. Parece que muitas vezes a Idade Média é associada a castidade, a um processo contínuo de contenção sexual, onde as pessoas passavam longe desse tipo de prática.

Em grande medida isso é uma consequência do discurso da passagem da antiguidade para a sociedade medieval, que já deixava a marca de um pensamento religioso que via no corpo e no sexo o contorno do que viria a ser a noção de um pecado original. É o que percebe Le Goff em “*Uma história do corpo na idade média*”, onde ele nota que gradualmente, o corpo passa a ser compreendido como o responsável pelo sofrimento

307 Universidade Federal de Juiz de Fora; Orientado por Prof. Dr. Denise da Silva Menezes do Nascimento; ismael.nunes@estudante.ufjf.br

humano, uma vez que tal sofrimento advinha da desobediência humana cometida no Pecado primevo. (TROUNG, 2006)

As consequências de tal pecado recaíram sobre o próprio corpo, que em gêneses 3: 16-19³⁰⁸ fica prometido o sofrimento do trabalho corporal ao homem e a dor do parto a mulher, ou seja, ambos castigos recaídos sobre o corpo. Peter Brow cuidou, também, de trabalhar em “Corpo e sociedade” o quanto que, desde a passagem da antiguidade para a medievalidade, o discurso religioso cristão ajudou a moldar um tipo de visão onde o sexo é associado ao pecado e deveria ser, nesse sentido, evitado. (1990)

Contudo, sendo uma facticidade da vida, condição *sine qua non* da existência humana, a abstenção total das práticas sexuais levaria ao fim da humanidade. Num contexto como o do século XV, em que a população ainda lidava com as consequências da peste e de uma altíssima taxa de mortalidade da população, o sexo precisaria acontecer para a perpetuação da vida.³⁰⁹ Então “crescei-vos e multiplicai-vos” (Gn. 9, 7) é uma tônica para essa sociedade.

Isso fundamenta a noção de sexo pró criativo, contudo, não um sexo qualquer, mas aquele que

308 Yave disse então a mulher: “Vou faze-la sofrer muito em sua gravidez: entre dores, você dará a luz seus filhos; a paixão vai arrastar você para o marido e ele a dominará.” “Yave disse ao homem: “Já que você deu ouvidos à sua mulher e comeu da árvore cujo fruto eu lhe tinha proibido comer, maldita seja a terra por sua causa. Enquanto viver, você dela se alimentará com fadiga. A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas, e você comerá a erva dos campos. Você comerá o pão com o suor do seu rosto, até que volte para a terra, pois dela foi tirado. Você é pó, e ao pó voltará.” *Bíblia de Jerusalém*. Gêneses 3: 16-19

309 Ver Apêndice

aconteceria numa esfera controlada dentro da estrutura matrimonial. O discurso acerca do matrimônio passa a ser algo recorrente na fala dos homens da igreja e chega até a sociedade que estudamos, já com um grau de organização maior do que no princípio do cristianismo.

A importância do matrimônio residia naquilo que ele significava. A união entre um homem e uma mulher, que pressupunha o controle, e em algum sentido a posse, do maridos, sobre a esposa.

O discurso religioso, desde Paulo, passando por grandes nomes do pensamento moral cristão como Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, cuidou de consolidar a imagem do homem como aquele que submeteria a mulher, considerada a figura mais frágil da relação, ao seu domínio. Diria Agostinho “És Tu que submetes as mulheres a seus maridos... pela obediência casta e fiel; Tu coloca os maridos acima das mulheres.” (AGOSTINHO apud BROWN, 1990, p. 300)

Peter Brown lembra que “a exegese de Agostinho validou a dominação dos homens sobre as mulheres e o domínio do pai sobre os filhos como parte da ordem divina originária.” (BROWN, 1990. P. 329) Ou seja, construiu as bases para uma estrutura “familiar” patriarcal. É esse patriarcalismo, essa defesa da estrutura matrimonial que encontramos em inúmeros títulos das Ordenações Afonsinas que se tornam um tipo de fonte muito significativa para esse nosso trabalho.

Pergunta norteadora

Na ocasião do desenvolvimento do projeto de pesquisa para a escrita monográfica minha orientadora, a Prof. Dr. Denise do Nascimento, a partir do que eu

a apresentei como interesse de pesquisa, me orientou que acessasse algumas Cartas de Perdão portuguesa do século XV, afim de encontrar ali problemas que me interessassem. De fato, aliando essas fontes com as Ordenações Afonsinas eu pude desenvolver uma pergunta que nortearia o projeto de pesquisa e, eventualmente, o desenvolvimento da monografia.

A partir dessas fontes eu levantei a seguinte pergunta: Pode o sexo ser compreendido, para além de mais um espaço de dominação masculina, como um lugar de exercício de certo grau de liberdade de mulheres que saiam das normas estabelecidas de comportamento?

As fontes

Para essa resposta partimos, então, dessas duas fontes com a intenção de entender a relação entre os discursos normativos que tendiam a controlar o comportamento sexual e as práticas que, normalmente, aconteciam no dia a dia do reino.

As Ordenações Afonsinas, são as primeiras ordenações do reino de Portugal, dentro de um processo que se iniciou no reinado de Dom João I, a partir, não apenas da sua vontade, mas dos anseios dos fidalgos do reino por um controle da grande dispersão jurídica de até então, e que se concluiu no reinado de Dom Afonso V, no final da primeira metade do século XV. (TRIGATTI, 2019)

De modo geral, o que essas leis expressavam, em grande medida era um ideal de moralidade que já vinha sendo defendido a longas datas dentro de Portugal. E nos temas que nos cabem o interesse, que dizem

respeito a sexualidade, tratavam-se de ideais de moralidade fortemente presentes no Ocidente Medieval influenciados pelo cristianismo.

Embora essas leis versassem sobre quase todas as temáticas da vida moral do reino, como lembra Luiz Miguel Duarte, estamos nos referindo a um tipo de justiça extremamente fragilizada. (1993) Onde a falta de contingente profissional, preparado e bem pago se chocava ainda com uma realidade onde, frequentemente, os próprios reinóis não conheciam as leis. Além disso, muitas vezes o reino não tinha, sequer, condições para realizar, na prática, as penas previstas ali nas Ordenações. (DUARTE, 1993)

Contudo essas Ordenações ainda se mostram muito importantes para nós, à medida que nos apresentam um tipo de moralidade esperada pelo Reino. Ou seja, mesmo que muitas vezes o que estava prescrito não fosse exequível, elas nos permitem adentrar um espaço da normatividade do reino, para perceber o ideal esperado dessa sociedade tardo medieval.

No que concerne ao sexo, o casamento é o espaço permitido para as experiências sexuais, sendo que tudo que ocorresse fora dessa dimensão era punível de maneira vigorosa, ou controlado quando necessário de acontecer, como é o caso da prostituição.

Podemos tomar alguns exemplos para que se clarifique de maneira mais palpável o quanto isso se mostra presente.

Se analisarmos, por exemplo, o título XII, do livro V, das Ordenações afonsinas encontraremos que

que toda mulher, que daqui em diante pera fazer fornizio ou adultério, fe for com alguém per feu grado de cafa de feu marido, ou d'alhur, hu a feu marido tener , que ella, e aquelle, com que fe for, ambos moiram porende.

Esta lei procede do reinado de Dom Dinis e tratava de questões relativas a mulheres que, estando casada, saiam da casa de seus maridos para cometer adultério. A sentença prescrita previa a morte nesses casos, tanto da mulher, quanto do seu cúmplice. A mesma lei prevê, em casos em que a mulher possa ter sido forçada a tal ato, a morte apenas ao homem que assim fizer. Nesse sentido, pensamos numa lei que versa sobre um crime que necessariamente pressupõe o consentimento e a vontade da mulher.

No caso de uma posse a força, onde a vontade da mulher sequer foi levada em conta, o Título VI das Ordenações Afonsinas se referia a “mulher forçada, e como fe deve provar a força” (Livro V). Tal lei nos revela o quanto que o processo para provar uma violação era, de veras, penoso. Depois de cumpridos os “cinco fignaes”, percorrer inúmeras ruas dizendo em alto e bom som “vedes o que me fez Foam”, a vítima ainda deveria ir à justiça mais próxima, antes mesmo de entrar em sua casa, em busca de provar a querela. Isso nos faz pensar duas coisas, primeiro que a recorrência de tal tipo de crime deveria ser grande, uma vez que se tornou necessário à sua tipificação; segundo, que nem todas as mulheres recorriam a justiça para verem defendido sua honra, visto os procedimentos exigidos.

A argumentação utilizada na lei para as exigências acima descritas estavam em “fe guardar ao prefo todo feu direito”. Ou seja, para que o homem não fosse acusado injustamente e para que os fatos fossem averiguados. Contudo, no título XVIII, em que se trata dos casos de homens que matavam suas mulheres por a pegarem em adultério, vemos que a partir das Ordenações Afonsinas, apropriando-se da lei criada por Dom Afonso IV e seu conselho que dizia que “toda molher cafada, que fezer adultério a feu marido, ainda que nom a ache no adultério, que nom moira porem, nem aja outra pena de justiça...”, (Livro V) ficava-se definido a prerrogativa do marido traído sobre a vida da esposa, mesmo que não havendo prova alguma de crime. O que agrava ainda mais essa punição é que, mais adiante na mesma lei diz que os rendimentos e bens da mulher adúltera ficaria para o marido, caso não houvesse filhos. O que nos aponta para a possibilidade de falsas acusações, com o objetivo de adquirir os bens das esposas.

Notamos assim, um forte empenho em desestimular práticas sexuais que poderiam, de algum modo, abalar as bases do matrimônio. E notamos também, um rigor muito maior das penalidades sobre as mulheres. Nisso, quando o Título VII do livro V permite o perdão da mulher adúltera por parte do marido, mas não permite que o marido perdoe o parceiro no crime é, justamente, na tentativa de reestabelecer o matrimônio, sem com isso falhar no ideal de justiça aqui defendido. Tanto assim que fica prescrito que tal colocação é “em favor do matrimônio”. O adúltero, parceiro no crime, quando do perdão da mulher adúltera, apenas seria livre da morte e degredado por sete anos.

O adultério não é a única forma de confronto com a estrutura matrimonial, mas qualquer tipo

de prática que feria as bases constitutivas do matrimônio. E essas práticas eram ostensivamente punidas. O título XI, condena as práticas incestuosas, que confronta a exogamia das relações matrimoniais; O título XIV aborda o crime de bigamia, que confronta a monogamia; O título XVII condena a sodomia, que confronta a heterossexualidade. Ou seja, vemos a reafirmação contundente das bases do matrimônio cristão.

A comparação dessas leis nos mostra o quanto que a justiça real era marcadamente mais vigorosa para com as mulheres do que para com os homens. (CORREA, 2016) Contudo, acreditamos que, por mais que existisse um sistema muito bem delimitado de discursos que solidificassem um espaço permitido para a experiência sexual e que esse espaço se materializasse numa instituição muito poderosa, o matrimônio, ainda assim, a sexualidade portuguesa tardo medieva é marcada pela lógica do confronto entre normas estabelecidas e comportamentos desviantes. Isso nos ajuda a pensar que por mais que os discursos, sobretudo o religioso, buscassem naturalizar as posições dos indivíduos, no que diz respeito a seus papéis na dinâmica da vida sexual, buscando silenciar a lógica do confronto, ainda assim, trata-se de uma sociedade marcadamente em disputa, onde, mesmo que por vezes sem perceber, os indivíduos confrontavam as estruturas em seus preceitos e constituições.

Cartas de Perdão

Ao lado das Ordenações Afonsinas existiam outras instâncias de exercício da justiça real em convivência no dia a dia do reino, seja o direito consuetudinário, os acordos entre as partes, extrajudicialmente, e o intermédio “direto” a benevolência real através do Perdão.

As cartas de perdão são as documentações que permitem-nos adentrar esse espaço da justiça e misericórdia do rei. Nessa documentação, disponível em grande quantidade nas chancelarias reais, o crime é descrito a partir do relato do sujeito que o cometeu. Ali, no momento em que o rei concede a carta de perdão, absolvendo das penas, ou as comutando em penas reduzidas, é apresentado um breve resumo do crime cometido, os argumentos utilizados pelo solicitante para obter o perdão, o sentimento de arrependimento, verdadeiro ou não, tudo isso expresso em poucas linhas, mas que nos abrem janelas significativas para a compreensão da sociedade em estudo. (GOMES, 2015)

Essa documentação é muito importante para nossa pesquisa, pois ela nos apresenta uma sociedade portuguesa mais vívida do que outras fontes jurídicas, como as próprias Ordenações Afonsinas, poderiam nos revelar. Isso pois, nelas encontramos o dia a dia do reino, os crimes que ocorriam, a despeito de punições tão rígidas.

São, contudo, fontes limitadas, não necessariamente expressam verdades, uma vez que sua linguagem busca o convencimento e a obtenção do perdão por crimes cometidos. Mas em todos casos, como lembra Wilson Gomes, era necessário que o conteúdo ali descrito fosse, pelo menos, verossímil. (2015) Por mais que o convencimento fosse mais importante que a verdade em si, não se podia deixar de levar em conta que o que era descrito na narrativa poderia ser averiguado pela justiça, e certificando-se que se tratavam de falsidades as cartas poderiam perder seu valor.

O que nos interessa nessa documentação é perceber, ainda, o quanto que, ao lado de uma série de discursos normativos prescritos nos códigos legais, e aqui sobretudo nas Ordenações Afonsinas, existia uma

infinidade de práticas sexuais desviantes que aconteciam, muito embora as punições, nos revelando, assim, o quanto que esses discursos, tanto legais, morais e religiosos, não eram automaticamente aceitos pela sociedade desta época.

Optamos por trazer apenas alguns desses casos que nos deparamos ao longo do trabalho e que de algum modo nos ajudaram a entender a dinâmica do controle dentro da sociedade em estudo, mas também e principalmente, um pouco da lógica presente nos desvios.

Algo que julgo interessante nessas fontes é que elas nos causam reações diversas; horas você ri com um relato, horas você fica revoltado e aos poucos você se vê envolvido na narrativa ali apresentada. E eu sei que, no campo científico, é importante o distanciamento do objeto, mas é inevitável esses mergulhos no relato.

Um exemplo é o caso de Beatriz Eanes. (*A.N.T.T.*, Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 81 V e 82.) uma mulher que num determinado momento se casou com um sujeito chamado Rui Vasquez. Ele já era casado com uma Inez e não falou nada para a Beatriz. É preciso lembrar que as Ordenações Afonsinas consideravam práticas criminosas as relações bigamas. (Livro V, Título XIV) Porém, o crime de bigamia era partilhado entre o casal criminoso. Tomando o exemplo da Beatriz, ela se casou com o Rui Vasquez sendo solteira, enquanto que ele era casado, mas ambos cometeram o crime de bigamia. No seguimento desse caso, Rui Vasquez resolveu abandonar Beatriz, levou tudo que pode consigo, ou seja, deixou a mulher sem nada, desamparada. Ela acabou se unindo a outro homem, que por sinal era um escudeiro do reino. Quando as pessoas

a viram envolvida com esse outro homem, sabendo que ela era casada, a denunciaram para a justiça e ela foi assim presa.

Então, essa mulher acaba se unindo com outro homem e entrando num campo das práticas desviantes de sexualidade. Inserindo aqui nossa pergunta de fundo: Trata-se de uma relação que pressupõe liberdade da Beatriz?

Primeiro é bom lembrar o quanto que ser uma mulher sozinha nessa realidade era difícil. O que motivou essa mulher a se unir, a princípio de maneira ilícita, com o escudeiro não necessariamente envolveu vontade. Claro que ela poderia ter decidido ficar sozinha, esperando o Rui voltar, mas a questão é: ficar como? Ele levou dela tudo que pode, e é sempre bom lembrar que, embora nem tudo que está presente nas cartas de perdão fosse verdade, mas argumentos no objetivo de perdão, mentir em situações que a justiça poderia averiguar não era recorrente, pois poderia invalidar toda a carta, e essas cartas não eram baratas de se conseguir. Então nesse sentido ela realmente poderia estar sem nada e a necessidade, não só do ponto de vista financeiro, mas social, a pode ter levado a uma união com o escudeiro.

Essa nossa sociedade em estudo é extremamente vigilante a mulheres que viviam sozinhas, sem os cuidados e olhares masculinos. Então estar sozinha era, na concepção corrente, estar sujeita aos desvios e pecados.

Então essa carta já nos ajuda a pensar que é preciso tomar um cuidado ao imaginar as mulheres que cometiam crimes no campo da sexualidade, como mulheres com mais liberdade. As motivações poderiam ser outras, para além de liberdade.

Olhando um outro caso interessante, que é o da Leonor Gonçalves (*A.N.T.T.*, Chancelaria de D. João II, Livro 3, Fólio 41) que cometeu adultério com um homem, chamado Luiz Gomes, que já era casado com a Catarina. A Catarina perdoa o crime da Leonor e esta, por sua vez, se compromete em não mais manter a vida de pecado. Esse é inclusive um elemento importante da justiça real pelas vias do Perdão, era preciso que as partes se acertassem antes. É o que parece acontecer aqui. Só que o problema é que Leonor tem filhos com Luiz Gomes, e ela era tida e mantida por ele. A partir disso podemos pensar: como fazer com essas crianças? Como fazer para sobreviver em meio a uma realidade de difícil acesso as necessidades básicas de sobrevivência.

As ordenações Afonsinas no Livro IV, Título XIII, prevê que a mulher pode gerir os recursos da família se este estivesse ameaçado pelo marido que tivesse e mantivesse manceba. Mesmo assim, era frequente mulheres nessa situação. Muitas vezes, mesmo dizendo-se arrependidas e prometendo não mais recorrer no crime, esses crimes permaneciam, pois, as necessidades da vida diária conduziam a isso.

Os caminhos para se viver nessa sociedade portuguesa do findar do século XV não eram fáceis para essas mulheres. Atos fora da norma, muito embora confrontassem o discurso normatizador dessa sociedade, de maneira consciente ou não, nem sempre, talvez nem na maioria das vezes, pressupunham liberdade. Para sobreviver, tudo se fazia... As vezes roubar para sustentar a família, como o feito por Inês Afonso, que roubou pão, vinho, vinagre, estopa, páreos de centeio e palha dos vizinhos; (*A.N.T.T.*, Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 95) ou recorrer no crime, como notamos em algumas cartas.

Para fechar nossos exemplos e não vencer o tempo de fala. Gostaria de trazer o exemplo da escrava forra moura de nome Fotaima (*A.N.T.T.*, Chancelaria de D. João II, Livro 2, Fólio 50) que acabou se relacionando com o cristão João de Avião, incorrendo no crime previsto nas Ordenações Afonsinas, do que dorme com cristão. (Livro 5, Título XXV) Fotaima recebe uma punição copiosa se relacionado com os demais crimes já citados, 3000 mil reis. O que nos interessa nessa carta é que se trata de uma mulher que não nos parece haver nada que a levasse a se unir carnalmente com o João. Ela não é descrita como mantida por ele, ela não parece ter alguma relação de dependência direta com esse homem, nem tão pouco ele parece ser alguém importante, pois não citaram nenhuma posição ocupada por esse indivíduo. Muito provavelmente o João também não a pegou a força, pois do contrário ela poderia ter utilizado essa argumentação na carta de perdão. O que parece é que “pessoas que bem não a queriam” ao vê-la com o rapaz, a denunciaram e assim ela foi presa.

O que essa carta nos direciona? Não se trata de um direcionamento rumo a conclusões, mas ao levantamento de certas hipóteses. Trata-se de um exercício mínimo que fosse de vontade, de liberdade, mesmo que do ponto de vista apenas libidinal e não afetivo? É um questionamento que do ponto de vista conjectural pensamos que pode sim ser o caso.

Então, a partir desses relatos, e outros que aqui não trouxemos, nossa pergunta de início, se a sexualidade que acontecia no espaço do proibido pode ser entendida em mais grau de liberdade do que a que ocorria no espaço permitido, trazemos algumas conclusões e inconclusões. Como o visto: Nem sempre podemos pensar essas relações desviantes em termos de liberdade, contudo, pode

haver um espaço de exercício de vontade libidinal em algumas dessas práticas desviantes. E, inevitavelmente, essas práticas confrontavam a idealização da mulher como, ou virgem e santa, ou casada e controlada.

Referências

Fontes

A.N.T.T., *Chancelaria de D. João II*, Livro 3, Fólio 41

A.N.T.T., *Chancelaria de D. João II*, Livro 2, Fólio 50

A.N.T.T., *Chancelaria de D. João II*, Livro 2, Fólio 81 V e 82

A.N.T.T., *Chancelaria de D. João II*, Livro 2, Fólio 95

Bíblia de Jerusalém (edição brasileira da edição francesa Bible de Jérusalem da École Biblique de Jérusalem). [S. l.]: Paulus Editora, 2002.

ORDENAÇÕES Afonsinas. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1446/1999. 5v.

Bibliografia

BARROCA, Mario Jorge. *A peste negra na epígrafe medieval Portuguesa*. Universidade do Porto. Porto, (2003?) Disponível em chrome-extension://efaid-nbmnnnibpcajpcglcfindmkaj/https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/19695/2/mjbarrocapeste-negra1000082327.pdf acessado em 06.09.2022)

BROWN, Petter. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.

CORREA, Cristina Patrícia Costa Constantino. *A sexualidade feminina na Idade Média Portuguesa – Norma e Transgressão*. 91f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2016 Disponível em <https://run.unl.pt/handle/10362/21576> acessado em 06.09.2022

DUARTE, Luís Miguel. *Justiça e criminalidade no Portugal Medieval. (1459 - 1481)* 693f. Tese (Doutorado em História) Universidade do Porto, Porto. 1993. Disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/10863/4/N558TD03PLUISMIGUEL-DUARTE000068691.pdf> acessado em 05.09.2022

GOMES, Wilson. *O crime em Portugal no final do século XV: uma janela para a sociedade medieva?* 153 f., Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Porto, Porto. 2015 Disponível em https://sigarra.up.pt/fep/pt/pub_geral.show_file?pi_doc_id=31204 acessado em 06.09.2022

LE GOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. *Uma História do corpo na Idade Média*. Tradução Marcos Flamínio Peres; revisão técnica Marcos de Castro. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

TRIGATTI, Helena Manso. *As mulheres a margem do Direito medieval - transgressoras, infradoras e pecadoras*. 2019, 130 f. dissertação (Mestrado em História) Universidade de Évora, Évora 2019.

Apêndice

Portugal ao longo dos séculos XIV a XVI viveu uma série de pestilência que dizimou parcela significativa de sua população. A mais grave dessas pode ter ocorrido no final da segunda metade do século XIV, quando inúmeros autores da época lançaram números de dois terços da população capitulada pela doença. Mário Jorge Barroco nos apresenta o relato de um monge desesperado que diz que “Era de Mil e Trezentos e oytenta e seys anos foy grande mortaydade polo mundo assy que ygualmente morrerom as duas partes das gentes. Esta mortandade na terra durara por spaço de tres meses.” (Cf. Antônio da Cruz. Anais, crônicas e memórias avulsas de Coimbra, Porto, 1968, pp. 80-81) Durante toda a segunda metade do século XIV ouviu-se reclamações acerca da grande queda da população e já nos anos de 1468 o reino de Portugal já havia sido tomado por pelo menos dezesseis epidemias. (Cf. BARROCA, Mario Jorge. A peste negra na epígrafe medieval Portuguesa. Universidade do Porto. Porto, (2003?) Disponível em <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://repositorioaberto.up.pt/bitstream/10216/19695/2/mjbarroca-pestenegra1000082327.pdf> acessado em 06.09.2022)

Rússia de Kiev 861–1242 possibilidades de ensino e pesquisa no Brasil.

O governo de Yaroslav I (978–1054), o Sábio nas crônicas russas e na épica escandinava

Olga Pisnitchenko³¹⁰

Apesar das discussões incessáveis entre os eslavistas e os ocidentalistas que agitam mundo acadêmico russo desde o século XIX, a presença escandinava na formação da entidade política de Rus de Kiev é comprovada pelas várias fontes da época. Desde a mais antiga e mais famosa *Narrativa dos anos passados*³¹¹, que narra a instalação da dinastia rurikida³¹² no trono de Kiev e as crônicas eslavas

310 Olga Pisnitchenko, professora de História Antiga e Medieval na Universidade Federal de Roraima, doutora em história Medieval pela UFMG.

311 *Narrativa dos anos passados* é uma crônica de autoria desconhecida, compilada na segunda década do século XII, provavelmente por um monge kievano. É a crônica mais antiga em língua eslava que serviu como base para várias crônicas posteriores.

312 Fundada pela personagem lendária viking Rurik por volta de 862. Os governantes posteriores dos vastos territórios da Europa oriental entre 862 e 1598 se consideravam descendentes deste guerreiro nórdico.

locais mais tardias como *Crônica de Novgorod*³¹³ ou *Crônica de Radzivil*³¹⁴ sem falar das sagas escandinavas³¹⁵, nas quais as viagens comerciais, atividades militares e acordos matrimoniais com Garadarika³¹⁶ estão sendo mencionados e, muitas vezes, confirmados através das outras fontes a partir do século X. *Heimskringla* de Snorri Sturluson, *Ágrip af Nóregskonungasögum*, *Eymundar þáttur hrings* e *Fagrskinna* são os textos que mais contêm as informações sobre as ações da aristocracia militar escandinava na Rus de Kiev.

A expansão escandinava pelo atlântico inicia-se no século VIII, sendo atribuída aos vikings. É curioso que este termo não define toda a população escandinava, mas somente aquela sua parte que escolheu abandonar a terra natal em busca da sua sorte e riqueza, segundo interpretação de Fritz Askeberg, por exemplo, viking seria uma pessoa que navegou para longe de casa, deixou sua terra natal; isto é, um guerreiro do mar, um pirata que partiu em campanha por butim (ASKEBERG, 1944 apud. МЕЛЬНИКОВА, 2011, p. 312) No entanto, como se sabe, a atividade dos vikings não se limitou às regiões costeiras, e a partir do século IX por vias dos rios navegáveis eles chegam até o mar

313 A Primeira Crônica de Novgorod 1016–1471 é a mais antiga crônica existente da República de Novgorod. Reflete uma tradição diferente da Narrativa dos anos passados

314 Ou Crônica de Conisberga é uma crônica lituana que reproduz e continua a Narrativa dos anos passados

315 Apesar de misturar aspectos históricos com mitologia e religião, as sagas nórdicas são consideradas fontes bastante verídicas, pelo fato do seu objetivo ser a conservação da verdade.

316 Nome dado por vikings a Rus de Kiev

Negro e o mar Cáspio, estabelecendo postos militares e comerciais no caminho. A *Narrativa dos anos passados* apresenta uma descrição detalhada do famoso caminho de *variagues aos gregos*, confirmando a presença viking em toda sua extensão nos séculos IX-XII.

Os polianos, então, viviam em separado naquelas montanhas, e havia um caminho dos variagues³¹⁷ até os gregos, e, dos gregos, ao longo do Dnepr, e, na nascente do Dnepr, uma passagem até o Lovot, e, pelo Lovot, entra-se no Ilmen, um grande lago; daquele lago flui o Volkhov, e desemboca no grande lago Neva, e daquele lago a boca desagua no mar Variague. E, por aquele mar, entra-se até mesmo até Roma, e, de Roma, chega-se, por aquele mesmo mar, até Tsargrad³¹⁸, e, de Tsargrad, chega-se ao mar Pôntico, em que desemboca o rio Dnepr. O Dnepr, pois, flui da floresta de Okov, e flui para o Sul, e o Dvina flui daquela mesma floresta, e corre para o Norte, e deságua no mar Variague³¹⁹. Daquela mesma floresta flui o Volga para o Oriente, e desemboca, em setenta fozes, no mar Cvalíssio³²⁰. Por isso, da Rus, pode-se ir pelo Volga até os búlgaros e

317 Viking

318 Constantinopla

319 Mar Báltico

320 Mar Cáspio

os cvalíssios, e, para o Oriente, alcançar as sortes de Sem e, pelo Dvina, até os variagues, dos variagues até Roma, e, de Roma, até as tribos de Cão. E o Dnepr desemboca no mar Pôntico³²¹ em três fozes, mar esse que e chamado Russo; ao longo dele, ensinou Santo André, irmão de Pedro, assim disseram. (SIMONE, p. 70)

As fontes escandinavas também com frequência mencionam a Rus de Kiev, que no nórdico antigo aparece como Gardariki – a terra das cidades. *He therefore set his brothers Ve and Vilje over Asgaard; and he himself, with all the gods and a great many other people, wandered out, first westward to Gardarike, and then south to Saxland.* (YNGLINGA SAGA) Esse interesse e atenção mútua, permite ao historiador reunir as informações de fontes muito distintas sobre um determinado período, uma região ou uma personagem, ampliando desse modo a possibilidade de compreensão dos processos nas sociedades locais.

Os dois personagens cuja atuação política e militar chegou a se tornar épica, tanto na historiografia eslava, como escandinava, chamou a nossa atenção não somente pelo fato das suas trajetórias se cruzarem nas fontes, como também pelas maneiras, enfoques e estilos diferentes que as fontes trataram os acontecimentos em questão. Estamos falando do Yaroslav I, governante de Novgorod e em seguida de Kiev e de Olaf Haraldsson,

321 Mar Negro

também conhecido como Olavo, o Santo por se empenhar na conversão ao cristianismo, usando por vezes métodos muito violentos.

Yaroslav, a quem historiografia russa do século XIX designara como Sábio, foi um dos filhos de Vladimir de Kiev famoso por realizar duas reformas religiosas; pretendendo primeiramente reformar o culto politeísta eslavo e no final do seu governo impor o cristianismo como religião oficial do principado de Kiev. Oficializando-se, a religião cristã forneceu a Rus de Kiev uma ideologia messiânica que, de acordo com Igor Danilevski, (ДАНИЛЕВСКИЙ, 1993) marcou profundamente as primeiras fontes crônicas, compostas no ambiente religioso cristão. Levando isso em consideração, *Narrativa dos anos passados*, a fonte mais antiga da Rus de Kiev e temporalmente mais próxima ao governo de Yaroslav, não pode ser analisada fora do seu contexto ideológico-cristão.

Como um dos filhos de Vladimir, Yaroslav de acordo o Sistema Rota³²² de sucessão com 10 anos de idade tomou o governo da cidade de Rostov e após a morte do irmão mais velho³²³ foi transferido para Novgorod:

322 Nesse sistema, o trono passava não linearmente de pai para filho (primogenitura agnática), mas lateralmente de irmão para irmão (geralmente até o quarto irmão) e depois para o filho mais velho do irmão mais velho que ocupava o trono. Antes de herdar o trono os irmãos eram distribuídos em governos das cidades principais do principado, trocando a cidade menor para a mais conceituada toda vez que “a fila do trono” andava para frente.

323 O curioso que no Sistema Rota de sucessão o irmão que morria antes de ocupar o trono era retirado do sistema com todos os seus descendentes, quer dizer, os seus filhos perdiam direito de um dia ocupar o trono de Kiev.

Volodimir foi ele mesmo iluminado, e seus filhos e sua terra. Pois tinha ele doze filhos: Vycheslav, Iziaslav, Sviatopolk, Iaroslav, Vsevolod, Sviatoslav, Mstislav, Boris, Gleb, Stanislav, Pozvizr, Sudislav. E colocou Vycheslav em Novgorod, e Iziaslav, em Polotsk, Sviatopolk, em Turov, e Iaroslav, em Rostov. Quando, pois, Vycheslav, o mais velho, morreu em Novgorod, colocou Iaroslav em Novgorod, e Boris, em Rostov, e Gleb, em Murom... SIMONE, p.156

Nas sagas escandinavas Yaroslav vai aparecer justamente como governante de Novgorod, e *Narrativa dos anos passados* confirma que neste período iniciam-se os seus contatos com os vikings. A primeira menção ao Yaroslav aparece na Saga *Ólafs hins helga Haraldssonar*, quando governante de Novgorod, mesmo sem saber, disputa a mão de Ingegerda, princesa sueca, com konung norueguês.

Das cartas da Ingegerda, filha de konung, ele soube, que ao konung dos suecos Olaf vieram do leste de **Holmgardi** (Novgorod) os enviados do konung Jarizleif para pedir em casamento a filha do konung dos suecos e que Olaf gostou de

recebe-los. (HEIMSKRINGLA, Saga Ólafs hins helga Haraldssonar, 92) (destaque nosso)³²⁴

As fontes eslavas não mencionam o casamento, Yaroslav ao passar de algum tempo já é mencionado como casado com Ingegerda, cujo nome as fontes eslavas transformam adaptam para pronuncia bizantina - Irina. Porém, para as sagas esse casamento foi muito significativo, tanto que além de Heimskringla outras sagas como por exemplo *Eymundar þáttr hrings*, narram este acontecimento que, de acordo com autores nórdicos faz com que Yaroslav como se estivesse entrado dentro da área de ação do mundo viking. A saga sobre Eymund, se tornou uma fonte riquíssima, apesar de contestável, justamente para os estudiosos que trabalham com o período de Yaroslav na Rus de Kiev, pelo fato de maior parte da aventura de Eymund acontecer justamente a serviço do governante eslavo. E se compararmos as informações contidos na saga com a *Narrativa dos anos passados* encontraremos muitas contradições, principalmente sobre a ocupação por Yaroslav do trono de Kiev.

Na crônica eslava o conflito começa entre Yaroslav e seu pai Vladimir. Os vikings são convidados por Yaroslav para confrontar o pai, governante de Kiev, a quem Yaroslav não quer enviar o tributo das suas terras.

324 *Þá spurði hann þat af ritsendingum Ingigerðar konungsdóttur, at til Ólafs Sviakonungs höfðu komit sendimenn Jarizleifs konungs austan or Hólmgarði, at biðja Ingigerðar dóttur Ólafs Sviakonungs til handa Jarizleifi konungi, ok þat með, at Ólafr konungr tók þessu allvænt.* (tivemos que optar pela fonte em original pelo fato de nas traduções inglesas os nomes dos locais no espaço Rus são traduzidos simplesmente como Rússia, que além de ser anacrônico não nos permite localizar geograficamente os personagens)

No ano de 6522 (1014). Estava Iaroslav em Novgorod 4 e dava como obrigação a Kiev duas mil 5 grivnas, ano após ano, e (mais) mil ele distribuía em Novgorod aos guardas. E assim davam todos os delegados de Novgorod, mas Iaroslav não deu a Kiev, a seu pai. E disse Volodimir: “Preparai o caminho e guardai as pontes”; pois pretendia ir contra Iaroslav, seu próprio filho; mas ele adoeceu. No ano de 6523 (1015). Querendo Volodimir avançar sobre Iaroslav, mandou Iaroslav que trouxessem variagues de alem-mar, temendo seu pai... SIMONE, p. 163

No caso da saga escandinava, a vinda dos vikings está ligada com a morte do Vladimir e conflito que se inicia na luta pelo trono de Kiev. Sendo este conflito o campo de ação para os guerreiros viking, que abandonam a sua terra para oferecer os seus serviços aos príncipes estrangeiros.

Os homens de Eymund não abandonaram a jornada até chegar ao leste, em Holmgard, para o konung Yari-zeifs. Então o konung perguntou a eles para onde eles pretendiam dirigir sua viagem; e eles disseram:

- Nós soubemos que você está sofrendo danos às suas terras por causa de seus irmãos, fomos expulsos de

nossa terra natal, e fomos para o leste, aqui, para Gardarik... E pensamos que você vai querer ter varões vigorosos ao seu lado quando um de seus irmãos desafiar sua honra, aqueles irmãos que agora se tornaram seus inimigos. Pedimos para ser os defensores deste domínio, (queremos) fazer acordo com vocês, e receber de vocês ouro, e prata, e um bom vestido; e se você não aceitar a nossa proposta, receberemos a mesma gratificação dos outros reis quando você nos recusar. (VIGFÚSSON; UNGER, p. 370)³²⁵

Os últimos anos de governo de Vladimir e os anos de conflitos que seguem após a sua morte é um período cheio de contradições nas fontes. Não podemos ignorar que enquanto as fontes escandinavas não possuem intensão de adequar as informações apresentadas a uma ideologia, a crônica eslava, sem dúvida, está mais preocupada, não com os fatos, mas com a justificação do direito da linhagem dos governantes de Kiev conduzir

325 *Þeir Eymundr letta nu æigi fyrr sinne ferd en þeir koma austr j Holmgard til Jarizleifs konungs... Nu spyrr konungr huert þeir ætla sina ferd edr farleingd at stofna. en þeir segia suo. uer hofum þat spurt herra at þer uerdit at minka nockut yduart riki firir brædrum ydrum. en uer erum flæmdir ór landi ok hofum sott austr hingat j Gardariki... kom oss þat j hug at þer mundit uilea hafa med ydr uaska menn ef um sænd ydra er setit af frændum ydrum þeim hinum sòmum er nu gerazst ydr at fiandmonnum. nu biodumzst uer til at gerazst uarnarmenn ríkis þessa ok ganga her a mala ok taka af ydr gull ok silfr ok god klæde. en ef ydr synizst æigi þetta rad med skiotu atkuæde þa tókum uer þenna sama hlut med ódrum konungi ef þer uisit oss fra.*

a cristandade oriental. Isso deveria implicar as omissões principalmente dos fatos que apontam para ação pouco condizente com moral cristã.

Assim de acordo com a cronística eslava, Vladimir não desenvolveu uma ação militar contra Novgorod porque teve que organizar defesa contra o ataque dos povos nômades, a qual foi designado um dos seus filhos mais novos Boris. Mas logo que Boris parte para defender as terras ameaçadas, Vladimir morre e a crônica diz que um outro filho seu Sviatopolk que está no momento em Kiev ocupa o trono. No entanto, uma outra fonte mais longínqua ainda que as sagas escandinavas, traz um detalhe interessante sobre este momento.

Rei dos russos Wlodemiri... ele teve três filhos com um dos quais Boleslaw, o nosso perseguidor, casou a sua filha... O rei mencionado ao ouvir que o filho ele, provocado por Boleslaw em segredo estava planejando uma revolta capturou ambos e a esposa (do filho) e colocou sobre guarda separados um do outro. THIETMARUS MERSEBURGENSIS EPISCOPUS (trad. nossa)³²⁶

Dietmar bispo de Mersenburgo que escreveu estas linhas é um cronista germânico, que ativamente participou da política apoiando nos últimos anos da sua vida

326 *Regis que Ruscorum Wlodemiri... Hic três habens filios, uni eorum Bolizlavi ducis nostrique persecutoris filiam in matrimonium duxit... Quem predictus rex audeiens, filium suimet, oratu Bolizlavi tacito reluctaturum sibi, cepit cum eodem et uxore, et in singulare custodia claudet.*

imperador Henrique II, cujo conflito com o rei polonês Boleslaw passou a ser um dos mais importantes focos do seu relato. A busca e reprodução de informações sobre o leste eslavo fez da obra dele uma das importantes fontes sobre a região. A informação sobre a tentativa de revolta em Kiev e consequente prisão do Svyatopolk fez o historiador russo Igor Danelevski pensar que tanto levante de Svyatopolk como a desobediência de Yaroslav estão interligados entre si. Danilevski sugere que tal reação dos irmãos mais velhos aconteceu pelo fato do Vladimir aproximar Boris e passar para ele algumas das suas funções (como militares, por exemplo) passando por cima dos irmãos mais velhos. (ДАНИЛЕВСКИЙ, 1998) Não é à toa, ao redigir o primeiro código legal, Yaroslav dedica uma parte deste ao direito sucessório, passando o costume para a escrita.

A morte de Vladimir abre o espaço para outras suposições. Mas primeiramente vamos seguir a narrativa dos anos passados. Segundo cronista aproveitando a ausência de Boris, Sviatopolk ocupa trono de Kiev com ajuda do seu sogro rei polonês e para evitar os concorrentes manda matar aqueles dos seus irmãos que consegue alcançar, o que de acordo com cronista lhe atribuiu o cognome Maldito na cronística eslava. Interessante que Vladimir fez o mesmo para ocupar o trono de Kiev, mas essas ações foram justificadas pelo cronista anteriormente.

O assassinado de Boris é um dos episódios mais importantes da crônica, pelo fato deste se tornar o primeiro mártir e o primeiro reconhecido Santo pela igreja oriental. Maioria dos historiadores (МЕЛЬНИКОВА, 2011. ДЖАКСОН, 2022. ДАНИЛЕВСКИЙ, 1998) concordam que este episódio

provavelmente foi inserido mais tarde, porém ele contém uma informação que chama atenção. Pela própria crônica Boris aceitou e apoiou o governo do irmão em Kiev.

Sviatopolk então ocupou o lugar de seu pai em Kiev... Quando, pois, Boris retomou com o exército... veio até ele a notícia: “Teu pai está morto”. Disse-lhe a drujina do pai: “Eis que tens contigo a drujina do teu pai e o exército. Vai, toma o trono do teu pai em Kiev”. Ele, pois, disse: “Não cabe mim erguer a mão contra meu irmão mais velho: se meu pai morreu, ele há de ocupar-me o lugar de pai”. SIMONE p. 165

Quer dizer não faz nenhum sentido por parte do Sviatopolk mata-lo. Por outro lado, se voltarmos para a leitura da saga que narra as aventuras de Eymund, veremos que a batalha principal do Yaroslav, na qual ele contou com as tropas viking não era contra Sviatopolk como a crônica eslava aponta, mas contra Burizlaf, que vários historiadores associam justamente com Boris.

Eymund afirmou que lhe falaram que konung Burizlaf passou o inverno em Biarmalandi. – E nós descobrimos com certeza (falou ele) que ele fortaleceu o seu exercito com muita gente e isto é a verdade... Você deve fazer como eu falar se deseja defender

Gardarik contra konung Burizlaf.
(VIGFÚSSON; UNGER, p.372)
(trad. nossa infelizmente)³²⁷

Então de acordo com a saga escandinava Yaroslav não vai para Kiev após a morte do Boris, mas luta com ele defendendo o seu território com ajuda dos vikings. Essas divergências nas fontes criaram uma suposição de que na realidade após a morte de Vladimir surgem vários grupos que lutam pelo poder, sendo o de Kiev nas mãos de Sviatopolk é apoiado, também, pelo Boris, a final das contas a própria crônica eslava confirma que este aceitou superioridade do novo governante de Kiev. Este grupo, apoiado pelos poloneses reúne as forças para estender o domínio sobre todo o território que controlava Vladimir entrando em confronto com Yaroslav. Como consequência deste confronto segue a morte de Boris e a fuga de Sviatopolk. Yaroslav ocupa a cidade de Kiev, e torna-se governante de Rus por mais de 35 anos, o curioso que os primeiros 15 anos de seu governo ele preferia ficar em Novgorod, *E assentou-se Mstislav em Tchemigov, e Iaroslav em Novgorod, e assentaram-se em Kiev os homens de Iaroslav...* (SIMONE, p.178) mudando a corte para Kiev somente em 1036. Mais ou menos neste período, de acordo com a *Narrativa dos anos passados*, ele inicia a construção da famosa catedral de Santa Sofia de Kiev. Apesar da data da construção continua sendo discutida, os historiadores concordam

327 *Eymundr suarar. suo er mer sagt at Burizlafi konungr lifui j Biarmalandi j uetr ok þat hofum uer spurt med sannyndum at hann eflir her a hendr þer med myklu fiolmenni ok mun þetta uera sannara. ... þat er mitt rad ef þer uilit hallda Gardariki firir Burizlafi konungi.*

que Yaroslav, sem dúvida, teve importante participação na construção tanto da catedral, como do mosteiro, que no seu governo se tornou a sede da diocese kievana.

A morte de Yaroslav iniciou um período de lutas pelo trono de Kiev de novo e mais uma vez, de acordo com o cronista, ao príncipe, que finalmente se estabeleceu no trono, a crônica dá a maior razão do que aos demais. Nos não temos a intenção de expor aqui estes acontecimentos, mas não podemos não notar que isso revela o objetivo do cronista em justificar as ações dos governantes kievanos, talvez, justamente para inseri-los numa linha sucessória não somente de líderes políticos e militares, mas também daqueles cujo destino será conduzir a cristandade. Seguindo está lógica, a luta dinástica dos filhos de Vladimir pelo trono de Kiev não pode ser vista somente sob a ótica de crônica eslava, que simplesmente não podia acusar de fratricídio aquele que deveria conduzir a cristandade para salvação, o papel que a crônica atribui aos governantes de Kiev.

Outro episódio que narra a passagem dos vikings pelo Novgorod está relacionado com Olaf, rei de Noruega. Praticamente todas as fontes escandinavas, que tratam da vida de Olaf, falam da fuga deste dos seus adversários políticos, a boa parte da aristocracia norueguesa naquele momento, descontente com a cristianização bastante agressiva promovida por Olaf, apoiou Canuto o Grande, da Dinamarca que naquele momento já tinha se tornado rei da Inglaterra. De acordo com cronologia de *Heimskringla* Olaf chega em Novgorod em 1029.

Quando chegou o verão, konung (Olaf) começou a preparar a sua viagem. Ele conseguiu um navio

e foi-se. Ele não parou em lugar nenhum até chegar no Leste para Gardariki até Jarisleif e sua esposa Inggigerda. Astrid esposa de Olaf e Ulfhildur filha de Olaf ficaram em Suecia, já Magnus filho de Olaf veio junto com ele. Konung Jarisleif recebeu bem Olaf e ofereceu para ele ficar e pegar tanta terra quanto ele precisaria para manter os seus homens³²⁸. (ÓLAFS SAGA HELGA, 181)

A razão pela qual Olaf escolha Gardariki como seu destino fica bem clara em todas as sagas: estava casado com a irmã da Igegerda e buscava abrigo na corte do cunhado. Apesar de ser mencionada em várias fontes nórdicas, a passagem de konung norueguês pela corte de Yaroslav não foi refletida na crônica eslava. No entanto, praticamente todos os historiadores (МЕЛЬНИКОВА, 2011. ДЖАКСОН, 2022. ДАНИЛЕВСКИЙ, 1998) aceitam a veracidade deste episódio. A estadia de Olaf pelo Novgorod foi bastante curta, já em 1030 ele resolve reunir os seus homens para voltar a Noruega e recuperar seu poder. Como se sabe a tentativa não foi bem sucedida e Olaf foi morto na batalha Stiklestad.

328 *En er sumraði þá bjó konungur ferð sína og fékk sér skip. Fór hann um sumarið og létti eigi fyrr en hann kom austur í Gardaríki á fund Jarisleifs konungs og þeirra Inggigerðar drottningar. Astríður drottning og Ulfhildur konungsdóttir voru eftir í Svíþjóð en konungur hafði austur með sér Magnús son sinn. Jarisleifur konungur fagnaði vel Ólafi konungi og bauð honum með sér að vera og hafa þar land til slíks kostnaðar sem hann þurfti að halda lið sitt með. Það þekktist Ólafur konungur og dvaldist þar.*

Um ano após a batalha Olaf foi canonizado e passou a ser considerado padroeiro de Noruega. Canonização de konung norueges gerou mais um episódio da sua estadia em Gardariki: *Af læknislist Ólafs konungs*, no qual Olaf cura uma criança doente. Essa cura logo no próprio texto passa ser interpretada como um milagre, o que faz pensar que o episódio está ligado com a canonização do konung. *Primeiramente acharam que konung Olaf possui as mãos hábeis, como todos aqueles que conhecem a arte de curar, mas depois quando todos souberam que ele pode fazer milagres entenderam que esta cura foi um verdadeiro milagre.*³²⁹ (ÓLAFS SAGA HELGA, 181)

Partindo de Novgorod Olaf deixara na corte do Yaroslav seu filho Magnus, que alguns anos depois será buscado por seus correligionários e conseguirá ocupar o trono perdido pelo seu pai. A estadia do Magnus na corte de Yaroslav, assim como do seu pai não está mencionada na Narrativa dos anos passados, assim como vários outros eventos que podem ser recuperados somente pelas crônicas estrangeiras.

Considerações finais.

Neste pequeno ensaio queríamos mostrar como cruzamento das fontes pertencentes a diversos espaços culturais políticos geográficos conseguem nos ajudar a criar um panorama mais amplo sobre o nosso objeto de estudo, além de ajudar nos a pensar numa história além das fronteiras nacionais impostos no século XIX.

329 Var þá fyrst á þannug virt sem Ólafur konungur hefði svo miklar læknishendur sem mælt er um þá menn sem mjög er sú íþrótt lögð, að þeir hafi hendur góðar, en síðan er jartegnagerð hans varð alkunnig þá var það tekið fyrir sanna jartegn.

Claro que nem todas as perguntas podem ser respondidas, mesmo aproveitando as fontes mais variadas. Como estes personagens históricos de grupos tão diversos ultrapassavam as barreiras linguísticas, como se adaptavam em espaços geográficos diferentes, como conduziam os seus relacionamentos afetivos com conjuges e filhos, sendo que estes muitas vezes pertenciam a um outro grupo linguísticos e culturais. Estas fontes acentuam estas diferenças, mas também mostram que estes não eram insuperáveis.

Referencias

Fontes

STURLUSON, S. ÓLAFS SAGA HELGA. Heimskringla. Transcrito por Finnur Jónsson. Copenhagen: G.E.C. GadsForlag, 1911. Disponível em: <https://www.snerpa.is/net/snorri/ol-helg.htm>

Eymundar þáttur Hringssonar *Flateyjarbók*, ed. by Guðbrandur Vigfússon, 1861 disponível em: [https://heimskringla.no/wiki/Eymundar_%C3%BE%-C3%A1ttur_Hringssonar_\(Flateyjarb%C3%B3k\)](https://heimskringla.no/wiki/Eymundar_%C3%BE%-C3%A1ttur_Hringssonar_(Flateyjarb%C3%B3k))

Thietmarus Merseburgensis Episcopus [0976–1018] Chronicon Documenta Catholica Omnia disponível em http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0976-1018,_Thietmarus_Merseburgensis_Episcopus,_Chronicon,_MLT.pdf

Simone, Lucas Ricardo. Recontar o tempo: apresentação e tradução de Narrativa dos anos passados. Tese de Doutorado Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Bibliografia

ASKEBERG, Fritz. Norden och kontinenten i gammal tid. Studier i fönjgermansk Viking —kulturhistoria. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1944

МЕЛЬНИКОВА. Е. А. Древняя Русь и Скандинавия: Избранные труды / Под ред. Г.В. Глазыриной и Т.Н. Джаксон. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011

ДЖАКСОН, Татьяна. Четыре норвежских конунга на Руси. Из истории русско-норвежских политических отношений последней трети X–первой половины XI в. Litres, 2022.

ДАНИЛЕВСКИЙ, Игорь Николаевич. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов). Отечественная история, п. 1, р. 78-94, 1993.

Данилевский, Игорь Николаевич. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). Общество с ограниченной ответственностью Издательство Аспект Пресс, 1998.

Sacralidade régia e propaganda política em Castela e Leão durante o século XIII

Almir Marques de Souza Junior

Contextualização

Dois processos muito singulares marcam a história da Península Ibérica durante a Idade Média. São eles: 1) a expansão territorial dos reinos cristãos empreendida entre os séculos XI e XV, que alguns insistem em chamar pelo termo “Reconquista”³³⁰ e 2) a unificação do próprio reino de Castela e Leão, afirmando-se como potência peninsular neste mesmo período. Há uma relação direta entre estes dois processos, bem como seus desdobramentos, que refletem diretamente no cotidiano da política peninsular.

Durante o século XIII em especial, ambos os processos ocorreram em concomitância, fazendo com que os reinos de Castela e Leão perpasassem momentos de grande transformação, pelo menos no que dizia ao recorte

³³⁰ A crítica ao termo “Reconquista” se dá, principalmente, mas não unicamente, pelo fato dos Estados que se proclamaram reconquistadores terem sido formados posteriormente à chegada muçulmana na Península Ibérica. Não obstante este significativo detalhe, grande parte destes Estados, como o próprio reino de Castela e Leão, veiculava a ideia de que seriam “herdeiros” ou “contunidores” do reino visogodo de Toledo. Para maiores referências, ver AYALA, 2017.

de suas fronteiras, mas também momentos de grande instabilidade política internamente. Isso porque a unificação das coroas ocorreu em meio a uma grande crise sucessória em ambos os reinos, sendo protagonizadas pelo mesmo indivíduo: o homem que ficou conhecido pelo título régio de Fernando III de Castela e Leão (1217-1252).

Fernando III ascendeu à posição de rei inicialmente em Castela, em 1217. Sua mãe, Berengária, havia renunciado ao trono em favor do filho naquele ano, mas tal atitude gerou um cisão na aristocracia daquele reino. Isso porque Fernando era fruto de um matrimônio que havia sido anulado pelo papa Inocêncio III em 1204, uma vez sua mãe e seu pai (Afonso IX, rei de Leão) eram primos em segundo grau. Assim, parte da aristocracia castelhana preferiu apoiar o rei leonês Afonso IX ao invés de reconhecer seu filho como soberano.

O primeiro ano de reinado de Fernando III foi marcado pelos conflitos armados contra os aristocratas apoiadores de seu pai. Somente após a pacificação interna do reino é que o monarca pode se concentrar em sua segunda empreitada: a coroa leonesa.

Uma vez que o pai de Fernando havia contraído um segundo matrimônio após o fim de sua união com Berengária, desta segunda união havia tido apenas filhas que chegaram à idade adulta. Assim, no momento da morte de Afonso IX de Leão, em 1230, o único filho do sexo masculino que restara daquela linhagem era Fernando III de Castela. Após um acordo com suas irmãs (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2006.), Fernando assume o trono do reino de Leão, unificando os dois maiores reinos da Península Ibérica. .

Paralelamente a estes acontecimentos, o território castelhano-leonês também se expandia para a região

sul península, historicamente ocupada por reinos muçulmanos chamados *taifas*. Entre os anos de 1225 e 1248 gimportantes regiões peninsulares como Jaén, Córdoba e Sevilha foram conquistadas e anexadas. Ao final do governo de Fernando III o único reino muçulmano que sobrara na península era o de Granada, nas montanhas do sul.

O sucessor de Fernando, Afonso X (1252-1284), teve a terefa de consolidar as consuistas feitas no reinado anterior. Assim, iniciou-se a produção de uma série de obras de cunho histórico e jurídico, com o objetivo de consolidar a unidade do novo território. Dentre estas produções, destacamos duas: o *Fuero Real*, obra de natureza jurídica que tentou se consolidar como um código legislativo comum para todo o reino (ou pelo menos para as regiões recém conquistadas) e a *Crónica General de España*, texto construído para ser uma narrativa pretensamente histórica da Península Ibérica iniciada nos primórdios da criação divina e finalizada na morte do Fernando III.

Dentro deste conturbado contexto histórico, mais especificamente nestes documentos citados acima, buscaremos identificar os traços de um discurso perpetrado pelo poder régio que busca criar uma aura de sacralidade em torno dos governanes castelhano-leoneses.

A propaganda política e a legitimidade

No presente estudo, utilizaremos a noção de “propaganda política” para entender a difusão destas ideias. Quando nos referimos a esta noção, significa que tratamos aqui de um conjunto de ações e

processo de comunicação através dos quais busca-se difundir uma narrativa específica acerca de algum elemento do meio político.

O enunciado discursivo presente nos documentos que mencionamos aqui precisa ser entendido como uma construção retórica cuidadosamente elaborada por homens que ou estava a serviço do poder central ou eram os próprios representantes. Justamente em função deste fato, não podemos ser ingênuos em acreditar que tais escritos eram desprovidos de intencionalidade. Muito pelo contrário, seus autores valiam-se de sua posição privilegiada no cenário político e de seu acesso aos recursos do Estado para difundir suas próprias visões de mundo e de sociedade. Tais ações eram então conscientes e arquitetadas, visando influenciar a maior parte possível da população em seu favor de seus ideais.

Patrick Charaudeau já indicara que o exercício do poder caminhava junto da constante necessidade de legitimá-lo (CHARAUDEAU, 2006. p. 19). Neste estudo, a legitimidade caminha lado a lado a construção e a veiculação de uma visão específica sobre o poder régio. O esforço de veiculação desta imagem da realeza mostrava-se, antes de tudo, como uma das formas de afirmação do poder.

Isso porque o exercício deste poder não se resumia a uma atitude unilateral por parte dos governantes, mas também da existência de outros atributos que partiam dos demais sujeitos envolvidos nas relações de dominação, ou seja, do restante da população. Mesmo assim, tal autoridade não se resumia a uma atitude unilateral da parte dos detentores do poder, mas dependia

também da existência de outras atitudes que partiam dos demais sujeitos envolvidos nas relações de dominação (STOPPINO, 2004. p.937).

Desta forma, uma imagem propagandística do rei não decorria unicamente do modo como o governante gostaria de se mostrar perante todos. Ela englobava, principalmente, as próprias expectativas que os indivíduos ou grupos sociais faziam do poder ou do seu representante. As aspirações destes indivíduos em relação a seu líder mostravam-se (e ainda se mostram) como fator primordial para determinar o comportamento e a forma como a autoridade política se apresenta perante seu “público”.

O sacralidade régia na história política

Não há como tratar da questão da sacralidade e do aspecto sobrenatural da figura dos reis sem nos lembrarmos do marcante estudo de Marc Bloch sobre os reis taumaturgos (2005). A obra de Bloch, cuja primeira edição data de 1924, é ainda hoje um marco que possibilitou a renovação dos estudos do político, e o seu retorno à pauta de interesse do historiador. Ao longo de sua pesquisa, o autor resgata uma antiga crença, a de que os reis de França e da Inglaterra teriam uma suposta capacidade de curar doenças com o toque de suas mãos. Aliás, não se tratava de qualquer enfermidade. Aqueles monarcas eram especialistas na cura de uma doença específica, as escrófulas, que justamente por isso foi também chamada de “mal do rei”.

Nos estudos de Bloch, a manifestação da sacralidade régia estava vinculada à prévia realização de um ato específico. Estamos falando justamente da cerimônia

de unção régia, realizada por Davi no Antigo Testamento (I SAMUEL,16). Uma vez ungidos, aqueles homens não eram mais considerados pessoas comuns, mas passavam a ser dotados de poderes espirituais. Tal como Cristo, possuíam poder para efetuar curas e restabelecer a saúde de seu rebanho.

Na medida em que os reis franceses e ingleses eram marcados com a unção e passavam a fazer parte da esfera do sagrado, sua autoridade também era elevada a um nível que tornava difícil, ao menos em teoria, a sua contestação. Tanto o homem como a própria instituição da realeza adquiriam uma posição superioridade frente aos demais poderes temporais dentro de seu reino.

Se esta cerimônia podia servir como uma fonte de significativo prestígio, principalmente para afirmar a superioridade dos chefes perante outras forças centrífugas intrínsecas ao reino (tal como o próprio Bloch também acreditava), ela também poderia se mostrar como uma valiosa ferramenta em uma conjuntura de rupturas. Senão vejamos: No caso franco, a unção de Pepino em meados do século VIII serviu como um verniz de legitimidade para a consagração da nova dinastia régia. Após terem destituído a linhagem merovíngia, os carolíngios viram-se diante da necessidade de amenizar o impacto que tivera sua usurpação com algum tipo de prestígio religioso.

Sacralidade em terras castelhanas

Ao efetuar uma comparação dos aspectos e características sagradas entre as realezas do norte da Europa e a sua contraparte ibérica vemos manifestarem-se inúmeras discrepâncias que, se não forem analisadas com cuidado,

podem conduzir a verdadeiros equívocos. O leitor que está habituado com os trabalhos de Marc Bloch e Jacques Le Goff³³¹, pode se deparar com uma grande estranheza ao perceber que os reis ibéricos, de maneira geral, não curavam doenças com o toque de suas mãos.

Mesmo a taumaturgia não era o único elemento ausente das práticas reais correntes. A própria cerimônia da unção foi praticada com pouquíssima recorrência durante toda a história dos reinos ibéricos, sendo alheia à grande parte dos monarcas que governaram depois do século VIII. Visando elucidar essa parente especificidade, os medievalistas que se dedicaram ao estudo da realeza em terras espanholas se dividem em posturas divergentes.

Teófilo Ruiz propôs uma tese radical para explicar este fato (2004). Segundo ele, os príncipes de Castela, aos poucos, teriam percebido que o seu próprio poder não necessitava de valer-se dos rituais e cerimônias tradicionais para serem reconhecidos. Conclui o historiador que, na medida em que as bases sobre as quais aquele poder se sustentava foram se modificando, os governantes passaram a abandonar gradativamente os rituais e as insígnias sagradas.

Na mesma medida em que abandonavam tais “adornos” sacros, começavam a abraçar outros rituais de natureza majoritariamente secular, proporcionando a

331 Destacamos três momentos das obras de Jacques Le Goff em que a temática mais se aproxima à nossa. São eles o próprio prefácio do livro *Os Reis Taumaturgos*, escrito postumamente ao autor em 1987; a grandiosa obra biográfica dedicada à São Luis em LE GOFF, J. *São Luis*. Rio de Janeiro. Record:2002 ; bem como o artigo LE GOFF, Jacques. aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X au XII siècle. In : BOUREAU, Alain . *La royauté sacré dans le monde chrétien*. Paris : École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

constituição de uma monarquia completamente dessacralizada. Em oposição à esfera sobrenatural, destacar-se-ia a crescente burocratização e laicização das estruturas de governo, que se voltavam mais para os aspectos “práticos” da vida administrativa (idem).

Ruiz já havia, anos antes, exposto sua tese em artigo de provocante título (1984), no qual enumera aquelas que considerava as principais evidências e os motivos mais aparentes que o fazem sustentar tal linha de pensamento. A primeira evidência alegada para afirmar a suposta ausência de sacralidade entre os príncipes de Castela era a forma e a ocasião em que tanto a coroação quanto a cerimônia de unção eram realizadas. Segundo Teófilo Ruiz, estes rituais seriam utilizados, na maior parte das vezes, para disfarçar a forma ilegítima com que alguns soberanos subiram ao trono. Este seria o caso de Sancho IV e dos primeiros membros da dinastia dos Trastâmara³³².

Confrontado com o fato de que aqueles não haviam sido os únicos homens a praticar os sagrados rituais régios, o autor argumenta que mesmo aqueles que não foram governantes ilegítimos, mas valeram-se de tal liturgia, não dependiam essencialmente dela para exercer sua autoridade. Ainda assim, havia o fato de que existia todo um conjunto de referências simbólicas e metáforas religioso-sagradas contidos tanto na literatura das crônicas quanto na iconografia produzidas a mando do poder real. Ruiz considerou tais elementos como a simples expressão de um senso comum:

332 O último rei da dinastia de Borgonha, Pedro I (1350-1369), morreu assassinado por seu meio-irmão Henrique de Trastâmara, que fez-se coroar como rei Hernique II de Castela e Leão (1369-1379).

“Nós não podemos esperar que os governantes medievais ou seus agentes se abstenham de uma linguagem rica em símbolos e metáforas religiosas. Fórmulas e expressões sagradas, associações do líder com a divindade e o serviço da Igreja, eram parte intrínseca do panorama cultural medieval. Assim como nós administramos internamente os limites e restrições de nossa própria cultura, os homens e mulheres da Idade Média também o faziam. Isso é apenas senso comum.
(RUIZ, 2004, p.136 – tradução livre)

O historiador, ao encarar as formas pelas quais as sociedades se representam, por mais fantásticos ou pragmáticos que sejam os seus indícios, deve ter extremo cuidado para não encarar tais expressões como um amontoado de reações mecânicas cujo significado há muito se perdeu. Com isso, podemos incorrer por um terreno perigoso que pode nos levar tanto à desconsideração de elementos verdadeiramente preciosos para a compreensão daquele tecido social, como também podemos acabar por comparar aquela sociedade histórica com o nosso próprio tempo presente, enxergando neles atitudes que fazem parte do nosso cotidiano.

Em seu estudo, Ruiz parece ter sempre em mente as análises lançados por Marc Bloch dedicada às monarquias inglesa e francesa. Desta maneira, seus argumentos soam muito como um índice daquilo que os reis castelhanos não possuíam, em comparação com um modelo pré-estabelecido. Ruiz ainda reforça que a força militar e o êxito das campanhas eram o elemento chave do

poder régio da Península Ibérica no baixo medievo. Assim, o principal momento em que se demonstrava o poder dos monarcas era nos campos de batalha contra os muçulmanos que dominavam a “outra metade” da Península Ibérica. Este autor aponta que foi justamente a luta contra os “infieis” que se configurou no principal mito justificador da realeza (RUIZ, 2004).

Ainda que concorde com Ruiz, no sentido de creditar à função guerreira dos reis de Castela um importante papel na legitimação daquela realeza, creio que o autor exagere em suas conclusões ao afirmar que uma monarquia guerreira configurava-se como uma instituição desprovida de qualquer tipo de elementos sagrados. Seus argumentos soam muito como um inventário do despojamento de elementos sagrados da monarquia ibérica em relação à abundância de suas contrapartes de além-Pirineus.

José Manuel Nieto Soria tenta responder à questão da sacralidade castelhano por outro caminho (NIETO SORIA, 1988). Este autor, por sua vez, aponta para a existência de uma “base teológica” para a monarquia ibérica na Baixa Idade Média (idem, p.44). Nela, existiriam múltiplos fundamentos ideológicos que apontavam para a presença do sagrado, mas tais fundamentos precisariam ser compreendidos dentro da experiência histórica específica do reino de Castela e Leão. Isso significava que tentar compreender o sagrado ibérico por um prisma específico das monarquias francas e saxônicas só levaria a distorções e confusão.

O conjunto destes fundamentos ideológicos seria recorrentemente corroborado pelo próprio discurso régio, manifestados nos documentos produzidos com a chancela da monarquia, ou seja, as leis e as crônicas.

Para que tal intento se concretizasse, percebemos que toda a estrutura do estado, munido de seus “aparelhos de propaganda”(GUENÉE, 1981, p. 71), tornou-se uma imensa emissora de mensagens dirigidas principalmente ao fortalecimento de sua aceitação.

Nieto Soria ainda chama a atenção para o próprio conceito que guardamos hoje acerca das noções de propaganda, pois evidentemente os mecanismos que “promoviam algo” no medievo não eram os mesmos dos dias atuais. Se estivermos interessados em investigar os mecanismos de divulgação do estado, então falamos de uma propaganda política que possuía veículos de divulgação próprios. Entre eles se encontrava a própria literatura produzida no interior da corte, como a prosa didática, destinada a instruir os futuros reis na arte de governar³³³; as obras de caráter jurídico, que não continham apenas leis, mas modelos de uma sociedade que se almejava construir; as crônicas ou histórias do reino, verdadeiros monumentos que, além resgatar ou construir uma memória que possui estreitas relações com o tempo presente, exaltava na mesma proporção os sentimentos de pertencimento a uma determinada unidade política.

Nieto Soria, por sua vez, apresenta uma hipótese inovadora acerca de como a consagração dos reis se desenvolvia na Castela baixo-medieval. Visando explicar

333 O rei de Castela e Leão Fernando III escreveu (ou mandou escrever em seu nome) um tratado similar a fim de deixá-lo a seu herdeiro, cuja obra intitulava-se “El libro de los doze sábios”. Editado já faz algumas décadas por WALSH, John K (ed). *El libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad* Real Academia Española de la Lengua (Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XXIX). Madrid. 1975.

as poucas referências documentais a tal ritual, o autor acaba por propor que em terras espanholas a unção se fazia de forma diferente do que em outros reinos:

Esta unção régia possuía um caráter privado, como consequência da relação direta entre monarca e divindade, tendo os mesmos efeitos da unção pública e ritual que, assim, se fazia desnecessária (NIETO SORIA, 1988, p.62 – tradução livre).”

Em que pesam as escassas referências a tal ato, Soria ressalta que esta cerimônia não era de forma alguma estranha às autoridades do reino nos séculos XII e XIII, quando aparece como um dos rituais distintivos que marcava o caráter sagrado do vigário de deus na Terra. Não obstante a teoria desta unção privada recebida pelos reis, cremos que a chave do problema resida muito mais no campo da memória e da continuidade dinástica. Senão, vejamos: sabemos hoje que os reis de Castela do baixo medievo se afirmavam-se descendentes da antiga monarquia visigótica que havia se extinguido em princípios do século VIII, após a chegada das forças muçulmanas na Península. Sabemos também, com base em numerosos estudos, dentre os quais contamos o do próprio Marc Bloch³³⁴, que em pleno século VII os reis visigodos já mantinham a tradição de serem ungidos (BLOCH, 2005. p. 293).

Em seu balanço final, foram constatados diversos dados que apontam para a sacralidade intrínseca à casa régia castelhana. Ainda que não fosse possível

334 BLOCH. Op.cit. 2005. p. 293.

identifica-la com um ritual regular como era o da unção, a crença em que os soberanos eram entidades tocadas pelo sobrenatural mostrou-se não só viva como presente em diferentes momentos da vida política dos reis de Espanha.

As análises de Nieto Soria merecem, aqui, um lugar de destaque. Enquanto os demais hispanistas já citados nesta seção apontam para a guerra e para a lei como sendo os principais fundamentos da ideologia que revestia a estirpe real castelhana, este autor nos trouxe uma nova perspectiva, ampliando os paradigmas. Soria compreende que a imagem guerreira do rei se enquadrava no interior de uma imagem maior, de cunho teológico, e que nela se localizavam inúmeros elementos sagrados e sobrenaturais (Idem, p. 49).

Claro que muitas destas “propriedades” da realeza estavam ligadas diretamente à conjuntura histórica pela qual passava o reino em pleno século XIII: uma realidade marcada por violentos conflitos armados tanto em âmbito interno quanto externo, seguida por um contexto no qual seus reis se viram diante da difícil tarefa de ordenar seu próprio reino e de impedir que ele se esfacelasse, mais uma vez, em um conjunto de territórios independentes. Mas nem por isso o seu caráter sacro deve ser menosprezado, e tampouco devemos tomar outras casas régias de além Pirineus para servir de matriz de comparação para o caso de Castela. A compreensão de como se estruturava a sacralidade dos reis franceses e ingleses, exposta por Bloch, serve-nos de guia para perceber como o mesmo fenômeno – ou seja a concepção de uma monarquia sagrada – se estruturava no reino ibérico.

Ao contrário do que expôs Teófilo Ruiz, uma realeza guerreira não é expressão de ausência de

manifestação do sagrado, uma vez que a própria guerra pode ser concebida como um palco de manifestação dos poderes sobrenaturais, especialmente as guerras que envolviam, de alguma forma e em algum nível, um caráter religioso.

A sacralidade através da guerra

Assumir que a força e o desempenho militar fossem apenas formas pragmáticas de sustentação do poder em um reino constitui, sem dúvida, uma perspectiva empobrecedora acerca do fenômeno da guerra na Idade Média. É evidente que a tentativa de monopolizar os meios de coerção física representava uma condição fundamental para a manutenção do poder político em boa parte das monarquias medievais, independentemente da existência de atributos mágicos. Ainda assim, a guerra era uma prática pela qual a relação entre Deus e o governante poderia ser exacerbada e estreitada, principalmente através do registro destas batalhas nas crônicas régias. Sendo assim, as lutas travadas contra os reinos muçulmanos peninsulares eram apresentadas, pelos registros históricos, como uma espécie de ação religiosa empreendida pelos monarcas de Castela e Leão.

Segundo o discurso veiculado pela realeza, ao expandir a fé cristã pelas armas, os monarcas castelhanos mostravam-se como realizadores de uma missão divina. Esta ação, além de expandir a fé católica e proteger (em caráter preventivo) o reino, plantava naquele meio a ideia de que o ofício régio possuía uma grandeza inigualável. Mais do que uma obrigação, esta ação militar em terras inimigas era vista também como um ato de fé perpetrado pelos governantes. Nieto Soria apontou que

esta faceta da realeza guerreira em Castela fortalecia a própria instituição monárquica, na medida em que seus representantes eram apresentados como um modelo perante a sociedade (1988, p.80). O *rex christianissimus*, exemplo de rei cristão, seria aquele que se expunha a toda a sorte de perigos em nome de seu Deus e de sua fé. Para cumprir seu serviço divino, o soberano não se intimidava perante seus adversários.

(...) el noble rey don Alffonso, tan gran coraçon auie que se fiziesse aquella batalha em que serien crebantados et abaxados los paganos, que serie grant seruitio pora Dios, que com esta entençon de caridad de la cristandade et del servitio de Dios, suffrie el em paç et em mansedumbre todas aquellas cosas em aquellas compannas (MENENDEZ PIDAL, 1955. p.269).

Tanto a conquista de novas terras como a defesa dos reinos cristãos caracterizava-se como parte deste pacto estabelecido entre a realeza e o Criador. Nestes episódios de conflito, os reis eram apresentados como figuras primordiais, verdadeiros cruzados perpétuos – na medida em que os conflitos se estendem por gerações – devotando suas vidas ao cumprimento da missão que lhes havia sido outorgada. Este ministério dos reis não se resumia unicamente ao extermínio dos inféis muçulmanos. Era necessário, em igual medida, repovoar e restabelecer a fé de Cristo nas novas possessões territoriais. Neste sentido, o discurso régio procurou enfatizar a transformação de antigos templos

islâmicos em igrejas cristãs. O relato das incursões militares adquire, neste momento, um tom de “regeneração” religiosa das terras e templos conquistados.

Se, por um lado, o soberano se empenhava em servir a seu Deus, Este, por sua vez, não deixava seus vigários desamparados. O auxílio dos poderes celestiais no decorrer das campanhas militares de cruzada na Península também é um marco da sacralidade monárquica castelhana. Mesmo que não existisse uma crença generalizada na capacidade dos reis de Castela de executar milagres, isso não quer dizer que a ação miraculosa fosse totalmente estranha a seus representantes. Os relatos de batalhas entre cristãos e muçulmanos estão repletos de episódios nos quais os poderes divinos agem em deliberado auxílio dos exércitos cristãos.

A presença do poder supremo nos campos de batalha não era a única forma de expressar aquela comunhão da realeza com o sagrado. Também era possível observar nas crônicas o milagroso aparecimento de santos cristãos, que se uniam aos exércitos da cristandade para lutar contra as forças islâmicas.

Et dizen, asi commo los moros mismos afirmauan despues, que paresçio y Santiago en vn cauallo blanco et com senna balnca en la mano et com vn espada en la otra, et que andaua y com el vna legion de caualleros blancos; et aun dizen que angeles vieran andar sobre ellos por el ayre. [...] Los moros començaron luego a derramar lloro et foyr, et dexaronse uençer, boluiendo espaldas el que ante podie (MENENDEZ PIDAL, 1955. p. 727).

Com o intuito de evitar distorções acerca das bases da sacralidade régia castelhana, seria interessante estabelecer, neste momento, a distinção entre noções muito semelhantes, mas cujo sentido vem sendo regularmente confundido. São elas as de sagrado, religioso, eclesiástico e taumatúrgico (LE GOFF, 1992). O sagrado propriamente dito abrangeria tudo aquilo que garante um vínculo com o sobrenatural ou divino, vínculo tal que poderia revestir-se ou não de elementos oriundos da própria religião (âmbito religioso). Mesmo valendo-se da religião, não quer dizer que ele estará submetido à Igreja ou à sua ortodoxia, mas se assim o fizer fará parte também do plano eclesiástico. A taumaturgia, que já conhecemos, seria uma dentre diversas possibilidades de manifestação da esfera do sagrado. Estas manifestações não precisam estar necessariamente vinculadas a ritos oriundos da instituição religiosa, nem muito menos envolver um processo de execução de milagres para serem consideradas formas de expressão do sagrado.

Juntas, estas noções são passíveis de articulação com a finalidade de criar uma base de sustentação das representações sagradas, tal como aconteceu na monarquia francesa, mas é preciso considerar que a união de todos estes fatores não constituía uma regra para as demais casas régias. Evidentemente que a dimensão sagrada da realeza congregava instrumentos de diversas naturezas, sem se restringir exclusivamente a aspectos mágicos e sacerdotais. De forma geral, o caráter sagrado do poder no ocidente medieval marcava mais a existência de um vínculo entre o soberano e os poderes divinos. Segundo esta perspectiva, os detentores da dignidade

real são apresentados como intercessores ou mediadores designados pelas instâncias celestes para cumprir uma determinada função na terra (REVEL, 1992).

Considerações finais

A percepção da esfera do sagrado na realieza castelhano Leonesa do Século XIII está intimamente vinculada à elementos singulares do processo histórico pelo qual passou a península ao longo da Idade Média. O Século XIII em especial, trouxe para os governanes daquele reino a necessidade de reafirmar, frequentemente, o seu poder, diante dos frequenes ataques aos quais a autoridade do soberano foi colocada.

No caso de Fernando III, a ascensão à dignidade régia em condições pouco usuais tentou ser esmaecida pela construção da imagem de um rei guerreiro, que por mais que utilize da violência e das armas, o faz em prol de sua fé e de sua divindade.

Tendo em mente a conjuntura política pela qual o reino de Castela e Leão passava em meio ao século XIII, procuramos demonstrar como a lei e o direito podem ser utilizados pelos soberanos como instrumentos de propaganda em favor do poder central. Dessa maneira, percebemos como o *Fuero Real* e a *Crónica General de España* colaboraram para difundir as próprias visões acerca do poder régio que interessavam ao governante.

Indicamos como a redação destes documentos estavam impregnadas de um discurso que se esforça em mostrar o governante do reino como sendo portador de uma aura de divindade, a qual buscava vincular ao Supremo Criador a concessão do poder régio e sua subsequente obediência por parte dos demais poderes terrenos.

Esta imagem de um rei “escolhido por Deus” para governar a terra em seu nome mostrava ainda que toda e qualquer recusa em obedecer aos ditames do monarca caracterizaria, além de desobediência, uma afronta aos poderes sobrenaturais e à uma suposta ordem divina.

A compreensão deste discurso perpassou pelo entendimento do próprio panorama política pela qual o reino de Castela e Leão passava em meados do século XIII. Em função da recorrência dos atos de insubordinação nobiliárquica e enfraquecimento do apoio da aristocracia, o rei enquanto líder político, com o intuito de não ter a sua autoridade enfraquecida, precisou recorrer a uma estratégia discursiva que buscou divulgar uma imagem sensivelmente distinta da monarquia.

É no bojo destes acontecimentos que percebemos a promulgação do *Fuero Real* a um grande número de regiões do reino. Tratava-se, naquele momento, de utilizar a lei para divulgar parte do conjunto de ideias políticas formuladas pela própria monarquia. O direito aqui mostra-se muito mais como instrumento propagandístico do que como reflexo de tradições e práticas perfeitamente sedimentadas. Seu próprio idioma de escrita, o castelhano, foi cuidadosamente escolhido para que pudesse alcançar um maior número de indivíduos.

A escrita da lei e da história nos mostraram não apenas as tentativas do poder central em moldar a visão da sociedade sobre as instituições, mas o seu estudo também serviu como um prisma para conseguir observar os conflitos e disputas internas à própria classe dominante do reino. Percebemos que a monarquia e a aristocracia medieval, por mais que fizessem parte de uma elite, não se constituíam como um bloco homogêneo.

Seus interesses eram diversos e muitas vezes não caminhavam em paralelo. Por parte do monarca, a estratégia escolhida deixou claro que a evocação de sua superioridade nos documentos régios não se tratava de mero exercício retórico ou repetição de senso comum, mas sim da tentativa de marcar sua posição contra seus opositores. A teoria política foi apenas mais um palco desta disputa pelo poder.

Referências

Fontes

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.); SOLALINDE, Antonio G.; CORTÉS, Manuel Muñoz; PÉREZ, José Gómez (col.). *Primera crónica general de España que mandó componer Alonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. 2 vol. Madrid: Seminario Menéndez Pidal & Gredos, 1955.

MONTALVO, Alonso Dias de (ed.). *El fuero real de Espana*. Madrid: Real Compañia de Impresores y Libreros del Reyno, 1791. Disponível em <https://books.google.pt/books?id=bd9GFv6DCAkC&hl=pt-PT&pg=PA6#v=onepage&q&f=false> consulta feita em abril de 2020.

Bibliografia

AYALA, Carlos de. La Reconquista, ¿ficción o realidad historiográfica?. In: GORDO MOLINA A & CARRASCO, D.M. (orgs.) *La Edad Media peninsular. Aproximaciones y problemas*. Ediciones Trea, 2017, pp. 127-142

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*: São Paulo: Cia das Letras, 2005.

FERNANDEZ ORDÓÑES, Inés. De la historiografía fernandina a la alfonsí. *Alcanate – Revista de Estudios Alfonsíes*, n. 3, 2002-2003

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X, el sábio*. Madri: Ariel, 2004.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Fenando III el sancto: el rey que marcó el destino de Espanha*. Sevilha: Fundación José Manuel Lara, 2006.

GUENÉ, Bernard. *O ocidente nos séculos XIV e XV, os Estados*. São Paulo: Edusp, 1981.

KLEINE, Marina. *El rey que es fermosura de Espanna: a imagem do poder real na obra de Afonso X, o sábio (1221-1284)*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

LE GOFF, Jacques. Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle. In: BOUREAU, A. e INGERFLOM, C. S. *La Royauté Sacré dans le Monde Chrétien*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1992. p. 19-28.

NIETO SORIA, José Manuel. *Fundamentos Ideologicos del poder real en Castilla*. Madri: Eudema, 1988.

REVEL, Jacques. La royauté sacré: éléments pour un débat. In: BOUREAU, A. e INGERFLOM, C. S. *La Royauté Sacré dans le Monde Chrétien*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1992. p. 7-18.

RUIZ, Teofilo Fabian. Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 39^e année, N. 3, 1984. pp. 429-453.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento politico em la Edad Media*. Madrid: Ariel, 1999.

Capítulo 31

Tempo e narrativa: Guiberto de Nogent (1055–1125?) e “*Dei gesta per Francos*”³³⁵

*Wemerson dos Santos Romualdo*³³⁶

“*Quam enim certum semper tenui solo Dei numine, et per quos voluit consummatam.*”³³⁷

[Esta história, que sempre considerei ter sido realizada somente pelo poder de Deus, e pelas mãos dos homens que Ele quis.]

335 Apresentação de comunicação realizada durante o *I Congresso Internacional do Grupo de Pesquisa Sacralidades Medievais*. O texto aqui apresentado é derivado do segundo capítulo de nosso trabalho de monografia para conclusão do curso de História, em que pesquisamos a mesma obra de Guiberto de Nogent, *Dei gesta per Francos*.

336 Graduando em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq. Orientadora: Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ/UEG/PUC Goiás). Integrante do Grupo de Pesquisa *Sacralidades Medievais*; integrante do Grupo de Estudos sobre *Ordens Militares e Cruzadas* (OUTREMER).
E-mail: wemerson0399@outlook.com

337 GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos*, Prefácio do autor. A versão da fonte que utilizamos para este artigo é uma edição latina, dento de um livro de obras completas, publicada em 1651 por D' Lucae d'Achery, um monge beneditino da Congregação de São Mauro, em Paris.

Introdução

Este pequeno artigo não pretende realizar discussões teóricas muito amplas a respeito dos conceitos de tempo e narrativa, tão caros ao campo historiográfico. A perspectiva deste texto é apresentar o esforço de um monge medieval, Guiberto de Nogent, em registrar um evento que marcou a sociedade europeia na Idade Média Central, as Cruzadas. Guiberto não participou da Primeira Cruzada, foi um monge de claustro restrito à vida religiosa desde os 12 anos de idade. A sua narrativa sobre a Cruzada de 1099 nos apresenta como os eventos históricos de um tempo influenciam no pensamento, nas individualidades históricas e fazem parte de seu próprio tempo.

O tempo é uma categoria da física, da história, da filosofia e de outras ciências humanas, mas é categoria fundamental para as duas primeiras. Para a física o tempo se relaciona com as posições de um corpo no espaço (REIS, 1996), tem a ver com a materialidade dos corpos que não ocupam os mesmos lugares simultaneamente, corpos que desaparecem no tempo ao fim de sua trajetória e são reincorporados por outros corpos. Enquanto para um conceito filosófico, o tempo se relaciona com as “mudanças vividas pela consciência a um tempo interior, sublunar, mortal. Suas características são: a incomensurabilidade, a qualidade, o vivido concreto, a irreversibilidade, a sucessividade, a intensidade, a curta duração” (REIS, 1996: 230) e acrescentamos a média e longa duração. Diferente da concepção física, neste tempo os corpos não são apenas posições, eles são experiências, existem consciências e deixam interferências na realidade.

Dentro desta concepção entendemos que há tempos individuais e tempos coletivos. O tempo coletivo é aquele mais durável, é o tempo das sociedades e das mudanças, de tudo aquilo que é construído coletivamente. Essa coletividade é formada obviamente de tempos individuais com suas psicologias, experiências vividas e representações. Qualquer que seja a narrativa, oficial, marginal, metodológica, constitui uma representação do tempo, ela é uma única visão (algumas vezes produto de outras visões) sobre um fato ou evento histórico. De acordo com Paul Zumthor (2009), até lidarmos com nossas fontes contemporâneas e com edições críticas, houve diversas comunicações destes textos, diversas influências e relações socio-históricas que garantiram o resultado. Por exemplo, sabemos que a obra *Dei gesta per Francos* é fruto de contatos e diálogos de Guiberto com pessoas que participaram da Primeira Cruzada, é fruto ainda da inquietação produzida pela repercussão tanto do discurso de Urbano II quando da própria realização da expedição cruzadística. Ou seja, mesmo o manuscrito original é resultado de comunicações, de interações e representações de várias pessoas e de todo um imaginário.

Ainda de acordo com Zumthor (2009), o mundo não tem voz, mas estamos em uma intrínseca e íntima relação com ele e, portanto, captamos elementos que registramos e representamos, elementos estes de alguma forma interferem em nossa vida. A narrativa de Guiberto é uma representação do contexto em que estava inserido, é a sua tentativa de dar voz às implicações, à importância das Cruzadas na realidade do norte da França medieval, e na sua realidade individual. Por sua vez, essa

realidade individual estava carregada da cultura monástica, do imaginário cristão medieval e de elementos da sua própria formação intelectual.

Tempo divino, tempo dos homens

Sabemos que na Idade Média grande parte do clero era composta de intelectuais, esses com características muito específicas de argumentadores, conhecedores das ciências e críticos (LE GOFF, 2019), encontramos em Guiberto por meio de suas diversas obras essas três características. O abade de Nogent era conhecedor de filosofia e de toda tradição dos autores latinos, discípulo de Santo Anselmo de Bec se aprofundou na exegese e na filosofia, experiente em argumentação e com posicionamento muito crítico em algumas ocasiões, por exemplo nos usos e abusos de relíquias e da criação de falsos santos, às vezes até muito rigoroso acusando alguns monges de heresias.

O contexto de vida de Guiberto é de transformações, de um Renascimento do século XII, do aumento do ofício de intelectuais, do início das primeiras escolas urbanas antecedentes das universidades do século XIII. Assim, ele foi um intelectual tipicamente do seu tempo com “testemunho privilegiado das transformações políticas, econômicas e sociais ocorridas no norte da França medieval” (LANZIERI JUNIOR, 2020: 231).

O início dessa trajetória intelectual se dá já no dia de seu parto, em Beauvais, cidade próxima a Paris. De acordo com o Livro I de sua autobiografia *De vita sua* ou *Monodies*, o parto de sua mãe fora longo e repleto de complicações. Temendo a morte de sua mãe, seu pai

Evrard e outros membros da família se dirigiram a um altar de Nossa Senhora e prometeram que se a criança fosse menino, deveria ser consagrado servindo à Deus como um clérigo e se fosse menina, serviria na vida religiosa conventual³³⁸. Guiberto pertencia a uma família nobre e logo de início sua mãe, já viúva desde que ele tinha oito meses, contratou um mestre particular que pudesse ensiná-lo. Guiberto, desde tenra idade, foi preparado para servir a Igreja devido a promessa realizada em seu nascimento, possuía uma rígida rotina de estudos que incluía domingos e dias santos. Ao cometer qualquer erro era punido severamente pelo seu tutor (LANZIERI JUNIOR, 2006: 40), garantindo com que Guiberto tivesse todo um aparato intelectual que se tornou ainda mais ampla, quando em 1067 aos 12 anos, entrou para o mosteiro de Saint-Germer de Fly, onde permaneceu por quase 40 anos aperfeiçoando seus estudos, até ser escolhido como abade de Notre Dame de Nogent em 1104.

Esta formação inseria Guiberto em uma tradição agostiniana, sua própria autobiografia se inspira nas

338 “*Diutinis ergo cruciatibus agitata, et hora propinquante tortionibus augmentatis, cum in partum nataliter putaretur enitutum, magis sursum ad ejus praecordia retorquebar. Jam patrem, amicos ac parentes funestus super utroque moeror obriverat, quia dum matri mortem proles acceperat, prolis similiter exitium, dum ei negatur exitus, compassionis omnibus materias afferebat. Dies erat quo, praeter solemne, quod singulariter et suo tempore celebratur officium, quae pro familiaribus actitari solent officia non fiebant. Invenitur ex necessitate consilium, et ad Dominicæ Matris altare concurritur, et ad eam quae sola sive etiam Virgo semper futura pepererat, hujusmodi vota promuntur ac oblationis vice id muneris piæ Dominae arae imponitur, quod videlicet si partus ille cessisset in masculinum, Deo et sibi obsecuturus clericatui traderetur: sin deterior, professioni congruae mandaretur”*
(GUIBERT DI NOGENT, *De vita sua*, Lib. I, Cap. III).

Confissões de Santo Agostinho, apresentando a sua trajetória de vida relembrado seus erros pecados, se colocando como homem indigno, temente a Deus pedindo constantemente o seu perdão. *De vita* sua se insere também na emergência do indivíduo no século XII e de acordo com Steven Kruger, o próprio Guiberto definiu o seu trabalho como pertencente a uma tradição agostiniana (*apud* BLURTON, 2003).

Tu és grande, Senhor, e demais louvável. Grande é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. [...] Faço minha confissão a ti, Senhor do céu e da terra, louvando-te pela minha origem e minha infância, que não lembro. [...] Quero lembrar minhas vergonhas passadas e as corrupções carnis da minha alma, não porque as ame, mas para te amar, meu Deus. (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livro I, I, 1. 10. Livro II, I, 1)

Eu confesso à tua majestade, ó Deus, as inúmeras vezes que me afastei dos teus caminhos, mas as inúmeras vezes me tu me inspiraste a retornar. Confesso as minhas maldades da infância e juventude, que ainda me assombram na vida adulta. Confesso a minha

profunda inclinação para a depravação³³⁹. (GUIBERT DI NOGENT, *De vita sua*, Lib. I, Cap. I)

A inspiração agostiniana não está presente somente em *De vita sua*, mas aparece também em *Dei gesta per Francos*. De acordo com Paul Ricouer (1994) a concepção de Santo Agostinho sobre o tempo é vinculada a eternidade, um tempo subsiste pela ação divina e depende dela. Nesse sentido, na sua concepção de tempo é Deus quem verdadeiramente age na história humana:

Logo, não houve um tempo em que não fizesses algo, porque tu fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque tu permaneces; mas ele, se permanecesse, não seria tempo. De fato, o que é o tempo? Quem poderia explicá-lo fácil e brevemente? Quem o compreenderá para expressá-lo em palavras, na fala ou no pensamento? E, no entanto, entre as coisas que nomeamos em nossas conversas, o que há de mais comum e conhecido do que o tempo? E certamente entendemos quando o nomeamos, e entendemos também quando ouvimos

339 “*Confiteor amplitudini tuae, Deus, infinitorum errorum meorum decursus, et creberrimos ad miserationis internae, quos tamen inspirasti, recursus. Confiteor pueritiae ac juventutis meae mala, adhuc etiam in matura hac aetate aestuantia, et inveterata pravitatum studia, necdum sub defatigati corporis torpore cessantia.*”

outros nomeá-lo. O que é o tempo?
(SANTO AGOSTINHO, *Confissões*,
Livro XI, XIV, 17)

Essa concepção também é expressa por Guiberto de Nogent em sua narrativa sobre a Primeira Cruzada. O Prefácio do livro apresenta o seu empenho em escrever essa história que ele considera espiritual, uma história (como explicitado na epígrafe) de que a Cruzada aconteceu por vontade divina, foi Deus quem escolheu os homens que realizariam essa expedição, foi Deus quem guiou, protegeu estes mesmos homens e revelou a Guiberto a “verdade” sobre esta história exemplar. Percebemos na escrita de Guiberto essa inserção do tempo kairótico no tempo humano e terreno, a história humana é definida pela vontade divina, “uma história que se põe em movimento por e pela glória de Deus” (SILVA FILHO, 2008: 576).

Ao comprometer-me a escrever esta pequena obra, coloquei a minha confiança, não na minha ciência literária, que é sem dúvida infinitamente leve, mas sim na autoridade de uma história que é inteiramente espiritual. Esta história, que sempre considerei ter sido realizada apenas pelo poder de Deus, e pelas mãos de homens que Ele quis, também não duvidei que não pudesse ser escrita, mesmo pelos homens mal-educados que Lhe agradaria designar. Tendo Deus guiado os Seus servos na sua

expedição, através de tantos obstáculos, e tendo dissipado perante eles tantos perigos sempre iminentes, não pude hesitar em acreditar que Ele me daria a conhecer a verdade dos acontecimentos passados³⁴⁰, da forma que melhor Lhe conviria, e me concederia a elegância da linguagem, de acordo com a conveniência do assunto³⁴¹. (GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos*, Prefácio do autor)

Visão panorâmica da narrativa guibertina

Esta obra de Guiberto está dividida em uma dedicação ao bispo de Soissons, um prefácio, e sete ou oito livros (a depender das edições), que narram alguns acontecimentos da Primeira Cruzada. O Livro I foca na

340 Guiberto parece invocar a Deus para lhe contar a história da Primeira Cruzada, mais ou menos como os autores clássicos clamavam pelas Musas para lhes dar a sabedoria. Na Cristandade, não há mais Musas, mas Deus é o dono e senhor da história, portanto, é ele quem sabe de todas as coisas, que age na história e guarda essa memória divina. Aqui, notamos que a fala de Guiberto sugere que a sua narrativa da Cruzada é aquela aprovada por Deus, a verdadeira, pois ele mesmo o inspirou, há uma concepção de uma história sagrada de Cruzada.

341 “*Ad praesentis opusculi executionem multum mihi praebuit ausum, non scientiae litteralis, cujus apud me constat forma pertenuis, ulla securitas, sed historiae spiritualis auctoritas. Quam enim certum semper tenui solo Dei numine, et per quos voluit consummatam, eam non dubium habui per quos etiam rudes ipse voluerit conscribendam. Qui enim eos per tot difficultates traduxit itinerum, qui succidit ante ipsos tot excrementa bellorum, dubitare non valui, quod rei gestae mihi, quibus sibi placeret modis, inderet veritatem, nec negaret competentium ordini ornamenta dictorum.*”

realidade oriental: apresenta aspectos da Igreja Oriental e da sua fé, denunciando algumas heresias; apresenta narrativas sobre o surgimento e expansão do Islamismo; descreve em certa medida a realidade do Império Oriental e a ameaça islâmica.

No Livro II notamos uma admiração por Urbano II e pelos francos, Guiberto enfatiza que este povo é o mais fiel à fé cristã e ao papa. Apresenta o discurso de Urbano II e os primeiros passos da Cruzada com Pedro, o Eremita, depois dessa narrativa focaliza em Godofredo de Boulillon e Balduíno. No Livro III aparece Boemundo e a descrição do cerco de Niceia e a Batalha de Dorileia.

No Livro IV descreve a chegada dos cruzados em Antioquia e uma história de um abade presente na guerra que continha falsos estigmas. O Livro V relata a tomada de Antioquia, a vitória em Kherboga, a decaptação de alguns cruzados pelos armênios e sírios, e as visões da localização da Lança Sagrada. O Livro VI se inicia com a descoberta da Lança Sagrada, a qual Guiberto apresenta ceticismo quanto a sua veracidade e descreve a atuação de Boemundo, Raimundo de Saint-Gilles e a morte de Ademar de Le Puy. O Livro VII ou VII e VIII, narra a chegada dos Cruzados em Tripoli e Jerusalém, descrevendo algumas batalhas e discussões sobre política eclesiástica. Neste livro os cruzados consolidam seus territórios no Oriente, e Guiberto apresenta argumentos e justificativas bíblicas para a Cruzada.

Como dissemos no início, Guiberto de Nogent não foi à Terra Santa, escreveu a sua narrativa da Cruzada a partir de duas fontes principais, a *Gesta Francorum* (uma narrativa anônima escrita por uma testemunha ocular da Primeira Cruzada), e dos testemunhos que ouviu daqueles que retornaram de Jerusalém.

Ainda no Prefácio do livro Guiberto diz que já havia uma história escrita, porém esse texto possuía termos que não respeitavam a gramática que algumas vezes repugnava os leitores³⁴². É possível que esta primeira narrativa da Cruzada tenha sido feita ainda em 1099 e a obra de Guiberto foi escrita em 1108, ele se propôs a realizar mais do que uma reescrita, mas uma revisão e a tentativa de escrever uma história verdadeira, inspirada e sagrada. Em outro momento, o abade de Nogent diz que teve muita dificuldade em relação aos nomes das pessoas e dos lugares, porque o autor cometeu erros, mas que ele teve a oportunidade de verificar³⁴³, muito provavelmente com cavaleiros e nobres que ele conhecia, já que sua família pertencia à nobreza.

Essa atitude de Guiberto fez com que *Dei gesta per Francos* não só colocasse em uma linguagem mais erudita a *Gesta Francorum*, mas conferisse e corrigisse os possíveis erros, além de apresentar elementos que não aparecem nesta outra narrativa. Esse estilo erudito evidencia uma história escrita por um intelectual e destinada a outros intelectuais, e, ao ressaltar o caráter espiritual, a escolha e lideranças divinas essa história da Cruzada parece indicar uma atividade profética, de reconhecer os planos de Deus e a sua vontade neste acontecimento (CHAURAND, 1965). Não é por acaso,

342 “*Erat siquidem eadem historia, sed verbis contexta plus aequo simplicibus, et quae multoties grammaticae naturas excederet, lectorumque vapiditate sermonis saepius exanimare valeret.*” (GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos*, Prefácio do autor)

343 “*Porro de nominibus hominum, provinciarum et urbium multa mihi est difficultas ingenita. Dum enim quaedam, quorum attigerim notionem, male ab illo auctore expressa cognosco, remota quaelibet, eoque magis incognita, eadem pravitate enuntiata non dubito.*” (*Idem*)

que Guiberto termina o Prefácio definindo o seu título “As ações de Deus em favor dos Francos”, como uma maneira de honrar este povo e de explicitar que Deus agiu em seu favor³⁴⁴. E termina o livro pedindo que Deus finalize este piedoso trabalho³⁴⁵.

Conclusão

Guiberto de Nogent sempre esteve inserido no meio monástico e clerical e este fato definiu a sua concepção de história, uma história dirigida por Deus e que precisava ser narrada com erudição para fazer jus a sua sacralidade. A escrita latina monacal da Idade Média se apresenta para nós com intenções didáticas e apolo-géticas (SPINA, 2007), há uma preocupação em ensinar e ao mesmo tempo defender uma verdadeira fé cristã. Guiberto se baseia na *Gesta Francorum* e ao reescrever o conteúdo da narrativa, completa com elementos que escudou de participantes e testemunhas da Primeira Cruzada. De acordo com Thurot (1876), Guiberto respeitou mais os testemunhos dos participantes das Cruzadas do que outros cronistas, inclusive não omite fatos que atestam contra estes mesmos homens. Por exemplo, ele duvida que os cruzados tenham praticado canibalismo e mesmo assim apresenta essa narrativa, não a omite.

Coisas vistas ou relatadas por testemunha constituía nessa época *historiæ* (CHAURAND, 1965: 382). Mesmo que não consideremos estes monges como

344“*Nomen autem indidi quod arrogantia careat gentisque honori proficiat, scilicet: DEI GESTA PER FRANCO.*” (GUIBERT DE NOGENT, *Dei gesta per Francos*, Prefácio).

345 “*Deus ergo tandem pio labori limes assistat. Amen!*” (Idem)

historiadores propriamente ditos, “o século XII possuiu um discurso historiográfico extremamente ativo, sobretudo no ambiente monástico”. A escrita narrativa de algumas memórias na Idade Média central pode ser considerada como um fazer historiográfico, contudo, essa narrativa não pode ser vista como autônoma e logo, possui grandes influências e elementos filosóficos e principalmente teológicos (SILVA FILHO, 2008: 570-571). Mesmo assim, não podemos ignorar o valor destes escritos como fontes históricas.

Dei gesta per Francos se insere nessa perspectiva de um fazer historiográfico na Idade Média. De acordo com Robert Levine (1989) a obra possui uma escrita rígida, satírica e às vezes ofensiva ao tratar de determinados grupos, como judeus, islâmicos, pessoas que acreditam em qualquer relíquia. Ao analisarmos todo o scriptorium de Guiberto, notamos o seu posicionamento crítico em relação a algumas práticas, este monge não hesitou em acusar algumas dessas pessoas de pecadores e hereges.

Guiberto de Nogent lê a sua realidade a partir do método e contexto em que foi formado, em toda a sua visão de mundo estão presentes a teologia e a sua experiência enquanto clérigo e monge. É claro que do ponto de vista historiográfico poderíamos apontar inúmeras lacunas no texto de Guiberto, (CHAURAND, 1965: 395), contudo seria anacrônico de nossa parte querer encontrar nos escritos de um abade medieval elementos metodológicos ao rigor da contemporaneidade. Convém a nós, estudarmos o seu esforço em produzir uma narrativa das memórias de um evento, que sem dúvida, marcou e transformou a sociedade europeia medieval, pelo menos no reino da França e a sua própria vida. Essa narrativa

ganha importância e valor ao definirmo-la como uma fonte que nos possibilita analisar o impacto da Primeira Cruzada no imaginário medieval.

Referências

Fontes

GUIBERT DE NOGENT (1053 - 1125?). Auteur du texte. *Venerabilis Guiberti, Abbatis B. Mariae De Novigento. Opera omnia, [...]*. Omnia studio et opera D. Lucae d'Áchery. Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Ioannis Billaine, MDCLI [1651]. Cum privilegio Regis & Approbatione Doctorum (Biblioteca Nacional Francesa/Gallica).

GUIBERT DI NOGENT. *De vita sua: 1115*. Ed. de Jacques Paul Migne. Paris [s. n.], 1853. (Corpus Corporum. Universitat Zurich).

SANTO AGOSTINHO (354 - 430). *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì – 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

Bibliografia

BLURTON, Heather F. Guibert of Nogent and the Subject of History. *Exemplaria*, v. 15, n.1, 2003, p. 111-131.

CHAURAND, Jacques. La conception de l'histoire de Guibert de Nogent (1053-1124). *In: Cahiers de civilisation médiévale*, 8e année (n° 31-32), juillet-décembre 1965. pp. 381-395.

LANZIERI JUNIOR, Carlile. Formação, obediência e humanismo: considerações sobre a educação infantil

medieval nas Monodies do abade Guiberto de Nogent (séc. XII). In: COSTA, Ricardo da (coord.). A educação e a cultura laica na Idade Média. *Mirabilia*, v. 6, jun-dez., 2006, p. 34-49. ISSN 1676-5818.

LANZIEIRI JUNIOR, Carlile. Guiberto de Nogent. In: SOUZA, Guilherme Queiroz de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. *Dicionário: Cem fragmentos biográficos*. A Idade Média em trajetórias. Goiânia: Tempestiva, 2020.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.

LEVINE, Robert. Satiric Vulgarity in Guibert de Nogent's *Gesta Dei per Francos*. *A Journal of the History of Rhetoric*, v. 7, n. 3, 1989, p. 261-273.

SILVA FILHO, João Gomes da. Guibert de Nogent (c.1055 - c.1125): entre História e exegese no século XII. *Varia Historia*, v. 24, n. 40, jul-dez, 2008, p. 569-590.

REIS, José Carlos. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”: uma articulação possível. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 23, n. 73, 1996.

RICOEUR, Paul et al. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994.

SPINA, Sigismundo. *A cultura literária medieval: uma introdução*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

THUROT, C. Etudes critiques cur les historiens de la Première Croisade: Guibert de Nogent. *Revue Historique*, T. 2, Fasc. 1, 1876, p. 104-111.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção debates).

Tempo suspenso: o ícone como imagem do invisível

*Elias Feitosa de Amorim Junior*³⁴⁶

“Transpondo o que é material para o que é imaterial, o encanto das gemas multicoloridas me levou a refletir sobre a diversidade das virtudes divinas”.
*Da Consagração, Abade Suger (1081-1151)*³⁴⁷

Analisarei neste artigo a imagem como elemento central na organização do culto medieval e na prática da própria religião cristã, buscando referências históricas e teológicas e seus desdobramentos para refletir sobre as diferentes manifestações de distanciamentos/aproximações com a cultura visual articulada com as categorias de tempo e espaço, bem como os conceitos de salvação e heresia, no contexto da circulação de modelos iconográficos entre cristãos latinos e orientais.

Farei alguns apontamentos iniciais referentes à minha pesquisa de doutorado em andamento, para desenvolver a análise comparativa entre um conjunto de ícones do século XII, provenientes da Itália e um

346 Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne) sob orientação do Prof. Dr. Philippe Plagnieux – email: eliasamorimjr@gmail.com

347 DUBY, Georges. *São Bernardo e a Arte Cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p.147.

conjunto de vitrais dos séculos XII e XIII presentes na catedral de Notre-Dame de Chartres, França. E desta forma, esperamos evidenciar elementos que permitam uma percepção mais aproximada no processo de circulação de ideias e modelos artísticos, envolvidos na mesma crença, mas que, pela diversidade de tradições, apresentam uma variedade de simbolismos.

O ponto de partida é situar que, entre os cristãos orientais, o ícone (εἰκὼν *eikôn* que significa imagem em grego) tem um lugar de distinção, pois não só está presente nos templos, mas também se encontram ao longo das estradas, nos cruzamentos, nos pórticos de entrada dos povoados, como que muitas vezes, se constituísse num companheiro do viajante ou do peregrino. Nas casas, independentemente da sua riqueza ou modéstia, o ícone com uma lamparina assemelha-se a um santuário familiar, ocupando lugar de honra, na entrada, para ser o primeiro a acolher o visitante ou morador daquela casa. Os ícones acompanham o fiel durante toda a vida, porque recebe um ícone ao ser batizado e outro no casamento. Com eles os pais abençoam os filhos quando partem em viagem; ícones estão presentes junto dos moribundos quando próximos do momento do “reencontro com o Criador”. (DONADEO, 1996).

Para os cristãos orientais, o rosto de Cristo é o ícone por excelência, cujo primeiro modelo não foi fabricado por mão humana, e este é o significado de Ἀχειροποίητος (*acheiropoiétos*), pintado em pano pelo próprio Cristo, segundo a tradição a partir do episódio conhecido como *Mandyllion* (Μανδύλιον, significa tecido em grego), a qual teria sido enviada a Abgar, rei de Edessa,

e aí teria ficado escondido durante muito tempo³⁴⁸. É uma tradição oriental que corresponde ao Santo Sudário que hoje se guarda na catedral de Turim na Itália. A face humana de Deus “é imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), sua humanidade é o “visível do invisível”. Quando o Verbo se fez carne, tornou-se necessário o ícone, que representa Cristo e os santos quase sempre frontalmente, tornando-o transparente, pois conduz do visível de Cristo ao invisível do Espírito. O ícone pode ensinar-nos a descobrir em cada homem a imagem de Deus, pois é uma arte cuja natureza é transfigurativa. (LELOUP, 2005).

Os ícones possuem valor dogmático verdadeiro e específico, ocupando lugar de destaque na economia eclesial. Diz o Concílio de Constantinopla, em 843: “A arte sagrada do ícone não foi inventada pelos artistas. É instituição que vem dos Santos Padres e da tradição da Igreja” (ZILLES, 1997, p. 11).

Na liturgia bizantina, o ícone faz com que se estabeleça certa primazia da visão sobre a palavra, já que capta o elemento sensível do “Verbo Encarnado”, sob a forma espiritual e impregnada de santidade, que nos é oferecida pela força do Espírito Santo. Não substitui os sacramentos, mas, de certo modo, permite aos fiéis, ao contemplá-los perceber a glória final, revelando-nos a beleza do reino celestial.

O iconógrafo, por isso, deve preparar-se, para a pintura, com orações e jejuns, com ascese e santidade,

348 A localização desta relíquia é controversa: teria se perdido com a invasão Sassânida à Edessa em 609 ou deslocada para o Mosteiro de Santa Catarina do Sinai ou ainda, trazida para a Sainte-Chapelle em Paris depois do saque de Constantinopla em 1204 e desaparecido por completo durante a Revolução Francesa em 1789.

pois o ícone, de acordo com a tradição, é feito para contemplação sensível da divindade invisível e santa. Através da percepção da santidade, que transparece na forma sensível, os fiéis ficam santificados pela força do Espírito Santo. Enquanto a iconografia oriental sempre indica a unidade entre o divino e o humano, a arte ocidental prefere acentuar a diferença. (SENDER, 1981).

Nessa perspectiva que aponta algumas diferenças quanto à prática artística das imagens sagradas, selecionei um grupo de cenas que integram um conjunto de vitrais da catedral de Notre-Dame de Chartres e por sua vez, nos permitem identificar referências iconográficas que aproximam o mundo latino e ortodoxo quanto às representações do sagrado no contexto do século XII.

Busco uma interpretação interdisciplinar sobre as imagens, ponderando sua localização no templo, compondo a tessitura de pensamentos e conceitos articulados ao se considerar a forma plástica, as práticas de culto e a reflexão teórica que assegura a sua legitimidade. (SCHMITT, 2002, p. 63).

Segundo João Damasceno: “A beleza e a cor das imagens estimulam a minha oração. É uma festa para os meus olhos, tanto quanto o espetáculo do campo estimula meu coração a dar glória a Deus”. (JOÃO DAMASCENO, 2004, p.33). Portanto, venerar imagens não contraria o Decálogo e muito menos o Evangelho de Jesus Cristo.

Ao analisar um ícone, dentro da reflexão teológica que envolve sua inscrição, é necessário pensar no conjunto de conexões que as imagens ali contidas podem estabelecer dentro da liturgia e da prática desta pelos seus crentes e dentre elas, o tempo é uma categoria bastante peculiar para orientar a reflexão.

Na tradição cristã, o tempo da liturgia é cíclico e ao mesmo tempo linear: no primeiro caso houve o conjunto de ritos que marcam a missão de Jesus (1º Advento, Vida, Paixão, Morte e Ressurreição) e daí, no segundo caso, encontra-se a Parúsia quando a história da Humanidade cessaria com o retorno de Jesus para o Juízo Final. Trata-se de uma crença de espera, de concretização da profecia do retorno de Jesus e o estabelecimento do Reino de Deus.

Todavia, há o ciclo temporal ordinário que foi ajustado no calendário (definido tanto por fenômenos astronômicos quanto por elementos da própria crença) e na sucessão de eventos que podem ser computados matematicamente.

No exercício computo se faz pelas horas canônicas, pelo repique dos sinos e nesse ínterim todo o processo contemplativo envolvendo as orações e atividades cotidianas, seja entre laicos, seja entre clérigos: Santo Agostinho menciona esta manifestação em *As Confissões* ao citar a Sabedoria de Salomão: “Tu ordenaste todas as coisas em medida, número e peso.” (Sb 11:20). A piedade e louvor a Deus desempenhados dentro da veneração dos mistérios da fé evocam uma temporalidade diversa do ciclo ordinário, pois pode ser multifacetada e a contemplação do ícone traz esta sugestão.

A perspectiva de pensar dentro da prática da veneração a suspensão do tempo envolve compreender que a imagem ali escrita desloca o seu observador para um outro momento: não se trata da época do fato presente no ícone e nem da sua escrita, mas de um percurso orientado pela fé.

Segundo Paulo Tamanini:

Esse é o tempo que se deixa descobrir em sua duração pela perspectiva da subjetividade e do signo. Por certo, tempo da veneração às imagens religiosas, por exemplo, não é o mensurável; é aquele que encontra acolhimento e tem relação com a memória. Sob este aspecto, a História percebe a memória como instrumento que permite estabelecer uma relação entre o signo iconografado com o momento da veneração, religando dois instantes, conjugando compreensibilidades. Se a duração de cada acontecimento está relacionada ao grau de interesse que a memória estabelece com as correlações da vida do presente, a duração do tempo em uma veneração ao ícone, bem mais que um processo natural e pragmático de conhecimento das coisas, expressa a forma de se posicionar frente a uma mensagem religiosa. (TAMANINI, 2017, p.351).

É dentro dessa premissa que os três elementos (forma plástica, prática de culto e legitimidade teórica) se somam para compreender o que é a imagem enquanto um fenômeno produzido dentro de um contexto sociocultural dinâmico e complexo, anterior à dimensão contemporânea da obra de arte como apontou Hans Belting. (BELTING, 2010).

Para explorar essa premissa, selecionei o ícone da Transfiguração (Fig. 01), a qual é referida pelo termo grego como *Metamorphosis* e aparece escrito em muitos ícones, tal qual no ícone portátil que integra o acervo do Musée du Louvre em Paris, o qual passarei a cotejar com a análise até aqui desenvolvida.

Um dos destaques desta imagem é que foi realizada em mosaico sobre uma placa de madeira ao invés da tradicional escrita em tinta, um tipo de devoção que teria sua origem durante o período da dinastia Comnena (1081-1165) do Império Bizantino:

Figura 1



A Transfiguração. c. Séc. XII – Fonte: Elias Feitosa

Este ícone data do século XII e foi adquirido pelo Louvre em 1852 de um colecionador, oriundo de Palermo, tendo 52 X 35 cm. Preservou relativamente sua integridade com algumas poucas restaurações. Outro destaque é o fato de trazer sua denominação com um erro de grafia e possivelmente signifique o desconhecimento da língua grega pela pessoa responsável por sua execução: ao alto, separada pela cabeça do Cristo aparece a inscrição - Η ΜΕΤΑΜΡΟΦΟCIC - sendo que o correto seria Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΟCIC, além de conter a tradicional inscrição referente a Jesus - IC XC - grafada corretamente em dourado, enquanto os demais personagens não receberam nenhuma identificação. (Fig. 02)

Figura 2



Detalhe superior do ícone A Transfiguração. c. Séc. XII – Fonte: Elias Feitosa

Num primeiro olhar, o modelo iconográfico da Transfiguração parece ter sido seguido dentro da tradição estabelecida, no entanto, é possível levantar uma pequena diferença entre as duas imagens e isso pode ser verificado a partir dos personagens do plano terreno em virtude de uma variação da sua composição.

No mosaico do Monastério de Santa Catarina (Fig. 03), Pedro aparece ao centro e deitado, olhando para Jesus, sendo que teria sido o único a se dirigir a ele num momento que parecia estar despertando do sono, fato este que remete ao Evangelho de Lucas (Lc 9: 31-34). O mesmo não acontece no ícone do Louvre, onde Pedro está no lado esquerdo do observador e ergue o braço em direção a Jesus, remetendo ao momento de sua fala, enquanto João está prostrado sem olhar para o alto e Tiago, de joelhos olhando ao alto.

Esta composição se aproxima mais daquilo que está registrado nos Evangelhos de Mateus (Mt 17: 2-4) e Marcos (Mc 9: 2-6), fato este que evidencia o uso de fontes distintas por estes evangelistas sobre este episódio e assim, corrobora com a possibilidade do artífice responsável pelo ícone, provavelmente fabricado em Constantinopla³⁴⁹, acompanhou estes relatos ao invés do texto de Lucas, como ocorrera no Monastério do Sinai:

349 A localização está associada ao tipo de técnica empregada neste ícone: a reunião de pequenos cubos de mármore, lápis-lazúli, cobre dourado ou mesmo ouro e prata que formam as imagens, tendo por suporte uma estrutura de madeira e uma espécie de moldura metálica que a envolve. No caso do ícone do Louvre houve a substituição da moldura metálica no século XIX, assim como a reposição de alguns fragmentos que se encontravam faltando, mas a base de madeira é a original.

Figura 3



A Transfiguração de Jesus. C. Séc. VI. Disponível em: <https://stcatherines.mused.org/en/stories/49/the-mosaic-of-the-katholikon> . Acessado em 02/09/2022.

Presente nos evangelhos sinópticos, o episódio da Transfiguração é descrito com detalhes que foram basilares para a construção do modelo iconográfico posteriormente reproduzido em mosaicos, afrescos, ícones e vitrais.

No calendário litúrgico, a festa da Santa Transfiguração é celebrada em 6 de agosto, tendo por início no século IV as ações dos santos Efrém, o Sírio e João Crisóstomo e a partir daí o desenvolvimento da liturgia: “Hoje, em tua transfiguração, a inteira natureza humana brilha de divino resplendor e exclama com júbilo: O Senhor transfigura-se salvando todos os homens”. (DONADEO,1998, p. 60).

A interpretação desta passagem pela teologia bizantina aponta como uma nova manifestação trinitária

(da Santíssima Trindade) após o batismo de Jesus: “a voz do Pai dá testemunho, o Espírito ilumina e o Filho recebe e manifesta a palavra e a luz”. (ANDRONIKOV, 1973, p. 217).

No século VIII, São João Damasceno escreveu uma oração destinada à celebração da Festa de 6 de agosto, na Ode nona de seu Cânon, a qual diz: “Vinde, ó povos, segui-me; subamos à montanha santa, rumo ao céu. Fixemos espiritualmente a nossa morada na Cidade de Deus vivente e contemplemos a divindade imaterial do Pai e do Espírito que, em seu Filho único resplandece.” (*Apud* DONADEO, 1998, p. 63-64).

O tema do mosaico é particularmente pertinente ao Sinai. Na Transfiguração, Cristo aparece cumprindo as escrituras e a profecia sobre o Messias, Servo de Deus e Filho do Homem. Os discípulos escolhidos para acompanhá-lo neste evento foram os mesmos que testemunharam a crucificação.

A cena também está associada às Teofanias concedidas a Moisés e Elias no Monte Sinai – Horeb. Nesses dois casos, Deus falou apenas “através do fogo e das nuvens”. Agora, ele aparece transfigurado junto de Moisés e Elias, discípulos iluminados pela glória de Deus, revelando Suas duas naturezas, a humana e a divina, como também é reiterado pela voz que emana das nuvens.

Esta voz pode ser entendida como um “Novo Sinai” confirma que um Novo Testamento tomará o lugar do Antigo. O dogma das duas naturezas, tal como foi finalizado no Concílio Ecumênico Calcedônico de 451, foi um dos mais influentes na arte bizantina, e é esse mesmo dogma que se apresenta no mosaico: “um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, em duas naturezas

(*en dyo physessin*), sem confusão ou mudança, sem divisão ou separação (*asynkhytos átreptos adiaíretos akhóristos gnoridzómenon*).” (AMATO, 1999, p. 293–294).

O mosaico não enfatiza o evento histórico – não há imagens do Monte Tabor – todavia enfatiza a Teofania. A auréola azul-claro isola Cristo do fundo dourado e acentua o brilho de sua roupa – “e sua vestimenta era branca como a luz”. Os três rostos solenes contrastam com os rostos agitados dos discípulos. Cristo aparece quase translúcido, com um corpo bidimensional. Os corpos dos profetas têm uma terceira dimensão, enquanto os dos discípulos são mais naturais. Essa mesma diferenciação também é retratada nos rostos. O rosto de Cristo tem uma magnificência divina, já o de Moisés destaca a paz interior e o de Elias certa emoção, enquanto os discípulos exibem agitação e temor religioso.

Em proximidade aos contextos cronológico e geográfico da realização do Concílio de Calcedônia e da construção do complexo de Santa Catarina do Sinai, encontramos os trabalhos do teólogo sírio conhecido como Dionísio Pseudo-Areopagita, cuja obra tratou da elaboração de uma teologia mística que colocou na luz, em especial, na “luz espiritual” a busca da contemplação para o alcance da dimensão anagógica.

Os textos Dionísio Pseudo-Areopagita circularam amplamente pelo Oriente cristão e posteriormente atingiram a Europa Ocidental, influenciando tanto as discussões teológicas quanto às manifestações estéticas que privilegiaram a luminosidade, como por exemplo, fizera o abade Suger de Saint-Denis ao reformar a igreja de sua abadia, originando a *Opus Francigenum*, posteriormente conhecida como estilo gótico. (AMORIM JUNIOR, 2019).

A relação da teologia dionisiana e as expressões imagéticas são importantes por conta de uma aparente dicotomia, como nos instiga Egon Sendler:

Os fundamentos teológicos dionisianos estão na absoluta transcendência de Deus, *hypertheos theotés*, a divindade supradivina. Mas, quando Deus é chamado ao mesmo tempo de *phós* (luz), a questão que se põe a saber, como esta luz transcendente puramente inteligível, *phós noeton*, pode ser comunicada, uma vez que o homem só pode recebê-la pela “visão”, *theoria*, e por um conhecimento interior, *epistémé*? (SENDLER, 1981, p. 158-159).

A resposta ao questionamento de Sendler envolve a reflexão diretamente relacionada à compreensão de como a doutrina do Pseudo-Areopagita interpreta o cosmos inteligível (*kosmos noétos*) e o cosmos sensível (*kosmos aisthétos*) a partir do conceito de hierarquia na dimensão filosófica.

Esta hierarquia envolve o ápice colocado em Deus, de onde tudo emana, atingindo as nove escalas das manifestações angelicais até que atinjam o clero e deste alcancem o leigo, assim, tal disposição implica na busca de Deus como o alcance daquilo que é o mais sublime (anagogia).

Não se trata de uma compreensão restritiva (superioridade/inferioridade), ao contrário, a emanção

articulada dentro de um conjunto de categorias como a *harmonia* e *symmetria* que estão presentes na dimensão constitutiva do cosmos:

E da bondade é que derivam os ordenamentos supra cósmicos, as suas uniões, as suas relações recíprocas, e as distinções não confusas, e o poder dos seres inferiores de tender para os superiores, e a providência dos antigos sobre os subordinados, e o cuidado com os atributos de cada potência, e a involução às irreversíveis em torno de si mesmos, e assim mutabilidades e elevações acerca do desejo do bem. Tudo o que concerne à Hierarquia Celeste, ou seja, as purificações dignas da hierarquia; suas iluminações, que não são deste mundo, o acabamento toda a perfeição angélica, tudo provém da bondade, que é a causa universal e sua fonte. Desta forma revelar em si mesma a bondade escondida e tornar-se verdadeiramente anjos, enquanto anunciadores do silêncio divino, colocados, por assim dizer, como luzes resplendentes que interpretam aquilo que está no lugar inacessível. (PSEUDO-AREOPAGITA, 2004, p. 91).

A estética dionisíaca estabelece uma conexão entre a luz e o bem dentro do equilíbrio das formas (*symmetria*) numa convergência de natureza universalizante dos seres (*harmonia*) e é nesse aspecto que a Transfiguração

de Jesus pode ser interpretada: a imagem suspende o tempo e espaço, o presente e passado e fornece uma dimensão da manifestação das duas naturezas de Jesus e todo o fio condutor desse processo é localizado na luz.

As referências dos Evangelhos sublinham a importância da luminosidade: “Seu rosto resplandeceu como o Sol e as vestes tornaram-se alvas como a luz.” (Mt 17:2); “Suas vestes tornaram-se resplandecentes, extremamente brancas, de alvura tal como nenhum lavadeiro na terra as poderia alvejar.” (Mc 9:3); “Enquanto orava, o aspecto de seu rosto se alterou, suas vestes tornaram-se de fulgurante brancura.” (Lc 9: 20).

Dessa forma, a manifestação divina desse episódio ganhou expressão e intensidade pela luz: o fundo dourado, em si emula a luz; o contraste com as alvas roupas de Jesus e o brilho imanente na forma de uma mandorla azulada e dos raios que parte do corpo de Jesus em diferentes direções. Todavia, não há menção alguma da outra expressão da Teofania registrada pelos Evangelhos: a voz de Deus que falou aos apóstolos em meio a uma nuvem.

Entendo que tal fato estabeleceu um paradoxo bastante particular para a constituição deste modelo iconográfico: os Evangelhos (Palavra do Senhor) descreveram o evento e forneceram os detalhes daquilo que se consolidou na composição iconográfica, todavia, o momento que há a expressão da palavra de Deus às testemunhas da Transfiguração (Mt 17: 5; Mc 9: 7 e Lc 9: 35) não ganhou espaço e assim, coube à luminosidade divina e o esplendor por ela provocado ocupar por inteiro a organização do modelo iconográfico.

A Transfiguração é referida pelo termo grego como *Metamorphosis* e aparece escrito em muitos ícones, tal qual no ícone portátil que integra o acervo do Musée du Louvre em Paris.

Identifico, a partir destes elementos, algumas questões importantes: um modelo iconográfico não é necessariamente um padrão que se multiplica de modo sistêmico, porque pode receber alterações sem que se prejudique o elemento devocional da imagem. O conjunto de variantes relacionadas à elaboração ou reprodução de um modelo iconográfico são bastante diversas e devem ser pensadas dentro do contexto, lugar e época de sua fabricação.

Acompanhando as reflexões de Sendler no contexto das influências da teologia mística do Pseudo-Areopagita, é na expressão negativa (*apophatia*) da compreensão da essência de Deus, uma vez que este é indescritível pela simbologia do universo sensível e material, o intuito é justamente usar elementos como “o Sol”, “a luz” impondo assim elementos positivos para se contraporem à expressão negativa das “trevas deslumbrantes” que convém melhor a existência de Deus. (SENDLER, 1981, p. 161).

Nesse jogo entre luz e treva ou mesmo a luz visível e a “invisível”, a imagem da Transfiguração ganha uma condição privilegiada quando realizada nos vitrais, que diferentemente do mosaico e das pinturas que usam cores para emular a luz, os primeiros precisam ser transpassados pela luz solar para se tornarem visíveis.

As conexões entre Oriente e Ocidente

A cena Transfiguração, presente na baía (51)³⁵⁰, também conhecida como o vitral da “Paixão de Cristo” (Fig. 04) e fabricada entre 1145 e 1150 e se encontra na fachada ocidental da catedral de Notre-Dame de Chartres, na região de Centre-Val de Loire na França.

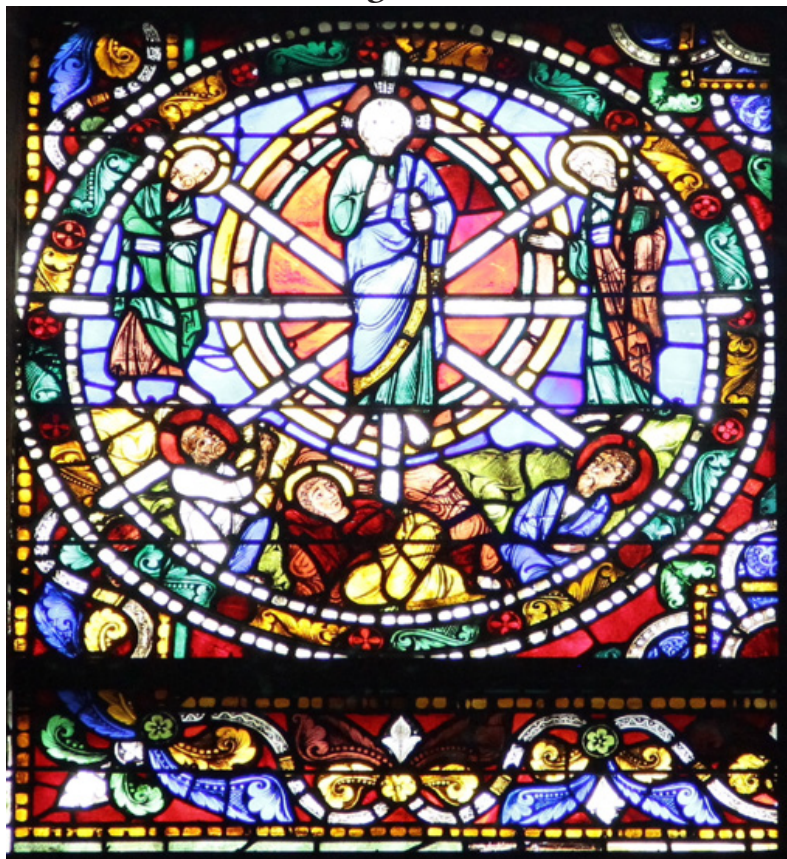
Do ponto de vista cromático, a cena do vitral usa outros elementos para a sua composição: Jesus veste roupas coloridas assim como Elias e Moisés ou mesmo os apóstolos; ao invés do fundo dourado comum ao mosaico e o ícone, destaca-se a cor azul e a aura de luz que emana de Jesus é vermelha ao centro e tem bordas multicoloridas (verde, laranja e amarelo) enquanto os raios retilíneos são brancos da mesma forma que a moldura circular perolada que circunscreve a cena e delimita o espaço principal, separando-o da moldura de elementos florais multicoloridos.

Quanto à organização dos personagens, é possível aproximar o esquema compositivo daquilo que já foi observado no ícone portátil do Louvre, porque na cena

350 O termo baía é a referência mais comum na historiografia para se referir ao vitral, dialogando com a linguagem arquitetônica que também o utiliza ao identificar os espaços entre arcos, colunas ou vigas. 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 baía axial são pares (lado sul) e as situadas à esquerda são ímpares (lado norte), permitindo assim, identificar a localização de uma baía sem necessariamente conhecer a planta do edifício.

do vitral, Pedro se encontra à esquerda do observador e João prostrado ao centro e Tiago à direita. Inclusive, Pedro está na mesma postura do ícone: agachado e com o braço estendido em direção a Jesus e isto reitera o gestual do diálogo marcado no Evangelho.

Figura 4



A Transfiguração c. 1145-1150. Fonte: Elias Feitosa

Outro dado particular é a forma que o rosto de Jesus aparece no vitral, estando de fato resplandecente

pela luz solar que atravessa o vidro. Trata-se de um efeito acidental que envolveu o momento da fotografia, dado que de acordo com o momento do dia e a época do ano, é possível se destacar diferentes matizes cromáticos por conta das variações da luminosidade solar.

Agora, como ponto comum a este modelo iconográfico, as três imagens trazem Jesus assinalado com a tradicional auréola cruciforme que no mosaico e ícone está em dourado, enquanto no vitral aparece em vermelho.

Segundo Deremble, uma das hipóteses possíveis para a explicação da presença desta iconografia bizantina na elaboração deste tema, como de outros, seria o intercâmbio promovido no contexto das Cruzadas, implicando na circulação de ideias e modelos iconográficos do Oriente cristão para a Europa ocidental. (DEREMBLE, 2003, p. 28).

A hipótese apresentada por Deremble tem coerência em virtude do significativo engajamento da nobreza francesa na participação da Cruzadas, estando diretamente envolvida com a conquista de Jerusalém em 1099, bem como a sua perda para Saladino em 1187.

Circuitos e suas interfaces

Apesar da perda de Jerusalém, o Reino Latino ainda se sustentou, sob pressão islâmica, até 1291 quando sucumbiu com a reconquista islâmica de São João D’Acre. Nesse ínterim, o Império Bizantino ficou entre 1204 e 1261 controlado pelos venezianos, após o saque da IV Cruzada que estabeleceu este curto período de dominação latina, fator de estreitamento entre as relações Ocidente e Oriente que se articulavam

não só pelo contato com Veneza, mas também pelas relações com os domínios normandos no sul da Península Itálica a partir da formação do Reino da Sicília a partir da liderança de Robert Guiscard. (GREEN, 2022).

A extensão dos domínios normandos não representa um vasto domínio³⁵¹ se comparado com outros da mesma época, no entanto, criou uma articulação que uniu os extremos norte e sul da Europa com a Ásia Menor, seja pela circulação de forças militares, seja por atividades de natureza variada como o comércio ou trâmite diplomático.

Todavia, no âmbito religioso a articulação das comunidades foi bastante intensa porque a construção de igrejas e monastérios, estes organizados sob diferentes ordens, envolvendo a retomada de territórios dos muçulmanos no Sul da Itália, o incentivo da piedade popular em torno tanto de São Miguel quanto dos santos orientais como São Nicolau de Bari, Santa Catarina de Alexandria ou São Jorge.

As conexões envolviam diferentes rotas terrestres e marítimas que se entrelaçavam na bacia do Mediterrâneo, fato que enredava pessoas, mercadorias, documentos e objetos de diferentes origens e naturezas ao circularem por caravanas comerciais, comitivas oficiais (de religiosos e diplomatas), contingentes de tropas e de grupos de viajantes de quaisquer outras possibilidades. (HILSDALE, 2014, p. 03-20).

351 No caso trata-se do território do Reino da Inglaterra, o Ducado da Normandia, o Reino de Duas Sicílias (sul da Itália e Sicília), enclaves em Trípoli (Líbia) e o Reino Latino de Jerusalém até 1291.

Uma outra imagem que está relacionada a este contexto é a Transfiguração de Jesus (Fig. 05), afresco datado no século XII e presente no Monastério di Bose, na região do Piemonte, Itália, junto à localidade de Magnano:

Figura 5



A Transfiguração de Cristo – Séc. XII Disponível em: <https://www.monasterodibose.it/pt/acolhimento/convenios/espiritualidade-ortodoxa/640-2007-cristo-transfigurado/9707-programa-2007-cristo-transfigurado>

Os elementos compositivos exploraram a mesma situação que venho apontando até aqui, seja na organização do plano celestial, seja no plano terreno e como a representação da luminosidade continua a ser a

referência, todavia com a presença maciça do dourado, que varia de tonalidade: o mais claro fica para assinalar a mandorla de Jesus, os raios que dele emanam e as auréolas dos demais personagens, diferenciando-se do tom mais escuro para marcar a luz diurna e ocupar o espaço.

Uma particularidade desta imagem é que ela compõe uma cena entre outras e esta articulação se dá pela organização de nichos com estrutura arquitetônica: arcos e colunas separando os temas.

A representação das vestimentas, com tecidos variados, detalhes nas dobras e volumes dos panejamentos e a destaca a alvíssima vestimenta de Jesus (referência ao texto dos Evangelhos) mostram não só a elaboração de um conjunto de referências com a tradição iconográfica classicista, mas também o interesse em favorecer a gestualidade e a narratividade da cena.

O mesmo modelo iconográfico será encontrado na Capela Palatina de Palermo na Sicília (Fig. 06), na forma de mosaico presente na nave da igreja:

Figura 6



A Transfiguração de Cristo – Séc. XII

Disponível em: <https://jwquaker.com/2015/02/15/living-beyond-the-veil-sermon-february-15-2015/>

Houve no mosaico palatino, o interesse pela identificação da cena e dos profetas com inscrições em grego e por sua vez, a articulação do espaço a partir da

perspectiva inversa, ao trazer os personagens em direção do olhar do observador, mantendo a gestualidade e a intensidade das emoções ali manifestadas.

Ao observar um outro tema, a Anunciação, faço o mesmo cotejo entre a tradição bizantina presente nos mosaicos da Basílica de Santa Maria Maggiore em Roma (Fig. 07), também datados do século XII e o vitral da fachada ocidental de Chartres, dedicado ao mesmo tema:

Figura 7



A Anunciação - Séc. XII Disponível em: <https://www.foliama-gazine.it/annunciazione-medioevo/jacopo-torriti-santa-maria-maggiore/>

A cena consagra os elementos da gestualidade, seja de Maria pela surpresa e aceitação, seja do Arcanjo

Gabriel em fazer o Anúncio e ao mesmo tempo, a concepção articulado com o Espírito Santo (pomba que percorre a luz), partindo de Deus Pai representado ao alto na porção central da cena.

Maria se encontra num nicho arquitetônico que alude a sua casa e se compõe como espaldar de uma suntuosa cátedra.

Ao olhar a composição da cena do vitral (Fig. 08), datado século XII, também presente na fachada ocidental, porém na baía (50), observo a presença das conexões com a estrutura do mosaico:

Figura 8



A Anunciação - Séc. XII – Crédito: Elias Feitosa

A simetria da composição foi preservada assim como a gestualidade, com sutis variações: o movimento do pé direito de Gabriel e a presença de um cetro encimado pela flor de lis na mão esquerda, ao passo que Maria foi instalada junto de uma estrutura que remete à cátedra, preservando tanto a vestimenta púrpura e azul quanto o gesto da mão direita, que aponta a surpresa e ao mesmo tempo, a saudação.

Enquanto a luminosidade do mosaico é consagrada pelo dourado, no vitral é ocupada pelo vermelho, que contrasta com as vestes e auréolas dos dois personagens.

Um terceiro tema que observei foi a representação da Theotókos no mosaico da catedral de Monreale na Sicília (Fig. 09), datado do século XII.

A figura de Maria sentada no trono de largo espaldar, trajando azul e púrpura com o Menino Jesus em seu colo comporta tanto a exibição do gesto de bênção por parte dele quanto o apontamento que Maria faz com a mão direita para o filho, gesto que o identifica como “o Caminho a ser seguido” e daí a sua denominação grega de *Hodigitria* (a Virgem que aponta o caminho).

Figura 09



Theotókos - Séc. XII Disponível em: https://www.wikiwand.com/fr/Cath%C3%A9drale_de_Monreale

No alto da nave sul da catedral de Chartres, na baía (120) há uma rosácea (Fig. 10) que traz a mesma representação:

Figura 10



A Virgem entronizada - Séc. XIII – Crédito: Elias Feitosa

Da mesma forma, o vermelho substituiu o dourado para evocar a luminosidade da cena, cujo centro tem uma cátedra de largo espaldar e extremos encimados pela flor de lis, a conexão imediata com a simbologia da Casa Real francesa.

Tanto no mosaico quanto no vitral, a ornamentalidade da cátedra se destaca, assim como a perspectiva inversa que projeta as figuras na direção dos

observadores e o mesmo ocorre com os olhares de Maria e Jesus, impondo uma sensação de presença e por sua vez, de força à contemplação praticada pelos fiéis.

A importância da compreensão dessa variedade de inter-relações possíveis implica em olhar para a circulação de modelos iconográficos como um processo mais amplo, envolvendo redes de interação de cunho local, regional e internacional dada a possibilidade dos artífices e seus ateliês se deslocarem para realizar diferentes projetos em diversos lugares e é assim que entendo o processo de circulação, porque não pode ser analisado apenas na forma binária: centro e periferia; influenciador e influenciado; riqueza e pobreza; civilização e barbárie ou ordem e desordem. (TATSCH, 2019).

Dado que os episódios da Transfiguração e da Anunciação está registrado nos textos canônicos, seu conhecimento é comum às diversas comunidades que integravam a Cristandade entre os séculos VI e XII, porém a elaboração do modelo iconográfico não necessariamente cria uma visão uniforme e imutável sobre a representação de um tema. Pode-se dizer que o mesmo se aplica às imagens da Theotókos porque a diversidade de representações envolve justamente o contato com o qual os artífices tiveram quanto ao repertório iconográfico, as tradições locais que dialogaram com a fabricação da imagem ou ainda, o papel dos comitentes quanto à sua realização.

O ícone e o vitral, cada qual em seu universo de produção possibilitam uma experiência com o sagrado que envolve a construção de uma atitude contemplativa que perpassa o belo, transcende a matéria e se materializa pela luz, que no primeiro se manifesta pelos fundos

dourados, enquanto no segundo, faz com que a imagem ganhe visibilidade ao transpassá-lo, pois ao anoitecer, tudo se transforma numa massa opaca e sem vida.

O belo, na sua elaboração e função, pode servir para diferentes funções, mas quando se coloca dentro do universo sagrado tem um peso e uma intensidade que potencializam diferentes sensações e expressões dentro da crença, ao dar um rosto, uma face, ao “invisível” e assim, propõem a manutenção de algo que é muito maior que a mera informação sobre um tema ou enredo, pois a imagem evoca a ideia da presença e pelo afeto e memória, faz a ponte entre o mundo material e o espiritual.

Conforme a citação de Suger de Saint-Denis que escolhi na abertura deste artigo, a experiência estética oferecida pela riqueza da materialidade buscava propor aos fiéis um percurso espiritual, uma forma de louvor e de exaltação da fé, escapando daquilo que na mentalidade medieval seria via anagógica em relação ao transcendental.

Considerações finais

À guisa de conclusão destes apontamentos, ao compararmos o processo de composição das imagens dos ícones com alguns dos vitrais da catedral de Chartres, apesar de sua distância espacial de milhares de quilômetros entre um e outro, pode-se apontar a circulação de modelos iconográficos bizantinos entre a França, Península Itálica e Império Bizantino à despeito do Cisma do Oriente.

Os desdobramentos da dominação normanda no sul da Itália no século XIII e por sua vez, a pressão exercida pela República de Veneza no contexto da

IV Cruzada e o estabelecimento do Império Latino (1204-61) favoreceram uma rede de conexões entre os extremos da Europa.

Dentro deste contexto, seus símbolos, ações e gestos, preservavam a unicidade no seio do pensar cristão que se preocupava na manutenção de uma longa tradição de imagens que falavam da vida do Cristo e de sua mensagem de salvação para os homens.

Aponto como um fator significativo, o elemento articulador que foi o conjunto de conexões entre religiosos da ordem de Cluny envolvidos na construção de igrejas e abadias no Sul da Itália e ao mesmo tempo, se relacionando no âmbito político e institucional com nobres, comerciantes e outros religiosos no Mediterrâneo oriental e na França, assim a Cristandade se encontrava num processo de distanciamento entre o que se entendeu por “Ocidente” e “Oriente”, ainda trazia simultaneamente um conjunto de referências imagéticas comuns que não havia desaparecido, cujas conexões pretendo entender com o avanço da pesquisa.

Referências

AMATO, Angelo. *Gesù il Signore: Saggio di cristologia*. Bologna, Dehoniane, 1999.

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.

ANDRONIKOV, Constantin. *Il senso delle feste*. Roma: AVE, 1973.

ANDREOPOULOS, Andreas. *Metamorphosis: the Transfiguration in Byzantine theology and iconography*. St Vladimir's Seminary Press: Crestwood, 2005.

BELÁN, Kyra. *Visages de Vierge: Du Moyen Âge aux temps Modernes*. New York: Parkstone Press, 2001.

BELTING, Hans. *Semelhança e presença: A história da imagem antes da era da arte*. Rio de Janeiro: Ars Urbe, 2010.

BERNABÒ, Massimo. "The Miniatures in the Rabbula Gospels. Postscripta to a Recent Book", *Dumbarton Oaks Papers*, 68 (2014), pp. 343-358.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus Editora, 2012.

BRUBAKER, Leslie. *Vision & Meaning in Ninth Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DEREMBLE, Colette & DEREMBLE, Jean-Paul. *Vitraux de Chartres*. Paris: Éditions Zodiaque, 2003.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. (Trad.) SANTOS, Bento Silva. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

DONADEO, Irmã Maria. *Os ícones: imagens do invisível*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GREEN, Judith A. *The Normans: Power, Conquest and Culture in 11th Century Europe*. Yale: Yale university Press, 2022.

HILSDALE, Cecily. *Byzantine Art & Diplomacy in an Age of Decline*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

JOÃO DAMASCENO. *Discurso apoloético contra os que rejeitam as imagens sagradas*. in *A pintura*. Jacqueline Lichtenstein (org.). São Paulo: Ed. 34, 2004, Vol. 2.

LELOUP, Jean-Yves. *O Ícone: uma escola olhar*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PASTOUREAU, Michel. *Le Bleu: histoire d'une couleur*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SAXER, Victor. *Sainte-Marie-Majeure: une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son église, V^e-XIII^e siècle*. Rome: École Française de Rome, 2001, vol.1.

SENDLER, 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 visuelle au Moyen Âge*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

TAMANINI, Paulo. “Os ícones e seus signos: A aplicabilidade das Imagens nas pesquisas e estudo da história do Império Bizantino”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, volume 65, nº1, p. 337-358, jan./jun. 2017.

TATSCH, Flavia. “As Transferências Artísticas na Europa Gótica”. In: Paulo Duarte Silva; Renata Cristina de Sousa Nascimento. (Org.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. 1ª ed. Curitiba: CRV, 2019, v. 1, p. 107-124.

USPENSKI, Leonid. *Teología del ícone*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

ZILLES, Urbano. *Adorar ou venerar imagens?* 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

Capítulo 33

Um letrado no exílio: descaminhos e exemplos sobre o infortúnio e a vida feliz (século XV)³⁵²

*Paloma Caroline Catelan*³⁵³

Sobre a tristeza e a fortuna

As vicissitudes a que estavam sujeitos os homens, em especial os nobres, são uma das constantes da reflexão de Pedro de Coimbra, Condestável de Portugal, visto que a nobreza deveria ser o exemplo de conduta regrada aos demais membros da sociedade. Apesar de manifestar, em certa altura dos seus escritos, que “o bom sofrimento é digno de glória” (FONSECA, 1975, p. 286), a melancolia que abate o Condestável, a mesma que assolara D. Duarte, seu tio, aparece como resultante das adversidades a que estava sujeito. É para evitar tais desventuras que recomenda o ócio e a solidão virtuosa como forma de fugir ao vício e garantia de grande santidade,

352 Este capítulo é um desdobramento do meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado “Escritos de um exilado: um letrado entre Portugal e Castela”, sob fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

353 Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Câmpus de Franca. Bolsista Fapesp (Processo: 2021/14127-9), sob orientação da Profa. Dra. Susani Silveira Lemos. E-mail: paloma.catelan@unesp.br

uma forma, pois, de fugir às multidões e seus rumores (FONSECA, 1975, p. 260). Segundo o autor, o seu tempo carecia de virtude (FONSECA, 1975, 252), de forma que o desapego às coisas terrenas e o desejo de estar próximo a Deus são apresentados por ele como o caminho certo para se alcançar a beatitude, ou seja, a felicidade mais elevada (GILSON, 2006, p. 19).

Para fugir a esses sentimentos danosos, aos males da tristeza, e à ociosidade, D. Pedro dedicou-se às letras.³⁵⁴ O autor adverte que o ócio podia ser causador de outros “grandes e perversos vícios” (FONSECA, 1975, p. 4), mas, se bem administrado, favoreceria a aproximação ao divino e resultaria em um ócio virtuoso. Essa discussão sobre as dimensões positiva e negativa da ociosidade a que o autor lança luz não é nova, pois são encontradas suas raízes já nos pensadores antigos — a exemplo de Sêneca, que recomendava ao sábio dedicar-se a um ócio contemplativo, de forma que assim poderia ser útil aos contemporâneos e porvindouros (SÊNECA, 1990, 4), bem como Valério Máximo,³⁵⁵ em quem o Condestável se apoia para justificar o exercício da atividade literária, visto que o escritor romano, ao tratar do justo uso do tempo livre, recomendava a prática do ócio honesto não apenas para que o autor se revigorasse para novas tarefas, mas também pudesse estar em consonância com a virtude — (MÁXIMO, 1988, p. 454), e foi muito retomada pelos letrados de seu tempo. Santo Agostinho e

354 D. Duarte, Rei-Filósofo e tio do Condestável, ao tratar da ociosidade, recomendou, como remédio para tirá-la do corpo, o apego às letras (DUARTE, 1998, pp. 110-112).

355 Ambos os autores, Sêneca e Valerio Máximo, figuram a biblioteca do Condestável, com obras localizadas respectivamente na ordem de número 18 e 17. (VASCONCELLOS, 1922, pp. 121-144).

Tomás de Aquino, autores que deixaram singular marca no pensamento medieval, trataram de um ócio laborioso e contemplativo que, se não fosse marcado pela preguiça — uma inatividade que dificultava a busca do bem maior —, seria profundamente salutar (AGOSTINHO, 1957, p. 4) (AQUINO, 2013, 610-619). Por outro lado, o ócio que gera a falta de movimento foi explorado por D. Duarte e o Infante D. Pedro, que alertaram ser prejudicial ao progresso espiritual, visto que a inação poderia estimular os maus pensamentos, além de a ociosidade ser o alimento da preguiça (PEDRO, 1981, p. 626). Dessa forma, ao se debruçar sobre esse tema comum no período, D. Pedro prescreve modelos de conduta aos contemporâneos, indicando, pela maneira como lança luz sobre sociedade à sua volta, aquilo que poderia ser corrente e aquilo que se condenava.

Por sua vez, a tristeza é definida como filha da ociosidade viciosa e, por não ter podido evitá-la, foi repreendido pela irmã, a rainha D. Isabel. Não é, pois, por acaso, que o sentimento acompanha grande parte da sua obra e (FONSECA, 1975, p. 344), a partir do seu infortúnio pessoal, na *Tragedia de la insigne reina doña Isabel*, desenvolve suas reflexões de cunho moralizador. A figura do homem velho, modelo de sabedoria e experiência, faz recomendações moralizantes ao autor, o Condestável, entristecido pela morte da irmã, orientando-o a ter moderação e a abandonar as vãs reclamações, já que a solidão da qual tanto se queixava acompanhara também os sábios e santos varões (FONSECA, 1975, p. 334). A tristeza, alertava ele, consumia os ossos, o coração, as forças e os sentidos (FONSECA, 1975, p. 328). Sem perder de vista que as emoções não são universais e imutáveis,

mas culturais, já que são construídas socialmente, elas devem ser, portanto, contextualizadas a fim de que se possa compreender o seu sentido no seu tempo (ROSENWEIN, 2011, p. 27). Assim, muitos letrados contemporâneos ao Condestável D. Pedro discorreram sobre a tristeza. Um deles, por exemplo, foi o cronista francês Enguerrand de Monstrelet, que a classificou como sendo a chave das emoções (ROSENWEIN, 2015, p. 162).

Uma associação que foi muito comum nesse período foi a da tristeza ao pecado, como aparece, por exemplo, em Álvaro Pais, quando o teólogo franciscano afirma que “o pecado é triste por essência” (PAIS, 1955, p. 29), em consonância com Santo Agostinho, que considera o pecado como sendo a própria causa da tristeza (AGOSTINHO, 1997, pp. 3, 42, 418). Dessa forma, o sofrimento, ou dor moral (BOQUET; NAGY, 2015, p. 11) pode compreender, ao mesmo tempo, uma dor física e emocional. A melancolia e a tristeza são, por excelência, sofrimentos emocionais. Em vista disso, a melancolia era considerada uma tristeza de elevado poder destrutivo, pois fazia esquecer o passado, deixava o presente estéril e dissolvia as perspectivas de futuro (FRANCO JÚNIOR, 2017, p. 153). Por sua vez, a tristeza, ou acídia, antes considerada um vício monástico (CASAGRANDE; VECCHIO, 2003, pp. 132-143), passou a ser classificada como o sétimo pecado capital — aquele do qual naturalmente se originam outros vícios —, uma tristeza modorrenta que levaria ao descaso consigo e com as coisas a fazer (PIEPER, 1960, p. 281), agravando o coração do homem de tal maneira que lhe tolhia a capacidade para agir (SANCHEZ, 2010, p. 88). D. Duarte, o rei acometido pelo “humor melancólico”

e que terminou seus dias em sinais de grande contrição (PINA, 1977, p. 587), classificou duas maneiras de tristeza: a proveniente do pecado,³⁵⁶ tida por ele como “pecado principal”, e a proveniente da virtude, movida pelo “desejo de perfeição”, tendo em si todos os frutos do espírito, a saber: “caridade, prazer, paz, longanimidade, bondade, benignidade, fé, mansidão, continência” (DUARTE, 1998, p. 70).

Logo, assim como o ócio, a tristeza também podia, a depender de onde proviesse e do seu impacto nas ações espirituais, ser virtuosa ou viciosa. Da mesma forma, o sofrimento também podia compreender uma dimensão salvífica, de purificação que, por empenho humano, conjugaria a intervenção divina e o aperfeiçoamento das virtudes (FRANÇA, 2018, p. 12). Embora o Pecado Original tivesse afastado o homem da bem-aventurança, trazendo a dor, física e emocional, para o seu cotidiano, essa dor, se bem administrada, seria um meio de transformação, conforme dizem as Escrituras, “uma tristeza pela vontade de Deus produz um arrependimento saudável e irreversível; uma tristeza por razões mundanas produz a morte” (BÍBLIA, 2017, p. 2378). Ou seja, sofrer como Cristo sofreu seria, portanto, seguir os passos desse modelo para ascender ao Paraíso.

Assim, quando escreve a *Tragedia*, o Condestável deixa ver algumas faces comuns do sofrimento emocional, ou tristeza, revelando o potencial moralizador dessas aflições, mesmo que implicitamente.

356 Para Tomás de Aquino, quanto maior o amor pelo estudo, mais o homem retém a atenção do espírito e não se entrega à dor; e esse estudo, a leitura de bons livros com virtuosos ensinamentos seria, para D. Duarte, um remédio contra a tristeza. (AQUINO, 2003, p. 450) (DUARTE, 1998, p. 80).

Uma das formas comuns estava ligada à perda. Ele relata seu grande abatimento pela morte prematura da irmã, em especial por suas qualidades, por a considerar rainha posta em alteza de estado, rodeada de muita felicidade e adorada por todos (FONSECA, 1975, p. 314); sinais de estima que justamente se opunham à tristeza. O luto era um dos campos cotidianos do sofrimento, que precisa, por isso mesmo, ser bem conduzido, por essa razão a figura do referido homem velho recomendava, dentre vários outros remédios, a temperança — considerada, por Santo Agostinho, o alimento da alma e o elemento mais importante da virtude (AGOSTINHO, 1998, p. 127). Nesses termos, tanto o bispo de Hipona como santo Ambrósio, apoiados em *O Sonho de Cipião*, de Cícero, reiteravam que a vida é uma morte, enquanto a morte seria a verdadeira vida (DELUMEAU, 2003, p. 69). O fato é que no Portugal de fins da Idade Média, ao menos, treze diferentes ondas epidêmicas fizeram da morte um elemento familiar. A população dos séculos XIV-XV presenciou duas ou mais epidemias ao longo de sua vida, de forma que as perdas de parentes e amigos foram habituais e (MARQUES, 2010, p. 122), conseqüentemente, o luto esteve presente no cotidiano dessas pessoas, razão pela qual surgiu a necessidade de lidar com ele.

Outro tipo de sofrimento que se identificava no período é o do afastamento da terra de origem. Na produção textual do Condestável, essa dor espiritual decorre do exílio ao qual fora submetido, que não visava apenas a punição de afastamento da terra natal, mas submetia a pessoa a uma purificação, já que o mal seria expulso junto com ela, e a dor advinda desse processo de desenraizamento poderia moldar o caráter de um indivíduo socialmente desajustado.

O desterro estavaria relacionado ao próprio exílio — do francês antigo, *exill*, que significava “infelicidade” ou “tormento” — do homem em relação ao Éden, muito retomado pela cultura erudita, ao passo que cultura vulgar recriava partindo de mitos e tradições de origens diversas (FRANCO JÚNIOR, 1997, p. 15). A iconografia sobre a Expulsão reconhece, assim, a tristeza como um elemento psicológico que incidiu sobre o homem diante da perspectiva de perder o Éden e se afastar da beatitude (FRANCO JÚNIOR, 2017, p. 19). A partir de então, da mesma forma, pois, que o primeiro pai fora condenado a deixar o Paraíso e peregrinar exilado pelo mundo em razão de sua vicissitude, o homem medieval passou a associar esse caminhar solitário sobre a terra a uma penitência, a *peregrinationis nostrae* (FRANCO JÚNIOR, 2017, p. 169).

Há, portanto, no sofrimento que Pedro de Coimbra revela sentir, um horizonte compartilhado, pois está inserido em uma comunidade com interesses e valores emocionais comuns.³⁵⁷ Dessa forma, é preciso considerar que o Pecado Original despertou uma emoção, o medo;³⁵⁸ dessa emoção originaram-se sentimentos como a perda, o arrependimento, a tristeza, a melancolia e a saudade (FRANCO JÚNIOR, 2017, p. 168). Isso posto, os temores da guerra, da fome, da morte, da violência, do sobrenatural, das grandes

357 Comunidades emocionais podem ser classificadas como “grupos sociais cujos membros aderem às mesmas valorizações sobre as emoções e suas formas de expressão” (ROSENWEIN, 2011, p. 7).

358 Jean Delumeau apontou que o medo não somente esteve presente ao longo dos processos históricos, como também é um propulsor dos movimentos sociais, sendo um pano de fundo emocional da História (DELUMEAU, 2009, p. 13).

epidemias, dos animais ferozes, da solidão, dentre muitos outros medos que povoavam a vida dessas pessoas, davam à existência um sentido de precariedade — e a própria percepção do mal iminente carregava consigo a tristeza, segundo Alberto Magno — (MOMBRAY, 2009, p. 18), justamente oposto à plenitude oferecida pelo Paraíso, onde o risco e o fenecimento não tinham espaço. Muitos letrados explicaram a instabilidade sentimental característica do período por essa perda original do Paraíso. Esse elemento constante de toda a história cristã, embora nem sempre consciente, foi, de algum modo, partilhado pelos homens medievais, pois, diante da natureza e do tempo, impotentes, viviam submetidos a um mundo cujas condições não podiam explicar inteiramente (BLOCH, 1982, p. 94-95.), de forma tal que se deixavam abater por isso que lhes escapava.

Outro medo constante do período era o da fortuna, que simbolizava a mudança, as alterações da própria existência cotidiana, figura essa que esteve presente durante toda a Idade Média como legado de Boécio (LE GOFF, 1983, p. 206). A respeito da fortuna, lamenta o poeta Juan de Mena (2010, p. 11) por “reger todas as coisas com lei absoluta, sem ordem”. Na concepção dos antigos, essa espécie de sorte irracional não estava submetida aos princípios de neutralidade, provocando nos homens êxitos e insucessos de igual maneira, sem atender sua integridade moral, teoria que, a princípio, não era contrária à concepção providencial da existência humana (PRIETO, 2016, p. 159). Sujeito a essa força oculta, o Condestável a maldiz, junto à morte, às falsas riquezas, às dignidades e aos poderes vãos, associados às honras terrenas que inebriam a mente dos homens, visto que, para ele, todas essas ilusões levam

à morte e à dor (FONSECA, 1975, pp. 316-317). A “rodante fortuna” teria, segundo D. Pedro, golpeado a sua família e a tantos outros homens, por isso referia-se a ela como inimiga da virtude (FONSECA, 1975, pp. 30). Recorrente na produção escrita do período, a fortuna carrega uma ambivalência, podendo ser próspera ou adversa (FONSECA, 1975, p. 188). Sobre ela, sintetizava o cronista-mor do reino Gomes Eanes de Zurara do seguinte modo:

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, p. 123)

Assim, neste mundo inseguro, permeado de constante perigo e medo, dos vivos e dos mortos, em que viviam os homens medievais, imaginava-se que o destino humano, inclusive o dos reis e imperadores, era, por vezes, determinado por essa força oculta (COSTA; ZIERER, 2000) que desde o princípio do mundo, para eles, assolara a humanidade com quedas e mortes, a começar pelo primeiro pai, derrubado do paraíso da vida à terra de miséria (FONSECA, 1975, pp. 312-313).

Tendo em vista, pois, que a tristeza e o medo da adversa fortuna permeou a vida dessas pessoas, o Condestável lamenta na *Tragedia* não apenas a morte

da irmã, mas também do pai, mencionando que essa “raivosa dona” teria levado esse homem tão virtuoso. Por nove anos, destaca o autor, o Infante D. Pedro, com imensa lealdade, acatamento e humildade, teria cuidado da educação do pequeno D. Afonso V em muito boas doutrinas.³⁵⁹ Outrossim, é descrito pelo filho como composto por grande sabedoria, caridade e devoção, sempre honrando os eclesiásticos e os sábios e repreendendo os viciosos. Entretanto, o Condestável lamenta que tamanha santidade e prudência não tenham sido suficientes para que fosse beneficiado pela fortuna que, não contente em deixar aquele Regente morrer de maneira tão vil, com imensa crueza teria ferido toda sua casa, a uns com praga, a outros com morte, outros ainda com humilhação, matando os nobres filhos e desterrando Pedro de Coimbra por injustos sete anos (FONSECA, 1975, p. 341).

Os esperados louvores do filho ao pai são corroborados por outro cronista-mor do reino de Portugal, Rui de Pina, que define o Infante como homem de grande mansidão, temperança e virtude. Mesmo que perceba nele o sentimento de vingança, não aponta como um grande vício, antes reafirma nele o cuidado em repreender os vícios consigo mesmo. As acusações de traição e vileza desferidas pelo Duque de Bragança e seu filho, Conde de Ourém, contra o Infante “feriam sua alma com muita dor de tristeza” (PINA, 1977, p. 700) em razão do desprezo e da desonra que lhe inferiam. Assim, Pina, ao contrário de julgá-lo por seus ressentimentos,

359 O Infante foi responsável pela criação do rei nas letras, nos reais costumes e em exemplo e doutrina, trazendo eruditos para educá-lo (PINA, 1977, pp. 643-645) (CORREIA, 2000, p. 156).

lamenta, que quando esteve vivo, muitos serviram ao Regente, porém morto, não houve quem cuidasse de enterrá-lo com sepultura digna, questionando o próprio rei sobre “onde estava vossa piedosa humanidade” (PINA, 1977, 751). Na pena do cronista, a fortuna foi tão adversa ao Infante que a sua morte podia ser vista como uma mercê, na esperança de que o galardão eterno fosse sua recompensa pela ingratidão que o mundo lhe oferecera (PINA, 1977, p. 753-754). Tal fenecimento levaria à tristeza e à comoção de muitas pessoas. Mais ainda sofreriam ante as agruras que enfrentaram os homens do Infante.

Com relação à tristeza manifesta do Condestável em relação à fortuna conforme supramencionado, tem forte inspiração em Boécio, que escreveu a *Consolatio Philosophiae* no cárcere (BOÉCIO, 1998, pp. 3-4), obra que, a propósito, pertenceu à livraria pessoal do nobre, figurando em dois idiomas, latim e vulgar castelhano.³⁶⁰ D. Pedro, por sua vez, compôs a maior parte da *Tragedia* no exílio, seguindo o mesmo percurso e estilo de Boécio. Os tormentos da fortuna são motivos para o lamento dos dois autores, que chegam a implorar a própria morte. Nota-se, assim, que essa tristeza proveniente da fortuna foi muito mencionada não apenas nos escritos do filho do Infante, mas constituiu uma constante desde os antigos até os seus contemporâneos, sendo muito referida nos Espelhos de Príncipes.

Menos pródiga ainda podia se mostrar a fortuna para aqueles homens e mulheres que não viveram uma vida virtuosa. Álvaro de Luna, Condestável de Castela

360 A *Consolatio da Filosofia* pertenceu ao rol de livros da biblioteca do Condestável, em vulgar castelhano n° 39 e em latim n° 84.

e Leão, Mestre de Santiago, senhor da cidade de Escalona e privado do rei D. João II por mais de quarenta anos fora o favorito do monarca — tempo em que teria ajuntado um grande montante de tesouros — (PINA, 1977, p. 751), também teve a vida marcada, segundo as lentes de D. Pedro, pela constante luta contra a rodante fortuna. O valido, um dos homens mais poderosos e influentes de seu tempo, descrito por um cronista posterior como “o maior homem sem coroa” (ESCAVIAS, 1972, p. 343), após acusações de tentar usurpar o lugar do rei, obtido anuidades, títulos e senhorios para si e afastado do soberano seus vassalos verdadeiros e fiéis, tiranizando o reino, fora decapitado e tivera seu corpo exposto por três dias e sua cabeça presa na ponta de uma lança durante nove dias por ordens do mesmo rei que o colocara em tamanha alteza (FONSECA, 1975, p. 197). Ao aceitar a sentença régia, Álvaro de Luna também aceitou personificar o tema da Fortuna aos olhos de seus contemporâneos (RUCQUOI, 2002, p. 23), de forma que seu infortúnio desencadeou inúmeras reflexões políticas e morais. Muitos eruditos — a exemplo do Marquês de Santillana (2005), que em sua *Doctrinal de privados*, escreve que Luna teria confessado não guardar os Dez Mandamentos e praticado todos os sete pecados capitais, ou mesmo Fernán Pérez de Guzmán (1979, pp. 131-147), que retrata o valido como sendo sedento de riqueza, ambicioso e ciumento em sua relação privilegiada com o rei — discorreram sobre a ascensão e queda do nobre, e as lições que disso poderiam ser aprendidas. Em consonância com esses eruditos, D. Pedro reprovou a conduta de Luna, mencionando que seus crimes eram

dignos de punição pelo Rei dos reis, diante do qual nenhum mal saía impune e nenhum bem, mal recompensado (FONSECA, 1975, p. 198).

Assim, apesar de as ações virtuosas serem um caminho para a beatitude e a vida feliz, nas lentes do Condestável, homem que lança um olhar pessimista e melancólico sobre o mundo, tais ações, por si só, não asseguravam que a vida terrena fosse sempre próspera. Enquanto D. Isabel e o Infante D. Pedro, ainda que não consensualmente,³⁶¹ foram descritos por alguns letrados como virtuosos, Álvaro de Luna, por sua vez, foi tido por outros como avaro e orgulhoso. Todos eles, entretanto, tiveram o destino marcado pela adversa fortuna, pois, sendo uma roda, ascende o homem até o seu cume antes de deixá-lo cair novamente. Porém, nem sempre se admitia que o infortúnio temporal era devido à essa cega dona, mas ao acaso. O poeta Gómez Manrique chegou a afirmar que expressões como ventura, fortuna e destino seriam termos que se utilizava de maneira diversa, mas que em si designavam a própria Providência (MENDOZA NEGRILLO, 1973, p. 122). Além disso, quando os eruditos do século XV viam a fortuna como uma convergência fortuita de duas causas que levavam a um efeito que em si não estavam ordenadas a provocar, tais homens alegavam, pois, que esta convergência não fugia à Providência divina (MENDOZA NEGRILLO, 1973, pp. 23-49), já que sendo onisciente, nada escapa

361 O cronista Zurara, por exemplo, escreveu uma história favorável a D. Afonso V e à nobreza vitoriosa de Alfarrobeira, tendo praticamente apagado o Infante em suas Crónica da Tomada de Ceuta e Crónica de Guiné (ALESSANDRINI; DUARTE, 2019, 35-48, p. 45).

ao Juiz Supremo. Isso posto, tendo em vista que as virtudes humanas eram interpretadas como um caminho para a aproximação à plenitude divina e (CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART, 2004, p. 23), o sofrimento terreno, assim como o de Cristo, poderia ser um intermédio para a redenção, já que todos seriam julgados pelo Juiz de acordo com suas ações, e acima de tudo pela fé (BÍBLIA, 2017, p. 2400), de forma que aquele que aqui sofria e era virtuoso poderia, por conseguinte, alcançar a vida eterna.

Caminhos para a vida feliz

A vida feliz merece também atenção tanto na *Satira de Infelice e Felice Vida*, quanto na epístola que a acompanha, ambas dedicadas e enviadas à “muito devota, muito virtuosa e perfeita senhora dona Isabel” (FONSECA, 1975, pg. 3). Na obra, o Condestável tece uma série de elogios à irmã, ilustre rainha de Portugal, contrapondo sua infeliz vida à feliz vida dessa grande senhora. Fazendo lembrar a felicidade para Santo Agostinho, em sua *Beata Vita*, entendida como um dom de Deus concedido como recompensa pela virtude (AGOSTINHO, 1996; p. 423), ele reiterava que feliz é quem possui Deus e menospreza os bens temporais (AGOSTINHO, 1998; p. 129). Da mesma forma, não deixa de lado os ensinamentos do escolástico Tomás de Aquino de que a felicidade plena se dá na contemplação do bem³⁶² — daí a importância do ócio contemplativo — por meio da busca incessante da

362 A busca da vida feliz constituía a busca pela verdade. Assim, se confundiria com a própria busca da verdade encontrada em Deus de forma que a essência da vida seria, portanto, encontrar-se com Deus e, por extensão, com a verdadeira felicidade (HEIDEGGER, 1997, pp. 42-51).

justiça e desapego ao que é terreno, de modo que todas as ações se dirigissem para um fim: a vida feliz (AQUINO, 2003, p. 28). Além da inspiração nesses pensadores, o filho do Infante assimilou muito dos estoicos,³⁶³ sintetizando, em várias passagens da sua obra, que feliz é quem possui a virtude (AQUINO, 2003, p. 16).

Mais que as intempéries supracitadas,³⁶⁴ as virtudes da rainha D. Isabel são especialmente enaltecidas em toda a obra do Condestável D. Pedro. O nobre se propõe, por conseguinte, a louvar a feminil linhagem (FONSECA, 1975, p. 5) como garantia de honra e guarda de todas as gentes, em especial das mulheres. Essas, embora tivessem sido amadas por Deus de modo singular, já que Este quis que lhes faltassem as forças corpóreas, foram recompensadas, porque, segundo o autor, que viveu em um século em que se buscou reconhecer a grandeza das mulheres, Ele quis que a maior parte delas fosse dotada de distintas virtudes (FONSECA, 1975, p. 241).

Outra nobre mulher engrandecida pelo nobre é D. Filipa de Lencastre, sua avó, referindo-se a ela como uma santa rainha inglesa que muito buscou ao Senhor e que teria realizado milagres mesmo depois de sua morte (FONSECA, 1975, p. 311). Quando de seu decesso, o cronista Zurara relata que, “quando a criatura acerca

363 É possível notar o interesse do Condestável pelo estoicismo por meio de sua livraria pessoal (VASCONCELLOS, 1922, pp. 121-144).

364 Tais intempéries são muito mencionadas na *Tragedia de la Insigne Reina Dona Isabel*, por se tratar de uma obra finalizada após o seu desterro e a morte da rainha D. Isabel, sua irmã, obra em que lamenta o seu infortúnio pessoal e familiar (FONSECA, 1975, p. 341).

de seu fim há verdadeiro conhecimento do Criador, e se arrepende amargosamente dos seus pecados, o juízo deste é a verdadeira salvação” (ZURARA, 1915, 125).

O enaltecimento dessas mulheres foi também alvo de outros escritos. Rui de Pina dedicou a Isabel de Aragão, considerada rainha mãe, esposa e cristã exemplar, longos parágrafos (PINA, 1977, pp. 209–318), que lhe permitiram a construção de uma memória santa, tendo a soberana como composta de todas as singulares virtudes, de modo que seu exemplo exerceu força sobre outra virtuosa “boa rainha” exaltada pelo referido cronista, D. Beatriz de Castela (SANTOS-SILVA, 2014). Dessas rainhas, era esperada uma vida conjugal em consonância com os propósitos do marido, de forma que, perante sua vontade, se mantivessem reverentes e obedientes (VECCHIO, 1990, p. 151). Christine de Pizan, erudita italiana que viveu na França durante a primeira metade do século XV, em *O Livro das Tres Vertudes, a Insinuação das Damas*³⁶⁵ — primeira obra de educação feminina escrita por uma mulher —, voltava-se à educação destas, pertencentes a todos os estratos sociais, reiterando a importância de se tomar como guia os bons costumes deixados pelas virtuosas rainhas, princesas e outras senhoras como sinal de amor e temor a Deus, sendo esse “o começo da sabedoria e de que todas as outras virtudes nascem e descendem” (PIZAN, 2002, p. 80).

Tendo, pois, como guia esses exemplos morais de mulheres piedosas, houve a preocupação com uma formação ilibada às demais, envolvendo o corpo

365 A tradução do tratado teria sido encomendada pelo Infante D. Pedro e destinada à sua filha, D. Isabel, hipótese que ressalta a preocupação com uma ilibada educação à nobre (CRUZEIRO, 1987).

e o entendimento, de modo que não estivesse ociosa e evitasse pensamentos impuros. Preocupação, a propósito, que já o Infante D. Pedro deixou ver no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, orientando as mães a educar suas filhas em todas as artes respectivas ao estado das mulheres, como fiar, tecer e fazer vestidos (PEDRO, 1981, p. 626). Christine de Pizan, por sua vez, orienta a vida contemplativa, em que a mulher se desprende do que é mundano e supérfluo, aparta-se de toda a gente e eleva o pensamento a Deus; e a vida ativa, voltada à caridade³⁶⁶ e piedade, visitando-se os pobres e enfermos, socorrendo-os com o labor do próprio corpo, desviando-se, pois, da ociosidade (PIZAN, 2002, pp. 94-96).

Considerando que as virtudes são um caminho do bem rumo à beatitude — o fim que todos devem almejar —, os regramentos diversos eram a forma por excelência dos seus escritos, dado o seu empenho em refletir sobre as condutas e modelá-las. A vida terrena era vista por D. Pedro como etapa para a superior, de forma que o regramento e a moderação eram louváveis e o corpo deveria ser conduzido por um espírito comedido. Sua produção escrita didático-moralizante, corrente no período, é construída sobre a base de exemplos de conduta, portanto, ele lança mão das qualidades morais da irmã, e até mesmo da avó para lançar luz sobre as demais pessoas de seu tempo. Entre modelos e prescrições, as mulheres da realeza, da mesma maneira que as rainhas aludidas deveriam ser, devido à

366 É importante ressaltar que praticar a caridade era recomendável, porém, a caridade tida por virtude teológica, cujo objeto é o ser divino (theos), não poderia ser obtida pelo esforço humano, pois uma pessoa só era possível recebê-la sendo infundida pela graça divina (MARCHÊSE, 2013, p. 351).

sua posição de destaque concedida por Deus, espelho de clemência — para introduzir mansidão no exercício do poder —, santidade e temperança para todas as outras. O modelo ético que ele traça garantia que fossem conduzidas em direção à graça, desempenhando, ademais, um papel de engrandecer suas linhagens de acordo com as virtudes que carregavam (DUBY, 2013, p. 104), virtudes que, inclusive, poderiam auxiliar na correção dos costumes dos homens (DUBY, 2013, p. 230).

Sem perder de vista que a vida terrena deveria inclinar-se à promessa futura do galardão eterno, não apenas o corpo precisava ser bem conduzido, mas também o reino deveria ser administrado sem que se desviasse dessa fonte de onde emana todo o poder, o divino. O pensamento político predominante usou muito a metáfora do corpo político, que entendia que o povo seria os membros desse corpo, tendo como cabeça, o rei, que teria, então, um corpo político, que conduziria as pessoas, e um corpo natural (KANTOROWICZ, 1957, p. 7). Nessa sociedade cada vez mais marcada pelo pensamento naturalista que ligava microcosmo e macrocosmo por meio de analogias, este corpo político compreendia um único organismo, em consonância com a teoria dos humores, que norteou a compreensão da existência na Idade Média e reforçou essa metáfora (BOQUET; NAGY, 2018, p. 159). Dessa forma, o corpo pessoal do rei e o corpo social do reino, o organismo natural e o organismo político, incorporavam essa rede interconectada, de forma que o temperamento do rei indicava, em grande medida, sua capacidade de governar (BOQUET; NAGY, 2018, p. 159). Assim, para que o corpo, o povo, fosse bem conduzido, seria necessário que a cabeça, o monarca, tivesse, acima de tudo, prudência.

Em suma, as ações desmedidas e não inclinadas à razão estariam em desacordo com a busca do bem, de forma que, se o rei não busca o bem para si mesmo, muito menos buscaria para o próprio reino, logo, ambos padeceriam.

À vista disso, o bem governar foi alvo de muitos tratados no período, visto que, além de a recordação dos grandes feitos do monarca ser um estímulo aos vindouros, por intermédio da manutenção do conhecimento de suas respectivas ações (SERRÃO, 1989, p. 61), — dado que a recuperação de preceitos fundadores e os potenciais da memória, em consonância com a celebração dos feitos passados, eram por meio de registros ou até mesmo por monumentos destinados aos mortos (SCHMITT, 1985, p. 173). Eram também um dos sustentos da moral e (FRANÇA, 2019, p. 143), em última instância, como a função do rei era conduzir os homens para a salvação, a perpetuidade do registro escrito foi um dos seus instrumentos fundamentais em detrimento dos potenciais da oralidade; um instrumento mais eficaz na prescrição de normas de conduta (SILVA, 2014, p. 56). Dessa forma, os Espelhos de Príncipes, gênero pedagógico que não se restringiu à Península Ibérica, foram imprescindíveis como guias para os jovens príncipes, exaltando as virtudes exemplares dos antigos bons reis, visando à construção imagética do governante exemplar, que bem dirigiria o seu povo, enquanto rei e modelo de conduta. Em síntese, a exposição sobre as ações louváveis e as ações condenáveis dos antepassados mostrava-se um dos caminhos para instruir reis e senhores, indicando o que eles eram e o que deveriam ser, para que assim pudessem desempenhar satisfatoriamente sua função (FRANÇA, 2006, p. 86).

Assim como seus antepassados, o Condestável reforça a importância da busca da virtude para que se possa desfrutar do privilégio nobiliárquico, pois, para o autor, onde carece virtude, carece nobreza (FONSECA, 1975, pp. 226-227). Visava-se, portanto, mediante o exemplo dos “defensores”, educar o povo (ZIERER, 2012). Um dos exemplos de governante virtuoso foi o monarca português D. Afonso V, primo do Condestável. Sobre ele, Rui de Pina escreveu a *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*, ressaltando que, desde a pequena idade, o rei tivera boa inclinação de espírito, sendo provido de nobre e grande coração (PINA, 1977, p. 671). Dessa forma, quando D. Pedro emite o *Conselho dirigido a D. Afonso V sobre a guerra no norte da África*, tratando da viabilidade e legitimidade da política marroquina empreendida pelo monarca, recomenda que o fazer régio deveria se dar com justiça. Como foi apontado por Egídio Romano em *De Regimine Principum*, de grande circulação no período, o rei seria melhor juiz do que qualquer lei, pois era provido de sabedoria e capacidade para julgar com justiça, de forma que nisso se justificaria a existência da monarquia (BRIGGS, 1999). D. Pedro sugeria, assim, o regimento pacífico da coisa pública, recomendando que o monarca prudente deveria reprimir o coração e exercitar o direito ofício para viver bem-aventuradamente; ou seja, para viver a vida feliz. Da mesma forma, durante sua passagem pela feira de Medina del Campo (FONSECA, 1982, p. 182), Pedro de Coimbra dedica suas *Coplas del menesprecio e contempto de las cosas fermosas del mundo* ao rei, provavelmente em razão da restituição, a partir de 1453, do mestrado de Avis e de outras mercês. O letrado escreve que D. Afonso V é digno de tal honra

pois era composto por todo o colégio das virtudes, tais quais a humanidade, a magnanimidade, a temperança e a pureza (FONSECA, 1982, p. 180-181). Ademais, ressalta o amor que os poetas tiveram para com as obras do soberano, indicando, por suas lentes, que a admiração ao rei poderia ter sido compartilhada.

Considerações finais

Assim sendo, a bem-querença entre o governante e o povo era um objetivo, já que, para ser o exemplo, o príncipe deveria ser, antes de mais nada, aceito. Esse elemento aglutinador que o rei exerce é o que o torna um modelo, um *topos*, capaz de gerar no reino um sentimento de identidade e valores compartilhados (FRÓES, 1995, p. 13). Logo, quando os eruditos prescreviam normas e comportamentos, ou quando ressaltavam as virtudes dos nobres, o objetivo era não somente corrigir ou exaltar suas condutas direcionando-os à salvação individual, mas também à salvação coletiva; por isso, muitas vezes, o enaltecimento nobiliárquico serviu como forma de estímulo aos demais. Mediante a afeição e o exemplo de todas essas pessoas tidas como virtuosas, o povo poderia se espelhar e praticar a busca do bem maior nas práticas mais comезinhas e, por extensão, alcançar também a vida feliz.

Referências

Fontes

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos salmos (Enarrationes in psalmos)*. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Volume I. 2. Ed. Lisboa, Portugal: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO, Santo. Del Orden. In: *Obras Completas de San Agustín*. Volume 1. 3 ed. Bilingüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Volume VII. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Volume VI. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Volume III. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2017.

BOÉCIO, Severino. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 1998.

BRIGGS, Charles Frederick. *Giles of Rome's De Regimine Principum: reading and writing politics at court and university c. 1275 – c. 1525*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DUARTE, D. *Leal Conselheiro*. Ed. crítica, introd. e notas de M^a Helena L. de Castro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

FONSECA, Luís Adão da. *Obras Completas do Condestável D. Pedro de Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975,

MÁXIMO, Valerio. *Hechos y dichos memorables*. Ed. F. Martín Acera, Madrid, Akal, 1988.

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. O Livro da Virtuosa Bemfeitoria. In: *Obras dos Príncipes de Avis*. Edição de Manuel Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão, 1981.

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.

PIZAN, Christine de. *O Livro das Tres Vertudes a Insinanção das Damas*. Edição crítica Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

SANCHEZ, Clemente. *Sacramental*. Tradução de José Barbosa Machado. S/L: Vercial, 2010.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *De otio*. In: *Moral essays*. Volume 2. English transl. by John W. Basore Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1990.

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 da. *Crónica de Guiné*. Porto: Livraria Civilização, 1973.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por el-rei D. João I*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

Bibliografia

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Medieval sensibilities: A history of emotions in the Middle Ages*. John Wiley & Sons, 2018.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Sensible moyen âge: une histoire des émotions dans l'occident médiéval*. Paris: Seuil, 2015.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982.

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 péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Aubier, 2003.
CORREIA, Margarida Sérvulo. *As viagens do infante D. Pedro*. Lisboa: Gradiva, 2000.

COSTA, Ricardo da; ZIERER, Adriana. *Boécio e Ramon Llull: a Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens*. 2000. Disponível em: [www. http://www.ricardocosta.com/pub/boecioellull.htm](http://www.ricardocosta.com/pub/boecioellull.htm). Data de acesso em: 10 de jun de 2022.

CRUZEIRO, Maria Manuela. Introdução. In: PISAN, Christine de. *O Espelho de Cristina*. Edição facsimilada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1987.

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.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DUBY, Georges. *Damas do Século XII*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Tristezas sentidas e tristezas exibidas nas crônicas portuguesas. In: FRANÇA, Susani Silveira L. 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.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Palavras capitais na história dos reis, dos infantes e dos navegadores. *Topoi* (Rio de Janeiro), v. 19, p. 75-94, 2018.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. *Os reinos dos cronistas medievais (século XV)*. São Paulo: Annablume, 2006.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. “Saudade”, memória do paraíso. *Romania*, Paris, v. 135, 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A iconografia de Adão, autobiografia do homem medieval. *Revista de História*, n. 136, 1997.

FRÓES, Vânia Leite. *Era no tempo do Rei: estudo sobre o ideal do rei e das singularidades do imaginário português no final da Idade Média*. Tese (Professor Titular de História Medieval) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. 2ed, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *The King's two bodies A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, 1957.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Volume I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

MARQUES, António Henrique de Oliveira Marques. *A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida quotidiana*. 6a ed., Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

MARCHESE, Francis. *Virtues and Vices: Examples of Medieval Knowledge Visualization*. In: 17th International Conference on Information Visualisation. IEEE, 2013.

MENDOZA NEGRILLO, Juan de Dios. *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*. Madrid: Real Academia Española, 1973.

MOMBRAY, Donald. *Pain and suffering in medieval theology: academic debates at the University of Paris in the thirteenth century*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

NAGY, Piroska; BOQUET, Damien. *Le sujet des émotions au moyen âge*. Paris: Beauchesne, 2008.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Tradução de Narino e Silva e Beckert da Assumpção, Lisboa, Coleção Éfeso: Aster, 1960.

PRIETO, Josué Villa. *Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media*. Erasmo: *Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, n. 3, 2016.

ROSENWEIN, Barbara Herstein. *Generations of feeling: A history of emotions, 600–1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ROSENWEIN, Barbara Herstein. *História das Emoções. Problemas e Métodos*. São Paulo: Editora Letra e Voz, 2011.

SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. Memória de Boa Rainha, Memória de Rainha Má: Representações femininas nas crônicas medievais portuguesas. Rio de Janeiro: *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh*, 2014.

SCHMITT, Jean-Claude. *Prêcher d'exemples: récits de prédicateurs du moyen âge*. Paris: Stock, 1985.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa: Instituto da Cultura e da Língua Portuguesa, 1989.

SILVA, Michelle Tatiane Souza e. *O regimento do corpo em Portugal no século XV*. Tese de doutorado - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2014.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (orgs.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, v. 2: "A Idade Média", 1990.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. Disciplinando pedagogicamente a nobreza: O Livro de Montaria, de D. João I. *Imagens da Educação*, ISSN 2179-8427, v. 2, n. 1, 2012.

Uma História das Deficiências é possível? Uma proposta didática no âmbito da História Medieval para o Ensino Básico

Léo Araújo Lacerda³⁶⁷

Introdução: Quando a diferença é uma construção

No início da *BNCC* para a área de História relativa ao Ensino Fundamental “O exercício do ‘fazer história’, de indagar, é marcado, inicialmente, pela constituição de um sujeito. Em seguida, amplia-se para o conhecimento de um ‘Outro’, às vezes semelhante, muitas vezes diferente” (*BNCC*, 2019, p. 397). Portanto, parece demasiado relevante o tópico para que seja negado qualquer tipo de compreensão, pelo menos de forma parcial, sobre que construções foram produzidas e por quais atores em relação a história das pessoas com deficiência. Além disso, revela-se essencial hoje colocar em perspectiva histórica os locais em que a deficiência é produzida e materializada, isto é, espaços em que certas habilidades são socialmente privilegiadas tornando aqueles que não a possuem incapacitados.

Nesse sentido, busca-se desenvolver um currículo mais inclusivo, propondo atividades educativas que

³⁶⁷ Universidade Federal de Pelotas (UFPEL); Orientadora: Daniele Gallindo Gonçalves; e-mail: leoaraujolacerda@gmail.com

permitam conscientização dos lugares sociais ocupados em diferentes momentos no passado. Assim, ao evidenciar as compreensões e tratamentos destinados a essas pessoas em funções da variabilidade do que cada época definiu como baliza para enquadrar as pessoas deficientes, estabelece-se a movência do conceito (também historicizável) para além da patologia médica. Esta capacitação e treinamento dos profissionais diretamente imbricados com o processo de ensino-aprendizagem não espelha, sequer de forma aproximativa, a relação existente entre estas pessoas e conhecimento histórico delas disponível. Continuam à margem das reflexões dos historiadores latino-americanos, constituindo-se um desafio necessário o exame crítico dos materiais e fontes e, de forma mais ampla, de suas representações sob uma perspectiva diacrônica. O lento progresso do campo e seus avanços nos Estados Unidos, Inglaterra, França e Alemanha devem ensejar uma busca pela sistematização sobre as histórias e dinâmica sociais e culturais que estes indivíduos experienciaram em tempos e espacialidades diversas. Deste modo, é essencial que o currículo escolar seja abrangente e permita, no âmbito da disciplina de História, a inserção da história das desabilidades – os discursos e atitudes produzidos pelos não deficientes e como estes afetaram e criaram o deficiente.

A incorporação da história das pessoas deficientes ou das desabilidades é fundamental na luta contra a discriminação e o estigma sofridos por estes indivíduos em suas sociedades. Nesse sentido, não deve visar apenas membros desta comunidade, mas, sobretudo, pessoas não deficientes. Assim, será possível erigir um senso de pertencimento e de compartilhamento de vivências dos mesmos processos históricos.

Neste trabalho buscamos construir uma história muito anterior a constituição do movimento pelos direitos das pessoas com deficiência. Trata-se da Idade Média, temporalidade escassamente trabalhada por pesquisadores latino-americanos e de outras especialidades, como a Educação e o Direito. Alguns exemplos da utilização da História das Deficiências no programa curricular concentraram-se, principalmente, na mudança cultural experienciada no pós Segunda Guerra Mundial com o surgimento de legislações sobre a educação inclusiva. A lacuna existente é considerável e não está de acordo com a importância que o tópico assume ao longo dos 10 séculos abrangido ou ao corpus de fontes remanescentes. Construir um ambiente inclusivo na sala de aula requer não só a existência de um roteiro (planejamento docente), ou de materiais pedagógicos específico, mas demanda, de fato, a cooperação de pessoas deficientes e não deficientes. Os preconceitos e formas discriminatórias não são inatos, mas adquiridos na exposição a roteiros culturais que projetam uma ideia da deficiência e do deficiente. Este estudo do “outro” se propõe a promover a justiça social e desenvolver habilidades que permitam erigir uma sociedade mais saudável ao pautar ações educativas voltadas para a diversidade. O texto dirigido à educação especial nos termos da educação básica, no artigo 208 da *Constituição Federal de 1988*, define a alocação destas pessoas definidas como “portadores de deficiências” de forma “preferencial na rede regular de ensino”, vide os aspectos problemáticos desta questão ao enfatizar no vocabulário empregado perspectivas médicas e biológicas que excluem fundamentalmente o carácter social do problema,

diferentemente de como tem sido percebido atualmente nos *Disability Studies* ao nomear as deficiências como desabilidades.

Por outro lado, não é suficiente a mera alocação de pessoas especiais ou com desabilidades na sala de aula sem que a haja a integração destas e de suas necessidades no cotidiano escola. Assim, evidencia-se o esforço para desenvolver competências e estratégias de ensino inclusivos que permitirão a todos os estudantes atingirem o potencial, estabelecendo-se conexões relevantes entre as aprendizagens obtidas no ambiente escolar e a dinâmica de suas vidas individuais. Assim, o docente deverá oferecer suporte para alunos e alunas com desabilidades interajam e convivam com oportunidades de verem suas histórias reconhecidas e contadas dentro do conjunto de outras narrativas que compõem o itinerário do componente curricular de história. Este impulso para a inclusão como resposta às exigências de atendimento aos segmentos das populações escolares impuseram também desafios a prática de ensino de história, concomitante, a emergência de benefícios consideráveis. Nos EUA, o primeiro passo em direção a uma proposta de educação mais inclusiva data-se dos idos de 1990, com a publicação da IDEA (*Individuals with Disabilities Education Act*), ou Lei de Educação para Indivíduos com Deficiência. Essa legislação, em específico, habilitou que alunos com desabilidades tivessem acesso às aulas regulares, não se restringindo apenas às classes separadas. A abrangência das deficiências envolveriam, dentro outros aspectos, com a SLD (Dificuldades de Aprendizagem Específica), como dislexia, discalculia e disgrafia; o TEA (Transtorno do Espectro Autista); surdez; deficiência auditiva – quando a perda auditiva

não é completa; surdocegueira; deficiência ortopédica para paralisia cerebral (PC); deficiência intelectual abrangendo a síndrome de Down ou trissomia do cromossomo 21, alteração cromossômica associada ao desenvolvimento cognitivo mais lento em relação a crianças não portadoras desta síndrome.

Neste sentido, a proposta didática a ser discutida destina-se ao ensino básico na modalidade de educação regular com classes de alunos com desabilidades e alunas que não apresentam comprometimento de aprendizagem. Assim, propõe-se incluir no currículo escolar histórias tradicionalmente negligenciadas e silenciadas na educação formal – aquelas derivadas de grupos excluídos ou à margem dos relatos convencionalmente apresentados, como as mulheres, membros das comunidades LGBTQI+, minorias étnicas e raciais, populações indígenas, dentre outros. A história das pessoas com desabilidades ou das pessoas deficientes permitirá a produção de uma noção de passado muito mais rica e representativa aos atores envolvidos no processo de construção do pensamento histórico. Assim, entende-se que o medievo é um palco privilegiado para este exercício por corresponder a um momento anterior a formatação de noções como normalidade e anormalidade que contribuem para o desequilíbrio das relações sociais resultando em violência, discriminação e desvantagens às pessoas com desabilidades. A história que os historiadores ensinam e pesquisam deve estar profundamente comprometida com a transformação social e, simultaneamente, com a reformulação das noções de passado herdadas a partir do diálogo com o presente. Nos termos de Anne Norton “Cada momento sucessivo vê o passado de um ponto de vista diferente. Cada momento

sucessivo investe o passado de um significado que se refere a si mesmo [...]. Cada momento sucessivo experimenta um novo aspecto daquilo que o passado deixa para trás” (NORTON, 2010, p. 346, tradução nossa)³⁶⁸. Ou como sugeriu Edward Hallett Carr, no livro *O que é história?*, esta “[...] se constitui de um processo contínuo de interação entre o historiador e seus fatos, um diálogo interminável entre o presente e o passado” (CARR, 1982, p. 54).

Pensar historicamente ou pensar como historiadores?

Como as crianças aprendem história? O que significa pensar historicamente? Como trabalhar com as evidências documentais na relação ensino-aprendizagem? Mediar essas questões e outras de natureza comum do cotidiano do profissional de História na prática escolar exige não apenas o domínio do conteúdo a ser trabalhado. Os historiadores têm algo distinto a oferecer no debate público daquilo que frequentemente aportam jornalistas e cientistas políticos, e isso se relaciona com o pensamento histórico. O ensino de história atual enfrenta embates sobre o que ser priorizado na prática docente, habilidades – pensamento histórico –, ou conteúdo, conhecimento histórico. Termos substitutivos também foram sugeridos como o de “alfabetização histórica” e “aprendizado histórico” (RUSEN, 2012).

Segundo Rüsen a história deve procurar responder questões objetivas:

368 Cf. Original: “Each successive moment sees the past from a different vantage point. Each successive moment invests the past with a meaning that refers to itself [...] Each successive moment experiences a new aspect of that which the past leaves behind it”.

Somente quando a história deixar de ser aprendida como a mera absorção de um bloco de conhecimentos positivos, e surgir diretamente da elaboração de respostas a perguntas que se façam ao acervo de conhecimentos acumulados, é que poderá ela ser apropriada produtivamente pelo aprendizado e se tornar fator de determinação cultural da vida prática humana (RÜSEN, 2012, p. 44).

Nesse sentido, parece fundamental na prática docente superar o relativismo instaurado no campo desde debates sobre o fim da história e o fracasso das grandes narrativas: “[...] sem a distinção entre o que é e o que não é assim, não pode haver história. Roma derrotou Cartago nas Guerras Púnicas, e não o contrário. O modo como montamos e interpretamos nossa amostra escolhida de dados verificáveis [...] é outra questão” (HOBSBAWN, 1998, p. 8).

Dessa forma, a fonte ou evidência histórica não é um objeto dado, mas construído, produzido, elaborado segundo intenções específicas que não coincidem com a sua função de informar historiadores. As fontes exibem pontos de vista de quem as produziu, portanto, sendo necessário contextualizá-las, problematizá-las, obter dados, relacioná-las a outras fontes de modo a obter um panorama mais completo de determinado assunto.

Sugerindo uma sequência didática

Em relação a história das habilidades/ deficiências não há uma lei que estipule e determine o ensino

e sua obrigatoriedade como ocorre em relação a outras temáticas sensíveis como as leis que implementaram o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena, 10.639/2003 e 11.645/2008, ou ainda, a inclusão do Dia Nacional da Consciência Negra (20 de Novembro) no calendário acadêmico. A ausência de um modelo específico proposto ao estudo das debilidades/ deficiências não pode, em absoluto, determinar o estado da arte do campo ou mesmo evidenciar a sua importância, implicações e benefícios para além da situação social-escolar.

O encadeamento das aulas, nesta sequência didática, é determinado pela perspectiva temática como metodologia de ensino. Os excertos utilizados na organização da sequência didática foram traduzidos pelo autor, bem como sugestões de problematizações foram incorporadas a fim de permitir inferência e correlações entre os alunos e o presente em que participam e as fontes e o momento em que foram produzidas. Neste sentido, a sala de aula de História não é considerada um espaço direcionado a memorização e repetição de informações específicas de um componente curricular, mas, principalmente, de um lugar de reflexão e de práticas colaborativas dentre as quais, o uso de documentos históricos, de modo a possibilitar desenvolver habilidades como o pensamento crítico/histórico.

Sequência didática baseada em fontes textuais e iconográficas

Público-alvo: alunos/as do ensino fundamental, 6º ano.

Habilidades: (EF05HI04) Associar a noção de cidadania com os princípios de respeito à diversidade, à pluralidade e aos direitos humanos.

Recursos pedagógicos: excertos de fontes primárias impressas; apresentação em slides; internet.

Objetivos da aprendizagem: interpretar dados e informações comparativamente utilizando-se de fontes primárias; pesquisar sobre os principais problemas que as pessoas deficientes de hoje enfrentam socialmente vinculando com paliativos ou recursos de acessibilidade ou tecnologias assistivas desenvolvidas, principalmente, a partir do século IX.

Conteúdos:

- 1) Havia pessoas deficientes no Ocidente Medieval?
- 2) Acessibilidade na Idade Média?;
- 3) As deficiências para além do Ocidente medieval: o caso andaluz.

Metodologia: aula expositivo-dialogada

Quantidade de aulas: 3

Dinâmica das atividades a serem desenvolvidas na sequência didática:

Aula 1:

Havia pessoas deficientes no Ocidente Medieval?

Momento 1: Realizar a leitura de fontes primárias: Questões Problematicadoras: As crianças deficientes eram assassinadas pelos pais no medievo? As deficiências motora, sensorial e intelectual derivavam do pecado dos pais? Esse pensamento presente em algumas passagens do velho testamento (vide Números 14:18; Deuteronômios 5:9) representava a compreensão dos medievais sobre essas pessoas e suas condições?

Momento 2: Comparando as fontes 1 e 2 com a fonte 3: Os alunos devem perceber que apesar da marcante presença da matriz judaico-cristã, mesmo entre autores cristãos do período, haviam percepções muito distintas e conflitantes/contraditórias; os alunos devem perceber que “houve muitas idades médias”, e, portanto, a variabilidade das definições e do entendimento sobre estas pessoas também mudou ao longo do tempo. O responsável docente deverá introduzir uma discussão conceitual: os alunos devem compreender do que se trata o termo “Ocidente Medieval”, bem como devem entender que nem sempre a deficiência foi igualada ao pecado.

Fonte 1: Números 14:18

O Senhor é muito paciente e grande em fidelidade e perdoa a iniquidade e a rebelião, se bem que não deixa o pecado sem punição e castiga os filhos pela iniquidade dos pais até a terceira e quartas gerações.

Fonte 2: Deuteronômio 5:9

Não te prostrarás diante deles nem lhes prestarás culto, porque eu, o Senhor, o teu Deus, sou Deus zeloso, que castigo os filhos pelo pecado de seus pais até a terceira e quarta geração daqueles que me desprezam

Fonte 3: excerto da Suma Teológica de Tomás de Aquino

[...] quando a justiça original é removida, a natureza do corpo humano é deixada a si mesma, de modo que, de acordo com diversos temperamentos naturais, os corpos de alguns homens estão sujeitos a mais defeitos, outros a menos, embora o pecado original seja igual em todos.

Momento 3: É esperado dessa atividade que os alunos compartilhem suas visões sobre o assunto, ressaltando a adoção da perspectiva teológica como umas principais formas explicativas das deficiências no Ocidente medieval. Por sua vez, devem rejeitar a noção equivocada de ‘pecado’, prejuízo, defeito como balizas adequadas para traçar linhas gerais de entendimento sobre as deficiências no mundo atual. O responsável docente pode propor, por sua vez, a execução de uma busca virtual sobre o entendimento da OMS – Organização Mundial da Saúde – sobre o fenômeno; as classificações propostas e as diversas condições abrangidas pelo CIDID – Classificação Internacional de Deficiências, Incapacidades e Desvantagens.

Aula 2:
Acessibilidade na Idade Média?

Momento 1: Nessa aula, sugere-se aproveitar que os alunos já tiveram um primeiro contato com a temática das deficiências para aprofundar a discussão. Os alunos deverão fazer uma pesquisa através da internet

sobre capacitismo (ableísmo), buscando especificar o seu significado e as possíveis implicações dessa nociva prática na vida e cotidiano de pessoas deficientes no mundo atual. Além disso, deverão realizar uma busca, procurando caracterizar as ‘tecnologias assistivas’ constantes em nossas sociedades contemporâneas.

Momento 2: Questões problematizadoras. Como as sociedades medievais cuidavam das pessoas deficientes? Nessa “civilização da madeira” (Le Goff, 2005) quais recursos tecnológicos estavam disponíveis e quais os beneficiários diretos?

Momento 3: O responsável docente pelo componente curricular de História deverá dividir a turma em grupos (cinco ao todo) e distribuir cópias de *cards* em slides, oriundos da série “Acessibilidade no Medievalo” do grupo POIEMA/ UFPEL, disponíveis na plataforma do Instagram (<https://www.instagram.com/poiemau-fpel/?hl=pt>). A série conta com 5 sequências de 10 *cards*: 1) Surgimento dos óculos; 2) Bengalas, Muletas e Cavaletes de mão; 3) Cães Guias; 4) Próteses e 5) Uma linguagem de sinais incipiente?. O Polo Interdisciplinar de Estudos sobre o Medievalo e Antiguidade, coordenado pela Profa. Dra. Danielle Gallindo Gonçalves, direciona-se à História Pública e *Mittelalterrezeption*. O POIEMA dispõe de um blog institucional o qual aporta recorrentemente reflexões e perspectivas variadas sobre a Idade Média e suas recepções pós-medievais.

Figura 1



Cards sobre os recursos de acessibilidade disponíveis no medievo

Aula 3: As deficiências para além do Ocidente medieval: o caso andaluz

Momento 1: A deficiência na perspectiva islã. A proposta é perceber como sociedades e culturas não ocidentais perceberam as pessoas deficientes e as deficiências nos séculos abrangidos pelo termo de “Idade Média”, considerando como referência o caso “Andaluz”. Os alunos deverão aprender a localizar a Espanha atual, e a Andaluzia. O responsável docente deverá problematizar sobre o que é o Alcorão, como ele se divide, e como interpreta a condição do deficiente. Além disso, deverá sublinhar que as informações que o texto sagrado dos muçulmanos aporta sobre as deficiências produz consternação em um leitor contemporâneo e, mesmo

espanto, pois longe de constituírem considerações sutis evocam posições contraditórias e duras: condenando-se espiritualmente, de antemão, as pessoas com diferenças corporais; a rejeição a estas diferenças, porém esbarra numa necessidade de aceitação social (o profeta Mohammad defende o compartilhamento das refeições entre deficientes e não deficientes).

Momento 2: Apresentação e discussão de excertos do Alcorão. O responsável docente distribuirá, nesse momento, cópias das fontes que devem ser lidas e debatidas pelos estudantes. Você sabe identificar qual o sistema de escrita empregado na produção do livro?

Fonte 1: Alcorão 24:61

24:61. Não haverá recriminação se o cego, o coxo, o enfermo, vós mesmos, comerdes em vossas casas, nas de vossos pais, de vossas mães, de vossos irmãos, nas de vossos tios paternos, de vossas tias paternas, de vossos tios maternos, de vossas tias maternas, nas de que tomais conta, ou nas de vossos amigos. Tampouco sereis censurados se comerdes juntos ou separadamente. Quando entrardes em uma casa, saudai-vos mutuamente com a saudação bendita e afável, proporcionada por Alá. Assim, Ele vos elucida os Seus versículos para que raciocineis.

Fonte 2: Alcorão 8:21-22

8:21. Aos olhos de Deus, os piores animais são os ‘surdos’ e ‘mudos’, que não raciocinam.

8:22. Se Deus tivesse reconhecido neles alguma virtude, tê-los-ia feito ouvir; se Ele os tivesse feito ouvir, teriam renegado desdenhosamente, mesmo assim.

Fonte 3: Alcorão 16:76; 40:58

16:76. Alá vos propõe outra comparação, a de dois homens: um deles é mudo, incapaz, resultando numa carga para o seu amo; aonde quer que o envie não lhe traz benefício algum. Poderia, acaso, equiparar-se com o que ordena a justiça, e marcha pela senda reta?

40:58 Jamais poderão equiparar-se o cego e o vidente, tampouco os fiéis, que praticam o bem, e os iníquos. Quão pouco meditais!

Momento 3: Sistematização das informações. Nesse momento da aula, alunos/as deverão revisar os conteúdos trabalhados e, assim, elaborar uma síntese das informações e conhecimentos obtidos durante a sequência didática, enfatizando os aspectos que consideraram mais interessantes.

Considerações Finais

Por fim, considera-se oportuno fomentar situações de ensino-aprendizagem perspectivando salas de aula inclusivas: inserindo historicamente personagens tradicionalmente silenciados ou marginalizados da noção de passado atualmente ensinada na educação básica. A sequência didática apresentada destina-se a contribuir nesse sentido, ensejando novas contribuições ao campo de pesquisa das habilidades.

Referências

Fontes

Bíblia de Jerusalém. Trad. da École Biblique de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

O Alcorão sagrado. Trad. Samir El Hayek. Online. Acessado em 29 set. 2022. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/alcorao.html>>.

Summa Theologica de Tomás de Aquino. Online. Acessado em 4 set. 2022. Disponível em <<https://www.newadvent.org/summa/2.htm>>.

Bibliografia

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Usos didáticos de Documentos. In: Id. *Ensino de História: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2008, p. 327-350.

Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC. 2019. Online. Acessado em 28 set. 2022. Disponível em <<https://www.alex.pro.br/BNCC%20Hist%C3%B3ria.pdf>>.

CARR, Edward Hallet. *Que é história?* conferências George Macaulay Trevelyan proferidas por E. H. Carr na Universidade de Cambridge, janeiro-março de 1961. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HSY, Jonathan; PEARMAN, Tory V.; EYLER, Joshua R. (Ed.). *A Cultural History of Disability in the Middle Ages*. New York: Bloomsbury Academic, 2020.

METZLER, Irina. *A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment*. London/New York: Routledge, 2013.

NORTON, Anne. Politics against history: Temporal distortions in the study of politics. *Political Studies*: vol. 58, 2010, p.346.

RICHARDSON, Kristina L. *Difference and Disability in the Medieval Islamic World: Blighted Bodies*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

RÜSEN, Jörn. *Aprendizagem histórica: fundamentos e paradigmas*. Curitiba: W. A. Editores, 2012.

SCHMIDT, M. A. As fontes históricas e o ensino da História. In: CAINELLI, M; SCHMIDT, M. A. *Ensinar História*. São Paulo: Scipione, 2004, p. 89-110.

Viagens e viajantes medievais: o Sibbuv de Petachia de Regensburg e o Sefer Massa'ot de Benjamin de Tudela³⁶⁹

Taís Nathanny da Silva³⁷⁰

Ao trabalharmos com Benjamin de Tudela somos levados a procurar, entre seus contemporâneos, alguma produção similar. O Sibbuv de Petachia de Regensburg, nos aparece neste cenário devido as coincidências entre as narrativas dos dois rabinos, visto que são efetivamente dois viajantes judeus nupérrimos que representam dois tipos de judaísmo: o judaísmo sefardita do primeiro e o judaísmo asquenazi do segundo; um destino coincidente de sua longa peregrinação: a Palestina, a Terra Santa de Israel junto com o Oriente Médio ou Babilônia, onde as comunidades judaicas após o exílio alcançaram um alto grau de esplendor religioso e cultural³⁷¹.

Tais aspectos, favorecem a aproximação de uma consideração análoga entre Petachia e Benjamin.

369 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

370 Universidade Federal de Goiás, Orientadora: Dra. Armênia Maria de Sousa, E-mail: taisnathannydasilva@gmail.com

371 Enquanto para os demais viajantes a peregrinação à Terra Santa era o único objetivo, Benjamín de Tudela e Petachia de Regensburg a consideravam como parte de uma viagem mais abrangente que incluía o território da Babilônia.

As análises de ambas as obras podem contribuir para o enriquecimento e aprofundamento do conhecimento a respeito das mesmas, visto que tal empreitada ajuda a destacar tanto as características mútuas quanto as peculiaridades entre cada uma. Tentar, no entanto, uma comparação detalhada entre os escritos dos dois viajantes ultrapassaria os limites que nos propomos aqui – o que nos obriga a oferecer algumas diretrizes simples que servem para estabelecimento de um vínculo comum entre as duas narrativas de viagem.

Ao contrário de Benjamin, temos de Petachia algumas informações sobre sua vida que são oferecidas, brevemente, pelo editor do Sibbuv. Ele tinha dois irmãos, rabinos como ele: Isaac ha-Laban, um tosafista conhecido na literatura rabínica do século XII, e o outro, Nahman de Regensburg. Também sabemos que o nome do pai era Isaac ben Jacob ha-Laban de Praga. O local de origem de Petachia é a cidade bávara de Regensburg que, como um importante porto no Danúbio, era um centro de renome para o comércio – onde se realizavam transações entre os produtos europeus e os trazidos do Oriente. É uma cidade muito importante na história do judaísmo alemão. Seu bairro judeu era o mais antigo de toda a Alemanha. Destaca-se em particular por ser o berço do *Pietismo Ashkenazi* (Hasidei Askhenaz), um movimento que começou em Regensburg e de lá se espalhou para o resto da Alemanha, bem como para o norte e centro da França.

O principal promotor deste movimento foi Yehuda ben Samuel ha-Hasid, autor do *Sefer Hasidim* (O Livro dos Devotos), que apesar de ter nascido em Speyer (1150) se estabelece definitivamente em Regensburg, onde morreu em 1217, e por tal motivo também é conhecido como Yehuda ben Samuel de Regensburg.

O importante aqui é que este Yehudah foi contemporâneo de Petachia e desempenhou um papel importante na escrita do Sibbuv. Portanto, se faz de grande importância salientar que Petachia era natural de Regensburg e pertencente a um ambiente cultural-religioso cujas estruturas educacionais constroem um local ideal para a formação do jovem asquenazi – não podemos deixar de acrescentar, como supracitado, o seu pertencimento a uma família cujo seio surgiram personalidades proeminentes no campo da ciência rabínica. Ele também viveu em Praga, outra cidade famosa na história do judaísmo, e de fato Praga foi o ponto de partida de sua longa peregrinação. Também é frequentemente afirmado pelos comentadores que Petachia era um homem rico, como se pode deduzir de algumas passagens do livro.

Não sabemos a data específica de seu nascimento e sua morte. Também não sabemos a data em que a viagem começou e sua duração. Mas como na narrativa de Benjamin, há dados cronológicos indiretos no livro que permitem estabelecer, com grande aproximação, a datação das visitas a vários lugares de destaque em de sua viagem, como em Schreiner, onde o autor desenvolve sua narrativa de forma cuidadosa. Pensando assim, no que se refere à sua visita a Bagdá, por exemplo, podemos dizer que ocorreu em 1175, visto que “um ano antes da chegada de Petachia (em Bagdá), o exilarca Daniel morreu” (PETACHIA p. 696), dados que, por outras fontes sabemos que aconteceu o ano de 1174. Igualmente, em relação a Damasco, afirma-se que estava sob o domínio do soberano do Egito, que, como sabemos, era Saladino, que obteve o título de sultão de Damasco em 1175, de modo que a visita àquela cidade não poderia ocorrer antes desse ano. O mesmo acontece

em relação a referência ao fato de que na cidade de Nínive “os habitantes judeus pagam como imposto uma moeda de ouro per capita por ano, metade para o soberano, a quem não chamam rei, mas sultão, sujeito ao califa de Bagdá, e a outra metade para os dois neshi'im” (PETACHIA, p. 696); se o referido sultão é, como se acredita, Saif ad-Din Zengi Ghazi II, deve-se concluir que a presença de Petachia na última cidade mencionada deve ser datada antes de 1176, ou seja, em 1175.

Por fim, há um consenso de que, assim como Benjamin de Tudela, ele visitou Jerusalém enquanto ainda estava sob o domínio dos cruzados, o que necessariamente implica que aconteceu antes de outubro de 1187. Quanto à duração da viagem, geralmente se pensa que durou cinco ou seis anos. No Sibbuv não há menção à data ou ao local para o qual Petachia retornou ao final de sua jornada. Não temos muitos dados pessoais diretos sobre Petachia, porém isso não significa que não possamos formar uma imagem válida da personalidade do rabino de Regensburg. Assim, como propõe Ventrice “A partir da breve biografia fica evidente que a principal fonte para conhecer a vida e a personalidade de Petachia é sua obra literária singular Sibbuv” (VENTRICE 2009, p. 6).

O Sibbuv de Petachia, como o Sefer Massa'ot de Benjamín de Tudela, se enquadra no gênero literário chamado livros de viagem. É um gênero literário que atingiu seu maior desenvolvimento na Idade Média, razão pela Schreiner a definiu como “a idade dos viajantes” (SCHREINER 1991, p. 171). Os incentivos à peregrinação eram essencialmente religiosos, já os interesses que permeavam os livros desse gênero literário são muito diversos: além dos incentivos religiosos

há também questões geográficas, políticas, culturais, as quais constituem preciosas fontes de informação acerca dos diversos aspectos de territórios distantes.

Embora existam exemplos de narrativas de viagem do século IX, o gênero em si – e com um caráter literário designado pela palavra árabe *rihla* – surgiu, segundo Cano Pérez, no século XII no ocidente muçulmano como obra de viajantes ocidentais em peregrinação a Medina, Meca e outros lugares do Oriente Médio. O gênero também foi escrito por viajantes judeus sefarditas, embora não tanto quanto entre os muçulmanos, pois, segundo o mesmo autor, existem apenas dois escritores hispânicos que se enquadram adequadamente no gênero *rihla*; Benjamín de Tudela e Yehuda Alharizi, nurrépimos, o primeiro judeu e o segundo muçulmano (CANO PÉREZ, 2014, p. 5). Presumimos que a raiz dessa coincidência entre judeus e muçulmanos está posta na premissa de que ambos os povos compartilhavam uma motivação especial para ela: a hegemonia no campo da política internacional e a intensa atividade comercial por parte do mundo muçulmano e a dolorosa dispersão geográfica por múltiplas fronteiras conhecidas pelo povo judeu. O interesse por essas histórias de viagens medievais não se limita por tanto ao passado, mas continua atual, como evidência da farta bibliografia sobre o assunto, especialmente nos meios hispânicos.

A leitura do Sibbuv produz a sensação de se encontrar diante de uma série de histórias soltas e lendas diversas. Do ponto de vista literário, o livro de Petachia se difere de outros livros de viagem judaicos medievais, isso se dá pelo fato de que o texto que temos hoje não é de autoria de Petachia. Pode-se afirmar, sem medo de

errar, que ele próprio não escreveu suas experiências³⁷², o que não anula a possibilidade de que ao retornar, tenha contado o que viu ou ouviu a algum grupo de amigos correligionários, em Praga, em Regensburg ou, possivelmente em ambas as cidades – presumivelmente durante a viagem o autor pode ter se limitado a fazer breves anotações ou notas pessoais daquilo que vivenciou.

Um desses amigos escreveria mais tarde um livreto, no qual seguramente incluía não tudo a que Petachia se referia, mas os episódios que mais lhe interessavam³⁷³ – a confirmação disso é o uso constante da terceira pessoa. Além desse suposto redator, há também um censor cujo nome é expressamente citado, Yehuda ha-Hasid, o qual teria participado da redação por razões ideológicas – o Sibbuv deixa um registro claro disso:

R. Petachia perguntou [astrólogo R. Solomon] quando o Messias viria. E o astrólogo respondeu: Já o vi uma vez nas estrelas. Mas Yehudá ha-Hasid não queria que fosse registrado por escrito, para que ninguém pudesse acusar o hasid de atestar as palavras de R. Solomon (PETACHIA DE REGENSBURG, p. 696).

372 “Ao contrário de outros viajantes judeus, que registraram pessoalmente suas experiências e impressões, o próprio R. Petahiah fez não anotar suas experiências” (DAVID, 2013, p. 21).

373 Apoiando esta opinião Praver (1988, p. 207); Ventrice (2009, pp. 8-9) conclui que “O Sibbuv não foi dado a conhecer pelas mãos de seu autor... Essas explicações confirmam a forma fragmentária do itinerário cujo texto original jamais saberemos o quanto foi alterado por seu editor”

O substrato ideológico dessa afirmação se baseia no fato de que naquela época haviam rumores frequentes na Babilônia sobre a iminência da era messiânica, enquanto nos círculos pietistas de Regensburg prevalecia uma opinião contrária a respeito de tal fervor messiânico. O Sibbuv evidentemente compartilha dessa segunda opinião. Apesar de tudo o que foi dito sobre a peculiaridade do Sibbuv, seria totalmente injusto questionar a contribuição pessoal de Petachia. Ao contrário, fiquemos com as palavras do prólogo da obra: “Todas as nuances, presságios e milagres do Santo, bendito seja Ele, que ele viu e ouviu, ele os escreveu para a memória de seu povo, os filhos de Israel, a fim de tornar conhecido o poder e a força do Santo, bendito seja Ele” (PETACHIA DE REGENSBURG, p. 09).

Definir o objetivo específico da viagem de Petachia é uma tarefa mais complexa do que no caso de Benjamin. Quase todos os estudiosos estão realmente cientes desta dificuldade. Por isso, Schreiner começa por afirmar que, ao contrário do viajante de Tudela, em quem se vislumbra o propósito da sua viagem, no caso de Petachia não ocorre algo semelhante. A principal razão para isso, como Carmoly já apontava em 1831, pode ser devido às características do Sibbuv, visto que “temos das memórias de Petachia apenas um extrato feito por mãos estrangeiras que talvez tenham omitido as coisas mais essenciais” (CARMOLY 1831, p. 4). No entanto, é preciso reconhecer que, não obstante o que foi dito, praticamente todos os autores se aventuram a indicar simultaneamente alguns aspectos da obra que podem ser considerados de alguma forma como indicadores da verdadeira intenção ou intenções da viagem de Petachia.

Schreiner acredita que uma das principais intenções da viagem seria colher notícias sobre a vida dos judeus em terras distantes e levá-las para casa para informação de seus correligionários (SCHREINER, 1991, p. 197). Magdalena acredita que a primeira intenção foi fazer uma peregrinação à terra de Israel para rezar junto aos túmulos de vários profetas e rabinos ilustres (MAGDALENA, 1989, p. 23). Outras hipóteses como a intenção comercial podem ser feitas, no entanto elas carecem de credibilidade e suporte textual. Mais recentemente, David (2012, p. 95) propôs um duplo objetivo para Petachia: além de visitar os túmulos sagrados, seria localizar as dez tribos perdidas (DAVID, 2012, p. 95). Este segundo objetivo refere-se à famosa lenda das Dez Tribos perdidas, pertencentes ao Reino do Norte destruído pelos assírios durante o reinado de Salmanaser V em 722 a.C. Entre os mais fervorosos seguidores desta lenda está Flávio Josefo, que afirma categoricamente que “as dez tribos persistem até agora além do Eufrates e constituem uma imensa multidão impossível de ser expressa em números” (JOSEFO, 2012, p. 133).

Benjamín de Tudela, na mesma linha, refere-se à tradição de que nas montanhas de Nisabur se encontram descendentes de quatro tribos (Dan, Zebulón, Asher e Naphtali), que gozam de um estatuto independente e têm os seus próprios chefes (BENJAMÍN DE TUDELA, 2007, p. 119-120). Ao longo do tempo, até datas recentes, a sobrevivência de restos das dez tribos foi localizada nos mais diversos países, como povos da África, Índia, China, Pérsia, Curdistão, regiões do Cáucaso, América do Norte e Grande Bretanha. Na opinião de David, há indicações da intenção do Sibbuv em localizar as tribos perdidas, visto que o

prólogo faz alusão ao rio Sambatió, além do qual se encontravam os descendentes dessas tribos. O rio era impossível de atravessar por causa de uma característica muito especial: segundo a tradição judaica, fluía nos primeiros seis dias da semana, mas deixava de fluir aos sábados; tal propriedade impedia que as dez tribos abandonassem o território onde estavam exiladas, pois não podiam atravessá-lo durante os dias da semana devido à impetuosa corrente e nem no sétimo dia devido ao descanso sabático obrigatório.

Outra opinião, ainda mais recente, é a de Juliette Sibon que mantém um duplo objetivo: divertir os leitores com anedotas extraordinárias e afirmar a superioridade do rito judaico e, conseqüentemente, da religião judaica acima das outras duas religiões monoteístas (SIBON, 2013, p. 63).

O texto do Sibbu, como todos os livros antigos, passou por um longo processo de transmissão. É evidente que não é possível pretender oferecer o texto exatamente como saiu das mãos do próprio autor ou do editor inicial. O que podemos é tentar reproduzir ao máximo possível o teor original. Isso pertence ao campo da crítica textual que tem sido dotado de táticas valiosas para esse fim. Até a invenção da imprensa, por volta de meados do século XV, a divulgação dos textos era feita por meio de cópias manuais feitas, em geral, por copistas experientes que, apesar de tudo, estavam sujeitos a erros de várias origens, mudanças fonéticas, saltos na transcrição e lacunas. A qualidade das cópias depende da maior ou menor habilidade do copista ou copistas. Quanto aos manuscritos, é preciso dizer que, comparados aos de Benjamín de Tudela, são muito mais escassos.

Segundo Magdalena existe um único manuscrito do qual dependem as diferentes edições do texto hebraico de Petachia (MAGDALENA, 1989, p. 25). Ventrice, por sua vez, indica até seis, embora não se detenha em maiores explicações (VENTRICE 2009, p. 11). David, numa abordagem mais fundamentada, fala da existência de três manuscritos, todos baseados em um único protótipo, que seriam: o da Biblioteca de Londres, o da Biblioteca Municipal de Leipzig e o da Biblioteca da Universidade de Praga, muito mais antiga que as outras duas, embora isso não signifique necessariamente que ela tenha uma maior qualidade. Ele conclui que o texto arquetípico sofreu muitas redações e o manuscrito de Praga, com suas diferenças e erros linguísticos, reflete uma de suas recensões, enquanto os textos posteriores, aparentemente mais completos, representam uma versão diferente, (DAVID, 2012, p. 71-72) portanto, é difícil determinar qual dos dois tipos de texto representa uma versão mais fiel.

A primeira diferença entre os itinerários de Petachia e Benjamín está condicionada pelo diferente ponto de partida de cada um. O primeiro parte de Praga, capital da Boêmia, enquanto o segundo começa a viagem em Tudela (Navarra). Benjamin segue a rota habitual dos judeus da Espanha cristã, que corre ao longo da costa norte do Mediterrâneo e inclui etapas terrestres, marítimas e fluviais³⁷⁴, por outro lado, a viagem de Petachia é feita inteiramente por terra. Petachia parte de Praga para a Polônia e a Rússia, sem acrescentar detalhes dignos de nota. Da Rússia segue

374 Ao contrário dos judeus de al-Andalus, que fizeram a viagem pela costa sul do Mediterrâneo.

para Quedar, sobre o qual oferece mais informações, como a referência aos caraitas. De lá continua para Kazaria e depois para Togarma, onde começa o mundo muçulmano. Em seguida, Ara rat em direção a Nisibín. É a partir deste ponto que a história se torna mais detalhada em termos da descrição de cada local.

Quando Petachia finalmente chega à Palestina, a terra de Israel, ele entra pela parte oriental da Galileia, junto à nascente do Jordão. A impressão que a população judaica de Israel lhe causou foi decepcionante. Por consequência da conquista do país pelos cruzados as comunidades judaicas eram muito poucas e muito pequenas em tamanho. A causa cruzadística trouxe consigo a quase total aniquilação da presença judaica, que foi forçada a refugiar-se nos países vizinhos. Apenas o território da Galiléia foi poupado. Nela ele visitou, entre outros centros judaicos, a cidade de Tiberíades e sua sinagoga, bem como Séforis onde está enterrado o famoso rabino R. Yehudá ha-Nasí (“o Príncipe”) que levou a instituição do patriarcado ao seu maior esplendor, ambas cidades localizadas na baixa Galiléia. Nesta zona encontram-se também os túmulos de Shamai e Hillel junto à prodigiosa rocha no interior da gruta. Na alta Galiléia visitou uma série de túmulos de figuras bíblicas ilustres: Josué, Calebe e Jonas.

Já na Judéia ele descreve o túmulo de Raquel e relata que a pedra foi arrancada do túmulo por alguns monges cristãos. Deste último lugar foi para Jerusalém, onde residia apenas um judeu, que lhe mostrou o Monte das Oliveiras; dali contemplou a Cúpula da Rocha e a mesquita muçulmana. Depois de Jerusalém foi para o Mar Morto, para a zona de Sodoma e Gomorra. A última etapa do itinerário acontece em

lugares relacionados ao patriarca Abraão. Por fim, relata a chegada ao carvalho de Mamré, onde ocorreu a aparição de Yahweh a Abraão. A partir deste momento, Petachia desaparece de cena e o itinerário iniciado em Praga é considerado concluído. Há ainda um último parágrafo, fora de contexto, oferece um breve resumo da situação dos judeus no Império Bizantino.

Benjamin de Tudela e Petachia de Regensburg, como se verificou, compartilham elementos comuns em suas narrativas, o que de fato não é surpreendente, visto que se trata de dois rabinos, autores de duas histórias de viagem separadas com um destino comum: a Babilônia e a terra de Israel. Nesta seção, tentamos oferecer algumas diretrizes simples que ajudam a sintetizar e coletar as impressões e informações recebidas através da leitura das duas histórias.

Os dois viajantes compartilham o antigo desejo judaico de fazer uma peregrinação à Palestina, a Terra Santa, berço dos ancestrais, bem como aos territórios do Oriente Médio, para onde foram deportados por Nabucodonosor em 586 aC. Ali, longe da pátria primitiva, surgiram ao longo do tempo prósperas comunidades hebraicas que logo se tornaram pequenas se comparadas a pátria israelita original, como era evidente no século XII dC., data das viagens de Benjamin e Petachia. Em contraste com essas coincidências subjacentes, há muitos outros elementos diferenciais que a comparação entre os dois livros de nossos viajantes revela. Cada protagonista tem como ponto de partida, aliás, pontos geográficos muito distantes uns dos outros, isso condiciona completamente os diferentes itinerários até o ponto de destino.

No que diz respeito à viagem, Benjamín manifesta a firme preocupação de fornecer informações detalhadas (número de judeus, autoridades e situação social) das comunidades judaicas que visita; Ele também presta especial interesse em descrever o estado de seus correligionários nas duas metrópoles do mundo cristão, Roma e Constantinopla. Petachia, em contrapartida, limita-se sobretudo a referir-se aos aspectos lendários e costumbristas relacionados com esta parte do seu itinerário. Só depois de Nisibin é que observamos em sua narrativa uma atitude mais de acordo com a de Benjamin e com as preocupações das comunidades europeias sobre a organização social e religiosa dos judeus do Oriente Médio, autoridades religiosas e aspectos litúrgicos.

A ordem de chegada aos centros focais das viagens também se difere. Benjamin chega primeiro à terra de Israel, onde acessa seguindo pela estrada costeira no mediterrâneo de oeste a leste. Em seguida, cruzando a Síria, segue para a Mesopotâmia. Petachia, por outro lado, segue uma ordem inversa: primeiro vai para a Mesopotâmia pela margem norte do Mar Negro e depois, passando pela Síria, entra no país de Israel na direção leste-oeste em direção à Galiléia. As rotas comuns a ambos os viajantes correspondem às rotas pela Mesopotâmia e pelo país de Israel. Em relação ao primeiro percurso, não há grande diferença entre eles em termos de geografia e locais visitados de interesse religioso na tradição judaica. Ao mesmo tempo, no que diz respeito à história palestina, as diferenças entre uma e outra se mostram maiores. Além disso, os itinerários não cobrem a mesma extensão geográfica, pois Benjamin estende sua viagem ao Egito, enquanto a história de Petachia termina

abruptamente na Palestina³⁷⁵. Por fim, em relação a Benjamin, temos a história do retorno até chegar a Sefarad, comparada à história de Petachia que carece de qualquer alusão à viagem de volta – não podemos deixar de mencionar que é possível que todas essas diferenças se devam aos editores que deram a forma final aos livros, como os conhecemos hoje.

É evidente, portanto, que existam diferenças notáveis entre os Itinerários. No entanto, se faz necessário enfatizar ao mesmo tempo que também existem paralelos fundamentais entre um e outro. A melhor maneira de descobrir as semelhanças e diferenças entre as duas narrativas é o confronto de uma seleção de passagens centrais paralelas entre as duas histórias. Optaremos para esse objetivo, pela lista e descrição dos lugares visitados em comum pelos dois rabinos, comparando a narrativa das três cidades mais importantes visitadas por ambos: Jerusalém, Damasco e Bagdá. Pode-se ver que os dois viajantes oferecem detalhes das cidades mencionadas que coincidem em termos gerais, embora cada uma delas destaque os edifícios, monumentos e instituições que mais chamaram sua atenção.

Junto com o conjunto de semelhanças, aparecem dados divergentes específicos, como o número de

375 Segundo David, o manuscrito de Varsóvia relata que Petachia tinha um companheiro de viagem, R. Meir. A intenção de ambos era viajar para o Egito depois da Palestina, mas Petachia mudou de ideia por causa da guerra e Meir continuou sozinho (DAVID, 2012, pp. 80-81).

habitantes judeus³⁷⁶ ou sinagogas³⁷⁷. E o mesmo pode ser feito com relação às fontes de interesse religioso, como os túmulos de Daniel, Esdras e Ezequiel. Ambos também descrevem o túmulo de Raquel e os túmulos dos patriarcas em Hebron. Também compartilham o interesse em destacar as duas maiores autoridades na estrutura judaica da diáspora: o exilarca e o chefe da yesibá, bem como as peculiaridades dos diferentes costumes litúrgicos. De fato, um bom conhecimento do itinerário de Petachia deve contribuir positivamente para uma melhor compreensão do itinerário de Benjamin e vice-versa.

Referências

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 15 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 67.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CARMOLY, M. E. (1831). *Tour du monde ou voyages du Rabbin Pëthachia de Ratisbonne, dans le douzième siècle*. Paris.

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. *Homo Viator: Viagens e Viajantes na Idade média*. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Fluminense, Niterói, 2019.

376 Em relação a Jerusalém: Benjamin 200, Petachia apenas um; Damasco: Benjamin 3.000, Petachia 10.000; Bagdá 40.000 de acordo com Benjamin e 1.000 de acordo com Petachia.

377 Três sinagogas em Bagdá, segundo Petachia e vinte e oito, segundo Benjamin.

CLAVAL, Paul. *A Geografia Cultural*. Trad. de Luiz F. Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. 3ª. Ed. Florianópolis (SC): Editora da UFSC, 2007.

COOPER, Alanna E. 'Conceptualizing Diaspora: Tales of Jewish Travelers in Search of the Lost Tribes, 30:1 (2006) 95-117.

DAVID, A. (2012). El itinerario de Rabí Petachia de Ratisbona. En M. J. Cano Pérez & T. M. García Arevalo. Oriente desde Occidente. Los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (s. XII-XVII).

FAUVELLE-AYMAR, Francois-Xavier. 'Desperately Seeking the Jewish Kingdom of Ethiopia: Benjamin of Tudela and the Horn of Africa (Twelfth Century)', *Speculum*, 88:2 (2013), 383-404.

GITLITZ, David. Pilgrimage from the Ganges to the Delta: An Encyclopedia, ed. Linda K. Davidson and David Gitlitz (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2002), p. 57.

GOITEIN, S.D. *A Mediterranean Society*, 5 vols (Berkeley, Calif: University of California Press, 1967).
HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

O Itinerário de Benjamin de Tudela. Tradução e notas de J. Guinsburg. SP: Perspectiva, 2017.

© Edições Tempestiva, 2022
Todos os direitos reservados

Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou 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.



Tempeſtiva



9 786585 142021