

UEG / UFG / PUC-Goiás

ANAIS DO IV SEMINÁRIO
INTERNACIONAL

MUNDOS IBÉRICOS

Conexões
Atlânticas

Goiânia

2021

ISSN 2359-0068

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
MUNDOS IBÉRICOS**

CONEXÕES ATLÂNTICAS
(UEG / UFG / PUC-Goiás)

4 e 5 de Outubro de 2021

Modalidade *online*

ANAIS

Armênia Maria de Souza

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Goiânia

2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS

O conteúdo dos artigos é de inteira responsabilidade dos autores. Os textos foram extraídos dos trabalhos submetidos sem que tenha havido alterações realizadas pelos organizadores desta publicação.

NASCIMENTO, R. C. S.; SOUZA, A. M. Anais do IV Seminário Internacional
Mundos Ibéricos: conexões atlânticas. Goiânia – UEG/UFG/PUC-Goiás, 2021.

ISSN 2359-0068

ANAIS DO IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL MUNDOS IBÉRICOS:
CONEXÕES ATLÂNTICAS
(UEG/UFG/PUC-Goiás)

(Realizado em ambiente *online* nos dias 4 e 5 e Outubro de 2021)

* * *

Organização Geral

Dr^a Armênia Maria de Souza (UFG)

Dr^a Renata Cristina de Sousa Nascimento (PUC-Goiás/UFG)

Comissão de Apoio

Dr André Costa Aciole da Silva (IFG)

Dr^a Cleusa Teixeira de Sousa (UFG)

Dr Hugo Rincon Azevedo (UFG)

Ms Ivan Vieira Neto (PUC-GO)

Dr Johnny Taliateli do Couto (UFG)

Dr^a Rita de Cássia de Oliveira Reis (CEPAE/UFG)

Ms Simone Cristina Schmaltz (PUC-GO)

Dr^a Thaís Alves Marinho (PUC-GO)

Ms Thiago Damasceno Pinto Milhomem (UFG)

Ms Waldinice Maria do Nascimento (UFG)

Comissão Científica

Dr^a Adriana Mocelim (Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR)

Dr^a Ana Lorym Soares (Universidade Federal de Goiás)

Dr^a Ana Teresa Marques Gonçalves (Universidade Federal de Goiás)

Dr^a Carolina Gual da Silva (LEME/UNICAMP)

Dr^a Denise da Silva Menezes do Nascimento (Universidade Federal de Juiz de
Fora)

Dr^a Dulce Amarante dos Santos (Universidade Federal de Goiás)

Dr Fernando Lobo Lemes (Universidade Estadual de Goiás)

Dr^a Flávia Galli Tatsch (Universidade Federal de São Paulo)

Dr Jiani Fernando Langaro (Universidade Federal de Goiás)

Dr^a Marcella Lopes Guimarães- (Universidade Federal do Paraná - UFPR)

Dr^a Maria Cristina Nunes Ferreira Neto (Pontifícia Universidade Católica de
Goiás - PUC-GO).

Dr^a Maria Raquel Alonso Álvarez - Universidade de Oviedo (UNIOVI -
Espanha)
Dr Martín Federico Ríos Saloma (Universidad Nacional Autónoma de México)
Dr Paulo Duarte Silva - (Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ)
Dr Renato Viana Boy (Universidade Federal da Fronteira Sul)
Dr^a Thaís Alves Marinho (Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC-
GO).

Monitores

Ana Lina Rodrigues de Carvalho
Ana Paula Teixeira e Santos
Ana Victória Santos Pimentel
Aurélio Henrique Barros Arruda Rocha
Bárbara Meireles da Rocha
Cassio de Castro Matos
Gabriel Rodrigues de Souza
Heverton Rodrigues de Oliveira
Jaqueline da Silva
João Victor Nunes Bernardes
Lara Fernanda Portilho dos Santos
Mayara Stephane Gomes
Millena Gabrielle da Costa
Paula Silva Porfírio
Pollyana Custódia Ferreira Santos
Sarah Moreira Avelar
Taís Nathanny Pereira da Silva
Wemerson dos Santos Romualdo

Apoio

Programa de Pós-Graduação em História da UFG.
Programa de Pós-Graduação em História da PUC-Goiás
Curso de História (Universidade Estadual de Goiás UEG/CSEH)
Sapientia: Laboratório de Estudos em Idade Média e Moderna (UFG)
Grupo de Estudos Ibéricos (CNPQ)
Laboratório de Estudos Medievais (LEME-UFG)

IV Seminário Internacional

Mundos Ibéricos

Conexões Atlânticas

(UFG/UEG/PUC-GO)



04 e 05 de outubro de 2021

Goiânia



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	08
“CHEGARAM À NOSSA TERRA UMAS GENTES QUE NÃO SABEMOS SE DESCERAM DO CÉU OU SE BROTARAM DO CHÃO”: A CONQUISTA ISLÂMICA DA PENÍNSULA IBÉRICA NA CRÔNICA DE IBN ḤABĪB (SÉCULO IX) Thiago Damasceno Pinto Milhomem	10
A PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA AOS LUGARES SANTOS Millena Gabrielle da Costa	26
A SENHORA NATURAL DE CASTELA NA <i>HISTORIA DE LOS HECHOS DE ESPAÑA</i> DURANTE O REINADO DE FERNANDO III Thais do Rosário	39
APROXIMAÇÕES E ESPECIFICIDADES DA SÁTIRA MEDIEVAL EM RELAÇÃO A SÁTIRA ROMANA CLÁSSICA: UM ESTUDO PRELIMINAR Helena Macedo Ribas	51
AS ENFERMIDADES DO REI LUÍS IX EM ESCRITOS CRONÍSTICOS E TERAPÊUTICOS (SÉCULOS XIII – XIV) Guilherme Luiz de Souza Silva	62
AS NOÇÕES DE SAGRADO E PROFANO A PARTIR DE MIRCEA ELIADE E SUA RELAÇÃO COM OS SUJEITOS NAS OBRAS “O JARDIM DAS DELÍCIAS TERRENAS” E “O JUÍZO FINAL” DE HIERONYMUS BOSCH Laura Beatriz Alves de Oliveira	72
AS RELÍQUIAS DOS SANTOS NA BAIXA IDADE MÉDIA: GUIBERTO DE NOGENT E A CRÍTICA AOS MONGES DE SAINT-MÉDARD Wemerson dos Santos Romualdo	80
ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU: SEPULTAMENTO, TESTAMENTO E ESTRATÉGIAS DE SALVAÇÃO E PERPETUAÇÃO DE MEMÓRIA NA SÉ DE LISBOA, O CASO DE BARTOLOMEU JOANES Willian Funke	94
FOLIA, TRADIÇÃO IBÉRICA PERPETUADA EM GOIÁS Maria Idelma Vieira D’Abadia João Guilherme da Trindade Curado Alexandre Francisco de Oliveira	111
MODELOS E ANTIMODELOS RÉGIOS NO TRABALHO DE RICHARD DE TEMPLO Gabriel Toneli Rodrigues	124
O CRUZADO PERFEITO NA CRÔNICA DE JEAN DE JOINVILLE João Victor Nunes Bernardes	138

O DECLÍNIO DO IMPÉRIO CAROLÍNGIO: OS REGISTROS DE NITARDO SOBRE OS CONFLITOS ENTRE OS FILHOS DE LUIS, O PIEDOSO Tcharly Pereira Santos	148
O LUGAR DO INDÍGENA NA OBRA <i>DESMUNDO</i>: DA LITERATURA AO CINEMA Poliene Soares dos Santos Bicalho	161
O MUNDO DESCONHECIDO: VER E OUVIR DIZER DE BENJAMIN BEN IONÁ DE TUDELA Taís Nathanny Pereira da Silva	174
O PASSADO E FUTURO NO ILUSTRADO SEBASTIÃO FRANCISCO DE MENDO TRIGOSO: A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NO ILUMINISMO PORTUGUÊS (1814-1820) José Alves de Oliveira Júnior	183
O PODER REPRESENTADO: OS RETRATOS RÉGIOS DE D. CATARINA DE ÁUSTRIA (1507-1578) E DE D. JOÃO III (1502-1557), REIS DE PORTUGAL Giovanna Aparecida Schittini dos Santos	196
PAU E PEDRA QUE ETERNIZAM MEMÓRIAS: ARTE FUNERÁRIA E ATITUDES PERANTE A MORTE NOS CEMITÉRIOS SECULARIZADOS DO ESTADO DO AMAPÁ – SÉCULO XX Tiago Varges da Silva	212
SPECULUM DOMINARUM: UMA ANÁLISE SOBRE A EDUCAÇÃO DAS DAMAS MEDIEVAIS (SÉC. XIV) Lara Fernanda Portilho dos Santos	224
UMA METÁFORA PARA O COMPORTAMENTO HUMANO: A VIDA DE SÃO GODERICO E A INTERAÇÃO SANTA COM OS ANIMAIS DE FINCHALE, NO NORTE DA ANGLIA (SÉCULOS XI E XII) Raimundo Carvalho Moura Filho	231

APRESENTAÇÃO

Os estudos sobre o(s) mundo(s) ibérico(s) tem ocupado um importante espaço na historiografia, refletindo o interesse cada vez maior por temáticas que discutem as interrelações que envolvem os dois lados do Atlântico, em diferentes momentos da história. Experiência paradoxal e complexa, baseada na dominação, mas também na confluência cultural, que tem por fio condutor a experiência medieval e moderna. Os textos aqui apresentados representam um esforço coletivo no debate sobre os espaços ibéricos, tanto no Velho Mundo quanto na América, englobando múltiplas possibilidades de pesquisa. O IV Seminário Internacional: Mundos Ibéricos: Conexões Atlânticas (UFG/UEG/ PUC-Goiás), irá ocorrer entre os dias 04 e 05 de outubro de 2021, na cidade de Goiânia- Go. Este é resultado da continuidade de um trabalho conjunto, realizado entre três tradicionais instituições sediadas em Goiás: UFG, UEG e PUC- Goiás, envolvendo seus programas de pós-graduação e graduação. O seminário encontra-se em sua 4ª edição, e tem por finalidade gerar um espaço amplo e de qualidade, para que pesquisadores da área de humanas de Goiás e do Brasil possam apresentar seus trabalhos, participando de uma rica programação acadêmica e científica. Este seminário reúne discussões atuais sobre a temática, contando com a presença de palestrantes de renome, tanto nacionais quanto internacionais.

Como resultado dos seminários anteriores foi publicado em 2019 o livro “Cultura, palavra e fé: narrativas e sacralidades no mundo ibérico” (<https://aeditora.com.br/produto/pre-venda-cultura-palavra-e-fe-narrativas-e-sacralidades-no-mundo-iberico/>) em 2017 o livro: “Mundos Ibéricos: territórios, gênero e religiosidade”, pela editora Alameda (<http://www.alamedaeditorial.com.br/historia/mundos-ibericos>). Também foram organizados os anais relativos aos eventos realizados:

(<https://iiimundosibericos.wixsite.com/seminario/anais>)

(<http://iisihmm.wixsite.com/mundosibericosdebate/resumos-e-anais>)

(<https://pt.scribd.com/document/319793748/ABREM-Historia-Politica-e-Poder-Na-Idade-Media-2014>)

(<http://abremcentrooeste2014.blogspot.com.br/>).

O primeiro encontro realizou-se de 09 a 11 de abril de 2014 na Cidade de Goiás; o II Seminário de 08 a 10 de junho de 2016 em Goiânia. No ano de 2018 de 06 a 08 de junho, também em Goiânia. Em todas as edições estiveram presentes um número significativo de alunos de graduação, mestrado, doutorado e de professores, tanto das redes pública quanto particular. Vários pesquisadores de renome apresentaram sua pesquisa, fortalecendo o convívio e o debate entre as instituições do Centro-Oeste, do Brasil e dos países participantes.

Dr^a Armênia Maria de Souza (UFG)

Dr^a Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFG/PUC-Goiás/UEG)

“CHEGARAM À NOSSA TERRA UMAS GENTES QUE NÃO SABEMOS SE DESCERAM DO CÉU OU SE BROTARAM DO CHÃO”: A CONQUISTA ISLÂMICA DA PENÍNSULA IBÉRICA NA CRÔNICA DE IBN ḤABĪB (SÉCULO IX)¹

Thiago Damasceno Pinto Milhomem²

O presente trabalho consiste em uma análise de um dos capítulos da obra *Livro de História (Kitāb Attārīh)*, de °Abdulmalik Ibn Ḥabīb (790-852/853), letrado hispano-árabe. O capítulo em questão faz referência à conquista da Península Ibérica (Alandalus) pelos muçulmanos no ano cristão de 711 ou ano 92 da Hégira. De acordo com o tradutor do capítulo, Mamede Mustafa Jarouche (USP), a obra de Ibn Ḥabīb é um dos relatos mais antigos, senão o mais antigo, sobre a conquista dos muçulmanos na região. Focando na vitória político-militar islâmica e em seus líderes, Mūsà Bin Nuṣayr e Ṭāriq Ibn Ziyād, o texto de Ibn Ḥabīb defende que o sucesso islâmico estava destinado aos crentes envolvidos, sendo um feito inevitável por ser vontade divina, conforme demonstrado por alguns sinais interpretados pelos muçulmanos envolvidos como favoráveis ao seu triunfo.

Palavras-chave: Península Ibérica, Alandalus, expansão islâmica, crônica histórica.

INTRODUÇÃO

Em meados de 711, o Reino Visigodo³, na Península Ibérica, era governado por Rodrigo, que havia sido eleito como novo soberano após um contexto político instável. O rei anterior, Vitiza (ou Witiza), que governava desde 702, faleceu em 710 deixando herdeiros menores de idade. Nesse momento, a aristocracia goda estava dividida e Rodrigo foi escolhido como rei. Contudo, os partidários de Vitiza não se deram por vencidos e se uniram aos muçulmanos que iniciavam a conquista do território ibérico (ANDRADE FILHO, 1997). Naquele momento, a *dawla*⁴ islâmica, organizada como Califado Omíada, era historicamente recente.

¹ Transcrevi os nomes árabes de acordo com convenção internacional consultada em Mamede Mustafa Jarouche (2006) e de acordo com as normas gramaticais da língua árabe consultadas em Haywood-Nahmad (1992).

² Mestre e Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). *E-mail:* thiogodamascenohistoria@gmail.com Produtor de conteúdo nos projetos [História na Medina](#) e [Ogro Historiador](#).

³ Os visigodos eram um dos povos germânicos que se converteram ao Cristianismo - precisamente ao arianismo, no século IV - e que invadiram as terras romanas no século V. Após invadirem e saquearem Roma em 410, estabeleceram um pacto de federação com o Império Romano, que os enviou para as regiões mais ocidentais: Gália e Hispânia. A partir de 507 se estabeleceram de forma definitiva na Península Ibérica, elegendo Toledo como capital do seu reino. Desde então a história do Reino Visigodo pode ser entendida em duas fases: a de filiação religiosa ariana e a de filiação católica. Essa última se iniciou em 589 com a conversão do rei Recaredo ao catolicismo durante o III Concílio de Toledo (MARTIN, 1995).

⁴ Termo árabe que designa uma soberania política e territorial, equivalente a um reino. No caso da história islâmica, a *dawla* se refere a um califado, jurisdição política chefiada por um califa, o sucessor político do Profeta Muḥammad (570-632). Segundo Alphonse Sabagh (1988: 97) *dawla* significa “Estado, dinastia”. De modo

Os feitos religiosos, políticos e militares do árabe Muḥammad Ibn ʿAbdullāh⁵ levaram à unificação das cerca de trezentos tribos árabes na Confederação Islâmica (ARMSTRONG, 2001). Muḥammad, era considerado o último profeta do Deus Único (Allāh) e o fundador histórico de uma nova religião monoteísta na Arábia, o Islām. Ele faleceu em 632 sem deixar herdeiros ou indicar um sucessor. Seus principais aliados então escolheram seu melhor amigo e braço direito, Abū Bakr, como seu sucessor político (califa).

Com a eleição de Abū Bakr, iniciou-se o Califado Ortodoxo ou Bem Orientado, vigente de 632/11 H. a 661/40 H.⁶, responsável pelo começo da expansão árabe-islâmica pelas terras do Oriente, Oriente Médio e norte da África. Esse califado contou com quatro governantes até 661/41 H.⁷ e foi sucedido pelo primeiro califado dinástico da história islâmica, o Omíada. A família omíada fazia parte clã árabe ʿAbdu Šams que, por sua vez, pertencia à tribo coraixita (*qurayš*), detentora do poder em Meca. O nome da família é derivado de “Umayya”, um dos ancestrais do referido clã. Com sede em Damasco, o Califado Omíada durou, no Oriente, de 661/41 H. a 750/132 H. Para Felipe Maíllo Salgado (2013), esse califado significou uma nova fase do Islām e do arabismo, caracterizada pelo domínio dos interesses, da mentalidade e das tradições árabes.

Na década de 740 ocorreu uma grande guerra civil (*fitna*) por meio de uma série de movimentos rebeldes que ameaçou o poder de Damasco. No fim, os omíadas foram destronados e os abássidas – descendentes de ʿAbbās, tio paterno do Profeta – assumiram o trono da *dawla* islâmica. Iniciou-se então o Califado Abássida (750/132 H.-1258/656 H.), sediado na região atual corresponde ao Iraque, precisamente em Bagdá, construída para ser uma cidade capital na segunda metade do século IX (HOURANI, 1994).

semelhante, Helmi Nasr (2007: 80) traduz “*dawla*” como “conquista; nação; poder”. Assim, utilizarei “*dawla*” (ou sua forma plural “*duwal*”) para remeter às soberanias islâmicas, sejam emirados ou califados. Acredito que essa nomenclatura é necessária porque termos como “reino” ou “Estado” contemplam domínios políticos não islâmicos ou são anacrônicos quando se trata do período medieval.

⁵Mais conhecido na tradição lusófona como Maomé. Baseado na língua árabe e nas normas islâmicas, me referirei a ele como Muḥammad ou Profeta. Ele era um mercador e pertencia a um ramo mais pobre da tribo coraixita, que dominava a vida religiosa, política e econômica de Meca, a principal cidade da Península Arábica. Muḥammad foi o fundador histórico do Islām e o primeiro líder religioso, político e militar da *Umma*, a comunidade dos muçulmanos (HOURANI, 1994).

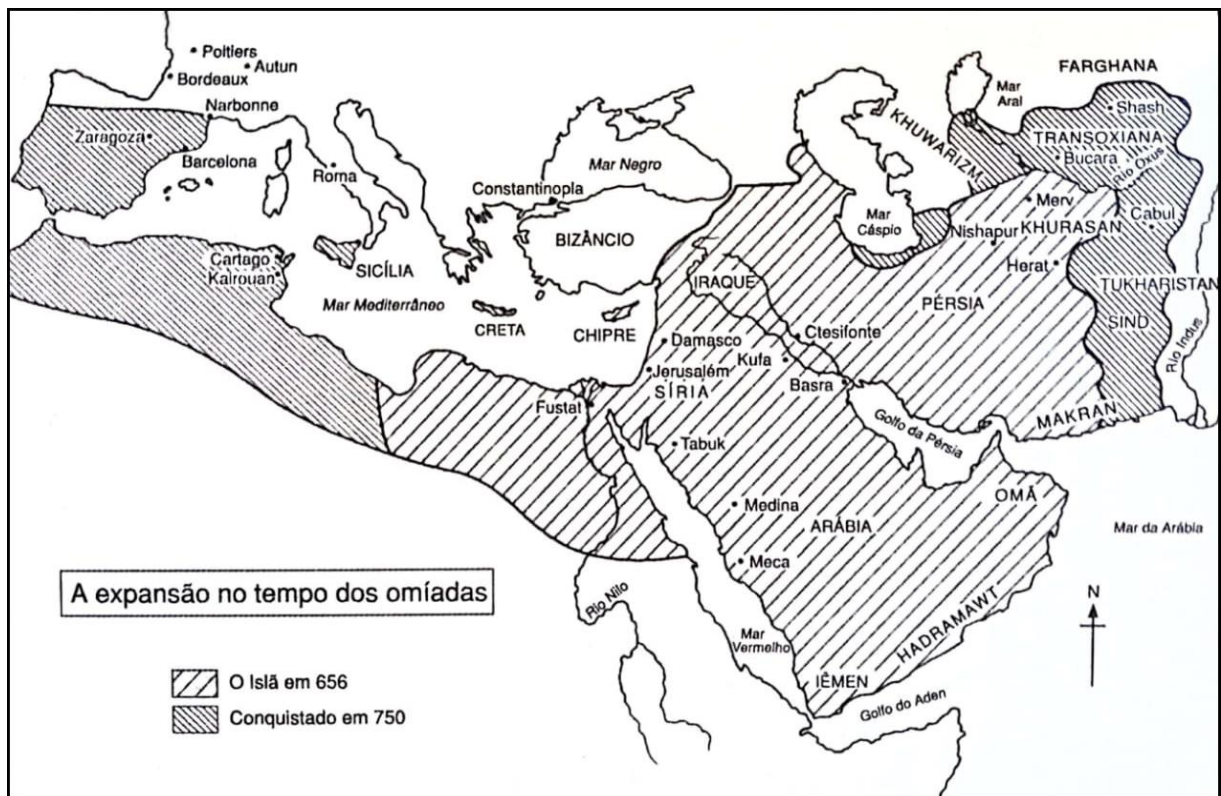
⁶Os anos serão expostos segundo o calendário cristão e o calendário islâmico, expresso pelo H., sigla para Hégira, o marco inicial do calendário islâmico. O evento marca a migração e refúgio (*hijra* em árabe) do Profeta de Meca para Yaṭrib, futura Medina, em 622 (HOURANI, 1994). Assim, o ano islâmico 1 é relativamente equivalente ao ano cristão 622 (usei o termo “relativamente” porque o calendário islâmico, lunar, tem 12 meses cujos números de dias variam de 29 a 30, totalizando 354 ou 355 dias ao longo do ano). Segundo Maíllo Salgado (2013), esse evento fundamental na história islâmica teria acontecido, supostamente, em 16 de julho 622.

⁷Abū Bakr (632/11 H.-634/13 H.), ʿUmār Ibn Alḥattāb (634/13 H.-644/23 H.), ʿUtmān Ibn ʿAffān (644/23 H.-656/35 H.) e ʿAlī Ibn Abī-Ṭālib (656/35 H.-661/41 H.).

Enquanto isso, Alandalus vivia uma fase tradicionalmente conhecida como Época dos Governadores, iniciada com a conquista de 711/92 H. e indo até 756/138 H., quando o príncipe omíada ʿAbdu Arrahman⁸, fugindo da perseguição abássida, conseguiu refúgio no território ibérico em 755, fundando no ano seguinte uma *dawla* independente dos Abássidas, o Emirado de Córdoba, vigente de 756/138 H. a 929/317 H. (ANDRADE FILHO, 1997; RUCQUOI, 1995).

O mapa a seguir nos fornece uma visão geral dos territórios omíadas tanto no Oriente quanto no Ocidente.

Mapa 1 – A expansão no tempo dos omíadas



Fonte: ARMSTRONG, 2001: 95.

Em meados de 711, os partidários de Vitiza se uniram às tropas muçulmanas compostas por árabes e berberes⁹ que protagonizavam a expansão do Islã pelo norte da África

⁸ ʿAbdu Arrahman conseguiu o apoio da tribo árabe Banū Kalb e, em maio de 756, foi reconhecido pelas tribos árabes e berberes como Abdu Arrahman I Addājil, primeiro emir de Alandalus (RUCQUOI, 1995).

⁹ Etnia nativa do norte da África e das ilhas Canárias. Faziam e fazem uso de línguas e/ou variantes do tronco camito-semítico. Ocupam atualmente um território que vai do oeste do Egito ao litoral do oceano Atlântico até a curva do rio Níger. Provavelmente originários da Ásia Central, os berberes levaram para o norte da África uma organização tribal, o animismo e práticas de adivinhação. Tais práticas religiosas não foram totalmente vencidas pelos Islã. Com a expansão dessa religião, os berberes foram integrados ao mundo islâmico, contudo, conservaram sua língua, que ainda hoje é um dos principais elementos de identidade da etnia (MAÍLLO SALGADO, 2013).

(Almağrib)¹⁰. Como demonstrei em um trabalho anterior¹¹, o *Livro Versado nas Notícias de Alandalus e do Ocidente (século XIV)*, crônica histórica do erudito norte-africano Ibn ʿIdārī, registra que a conquista de Alandalus estava inserida em um processo de longa duração. O projeto político-militar de expansão pelo Almağrib e por Alandalus foi iniciado ainda no Califado Ortodoxo, especificamente no governo de ʿUtmān Ibn ʿAffān (644/23 H.-656/35 H.), sendo desenvolvido e finalizado no Califado Omíada sediado em Damasco precisamente no mandato de Alwalīd I (705/86 H.-715/96 H.), sexto califa.

Este artigo se concentra nesse contexto da conquista islâmica da Península Ibérica, no começo do século VIII. A fonte histórica usada será o *Livro de História (Kitāb Attārīḥ)*, do erudito Ibn Ḥabīb (século IX). A edição utilizada dessa fonte é uma tradução parcial do árabe para o português feita pelo professor Mamede Mustafa Jarouche (USP)¹², publicada digitalmente em 2017 na *Topoi Revista de História*, revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

*Jarouche (2017) traduziu especificamente o capítulo do Livro de História que narra a conquista de Alandalus, intitulado Capítulo da Conquista de Alandalus*¹³. No que concerne à sua estrutura externa, o capítulo está organizado em setenta e quatro blocos ou seções temáticas numeradas, do número 394 ao 467¹⁴. Cada seção temática é composta normalmente por um parágrafo, mas há outras com mais.

A análise dessa fonte será feita mediante as metodologias da tradicional *crítica documental externa e interna* e do *método hermenêutico-estrutural*. Conforme Dulce Santos (2010), a *crítica documental* elenca elementos externos ao documento – (origem geográfica, autoria, tipologia, língua, datação e percurso) e elementos internos como estrutura, vocábulos e conceitos. Já o *método hermenêutico-estrutural*, segundo Eduardo Briancesco (1986), foca

¹⁰ Em árabe, “o oeste” ou “o ocidente”. Também designa desde os tempos medievais, de forma mais precisa, parte do norte da África, equivalente aos atuais territórios da Tunísia, Argélia e Marrocos (MAÍLLO SALGADO, 2013).

¹¹ MILHOMEM, Thiago Damasceno Pinto. A Conquista Islâmica de Alandalus na Crônica de Ibn ʿIdārī (século XIV). In: III Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro-Oeste e XIII Seminário de Pesquisa UFG/PUC-Goiás. **Anais do III Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro-Oeste e XIII Seminário de Pesquisa UFG/PUC-Goiás**. Goiânia-GO, 2020, p. 1083-1098. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/Anais_do_XIII_Seminário_de_Pesquisa.pdf?1609341255

¹² Mamede Mustafa Jarouche é Doutor em Literatura Brasileira (1997) pela Universidade de São Paulo (USP) e Livre-Docente também na USP desde 2009. Tem muita experiência em traduções da literatura árabe, incluindo na antológica obra *Livro das Mil e Uma Noites*. Sua edição desse livro é até hoje a única tradução direta do árabe para o português (PLATAFORMA LATTES-CNPq, 2021).

¹³ Essa tradução foi feita a partir da edição da crônica de Ibn Ḥabīb publicada em 1991 pelo arabista Jorge Aguadé. Esse pesquisador se baseou no manuscrito da Biblioteca Bodleiana de Oxford, que é o único manuscrito existente do texto de Ibn Ḥabīb, com data de 1295-96 d.C. Essa edição de Jorge Aguadé foi o primeiro volume de uma coleção denominada *Fuentes Árabe-Hispanas*, organizada pelo Consejo Superior de Investigaciones Científicas do Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, de Madri (JAROUCHE, 2017).

¹⁴ Jarouche (2017) informa que esses números são correspondentes à edição de Jorge Aguadé.

no trabalho interpretativo do documento a partir da hermenêutica da doutrina do autor, do seu contexto histórico, da sua linguagem e dos seus temas.

Com tais abordagens, acredito ser possível conhecer com mais profundidade a conquista islâmica da Península Ibérica e compreender o significado do feito para os seus protagonistas. Apesar de ter plena consciência que trabalharei um ponto de vista parcial sobre esse evento – no caso, a perspectiva dos vencedores -, espero que este artigo possa contribuir para os estudos sobre a história do mundo islâmico na historiografia brasileira.

A CRÔNICA HISTÓRICA (*TĀRĪḤ*) DE IBN ḤABĪB

Segundo Jarouche (2017), °Abdulmalik Ibn Ḥabīb¹⁵ nasceu em Elvira ou em Córdoba por volta de 790 e faleceu em 852 ou 853. Ele também era alfaqui (jurista), mas pouco notável, como se entende por meio da dispersão rápida da memória dos seus escritos. Todavia, para Eduardo Manzano Moreno (1999), Ibn Ḥabīb foi relevante no período medieval devido ao número notável de narrativas atribuídas a ele por compiladores posteriores.

Como era comum no medievo islâmico, Ibn Ḥabīb viajou para estudar nas principais cidades islâmicas orientais. Em seus itinerários, que duraram três anos, ele entrou em contato com membros da escola jurídica malikita¹⁶. Assim, Ibn Ḥabīb se tornou discípulo do pai de Ibn °Abd Alḥakam (m. 871 d.C./257 H.), erudito egípcio autor do *Livro da Conquista do Egito* (*Kitāb Futūḥ Miṣr*)¹⁷. Para Manzano Moreno (1999), essa obra de Ibn °Abd Alḥakam é um dos mais antigos registros que abordam a conquista islâmica de Alandalus, tal como o *Livro de História* de Ibn Ḥabīb.

Ainda segundo Manzano Moreno (1999), depois dos seus estudos no Egito, Ibn Ḥabīb ingressou na corte omíada de Córdoba, sendo nomeado pelo emir °Abdu Arraḥmān II (822/206 H. e 852/238 H.) como um dos alfaquis assessores do juiz (cádi)¹⁸ da cidade. Nessa função Ibn Ḥabīb ficou até sua morte, ocorrida no emirado seguinte, governado por Muḥammad I (852/238 H. e 886/273 H.).

¹⁵ Conforme Jarouche (2017), seu nome completo era °Abdulmalik Ibn Ḥabīb Ibn Sulaymān Ibn Hārūn (ou Marwān) Ibn Julhuma (ou Jāhima) Ibn °Abbās Ibn Mirdās Assulamī.

¹⁶ Escola jurídica (*madḥab*) baseada nos ensinamentos de Mālik Ibn Anās (m. 795/179 H.), responsável pela mais antiga compilação do direito sunnita. Além de se basear no Alcorão, operação comum a todas as escolas jurídicas islâmicas, o malikismo tem também como base Sunna do Profeta e o direito consuetudinário de Medina. O malikismo foi a corrente jurídica de Alandalus e do Almagrib, sendo a principal escola dessas regiões ainda na atualidade (MAÍLLO SALGADO, 2013).

¹⁷ Tradução deste autor.

¹⁸ Do árabe *qāḍī*.

Ibn Ḥabīb foi, provavelmente, o primeiro erudito de Alandalus que escreveu uma obra de história universal, o *Livro de História* (*Kitāb Attārīḥ*). Ele foi bastante influenciado por historiadores muçulmanos orientais, como Muḥammad Ibn Jarīr Aṭṭabarī, falecido em 923. De origem persa, Aṭṭabarī é considerado o fundador do gênero *história universal* ou *crônica histórica universal* no mundo islâmico, sendo autor da monumental *História dos Profetas e dos Reis* (*Tārīḥ Arrusul wa Almulūk*), que cobre um período de quase um milênio e meio desde a Criação do mundo até os califados do século X. Apesar do tom “universal” da sua obra, Aṭṭabarī estava inserido no gênero *crônica histórica* ou *tārīḥ*. Esse termo árabe significa “história” e também remete à *crônica histórica* no sentido de gênero textual (MELO CARRASCO, 2014).

De acordo com Maíllo Salgado (2013), desde o século IX/III H. o gênero *tārīḥ* se desenvolveu e se especializou gradualmente, englobando obras históricas cuja característica principal era o relato de eventos organizados em marcos cronológicos. Segundo Diego Melo Carrasco (2014) a *crônica histórica* era um dos gêneros maiores das letras árabes, tendo sido influenciado por outros gêneros como o *nasab* (genealogia), *ḥabar* (notícia), *ḥadīth* (narrativas sobre o Profeta), *sīra* (biografia), *maḡāzī* (campanhas militares do Profeta) e *ṭabaqāt* (categorias).

Assim, o *Livro de História* de Ibn Ḥabīb faz parte dessa tradição cronística e historiográfica. Para Manzano Moreno (1999) e Jarouche (2017), sua crônica histórica é uma das fontes árabes mais antigas, ou a mais antiga, sobre a conquista islâmica da Península Ibérica, tema de um dos seus capítulos. O *Livro de História* é também a única obra de história universal escrita em Alandalus que chegou até nós. Manzano Moreno (1999) e Jarouche (2017) também concordam ao afirmar que o único manuscrito do texto de Ibn Ḥabīb está hoje na Biblioteca Bodleiana de Oxford, datado de 1295-96 d.C.

Ainda segundo Jarouche (2017), o *Livro de História* em sua configuração atual foi recompilado por um dos discípulos de Ibn Ḥabīb, conhecido como Almaḡāmī. Este teria acrescentado conteúdos entre o final do século IX e o início do século X, após a morte de seu mentor. Essa atividade era comum entre os letrados árabes. Uma prova discursiva de tal operação são as formulações em terceira pessoa (“Perguntei-lhe” ou “Perguntei a ‘Abdulmalik”), evidenciando as intervenções de Almaḡāmī, cuidadoso quanto à referência dos seus dados.

Acerca de tais intervenções, Manzano Moreno (1999) concorda com Jarouche (2017) ao defender que elas foram feitas por um estudioso da segunda metade do século IX. Manzano Moreno (1999) também acrescenta que dados sobre a conquista de Alandalus atribuídas a Ibn Ḥabīb por compiladores posteriores, mas que não estão no manuscrito de Oxford, podem ter

sido extraídas de outras obras do cronista andaluz. Assim, aceita-se que o manuscrito de Oxford contém o *Livro de História* de forma integral e, apesar dos acréscimos de Almagāmī, Ibn Ḥabīb é considerado o autor principal da obra.

Para uma interpretação frutífera desse texto é bom salientar a consideração de Jarouche (2017), que alerta para a necessidade de ser ler o texto de Ibn Ḥabīb pensando em seu sentido teleológico, encarando-o como uma narração de acontecimentos em função dos seus fins, atentando também para o verossímil da narrativa, que apresenta uma coerência segundo a escatologia islâmica. Como explica Melo Carrasco (204), tal escatologia entende o tempo de forma linear e progressiva, da Criação ao Juízo Final. Nessa noção de tempo que avança de forma inexorável se faz presente a ideia de decadência moral desde a morte do Profeta, na qual a comunidade de crentes passa por um processo de degradação e corrupção. Como pontua Jarouche (2017), no *Livro de História* também se encontra a ideia de fim do mundo e os seus sinais, bem como profecias e predições de interpretações abertas, contribuindo para tornar tais conteúdos enigmáticos, vagos e/ou desconhecidos.

A CONQUISTA DE ALANDALUS E O DISCURSO CRONÍSTICO NO *LIVRO DE HISTÓRIA*

O capítulo do *Livro de História* aqui analisado se concentra nos dois líderes políticos-militares muçulmanos que atuaram diretamente na conquista de Alandalus: Mūsà Bin Nuṣayr (640-716) e Ṭāriq Ibn Ziyād (670-720). Mūsà era oriundo do sul da Península Arábica, governador de Ceuta e general sob ordem dos omíadas. Já Ṭāriq, provavelmente berbere, era governador de Tânger e atuava segundo os comandos de Mūsà (LITO, 2017). Essas duas personalidades são citadas na abertura do capítulo.

(394) Disse °Abdulmalik Bin Ḥabīb:

Ibn Wahb conversou conosco e nos disse:

Mūsà Bin Nuṣayr enviou o seu servo Ṭāriq para Tlemcen e lhe ordenou que se encarregasse de sua costa e de seus portos, mantendo-os sob vigilância para assim, quem sabe, capturar os navios dos *rūmis* e encontrar em meio a eles um ancião dotado de saber (IBN ḤABĪB, 2017: 225).

Esclareço que a palavra *rūmis* remete aos cristãos e/ou às populações romanizadas no território ibérico e no norte da África¹⁹. O sábio ancião mencionado apresentou a primeira predição do capítulo. Ele foi encontrado por Ṭāriq, que lhe perguntou quem iria conquistar Alandalus. O idoso então respondeu que a região seria conquistada por eles (os muçulmanos), junto com o povo denominado berberes. Com o presságio positivo, Ṭāriq escreveu a Mūsà, que convocou os berberes e enviou mil deles para Alandalus.

O cronista também informou que Mūsà era versado em astrologia²⁰, tendo orientado Ṭāriq com a seguinte previsão:

Vais chegar a um rochedo na costa; então atraca ali os teus navios e procura, entre os teus homens, um que conheça os nomes dos meses em siríaco. Quando for o dia vinte e um do mês de ayyār, que nos cálculos estrangeiros é maio, ousa, com a bênção e a ajuda de Deus, e avança, com o apoio e o auxílio dele, até topares com uma pequena montanha vermelha em cuja base haverá uma fonte oriental e a seu lado a estátua de um ídolo em forma de touro; quebra a estátua e dirige-te a um homem alto, louro, com estrabismo nos olhos e paralisia nas mãos, e coloca-o na tua vanguarda (IBN ḤABĪB, 2017: 225).

Conforme Ibn Ḥabīb (2017), após cumprir as ordens e constatar que o homem descrito tinha as suas próprias características, Ṭāriq avançou no território ibérico com mil e setecentos homens no mês de *rajab* de 92 H., realizando então a conquista. Depois desse triunfo, mais doze mil soldados berberes – dentre os quais, dezesseis árabes – se uniram a ele.

O mês de *rajab* é o sétimo mês islâmico, sendo relativamente equivalente ao mês de julho do calendário cristão. Assim, a conquista de Alandalus, conforme a narrativa de Ibn Ḥabīb (2017), ocorreu por volta de julho de 711. Contudo, não há consenso na historiografia atual sobre o mês preciso desse feito. Segundo Enrique Aguilar Gavilán (1995), a conquista islâmica do território ibérico foi consolidada em 714. Para Adeline Rucquoi (1995), foi no ano seguinte, em 715. Aqui focaremos no início da conquista, que tem tradicionalmente como marco a

¹⁹ De acordo com Amin Maalouf (1988), o nome árabe *rūm* é análogo a “romano”, sendo usado desde o século XI para designar os gregos bizantinos, entendidos por eles mesmos e pelos árabes como herdeiros do Império Romano. Apesar do século mencionado, posterior ao tempo de vida de Ibn Ḥabīb, creio que *rūmis* já fazia referência, desde o século IX, às populações cristãs romanizadas também na Península Ibérica devido à presença romana na região e no norte da África desde a Antiguidade.

²⁰ Embora o Islām não defenda as práticas de previsões da astrologia, de acordo com Cristina de Amorim Machado (2006) os árabes utilizavam bastante a astrologia horária, uma espécie de oráculo de perguntas e respostas baseado no mapa astrológico das perguntas. Como essa atividade não tinha relação com o destino das pessoas, o mundo islâmico aceitou a astrologia melhor que o mundo cristão. Com o fim do Império Romano no século V e a perseguição aos astrólogos, a astrologia foi para o mundo árabe, que se tornou um centro de ciência e cultura nos séculos X e XI, com o desenvolvimento de muitos saberes em cidades como Bagdá e Alexandria. Dentre outros conhecimentos da Antiguidade, os árabes conservaram o legado astrológico e o transmitiram posteriormente à Europa por meio das Cruzadas (do século XI ao XIII).

Batalha de Guadalete, e é sobre esse evento que as datas precisas variam conforme o pesquisador e as fontes medievais consultadas.

Segundo Aguilar Gavilán (1995), essa batalha ocorreu às margens do rio Guadalete em 17 de junho de 711/21 de *šaʿbān* de 92 H. Para António Rei ([entre 2003 e 2020]), foi em 11 de julho de 711/16 de *ramadān* de 92 H. De acordo com Maribel Fierro (2012), a peleja aconteceu no dia 19 de julho de 711/ 24 de *ramadān* de 92 H., às margens do rio Barbate. Já Adeline Rucquoi (1995) afirma que a data da batalha foi 23 de julho de 711/28 de *ramadān* de 92 H. próxima ao rio Guadalete.

Ibn Ḥabīb (2017) não forneceu detalhes geográficos sobre a batalha decisiva para a vitória muçulmana. Ele forneceu mais informações sobre os grupos envolvidos e seus números, conferindo hipérboles aos dados sobre os muçulmanos. Por exemplo, quando Tudmīr, encarregado do rei Rodrigo no comando do distrito a leste de Córdoba, soube da chegada do exército muçulmano no território andaluso, escreveu o seguinte para o seu soberano: “Chegaram à nossa terra umas gentes que não sabemos se desceram do céu ou se brotaram do chão” (IBN ḤABĪB, 2017: 226).

Ciente da notícia, Rodrigo – Luḍrīq em árabe – partiu em ofensiva contra o exército de Ṭāriq “com setenta mil peões e carros transportando dinheiro e joias, ele sentado em seu trono, entre duas bestas e com uma cúpula cravejada de pérolas, rubis e esmeraldas, e com montarias carregando cordas, pois ele não tinha dúvidas de que os aprisionaria” (IBN ḤABĪB, 2017: 226).

Ao saber do avanço do inimigo, o cronista informou que Ṭāriq instigou seus soldados à luta e ao martírio: “Ó gente! Onde a saída? O mar está às vossas costas, o inimigo à vossa frente. Por Deus que não vos resta, portanto, senão a retidão e a perseverança. Por acaso não vou enfrentar em pessoa o tirano deles? Não me deterei até atingi-lo ou então ser morto antes de chegar a ele” (IBN ḤABĪB, 2017: 226).

A região entre o território norte africano e o ibérico (atualmente Marrocos e Espanha), pelo qual o exército muçulmano cruzou, é um estreito que liga o mar Mediterrâneo ao oceano Atlântico. Essa localidade recebeu o título de Estreito de Gibraltar em homenagem à travessia islâmica comandada por Ṭāriq. O nome do estreito, Gibraltar, veio da expressão árabe *jabal Ṭāriq* (montanha de Ṭāriq).

Para o imaginário islâmico acerca do triunfo em Alandalus, esse momento foi crucial, tendo se tornado uma anedota popular no mundo árabe. Segundo Ahmad Damaj (2006), esse provérbio informa que Ṭāriq ordenou a queima de todos os barcos utilizados na travessia da África para a Península Ibérica, dizendo o seguinte: “Oh, meus guerreiros, para onde vocês

fugirão? Atrás de vocês está o mar, perante vocês, o inimigo. Vocês têm agora somente a esperança da coragem e da perseverança”²¹.

Continuando seu texto, o cronista narrou a vitória dos muçulmanos árabes e berberes contra os cristãos visigodos: Ṭāriq avançou até Ludrīq, e Ludrīq até Ṭāriq, e eles travaram combate renhido. Depois o tirano Ludrīq teve o exército inteiramente derrotado, e os muçulmanos obtiveram ouro, prata e joias em quantidades tais que não se contavam e cujo valor não se calculava” (IBN ḤABĪB, 2017: 226).

Apesar do enorme contingente dos soldados cristãos contra o exército islâmico (setenta mil contra mil e setecentos), os muçulmanos venceram. Tal construção discursiva legitima a vitória islâmica, conferindo-lhe um teor de apoio divino à causa dos crentes do Islām. Esse recurso textual é comum em crônicas medievais de diferentes religiões. Também é interessante pensar no real contingente da Batalha de Guadalete. Suponho que o número de soldados muçulmanos informado por Ibn Ḥabīb (2017) era mais condizente com a real quantidade de guerreiros. Ou seja, talvez a batalha tenha envolvido cerca de dois mil soldados de cada lado.

Nesse sentido, acho interessante mencionar as considerações de Bárbara Costa (2014) sobre a guerra medieval. Apesar de a guerra ser uma atividade para expandir territórios, explorar recursos e impor domínio político, as batalhas campais diretas eram raras na Idade Média. A guerra no período era essencialmente de esquiva e de desgaste, onde se fazia mais ataques indiretos, como assaltos noturnos ou fossados, cujo objetivo era enfraquecer o inimigo e saquear o seu território. Essas ofensivas eram feitas, predominantemente, por ações rápidas da cavalaria. Assim, acredito que os reais números de contingentes bélicos descritos nas crônicas medievais tendem a ser menores do que os cronistas mencionam, pois os objetivos principais desses escritores não era fornecer dados precisos, como temos atualmente como demanda historiográfica, mas sim exaltar o seu grupo político e cultural escrevendo de modo laudatório e favorável às suas ações.

Com esses objetivos, observo que, além de descrever Ludrīq como um “tirano”, Ibn Ḥabīb (2017) qualificou os visigodos como arrogantes ao informar que eles portavam cordas para amarrar os futuros prisioneiros muçulmanos, por estarem confiantes da vitória. Essa caracterização dos cristãos visigodos como petulantes foi reforçada com a descrição hiperbólica da quantidade de bens materiais e joias que eles carregavam nas expedições militares. Todavia, toda essa riqueza incentivou a cobiça dos muçulmanos, chegando inclusive a provocar uma

²¹ Tradução minha de um texto inglês sobre a anedota mencionada. HALLSAL, Paul. **Tariks’Address to His Soldiers, 711 CE**. Fordham University Center For Medieval Studies, 1998. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/711tarik1.asp>

séria tensão entre Ṭāriq e Mūsà, pois os soldados de Ṭāriq realizaram saques que não eram permitidos.

(397) [...] As pessoas saquearam naquele dia e embarcaram em direção a Tânger. Quando estavam no meio do mar ouviram alguém gritando: “Afundados, pois praticaram o saque”, e então acorreram aos exemplares do Alcorão, penduraram-nos nos pescoços, rogaram a Deus altíssimo e poderoso e lhe suplicaram. Logo alguém gritou, o barco virou com eles e ninguém se salvou, exceto aqueles que Deus quis que se salvassem.

(398) Depois, Mūsà Bin Nuṣayr saiu no mês de *rajab* para tomar Alandalus de seu servo Ṭāriq, pois estava extremamente encolerizado com ele. Avançou até Alandalus com dez mil homens. Ṭāriq o recebeu e o apaziguou, e Mūsà se apaziguou e lhe aceitou as desculpas” (IBN ḤABĪB, 2017: 226).

Resolvida essa tensão entre os dois líderes muçulmanos, o cronista informou no decorrer do capítulo sobre a história e a política de Alandalus, como os governadores da região entre 92 H. e 275 H. e relatos de legitimação da conquista, organizados basicamente em duas frentes: menção aos seguidores dos Companheiros do Profeta que entraram em Alandalus e a descrição da mesa de Salomão.

No que consta aos seguidores dos Companheiros de Muḥammad, Ibn Ḥabīb escreveu o que se segue acerca dos que acompanharam Mūsà na conquista do Almagrib e de Alandalus: “(399) O número dos seguidores dos companheiros do profeta que entrou em Alandalus, salvo os desconhecidos, foi de vinte homens: foi com eles que Mūsà chegou a Ifrīqya” (IBN ḤABĪB, 2017, p. 227).

Nas tradições islâmicas os Companheiros do Profeta (*Ṣaḥāba / Aṣḥab*) - aqueles que acompanharam Muḥammad e que aprenderam sobre a religião diretamente com ele - são muito bem quistos, sendo considerados portadores de notável conhecimento, honra e piedade religiosa. A presença de tantos companheiros mencionados por Ibn Ḥabīb é um recurso de corroboração do aspecto divino envolvido nas campanhas islâmicas em Alandalus.

Depois de mencionar os *Ṣaḥāba*, o relato de Ibn Ḥabīb descreveu as joias e pedras preciosas de Alandalus, encontradas principalmente na Casa dos Reis, em Toledo, capital visigoda. Nessa casa real, Mūsà descobriu tesouros inestimáveis, mas o maior deles estava trancado com vinte e quatro cadeados na casa ao lado. Segundo o cronista, cada cadeado foi colocado com a posse de cada rei andaluso, sendo que o último foi Rodrigo que, curioso abriu a casa, encontrando então um sinal da futura conquista islâmica.

(404) [...] Poucos dias antes dessa conquista, Luḍrīq dissera: “Por Deus que não morrerei aflito por causa dessa casa; é imperioso que eu a abra para saber o que há dentro dela”. Então os cristãos, seus diáconos e seus bispos se reuniram e lhe disseram: “O que pretendes abrindo essa casa? Reflete sobre o que supões que ela contenha, e aquilo por que o teu coração anela, e leva-o de nós, mas não nos causes algo jamais causado por nenhum dos reis que te precederam, e que eram gente de conhecimento e saber em tudo quando fizeram”. Mas, em virtude do destino predeterminado, ele se recusou e insistiu em abrir a casa, nela encontrando um ataúde de madeira em cujo interior havia gravuras dos árabes e seus tipos, de turbante, com arcos árabes e portando espadas cortantes; também encontraram na casa um escrito no qual se lia: “Se esta casa for aberta e nela se entrar, esses cujas características e descrição são essas entrarão neste país, reinarão sobre ele e serão vencedores”. E a entrada dos muçulmanos se deu naquele mesmo ano (IBN ḤABĪB, 2017: 229).

Esse foi mais um dos vaticínios do *Livro de História* que afirma a inexorável conquista islâmica, principalmente porque a descoberta das gravuras proféticas foi feita por Rodrigo, líder dos inimigos. Continuando na descrição de riquezas e elementos de legitimação, o cronista descreveu a riqueza da célebre mesa de Salomão.

Descrição da mesa de Salomão, Deus o bendiga e salve, bem como ao nosso profeta

(406) °Abdullāh Bin Wahb nos contou, a partir do relato de Allayṭ Bin Sa’d, que, ao conquistar Toledo, Ṭāriq, servo de Mūsā Bin Nuṣayr, ali encontrou a mesa de Salomão, filho de David, a paz seja sobre ambos, cravejada de gemas bordadas a ouro e ornada com pérolas e rubis cujo valor ninguém conhecia, além de uma outra mesa de mármore, de valor também incalculável (IBN ḤABĪB, 2017: 229).

O relato dessa mesa - ao mesmo tempo religiosa e mítica - demonstra, mais uma vez, a preocupação do cronista com a ratificação do seu texto. Ainda mais citando uma personalidade tão cara às tradições islâmica como Salomão, rei-profeta mencionado dezenove vezes no Alcorão²².

Como explica Aisha Stacey (2013) em um estudo teológico, Deus concedeu a Salomão uma sabedoria única como milagre testemunhal para os seus contemporâneos, tal como consta no capítulo 27:15-16 do Alcorão, A Sura das Formigas, revelado em Meca e dirigido a Muḥammad.

15. E, com efeito, concedemos ciência a Davi e a Salomão. E disseram ambos: “Louvor a Allāh, Que nos preferiu a muitos de Seus servos crente”. 16. E Salomão foi herdeiro de Davi. E disse: “Ó humanos! Foi-nos ensinada a

²² De acordo com levantamento feito na página *Quran Index*, os trechos do Alcorão que mencionam o profeta Salomão são: 2:101-102, 4:163, 6:84, 21:78-81, 27:15-44. Disponível em: <https://quranindex.info>

linguagem dos pássaros e foi-nos concedido algo de todas as cousas. Por certo, este é o evidente favor” (ALCORÃO, 2005: 612).

Ainda segundo Stacey (2013), Salomão herdou o reino fundado por seu pai, Davi, e liderou os Filhos de Israel a uma Era de Ouro. Conforme Alcorão, Deus deu a Salomão habilidades de manipular os ventos para viajar por longas distâncias e a capacidade de controlar os gênios²³, que tralhavam na extração de metais que foram usados das construções do Reino de Israel. Deus também presenteou esse profeta com uma fonte de bronze. Com isso, tal como seu pai, ele conseguia construir armas, ferramentas e demais objetos com esse metal.

Com tamanha relevância de Salomão no Islām, compreende-se os motivos de Ibn Ḥabīb em mencionar a descoberta de sua mesa em Alandalus, um sinal positivo para conquista da região, expressando assim o discurso teleológico da obra, como defendido por Jarouche (2017). Assim, os discursos legitimadores acerca dos Companheiros do Profeta e da mesa de Salomão são derivados da narrativa legitimadora principal: a conquista do território ibérico pelos muçulmanos justos e piedosos cumpridores dos mandamentos divinos.

Como pontua o historiador espanhol Alejandro García Sanjuán (2013), os muçulmanos medievais entendiam sua atividade expansão a partir da noção alcorânica de *fath*, termo que pode ser traduzido como *abertura*, *vitória* e *conquista*. Assim, esse termo expressa a ideia de triunfo político, religioso e cultural outorgado por Deus.

Ainda segundo García Sanjuán (2013), os dois aspectos de *fath* – origem divina e ideia de triunfo – são as premissas básicas de articulação desse conceito que foi desenvolvido na cronística árabe ao descreverem a expansão islâmica após a morte do Profeta. Conhece-se cerca de cinquenta obras medievais cujos títulos se baseiam na ideia de *fath*, mas deve haver mais. Assim, isso inclusive denota o *fath* como um gênero literário específico vinculado à expansão islâmica.

Os escritos de Ibn Ḥabīb fazem parte dessa tradição cronística e conceitual, por isso esse historiador expressou o ponto de vista dos vencedores no seu *Livro de História*, entendendo o sucesso político, militar e cultural do Islām em Alandalus como a realização da vontade divina por meio das ações dos fiéis muçulmanos.

²³ Obras basilares da literatura árabe medieval, como o *Livro das Mil e Uma Noites*, também retratam Salomão como uma profeta poderoso perante os gênios. Ver ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites, volume I**: ramo sírio. 3. ed. Tradução e notas: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2006. Também já existe uma coletânea atualizada da tradução/edição de Jarouche, de 2017.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Livro de História* de Ibn Ḥabīb é uma fonte importantíssima e indispensável nos estudos sobre Alandalus. Nos quase oito séculos de presença árabe, berbere e muçulmana no território ibérico - desde a Batalha de Guadalete em 711 até a queda do Reino de Granada em 1492 -, diferentes soberanias islâmicas existiram na região, aliadas ou inimigas entre si e também ora aliadas e ora inimigas de reinos cristãos. A situação política variava conforme os contextos. A compreensão dessas complexas realidades andaluzas tem um bom começo quando se parte da situação política e cultural da região em meados de 711, por isso a relevância da crônica de Ibn Ḥabīb.

Com este trabalho, espero colaborar com os estudos sobre história e cultura islâmica no país, campos que vêm crescendo nos últimos anos devido à atuação não só de historiadores, mas também de antropólogos, sociólogos, filósofos, dentre outros cientistas de Humanidades. Quando pensamos nos notáveis e crescentes números de muçulmanos no mundo e no Brasil, pesquisas na área contribuem não somente com maiores descobertas sobre a história do mundo, mas também para a compreensão cultural e religiosa, tornando-se assim ferramentas para o combate à islamofobia e à intolerância religiosa e para uma educação histórica mais integral e humanizada.

REFERÊNCIAS

Fontes

ALCORÃO. Português-árabe. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa**. Tradução e notas explicativas: Doutor Helmi Nasr. Medina: Complexo do Rei Fahd, 2005. Disponível em: www.islambr.com.br/wp-content/uploads/2019/03/alcorao_sagrado_helmi.pdf Acesso em: 07 jul. 2021.

IBN ḤABĪB. *Kitāb Attārīḥ* (Livro de História): Capítulo da conquista de Alandalus. Tradução: Mamede Mustafa Jarouche. In: JAROUCHE, Mamede. A conquista de Alandalus segundo o relato de ‘Abdulmalik Bin Ḥabīb (m. 238 H./853 d.C.). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, maio/ago. 2017, p. 225-245. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X01803501> Acesso em: 29 mai. 2021.

Bibliografia

AGUILAR GAVILÁN, Enrique. **Historia de Córdoba**. Madrid: Sílex Ediciones, 1995. *E-book Kindle* (não paginado).

ANDRADE FILHO, Ruy. **Os muçulmanos na Península Ibérica**. 3 ed. São Paulo: Contexto, 1997.

ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Tradução: Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

COSTA, Bárbara P. L. **Engenhos, armas e técnicas de cerco na Idade Média portuguesa (século XII-XIV)**. 2014. 253 p. Dissertação (Tese em História e Arqueologia) – Universidade do Porto, Porto, 2014. Disponível em: https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/RCAP_dde933cd051ea7952dc023b8e5225a15 Acesso em: 09 jul. 2021.

DAMAJ, Ahmad Chafic. Mujeres andaluzas y lo andalusí en tres poetas árabes contemporáneos. *MEAH*, Sección Árabe-Islam 55, 2006, p. 107-137. Disponível em: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14350/0> Acesso em: 9 jul. 2021.

FIERRO, Maribel. **Atlas Ilustrado de la España Musulmana**. Madrid: Susaeta, 2012. *E-book Kindle* (não paginado).

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. **La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado**. Del catastrofismo al negacionismo. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013. *E-book Kindle* (não paginado).

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Tradução: Marcos Santarrita. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. In: ANÔNIMO. **Livro das mil e uma noites, volume I: ramo sírio**. 3. ed. Tradução e notas: Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2006, p. 11-35.

LITO, Barbara. Sombras do Al-Andaluz: Escombros de uma Herança Submersa. **Cerrados: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura**, Brasília: UnB, n. 43, Ano 25, 2017, p. 53-68. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7fzv8f2> Acesso em: 08 jul. 2021.

MAALOUF, Amin. **As Cruzadas vistas pelos árabes**. Tradução: Pauline Alphenne, Rogério Muoio. Brasiliense: São Paulo, 1988.

MACHADO, Cristina de Amorim. **A falência dos modelos normativos de filosofia da ciência: a astrologia como um estudo de caso**. 2006. 115p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=8587@1> Acesso em: 08 jul. 2021.

MANZANO MORENO, Eduardo. Las fuentes árabes sobre la conquista de Al-Andalus: una nueva interpretación. *Hispania*, LIX/2, nº 202, 1999, p. 389-432. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7crp2nw> Acesso em: 07 abr. 2021.

MARTIN, Maria Sonsoles Guerras. A teoria política visigoda. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, set. 1995, p. 369-378. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/download/36009/18911/0> Acesso em: 1º jun. 2021.

MELO CARRASCO, Diego. Una aproximación en torno a la construcción del relato historiográfico en los albores del islam clásico. **Tiempo y Espacio**, Universidad del Bió, Chile,

Ano 25, vol. 32, 2014, p. 46-66. Disponível em: <https://tinyurl.com/y7dnuvow> Acesso em: 26 abr. 2021.

MICHELETTE, Pâmela Torres. Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de monarquia teocrática no Reino Visigodo. **Revista Crítica Histórica**, ano IV, n. jul. 2013, p. 37-57. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2906> Acesso em: 18 jan. 2021.

PLATAFORMA LATTES-CNPq. **Currículo Lattes**: Mamede Mustafa Jarouche, 2021. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/0672700266933074> Acesso em: 06 jul. 2021.

REI, António. Cronologia Gharb Al-Andalus (711-1250). **Instituto de Estudos Medievais-FCSH/Nova**, Lisboa, [entre 2003 e 2020]. Disponível em: <https://docplayer.com.br/48564332-Gharb-al-andalus.html> Acesso em: 05 jul. 2021.

RUCQUOI, Adeline. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

STACEY, Aisha. O Antigo Reino de Israel – Uma Perspectiva Islâmica (parte 5 de 6): na Idade Dourada. **The Religion of Islam**, 28 jan. 2013. Disponível em: <https://www.islamreligion.com/pt/articles/2486/o-antigo-reino-de-israel-uma-perspectiva-islamica-parte-5-de-6/> Acesso em: 23 jun. 2021.

Dicionários, Enciclopédias e Gramáticas

ALVES, Adalberto. **Dicionário de Arabismos da Língua Portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A., 2013.

HAYWOOD-NAHMAD. **Nueva Gramática Árabe**. Tradução do original em inglês para o espanhol: Francisco Ruiz Girela. Madrid: Editorial Coloquio, S.A., 1992.

MAÍLLO SALGADO, Felipe. **Diccionario de Historia Árabe & Islámica**. Madrid: Abada Editores, 2013.

NASR, Helmi. **Dicionário Árabe-Português**. 2 ed. São Paulo: Câmara de Comércio Árabe Brasileira, 2007.

SABBAGH, Alphonse Nagib. **Dicionário Árabe-Português-Árabe**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, Ed. UFRJ, 1988.

A PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA AOS LUGARES SANTOS

Millena Gabrielle da Costa²⁴

Egéria ou também chamada por Etéria, foi autora de um livro de viagens no século IV intitulado por “*Peregrinação à Terra Santa no século IV*”. Durante os anos 381 a 384, Egéria realizou uma viagem sozinha -fato importante para a época, pois, as mulheres neste tempo eram restritas apenas aos ambientes domésticos- pelas estradas romanas montada em um burro ou mula, sendo a Terra Santa seu destino. Durante essa viagem, a mesma relatava os diversos acontecimentos, objetos que encontrava, entre outros aspectos. Egéria foi uma das poucas mulheres escritoras no Império Romano e a primeira mulher cristã (de forma comprovada) a compor uma obra que contivesse acontecimentos reais, uma obra de não ficção que, garantiu a Egéria um lugar na história pelo seu pioneirismo como autora cristã e, ainda, a partir de suas descrições, sendo também a iniciadora dos guias de viagens. Em sua obra, ela se mostra como uma viajante cheia de curiosidade, faz comentários entusiasmantes sobre as diversas paisagens e construções como os montes íngremes e os férteis vales. Em sua maioria, a motivação de um peregrino para iniciar uma viagem de peregrinação, é ver e venerar uma relíquia num determinado local, visto que não é possível um local ser de peregrinação sem haver um elemento concreto ou abstrato que possa ser objeto de vislumbre.

Palavras-Chave: Peregrinação; Relíquias; Terra Santa.

As peregrinações combinam múltiplas facetas, dinâmicas e dimensões da experiência humana, pois, sem que deixem de ser um fenômeno religioso e penitencial, incluem ainda pontos importantes da vida social, aspectos físicos-geográficos, culturais, simbólico-imaginário, características econômicas, políticas, jurídico-institucionais e outros (LIMA, 2017, p. 131). Sendo assim, o campo de estudos que possuem os peregrinos e peregrinas como objetos de estudo -além claro, de suas motivações, locais de partida, locais visitados, liturgia, dificuldades, etc-, tem-se intensificado cada vez mais.

Tendo em vista as afirmações acima, o objetivo, é principalmente tratar das peregrinações, em especial a de Etéria (1977), feitas à Terra Santa precisamente no século IV. Nisto, será discutido ainda o que motivava esses viajantes, as adversidades enfrentadas, a experiência do sagrado vivenciada por eles, conceitos, origens, além de discutir sobre os acontecimentos e momentos de quando essas práticas foram ‘admitidas’ na comunidade de forma coletiva e legislativa. Será percorrido também acerca da cultura da jornada -o ‘valor’ do percurso-, encontrada nas peregrinações. Em cima das peregrinações, serão abordados também os pontos políticos e historiográficos da cidade de Jerusalém, incluindo as perseguições,

²⁴ Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). millenagabriellec@gmail.com

destruições, conflitos e, principalmente acontecimentos da vida de Jesus Cristo que sucederam na cidade, desenvolvendo por fim, sua relação direta e indiretamente com Jerusalém, tendo em vista que os peregrinos encontravam ‘poder’ e ‘santidade’ ali também por conta dessa conexão e, reconhecendo o valor histórico do local.

“Os palestinos a chamavam de al-Quds, “a Santa”. (ARMSTRONG, 2011, p. 13).” A afirmação anterior nos mostra a ideia que o povo da Palestina tinha quando se tratava da cidade de Jerusalém. Já os israelenses os refutavam, os mesmos afirmavam que a cidade havia sido considerada santa primeiramente pelos judeus, já para os muçulmanos ela nunca teve a mesma importância e valor de Meca e Medina. É notório que a cidade seja considerada santa, todavia, para quem, por quê e afinal, qual o significado desse termo? O que de fato pode-se afirmar é que, tanto o Islamismo, quanto o Cristianismo e o Judaísmo desenvolveram tradições e costumes referentes à cidade muito semelhantes. O fato é que Jerusalém é uma representação sagrada e para Armstrong, todos já vivenciamos e experimentamos a essência do sagrado:

Ela constitui um fato da vida humana, não importa o nome que lhe damos – Deus, Brahma, Nirvana. Não importa quais sejam nossas opiniões teológicas, todos experimentamos algo semelhante quando ouvimos uma grande peça musical ou lemos um belo poema, e nos sentimos tocados por dentro, guindados acima de nós mesmos. Tendemos a procurar essa experiência e, se não a encontramos em determinado local – numa igreja, por exemplo, ou numa sinagoga –, buscamos em outro. Vivenciado de muitas formas, o sagrado inspira medo, admiração, entusiasmo, paz, terror, atos edificantes. Representa uma existência mais plena, mais elevada, que nos completará (ARMSTRONG, 2011, p. 14).

Sabe-se então que a cidade de Jerusalém dispõe da substância do sagrado, todavia, o que não se sabe ao certo é o momento em que a mesma foi criada, ainda assim, as primeiras evidências encontradas na cidade por arqueólogos datam cerca de 3.200 a.C. Além disso, outras cidades canaanitas surgiram também por volta dessa época. Jerusalém, considerada então como uma das cidades mais antigas da humanidade, era considerada -e ainda é-, um símbolo da tolerância religiosa, da busca pela paz pois, tanto cristãos como muçulmanos e judeus, há consideram um local sagrado devido ao abrigo de símbolos bases de suas religiões.

A ideia da peregrinação, se assemelha muito a passagem bíblica em Êxodo em que o povo israelita tem como objetivo chegar a Terra Prometida, a Canaã. É em busca de perdão, em busca de redenção que o peregrino decide por traçar uma viagem e chegar a determinados locais. Para França (2017), procuram compreender sua própria existência e sua função no plano divino da salvação. A motivação principal, não era apenas a aproximação a locais importantes para a história de Cristo, buscavam um retorno espiritual à presença de Deus.

Para Mircea Eliade (1992), a peregrinação trata-se uma contemplação do mundo por parte de homens e mulheres que se sentiam atraídos por algumas localidades que eram percebidas de forma totalmente diferentes de outras. O objetivo era, ‘viver’ ainda mais próximo dessa realidade transcendente pois, a vida poderia tornar-se insuportável sem essa possibilidade de contato e relação com algum elemento divino e isso, os proporcionava realidade e propósito de vida. Ainda, Armstrong nos afirma que os “[...] lugares são “sagrados” para nós porque estão inextricavelmente associados à concepção que compartilhamos a respeito de nós mesmos; relacionam-se com uma experiência profunda que transformou nossas vidas [...]. (ARMSTRONG, 2011, p. 29)” Essa busca pelo sagrado, em sua maioria, estava relacionada também à nostalgia do paraíso.

O surgimento das peregrinações aos Lugares Santos, tinha como uma das principais razões, a liberdade de culto para o cristianismo. A mesma, foi criada a partir do Édito de Galério, no ano 311, e confirmada em Milão, em 313, por Constantino e Licínio. Ainda, havia um decreto de indulgência pelo qual as perseguições aos cristãos deveriam ser cessadas mas, houve o fim à essas perseguições vindas do imperador Diocleciano, concedendo liberdade de culto, de reuniões e de construções dos templos. Por isso, as peregrinações conseguiram se estender de maneira similar antes da conquista árabe, no século VII.

A garantia do acesso ao ‘divino’ é um ponto crucial ao se discutir locais e espaços sagrados para o cristianismo. Templos, exposições, sermões, orações, entre outros, em sua maioria, tiveram uma escolha precedente. Os locais em que sucediam acontecimentos importantes eram selecionados de maneira distinta. O Templo de Salomão, por exemplo, é uma destas ‘edificações’ em que havia motivos e significados para ser levantado em um determinado local.

A devoção a uma cidade santa -ou a qualquer outro lugar considerado santo- é um fenômeno quase que universal pois, é ali que as pessoas encontram uma sensação de plenitude e totalidade. Grande parte dos devotos no mundo antigo, viam o ‘templo’ como um local de visão em que podiam aprender a ‘enxergar’ mais longe através do objeto ou local. A arquitetura, por exemplo, fazia parte dessa ideia de enxergar além, de imaginar uma forma de existência mais íntegra e intensa.

A imagem de Deus numa sociedade depende sem dúvida da natureza e do lugar de quem imagina Deus. Existe um Deus dos clérigos e um Deus dos leigos; um Deus dos monges e um Deus dos seculares; um Deus dos poderosos e um Deus dos humildes; um Deus dos pobres e um Deus dos ricos. Tentamos apreender esses diferentes “Deus” em torno de alguns dados essenciais: o Deus da igreja; Deus da religião oficial; o Deus das práticas, que na Idade

Média são fundamentalmente religiosas, antes que emergjam aspectos profanos. São os dogmas, as crenças, as práticas que nos interessam, na medida em que definem e deixam entrever a atitude dos homens e das mulheres da Idade Média em relação a Deus (LE GOFF, 2007, p. 11).

No itinerário de Etéria, por exemplo, os lugares que se mostram privilegiados para meditação e oração são principalmente os que passaram por acontecimentos protagonizados por Moisés, Elias, Abraão e outros grandes do Antigo Testamento como nos lembra Nascimento:

Para os peregrinos, estar presencialmente em locais que Cristo viveu, era uma oportunidade de vivenciar seu sacrifício pela humanidade. A carga histórica e simbólica desses espaços de devoção estava presente nos locais citados nas Sagradas Escrituras e também nas cidades que possuíam os corpos dos apóstolos e mártires do cristianismo (NASCIMENTO, 2017, p. 73).

Betel é um bom exemplo a se dar tendo em vista a santidade de um local; ali, Jacó teve -de forma inesperada- uma experiência e encontro com o sagrado que, é caracterizado através do medo que o mesmo sentiu ao se despertar. Ainda, os peregrinos são guiados também pelos momentos da vida de Cristo, considerando principalmente momentos da Paixão, Ressurreição e Ascensão. Nisto, podemos ver, por exemplo, o momento em que Etéria chegou ao Monte Sinai, local em que Deus falava com Moisés:

Este é o vale imenso e absolutamente plano onde os filhos de Israel se detiveram quando o santo Moisés subiu ao monte do Senhor e lá permaneceu durante quarenta dias e quarenta noites. Este é o vale no qual fundiram o bezerro, e o ponto onde foi fundido pode ser visto ainda, até hoje, pois nele se ergue uma grande pedra solidamente fincada. Este é também o mesmo vale na extremidade do qual se encontra aquele sítio em que Deus, de dentro de uma sarça ardentes, falou pela segunda vez ao justo Moisés que apascentava os rebanhos do sogro (1977, p. 44).

No relato de Etéria, diversos outros locais relacionados a Moisés são visitados e expostos por ela: a cidade de Tânis, local de nascimento de Moisés; o monte Nebo, local em que Deus disse a Moisés para subir e de lá contemplar a terra de Canaã; e outros.

O monte Horeb é também, outro local importante visto que ali esteve o profeta Elias quando fugia do rei Acab e quando o próprio Deus lhe falou (1 REIS 19:9). De acordo com Etéria, [...] a gruta onde se escondeu o santo Elias ainda hoje se vê diante da porta da igreja que existe aí; também se vê o altar de pedra que construiu o próprio santo Elias para oferecer a Deus o sacrifício [...] (1977, p. 48).

O século IV foi o período (na antiguidade), em que se sucederam o maior número de peregrinações em que Jerusalém era o destino principal. As diversas peregrinações já realizadas, em sua maioria, foram realizadas pela aristocracia, pelo clero e quase nunca pelo povo. “O ato

de peregrinar era uma oportunidade de ascese e deveria ser vivido plenamente, independente de obstáculos, pois estes seriam transpostos pela vontade de superação (NASCIMENTO, 2017, p. 74).” Ainda, segundo alguns estudiosos, os peregrinos cristãos se baseavam e se orientavam pelo *Itinerarium Burdigalense*; a própria Etéria assim o fez, indicando uma parada em Mansocrenas, local este encontrado apenas em sua e na obra *Burdigalense*. Martins apresenta outras peregrinações, em uma delas, a justificativa do Padre Gregório de Nissa para que não ocorresse essas viagens, era que

[...] uma mudança de lugar, no caso das peregrinações a Jerusalém, não garante nenhuma aproximação com Deus, pois, onde quer que a pessoa esteja, Deus virá até ela, se o domicílio de sua alma permitir que Deus nela habite e ali circule. Ao contrário, se a pessoa tiver um interior cheio de maus pensamentos, mesmo se ela estiver no Gólgota, no Monte das Oliveiras ou na Anástase, estará longe de receber Cristo (MARAVAL 1990b p. 106-123 apud MARTINS, 2017, p. 17).

Os peregrinos se identificavam como testemunhas dos acontecimentos religiosos passados, quando se encontravam em algum local específico que continha grande relevância para o cristianismo, o consideravam como um sinal evidente para reavivar a fé; um exemplo disto nos é apresentado por França:

Thietmar, por exemplo, conta que, depois de passar por Nazaré, chegou a Caná, na Galileia. O lugar ainda exalava sacralidade e tornava presentes os acontecimentos passados, pois, segundo o viajante, onde o Senhor converteu água em vinho no casamento ainda havia na igreja vestígios de “onde os frascos tinham sido colocados”. E um certo sarraceno lhe tinha dito “que a cisterna da qual foi tirada a água transformada em vinho ainda continha água com o sabor do vinho” (THIETMAR, 2012, p. 932 apud FRANÇA, 2017, p. 49).

Helena, mãe do Imperador Constantino, foi uma das pessoas que realizou a peregrinação na Antiguidade Tardia, precisamente no século IV, por volta do ano 326. De acordo com Eusébio de Cesareia, os espaços sagrados que são citados nos evangelhos, são identificados apenas devido a peregrinação de Helena à Palestina, esta, possuía a santidade presente no que havia restado do tempo judeu, todavia, esta santidade deveria ser desviada para Jerusalém, que, havia reconstruída sob a proteção do cristianismo: “Para que a cristianização de Jerusalém realmente se efetivasse era necessário delimitar seus locais de culto. Era preciso alimentar a religiosidade popular, ritualizando a memória do sacrifício de Cristo pela humanidade (NASCIMENTO, 2017, p. 75).” Foi graças a Helena a descoberta da Santa Cruz e do túmulo de Cristo em 327, pois, devido as guerras de judeus e romanos, disputas entre gregos e judeus, perseguições a estes segundos; a topografia de Jerusalém e suas imediações foram modificadas,

o que dificultou o achamento destes citados acima que são de suma importância para o cristianismo, ou seja, “recuperar os símbolos de martírio e de seu sacrifício pela humanidade era obra urgente a ser realizada, importante para o reviver da fé. Foi nesse intuito que a busca pelas relíquias da paixão efetivou-se (NASCIMENTO, 2017, p. 76).”

A peregrinação de Etéria, datada entre 363 e 540, precisamente de 381 a 384 (MARTINS, 2020, p. 206), foi outra importante narrativa de peregrinação aos Lugares Santos. O escrito foi realizado semelhantemente a um diário de viagem em que a motivação religiosa da peregrina é nítida. Seu relato é dividido em duas partes, sendo que a primeira, a monja conta sobre os locais visitados da Terra Santa e, na segunda, fala sobre a liturgia de Jerusalém. Esta, será ainda abordada mais tarde de forma mais profunda.

É provável que a relação de Etéria e a família imperial era um tanto quanto íntima pois, o tratamento que a mesma e seus acompanhantes receberam durante a viagem é considerada de total honra e respeito por parte das autoridades dos locais visitados. Nisto, vemos que os acompanhantes -sacerdotes e monges- da mesma sempre se dispõem e levá-la ao local que a mesma comenta em cima de algum texto das Sagradas Escrituras: “Se quiserdes ver os lugares descritos ns Livros de Moisés, dirigi-vos à porta da igreja e, desse cume, reparai bem no que se pode ver daqui; nós vos diremos – um a um – que lugares são todos que aparecem (1977, p. 61). Ainda, sempre que Etéria tivesse alguma dúvida ou curiosidade, eles prontamente a respondiam:

Eu, então, que sou bastante curiosa, perguntei que vale seria esse onde um monge santo erguera para si um ermitério; na verdade, julguei não poder deixar de haver um motivo. Disseram-me, então, os santos que conosco viajavam e que eram conhecedores da região: <<Este é o vale Corra onde morou o santo Elias Tesbita nos tempos do rei Acab e onde houve fome e onde um corvo, mandado por Deus, lhe trazia o alimento; e ele bebia água desta torrente – pois esta torrente, que vedes percorrer até o vale em direção ao Jordão, é o Corra>> (1977, p. 66).

O manuscrito da viajante ficou perdido por aproximadamente 700 anos, o mesmo teve muitas edições, todavia, a cópia que temos acesso atualmente, foi realizada no século XI, em Arezzo mas, foi descoberta apenas em 1884. Apesar desta cópia, algumas folhas e fragmentos da parte inicial e final do documento não foram conservados, dessa maneira, o que encontramos no escrito é apenas a viagem (Figura 1) da monja pelo Sinai e a vivência litúrgica de Jerusalém (Figura 2). É provável que, nesta fração perdida da obra, pudesse ser encontrado algumas informações pessoais sobre Etéria como por exemplo sua origem, visto que os dados que se tem a respeito disso são rasos.

A obra de Etéria divide-se em duas partes, sendo a primeira um diário de viagem da peregrina aos lugares santos da história das sagradas escrituras e, a segunda, uma descrição da liturgia de Jerusalém, como por exemplo os ofícios exercidos pelos sacerdotes, as festas, a Quaresma, a Semana Santa, a Páscoa, a Ascensão, o Pentecoste, entre outros. Neste segundo, a viajante o inicia expondo a importância e relevância de abordar tal assunto: “É também, para que Vossa Bondade saiba que atos se praticam, aqui, dia a dia, nos lugares santos e porque lhe será agradável conhecê-los, devo descrevê-los (1977, p. 83).

Em seu *Itinerarium*, a partir de seus relatos, é possível verificar a duração da viagem, sendo esta de 3 anos. Não se sabe ao certo quando Egéria realizou a peregrinação, todavia, “É certo, portanto, que a peregrinação se realizou após 363; também é certo que esta foi antes de 540, ano da destruição de Antioquia, que a autora não menciona (1977, p. 13). Não se sabe também qual foi o lugar de partida de Etéria, entretanto, acredita-se que a peregrina tenha saído do Egito diretamente ao Monte Sinai, lugar este importante para o cristianismo, visto que o livro de Êxodo ressalta o momento em que Deus manifestou-se a Moisés neste local. Além disso, a mesma procurava quase sempre assemelhar o que presenciasse com as sagradas escrituras e fazer orações nos locais. “A Bíblia ganhava vida diante de seus olhos (ARMSTRONG, 2011, p. 250).”

Era sempre o nosso costume que, onde quer que conseguíssemos aproximar-nos dos lugares procurados, aí rezássemos, em primeiro lugar, uma oração, lêssemos, em seguida, as palavras da Bíblia, disséssemos um salmo de acordo com a circunstância e outra oração. Esse hábito, pela vontade de Deus, mantivemos sempre, onde quer que pudemos atingir os lugares procurados (1977, p. 59).

Em seguida, após descer do Monte Sinai, Egéria relata sobre sua passagem no Monte Horeb. Aqui, a peregrina relata a existência do local do altar de pedra relatado no livro de 1Reis, em que o profeta Elias construiu para adorar a Deus através de um sacrifício. Além deste relato, é contado também o momento em que Deus se revelou a Moisés através da sarça ardente, descrito no livro de Êxodo, sendo este um dos principais objetos de vislumbre no Monte Horeb. “Esta é a sarça que mencionei, do meio da qual, em fogo, Deus falou a Moisés, e que está exatamente no lugar onde há os numerosos eremitérios e a igreja, na extremidade do vale (1977, p. 49).”

É provável que Etéria se dirija às suas irmãs de fé que, por algum motivo maior, não tiveram o privilégio de realizar a peregrinação, pois, sempre que interage com seus leitores, a mesma utiliza substantivos no feminino. Além disso, a narrativa da peregrina, trata-se de algo

simples comparado as outras peregrinações aos lugares santos, de certa forma, sem contornar muito o assunto; Egéria é direta ao ponto, ao que quer mostrar em sua obra. Tendo assim, uma valorização maior na obra como um documento histórico.

Outro ponto importante e bastante discutido é sobre a linguagem utilizada pela peregrina em seu documento, pois, ela utiliza o latim, e voltando à época do Império Romano, mesmo cristianizado, principalmente depois do imperador Constantino Magno decretar a liberdade religiosa através do Édito de Milão (313), se mantinha firme e forte e, sua língua geralmente falada era o latim. Entretanto, apesar de não saber exatamente quando o latim deixou de ser falado e/ou entendido, no Concílio de Tours, em 813, em seu cânon 17, foi determinado que o clero não mais pregasse em latim e, sim na 'romana língua (MARTINS, 2017, p. 12) -nome derivado do latim-'. Essa atestação de que o latim não era mais falado nem compreendido pela população é datado de aproximadamente cinco século após a época da peregrinação de Egéria. Mesmo sendo assim, a autora utiliza como língua em seu documento o latim, ainda, com desenvoltura, liberdade e desembaraço. “A narrativa de Etéria nos oferece a oportunidade de reviver o ambiente dos primeiros séculos do cristianismo e de peregrinar com ela aos lugares santos (NASCIMENTO, p. 87).”

A origem de Etéria é outro ponto bastante discutido pelos tradutores e pesquisadores de sua vida e obra. Ela “poderia ser inglesa, gaulesa, celta ou espanhola (1977, p. 11).” Mas, poderia ainda ser italiana, já que, segundo Pedro Diácono, a peregrina compara os peixes do mar Vermelho ao do mar Itálico. Apesar desta discussão, a verdade é que não se sabe exatamente sua origem e isso, por conta da perda de fragmentos da primeira parte de seu manuscrito.

Na segunda parte da obra, *Liturgia de Jerusalém*, a monja fala de forma minuciosa de pequenos detalhes de cultos, cerimônias, celebrações e orações feitas pelos fiéis do local. Antes e depois da Páscoa, o povo cristão ali presente, realizava uma série de práticas e comportamentos chamadas de ‘*Ofícios Diários*’:

E todos os dias de cada uma dessas semanas decorrem da seguinte forma: no domingo, ao primeiro canto do galo, lê o bispo, na *Anástasis*, o passo do Evangelho referente à ressurreição do Senhor, como sempre faz aos domingos, o ano inteiro; igualmente, até o clarear do dia, celebra-se, na *Anástasis* e na Cruz, os mesmos ofícios que é costume celebrar aos domingos, o ano todo. Em seguida, pela manhã, como sempre aos domingos, vai-se à Igreja Maior, chamada *Martyrium*²⁵, situada no Gólgota, atrás da Cruz, e cumpre-se o rito que é costume cumprir aos domingos. E, igualmente,

²⁵ Santuário do Gólgota. **Peregrinação de Etéria: liturgia e Catequese em Jerusalém no século IV**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 123.

terminado o ofício na igreja, volta-se, em procissão, à *Anástasis*, entoando hinos como todos os domingos; enquanto se realizam esses atos, aproxima-se a hora quinta (onze horas). Também o *lucernare* se faz à mesma hora de sempre, tanto na *Anástasis* e na Cruz como em todos os lugares santos. No domingo, porém, não se realiza o culto da nona hora (três horas). Na segunda-feira, igualmente, ao primeiro canto do galo, vai-se à *Anástasis*, como todo o ano, e se faz o mesmo de sempre, até de manhã. À terceira hora volta-se à *Anástasis* e se faz, ainda, o que é de costume fazer à sexta hora durante o ano inteiro, já que nos dias da Quaresma junta-se a cerimônia da sexta hora à da terceira. Também à sexta e à nona horas, e ao *lucernare*²⁶ procede-se tal como é costume, durante o ano todo, proceder nesses lugares santos. Na terça-feira tudo se faz como na segunda-feira. Também na quarta-feira vão, noite ainda, à *Anástasis* e procedem como sempre, até de manhã; igualmente à terceira e à sexta hora; à nona hora (três horas), porém, vão a Sion porque o ano inteiro, às quartas e às sextas-feiras, à nona hora costumam sempre ir a Sion²⁷ visto que nessas regiões, exceto se os dias dos mártires coincidem, a quarta e a sexta são sempre dias de jejum, mesmo para os catecúmenos. Mas se, por acaso, durante a Quaresma, coincidir o dia dos mártires com a quarta ou a sexta-feira, então não vão a Sion, à nona hora. Realmente, durante a Quaresma, como acima referi, às quartas-feiras à nona hora, dirigem-se todos a Sion, como é o costume durante o ano inteiro e fazem tudo quanto manda a tradição que se faça a essa hora, exceto a Oblação;²⁸ pois, pare que o povo aprenda sempre a lei, o bispo e um sacerdote pregam assiduamente. Terminando o ofício, o povo, entoando cânticos, acompanha o bispo daí à *Anástasis*; assim, ao chegarem à *Anástasis*, é já a hora de *lucernare*; entoam hinos e antífonas, rezam as orações e termina a cerimônia do ascender das luzes na *Anástasis* e junto à Cruz. A cerimônia crepuscular, nesses dias de Quaresma, termina sempre mais tarde do que durante o resto do ano. Na quinta-feira tudo se faz como na segunda-feira e na terça. Já as cerimônias da sexta-feira são semelhantes às da quarta-feira: vão, igualmente, a Sion à nona hora e também, daí até a *Anástasis*, é acompanhado o bispo ao canto dos hinos. Mas, na sexta-feira, celebram as vigílias na *Anástasis*, desde a hora em que chegam de Sion entoando hinos, até de manhã, isto é, da hora crepuscular até a manhã seguinte, isto é, a manhã de sábado. Faz-se bem cedo a Oblação na *Anástasis*, de forma a terminar o ofício antes do nascer do sol. Durante toda a noite, alternam-se salmos e responsos, antífonas e leituras diversas, e tudo isto se prolonga até de manhã. A Missa, isto é, a Oblação que se faz no sábado na *Anástasis*, celebra-se antes do nascer do sol para que o ofício esteja terminado quando o sol começar a surgir. Assim é que se comemoram todas as semanas da Quaresma (1977, p. 91-93).

Esses ofícios diários, se assemelham ainda às atitudes dos cristãos no momento em que o Templo de Jerusalém estava para ser destruído, por volta de 363: “No dia em que tiveram início os trabalhos no monte do templo, os cristãos de Jerusalém se reuniram no Martyrium e imploraram a Deus que evitasse o desastre. Depois foram em procissão até o Monte das

²⁶ *Licinicon, lucernarium*, vésperas (Ibid., p. 123).

²⁷ [...] é o santuário do Cenáculo sobre o Monte das Oliveiras, a duzentos passos do Gólgota, onde o Senhor havia celebrado a Ceia e onde desceu o Espírito Santo sobre os apóstolos (Atos 1:12-13, 2). A basílica data de 335 ou 347 (Ibid., p. 88).

²⁸ Ação de Graças, Missa. Conservamos a maiúscula em Oblação quando se refere à Missa no sentido atual (Ibid., p. 92).

Oliveiras, cantando os salmos judaicos dos quais se apropriaram (ARMSTRONG, 2011, p. 45).” Ainda, “Os cristãos também tomavam conta da cidade nos dias de suas principais festas, quando multidões imensas ganhavam as ruas e os arredores de Jerusalém (ARMSTRONG, 2011, p. 248).”

Na Quaresma e durante o ano todo, é costume ainda que os povos, tanto autoridade quanto leigos, façam jejum. Alguns deles o fazem uma semana inteira, comendo apenas na quinta-feira, outros fazem jejum de dois dias, outros já o fazem por algumas horas; apesar de tamanha diferença nos jejuns, ninguém é louvado nem desprezado e criticado por fazer num período de tempo maior ou menor, consideram de fato, o que cada um pode fazer. Todas essas atitudes são tomadas porque nas Sagradas Escrituras está escrito que seis dias antes da Páscoa todas essas coisas aconteceram em Betânia antes da Ceia pela noite na quinta-feira e da prisão de Cristo.

Em comemoração ao nascimento de Cristo, existem também diversas outras atividades e comportamentos realizados como ‘*Festas Litúrgicas*’, Celebram a Missa no Gólgota, dizem salmos e praticamente tudo, realizado na Igreja Maior, além do *Lazarium*²⁹, Sion, *Anástasis* e da Cruz. Em Belém,

[...] diariamente, durante os oito dias, a mesma beleza e o mesmo regozijo são cultivados pelos sacerdotes e por todo o clero da região e pelos *monazontes* aí incorporados. Pois, a partir do momento em que todos, à noite, voltam a Jerusalém com o bispo, os monges do lugar, todos eles, aí permanecem e velam a noite inteira na igreja de Belém, recitando hinos e antífonas porque o bispo deve passar essas noites em Jerusalém. E, por causa da solenidade e da alegria desse dia, reúnem-se incalculáveis multidões em Jerusalém: vêm, de todos os lados, não só *monazontes* mas também leigos – homens e mulheres (1977, p. 90).

Ainda, “os santuários, através da descrição das peregrinações e da liturgia de Jerusalém constatamos que quase todos os lugares importantes, ligados a personagens e fatos da salvação, estão selados por santuários, e cujo serviço se encontram o clero e sobretudo os monges (1977, p. 18).

Etéria concede grande relevância e importância ao fato de conferir as sagradas escrituras ao chegar a algum local de sua peregrinação. “Eu desejava sempre que, onde quer que chegássemos, lêssemos, no livro, o trecho correspondente (1977, p. 48).” Pode-se certificar então, que Egéria, além de realizar a peregrinação para praticar um certo tipo de devoção por

²⁹ Igreja no local onde se comemora a ressurreição de Lázaro. Sua construção é posterior a 330. **Peregrinação de Etéria: liturgia e Catequese em Jerusalém no século IV**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 90.

parte da religião que seguia, também teve como objetivo conferir nos locais, os objetos deixados pelos profetas do Antigo Testamento. Ainda, a mesma prestava culto a Deus nos locais em que chegava.

Em todos os lugares o ritual da visita era geralmente o mesmo: primeiro faziam uma oração; em seguida liam a Bíblia, destacando a passagem ligada ao local em que estavam; posteriormente recitavam um Salmo, de acordo com as circunstâncias necessárias ao momento vivido; ao final faziam oração. Em alguns momentos também havia a Comunhão. A ritualização caracteriza a seriedade e a devoção da peregrina (NASCIMENTO, 2017, p. 81).

Como já foi mencionado, a obra de Etéria é dividida em duas partes bem distintas, sendo uma o diário de viagem da autora e, a outra, uma descrição litúrgica de Jerusalém. Nesta primeira parte são descritas quatro viagens de forma detalhada, sendo estas viagens com destino ao Monte Sinai, ao Monte Nebo, à Iduméia e à Mesopotâmia com a volta a Constantinopla. Na segunda parte, na descrição litúrgica de Jerusalém, pode-se concluir o quanto Egéria era uma mulher observadora pois, ela se atenta minuciosamente aos detalhes.

Todavia, apesar de grande importância aos fatos, aos pontos, detalhes, locais, processos e outros, apresentados por Etéria, um outro fator muito mais importante que essas informações, é a mensagem que, a obra de Egéria exterioriza. Pode-se perceber, através das leituras que, quase na totalidade, os locais ligados a personagens e a histórias da salvação possuem santuários que são cuidados pelo clero e monges, grandes exemplos é a Basílica do Santo Sepulcro, o Getsêmani, o santuário de Betânia, Sião, o do Monte das Oliveiras, entre outros. Em sua maioria, são lugares marcados pelo nascimento, morte, ressurreição e ascensão de Cristo.

Um outro ponto importantíssimo observado é a liturgia de Jerusalém, através da abordagem deste assunto na segunda parte da obra de Etéria, é possível conhecer o papel da oração pública e sua importância para a vida cotidiana dos fiéis. Além da oração pública, o domingo era um dia especial, separado para as vigílias solenes que eram obrigatórias para todos. É visto também as festas e comemorações no ano litúrgico como a *Apresentação de Jesus ao Templo*, a *Semana Santa*, o *Domingo da Oitava Páscoa*, entre outros.

O jejum também era um ato bastante presente em Jerusalém. “Jejuava-se em certos dias durante a semana através de todo o ano (1977, p. 26).” Mas, apesar disso, o modo como o jejum deveria acontecer era na verdade, livre; cada um se abstinha conforme a possibilidade que possuía. Alguns ficavam a semana toda, já outros ficavam dois dias sem se alimentar e mais dois se alimentando. Ainda, na obra é apresentada também a catequese e, através disso, pode-se conhecer e entender o tipo, a modalidade, o conteúdo e outras características da catequese da

Igreja primitiva.

A viagem de Etéria sucedeu anteriormente ao Concílio de Éfeso (431), que atribuiu a Maria a maternidade de Cristo, tendo ainda como consequência a construção de um templo sobre sua sepultura. A viagem é anterior também ao Concílio de Calcedônia (451), que reafirmou a humanidade de Jesus, o que permitiu que a paixão obtivesse uma dimensão cada vez mais humana e canral. Todavia, Etéria nos mostra o quanto a presença de Deus para o povo cristão em Jerusalém, antes mesmo desses concílios, era de fato, um ponto importantíssimo e praticar todas essas liturgias possuíam verdadeiramente um significado. Aqui, os cristãos já tinham compaixão e empatia pelo sofrimento humano de Cristo.

A cada uma das leituras e preces, tal é o sofrimento e tais são os lamentos de todo o povo que chegam a causar espanto: não há ninguém, nem grande nem pequeno que, nesse dia, durante essas três horas, não se aflija enormemente – e é impossível calcular tamanha aflição – pelo muito que o Senhor padeceu por nós (1977, p. 103).

A partir dos relatos dos peregrinos, principalmente no de Etéria, é possível verificar então a importância e valor que Jerusalém possui para os cristãos. Se vê que os devotos não se preocupam tanto com suas vidas e adversidades que poderão enfrentar ao percorrer uma viagem como a de Etéria, pois, o objetivo de poder reviver um acontecimento relatado nas Sagradas Escrituras e ter ‘acesso’ ao divino é um sentimento muito maior que o receio que possuem. De fato, Jerusalém é Terra Santa para os admiradores e seguidores de Jesus Cristo.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Peregrinação de Etéria. Liturgia e Catequese em Jerusalém no Século IV. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2013 (9ª impressão).

BORDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil. S. A; 1989.

CAPRINO, Andréia Rosin. Eusébio de Cesareia e a formatação do Cristianismo como base ideológica para o poder Imperial no século IV. In: **Revista Vernáculo**, nº 28, 2º sem/2011. p. 214-242.

CASTILLO, Carmen. **El Itinerario de Egeria. Los lugares santos vistos por una dama Cristiana del siglo IV.** Madrid: Ediciones Rialps. S. A; 2016.

CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica. Os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã.** São Paulo: Paulus, 2000.

CESARÉIA, Eusébio de. **Vida de Constantino.** Madrid: Editorial Gredos, 2010.

COELHO, Maria Filomena. Viagem e Peregrinação da Antiguidade Tardia: Narrativa do Conhecido. In: **Projeto História nº 42.** Junho de 2011. p. 353-371.

COSTA, Paula Pinto e NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **A visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média.** Curitiba: Editora Prismas, 2017.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JÚNIOR, Hilário Franco. Relíquia, Metonímia do Sagrado. In: **Historiæ, Rio Grande**, 1 (1): 9-29, 2010

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval.** (Trad. Monica Stahel) Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2016. (Título original: La civilisation de l'Occident medieval publicado em 1964).

LE GOFF, Jacques. **O deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARIANO, Alexandra B. e NASCIMENTO, Aires A. **Egéria, Viagem do Ocidente à Terra Santa, no séc. IV.** Lisboa: Ed. Colibri, 1998.

MARTINS, Gilberto Figueiredo. A narrativa da peregrinação – experiência e forma (uma leitura do *Itinerarium Aetherae*). In: **Kalíope**, São Paulo, ano 7, n. 14, p. 07-15. jul./dez., 2011.

MARTINS, Maria Cristina. A Peregrinação de Jerônimo e Paula. In: **Translatio.** Porto Alegre, 2020. p. 198-230.

MARTINS, Maria Cristina. **Peregrinação de Egéria: uma narrativa aos lugares santos.** Uberlândia: EDUFU, 2017.

MONTEFIORE, Simon Sebag. **Jerusalém. A biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. FRANÇA, Susani Silveira Lemos. LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e Peregrinação na Idade Média.** Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. As Santas Relíquias: tesouros espirituais e políticos. In: **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Número 6 – Junho/2014. p. 56-67.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Mobilidades Sagradas: as disputas e comércio de relíquias. In FRIGHETTO, Renan; GUIMARÃES, Marcella L; SILVA, Gilvan V. (Org) **As**

Mobilidades e as Suas Formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média. Vitória: GM, 2019. p 39- 53.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Santidades Ibéricas: Entre o sagrado e o profano. **História Revista**, 24 (1). UFG, 2019.p 134-154.

POPEANGA, Eugenia. El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerários, guias y relatos. In: **Filologia Românica**, Anejo I, Madrid: Ed. Universidad Complutense, 1991. p. 27-37

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. In: **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**. v. 2, n. 2, março de 2009, p. 163-209.

SARTIN, Gustavo H. S. S. Itinerarium Burdigalense uel Hierosolymitanum (Itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém): Texto Latino, Mapas e Tradução Comentada. In: **Scientia Traductionis**, n.15, 2014. p. 293-379.

SILVA, Eliton Almeida da. Identidade na Antiguidade Tardia: Considerações sobre a Perspectiva de Eusébio de Cesareia quanto à identidade dos Cristãos no século IV D.C. In: **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p. 252-267, 2013.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

A SENHORA NATURAL DE CASTELA NA HISTORIA DE LOS HECHOS DE ESPAÑA DURANTE O REINADO DE FERNANDO III

Thais do Rosário³⁰

A “*De rebus Hispaniae*” (“*Historia de los hechos de España*”), do arcebispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, é uma das três crônicas latinas compostas durante o reinado de Fernando III. Foi patrocinada pelo próprio rei e produzida entre 1240 e 1243. Na narrativa do toledano, há argumentos para a legitimação da monarquia e para a manutenção das fidelidades dos ricos-homens, entre eles destaca-se o vínculo de *natureza*. As *Partidas* apresentam dez formas válidas de *natureza*, mas determina uma primazia da primeira - a relação dos homens com seu senhor natural, sua terra de origem e sua linhagem - frente a quaisquer formas de obrigação pessoal, incluindo a vassalagem. Embora o senhor mais expressivo de determinado território pudesse ser um senhor natural, em fontes como a HHE, somente o monarca é considerado como tal. Contudo, no último livro da obra, que trata do reinado de Fernando III, que assumiu a coroa de Castela após abdicação de sua mãe, Berenguela de Castela, quem aparece como o *senhor natural* do reino não é o rei, mas a rainha-mãe.

³⁰ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS UFPR) e pesquisadora discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED).

Palavras-Chave: Plena Idade Média castelhana; crônicas latinas; vínculos de natureza; Berenguela de Castela.

Por volta de 1243, Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247),³¹ arcebispo de Toledo, finalizava a *Historia de rebus Hispaniae*, a última das três crônicas latinas produzidas durante o reinado de Fernando III (1199-1252), o patrocinador a quem a obra foi dedicada.³² Após a unificação dos reinos de Castela e Leão, que ocorrera em 1230, e com a expansão do reino ao sul do território peninsular em decorrência das conquistas sobre os muçulmanos, ele reunia populações muito diversas sob sua coroa. Fazia-se necessária, portanto, a elaboração de justificativas para essa unidade que contribuíssem para a sua legitimidade no governo do reino (LOMAX, 1977, p. 588). Tanto a crônica do toledano quanto as suas congêneres contemporâneas – a *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy, e a *Chronica Latina Regum Castellae*, de Juan de Osma – são narrativas que contribuem para este fim e figuram entre as ferramentas de legitimação monárquica do período.

Desse modo, elas nos permitem investigar a imagem que se buscava construir dessa monarquia em um momento que foi crucial para as bases da transformação do poder régio que ocorreu na segunda metade do século XIII (RODRÍGUEZ, LÓPEZ, 2003, p. 134). Isso não significa que as três narrativas partilhem exatamente das mesmas concepções políticas, pois cada uma delas foi composta por indivíduos diferentes e que, por fazerem parte daquela sociedade política,³³ tinham seus próprios interesses. A sua presença nos textos, ainda que nem sempre explícita, viabiliza uma reflexão sobre como as relações de poder se estabeleciam e dinamizavam essa sociedade política (MARTIN, 2006, p. 3).

Centremo-nos então na *Historia de Rebus Hispaniae*. Como as outras crônicas latinas, ela se inicia com uma compilação de obras, seguindo um modelo compilatório iniciado com a *Crónica Silense*, elaborada durante o reinado de Alfonso VI (1043-1109) (FERNÁNDEZ VALVERDE, 1989, p. 41-42). Ela foi dividida em nove livros e são três os autores que formam as suas bases: Isidoro de Sevilha (560-636) e Jordanes (século VI) nos dois primeiros livros, Lucas de Tuy do terceiro ao sexto e, a partir do sétimo, o cronista constrói a narrativa

³¹ As datas entre parênteses indicam o ano do nascimento e o da morte, respectivamente.

³² “A su señor, el serenísimo, invicto y siempre augusto Fernando, por la gracia de Dios rey de Castilla y Toledo, León y Galicia, Córdoba y Murcia, Rodrigo, indigno sacerdote de la silla de Toledo, {dedica} esta obrita, y al Rey de reyes con eterna devoción” (HISTORIA DE LOS HECHOS DE ESPAÑA, 1989, p. 54).

³³ Sociedade política: “[...] *todos aquellos grupos sociales con capacidad efectiva y continua para la práctica de poder político, tanto por el que ejercen ellos por sí mismos como por su intervencions o participación en la monarquía*” (LADERO QUESADA, 2000, p. 462 *apud* FERNANDES, 2016, p. 94, nota 114).

principalmente segundo suas experiências (FERNÁNDEZ VALVERDE, 1989, p. 34). O arcebispo serviu-se também de outros documentos escritos para integrar essa narrativa. Estes, bem como as crônicas, sofreram mudanças feitas por ele, que em sua maioria se destacam por alterar ou adicionar trechos que legariam à Toledo a primazia na Península Ibérica desde a época visigoda (FALQUE, 2003, p.160).³⁴

Essas eleições dos cronistas medievais nos chegam graças ao trabalho filológico de descrição das fontes e suas técnicas de organização de testemunhos textuais. A *Historia de Rebus Hispaniae*, que tem uma longa tradição escrita, pois foi usada como base para composição das *Historias Generales* de finais do século XIII (ALVAR; MAINER; NAVARRO, 2011, p. 108-109), teve seus manuscritos investigados por Juan Fernández Valverde, que elaborou sua edição crítica, ou seja, reuniu uma série de manuscritos e por meio de sua análise chegou à composição de um texto único em latim. A partir deste texto, o filólogo traduziu a crônica de Jiménez de Rada para o castelhano como *Historia de los hechos de España*, e é com essa versão que trabalharemos ao longo deste texto, referindo-nos à obra com a sigla HHE.³⁵

A HHE apresenta uma narrativa pró-castelhana, quer dizer, ela não justifica somente a unificação castelhano-leonesa, mas a liderança de Castela durante este processo. Jiménez de Rada ofereceu como argumento máximo da unificação um passado comum a leoneses, castelhanos, galegos, asturianos e toledanos: o reino hispanovisigodo. Ele o fez utilizando-se de sua tradição e organização política como um modelo a se seguir, uma tradição que superaria localismos e se centraria na *urbe regia*: Toledo (LOMAX, 1977, p. 588-589. FERNÁNDEZ VALVERDE, 1989, p. 47). Desse modo, a defesa de Castela era, igualmente, a defesa de Toledo em um momento no qual outras arquidioceses também ambicionavam a primazia peninsular, incluindo a de Santiago de Compostela em Leão (FERNÁNDEZ VALVERDE, 1989, p. 22). Na crônica de Jiménez de Rada, os castelhanos são sempre os mais virtuosos nos relatos que envolvem a monarquia e os ricos-homens de outros reinos peninsulares.

No que diz respeito às relações que se estabelecem dentro da sociedade política castelhana, o arcebispo de Toledo defende um vínculo solidário entre a monarquia e a alta nobreza, apresentando atuações dos ricos-homens que são determinantes no destino dos reis ao longo da narrativa (MARTIN, 2005, p. 36. CRESPO LÓPEZ, 2015, p.44.). Ele o faz, mas sem

³⁴ A primazia na Plena Idade Média significaria um poder considerável sobre decisões que ultrapassariam as fronteiras do reino, como a nomeação de bispos em todo o território peninsular (FERNÁNDEZ VALVERDE, 1989, p. 22).

³⁵ A versão latina: DE RADA, Roderici Ximenii. *Historia de rebus Hispaniae sive Historia gótica*. Juan Fernández Valverde (Ed.), Brepols (CC, CM, lxxii, Pars I), Turnhout, 1987.

perder de vista o lugar de liderança ocupado pelos reis castelhanos, cujo poder político derivaria de uma ordem celestial superior (NIETO SORIA, 1986, p. 711). Para ele, esses monarcas são os únicos *senhores naturais* do reino, apresentando assim termos de uma vinculação política que já aparece na documentação desde o século XII, mas que será melhor elaborada e definida somente na segunda metade do século XIII, nas *Siete Partidas*.³⁶

Contudo, no livro nove, dedicado a narrar o reinado de Fernando III desde a sua coroação em Castela em 1217 até a conquista de Córdoba em 1236, é Berenguela (1180-1246), a rainha-mãe que havia renunciado a coroa em prol de seu filho, quem aparece como a *senhora natural* do reino. É sobre esse vínculo de *natureza* que nos debruçaremos a partir de agora.

O VÍNCULO PRIMEIRO: O SENHORIZIO NATURAL EM CASTELA

Entendemos que para uma melhor compreensão do vínculo de *natureza*, podemos recorrer à *Cuarta Partida*, onde encontramos primeiro uma distinção entre *natura* e *natureza* importante para a nossa reflexão: “*E el departimiento que ha entre natura e naturaleza es este. Ca natura es vna virtude q faze fer todas las cofas em aquel eftado que Dios las ordeno. Naturaleza es cofa que femeja ala natura, e q ayuda a fer e mantener todo lo que defciende della*” (PARTIDA III, TÍTULO XXIII, LEY I). *Natura*, portanto, diz respeito às coisas do mundo como Deus as criou e ordenou e *naturaleza* se refere aos laços estabelecidos entre os homens que contribuiriam para manter esta ordem divina. Ou seja, as duas definições são distintas, mas estão conectadas, pois trata de estabelecer o vínculo de *natureza* na ordem fundamental, universal e eterna da *natura* (MARTIN, 2009, p. 135).

Na segunda lei do mesmo título, apresentam-se dez formas válidas do vínculo de *natureza* ao mesmo tempo que se expõe a primazia da primeira: “*La primera, e la mejor es: la que han los oes a fu feñor natural, por que tan bien ellos, como aquellos de cuyo linaje defcienden, nafieron e fueron raygados e fon em la tierra onde esel Señor*” (PARTIDA III, TÍTULO XXIII, LEY II).³⁷ Então essa relação dos homens com o senhor de sua terra de origem sobrepunha quaisquer formas de obrigação pessoal, incluindo a vassalagem (FERNANDES,

³⁶ As *Partidas* são um código jurídico que fez parte do projeto de unificação jurídica de Alfonso X, que pretendia monopolizar a criação do direito e unificar os diferentes *fueros* por toda a extensão do território castelhano-leonês (REIS, 2007, p. 229).

³⁷ As outras nove formas apresentadas são: “*La fegunda es la que auiene por va fallaje. La terceira, por criança. La quarta, por caualleria. La quinta, por cafamiento. La fexta, por heredamiento. La fetena, por facar lo de captiuo, o por librarlo de muerte, o defhonorra. La octaua, por aforramiento de que non refcibe precio el que lo aforra. La nouena, por tornarlo Chriftiano. La dezena, por morança de diez años que faga en la tierra maguer fea natural de outra*” (PARTIDA III, TÍTULO XXIII, LEY II).

2016, p.97. MARTIN, 2008, p. 21). Portanto, a qualidade de natural é para um homem seu nascimento em um território, e essa qualidade o liga, por sua vez, a uma obrigação para com aquele que exerce o senhorio ali, os naturais contraem espontaneamente no nascimento uma dupla obrigação em relação a uma terra e a um senhor (MARTIN, 2008, p. 19).

Desde fins do século XII, desenvolveram-se na Península Ibérica teorias que estabeleciam uma hierarquia de poder político na qual o rei era um senhor que poderia atuar sobre outros senhores e, embora somente na centúria seguinte tenham se desenvolvido definições mais precisas em torno ao termo *senhor natural*, houve uma necessidade de identificar o monarca com o domínio político de determinado território desde este período onde já se observava uma nobreza mais estruturada (LADERO QUESADA, 1997, p. 246. ESTEPA DÍEZ, 2007, p. 81).

Esta nobreza guerreira e fronteiriça servia a diferentes monarcas de acordo com seus interesses e, em geral, era bem recebida pelo seu novo senhor pois seu apoio seria vantajoso para este rei diante de conflitos com o outro reino. Contudo, se essa mudança de fidelidades fosse sempre uma possibilidade, os reis veriam sua autoridade sobre a nobreza enfraquecida e, assim, começou a desenvolver-se uma elaborada concepção institucional que tentaria limitar essas estratégias nobiliárquicas (PASCUA ECHEGARAY, 2002, p. 170-172).

Termos relacionados com a *natureza* em seu sentido de pertença territorial começaram então a aparecer na documentação régia do século XII como uma tentativa de conter a facilidade com que esses nobres atavam e desatavam seus laços vassálicos e ligá-los de uma forma mais estável à ideia de um território (BARTON, 2000, p. 78 *apud* BAUTISTA, 2007, p. 183). A dinâmica política de guerra exigia o estabelecimento de acordos e tratados entre os reis e ante a necessidade comum de impor sua autoridade sobre a população e, principalmente, sobre os ricos-homens de seu reino, começaram a surgir cláusulas nestes acordos que delimitavam os territórios de maneira mais específica, reconhecendo que todos que ali tivessem nascido estariam sob a jurisdição e autoridade daquele monarca (PASCUA ECHEGARAY, 2002, p. 180-181).

A título de exemplo, o termo *naturalis* aparece no Tratado de Cazola, firmado em 1179 entre Castela e Aragão, quando Alfonso VIII e Alfonso II (1157-1196) dividiram futuros territórios de conquista sobre os muçulmanos e concluíram que nenhum teria direito a interferir na terra do outro; o de *uassallus naturalis* na paz de Calatayud de 1198 entre Alfonso VIII e Pedro II (1178-1213), que definiu uma aliança contra Navarra e uma divisão deste reino se conquistado entre Castela e Aragão (PASCUA ECHEGARAY, 2002, p. 180. GRASSOTTI, 1967, p. 222-223 *apud* BAUTISTA, 2007, p. 182).

Não foram os tratados pactuados entre reis os únicos documentos nos quais esse vínculo apareceu no século XII. Crônicas como a *Historia Compostelana*, produzida entre 1109 e 1120, e a *Chronica Adefonsi Imperatoris*, composta entre 1153 e 1157, trazem o monarca como *dominus naturalis* no contexto dos conflitos entre Alfonso VII (1105-1157) e Alfonso I de Aragão (1073-1134) após a morte de Urraca I (1081-1126). Alfonso VII em sua condição de herdeiro legítimo aparece como o *senhor natural* daqueles nobres leoneses e castelhanos que haviam se colocado sob a autoridade do rei aragonês por meio de homenagem vassálica para enfrentá-lo (BAUTISTA, 2007, p. 179).

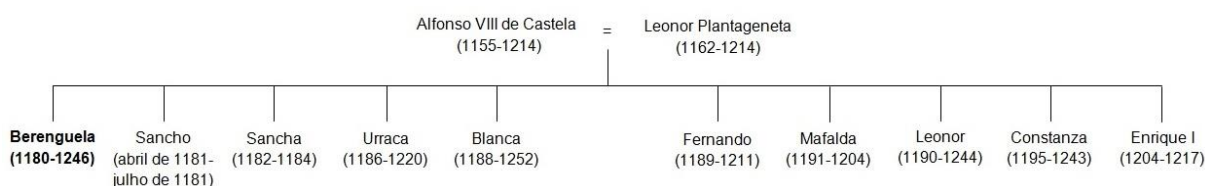
Isso não quer dizer que esses tratados e discursos extinguiram a prática de fidelidades cruzadas da nobreza. No entanto, essa concepção fortaleceu-se cada vez mais com as conquistas sobre os muçulmanos que geravam uma expansão do reino e intensificavam o valor da territorialidade ao longo do século XIII. Assim, aos poucos foi se desenvolvendo uma identificação da comunidade política não só com aquele corpo político do rei, mas também com a terra e um espaço físico concretos (NIETO SORIA, 2007, p.90).

Consideramos importante destacar que no momento de composição da HHE, entre 1240 e 1243, a expansão territorial do reino de Castela – já unido a Leão desde 1230 – demonstrava grandes avanços e uma das principais conquistas de Fernando III havia ocorrido em 1236 em Córdoba. O controle de territórios conquistados se dava por meio de relações políticas com outros grupos de poder, mas ampliou-se o domínio da coroa, permitindo uma consolidação de base territorial do poder régio em Castela (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1994, p. 10-11).

LOS CITADOS NOBLES CERRARON FILAS ENTORNO A SU SEÑORA NATURAL

Na primeira metade do século XIII, a forma primordial de perpetuação de uma dinastia era a primogenitura masculina, mas, em Castela, diferente de outros reinos, foi possível pensar na primogenitura feminina no âmbito da monarquia. Vale destacar que ainda que possível, era essa a última opção, só colocada em prática quando não havia nenhum outro filho homem vivo, independente dele ser mais jovem que as filhas mulheres (ÁLVAREZ BORGE, 2001, p. 5). Deste modo, Berenguela esteve em posição de herdeira do reino de Castela em três momentos de sua vida: um curto período que vai de 1180, seu nascimento, a abril de 1181 com o nascimento de Sancho, que morreu neste mesmo ano; de julho 1181 a 1189, quando nasceu Fernando; e em 1217, após a morte de Enrique I, que havia assumido o lugar de Fernando na linha de sucessão após sua morte em 1211.

FILHOS E FILHAS DE ALFONSO VIII DE CASTELA E LEONOR PLANTAGENETA



Fonte: a autora.

Depois da morte de Alfonso VIII, Jiménez de Rada destaca a atuação de Berenguela durante a menoridade do irmão Enrique I (1204-1217). Ela protagoniza a narrativa desde o momento da morte do pai e é tratada pelo toledano como a sua continuadora mesmo antes da morte do irmão. Recordemo-nos que, neste período, o nome do antecessor era invocado para situar o herdeiro como mais um elo de sua dinastia, mas também para reforçar a sobrevivência do governo (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2018, p. 277).

As demais crônicas latinas também defendem o direito de Berenguela ao trono castelhano,³⁸ no entanto, é na HHE que a narrativa segue com uma exaltação de suas virtudes em detrimento de um engrandecimento de Fernando III mesmo após ela ter renunciado o trono e ele ter sido coroado. Nela, as virtudes da rainha são as mesmas de seu pai e dos reis castelhanos que os antecederam. Ela é sábia, prudente, generosa, é, como os monarcas antecessores, a *noble reina* de Castela,³⁹ a *senhora natural* do reino.

O toledano trata essa vinculação civil de *natureza* como o vínculo maior de união dos homens, acima da *homenagem* vassálica. O que podemos verificar em algumas passagens como na que apresenta os conflitos que haviam ocorrido durante a menoridade de Alfonso VIII e a forma como os ricos-homens de Castela prestaram homenagem ao rei de Leão, arrependeram-se e romperam esse juramento, recebendo ainda assim o perdão desse rei. Jiménez de Rada usa

³⁸ “[...] *el reino de su padre, que pertenecía a la misma reina, puesto que era mayor en edad que las restantes Hermanas y no sobrevivía ningún hijo varón del rey Alfonso*” (CRÓNICA LATINA, 1999, p.66). “Porque el reyno de Castilla los nobles lo auian dado a Beringuella la reyna, porque era primogenita de Alfonso, rey de Castilla”(CE, 1926, p. 417).

³⁹ Aqui trazemos alguns exemplos desses momentos. O toledano sobre a atuação de Berenguela durante a menoridade do irmão Enrique I: “[...] *brilló de tal manera la totalidad de sus virtudes que su prudencia superó a la piedad del devoto sexo y la prodigalidad de sus limosnas a la prodigalidad de los reyes* (HHE, 1989, p. 306).” Sobre os seus atos após a morte do pequeno rei: “*Pero antes de que las habladurías extendieran la noticia, la sabia reina envió a los nobles Lope Díaz y Gonzalo Ruiz a buscar a su hijo Fernando, que por entonces se hallaba en Toro junto a su padre*” (HHE, 1989, p. 335-336). No *Libro Octavo* há um capítulo dedicado a exaltar sua figura antes do relato da batalha de Las Navas de Tolosa: *Sobre la excelencia de las virtudes y la generosidad del noble Alfonso* (HHE, 1989, p. 311-313) e, da mesma forma, antes de um episódio vitorioso de Berenguela sobre Álvaro Núñez de Lara (1170-1218), seu maior opositor, esta recebe um capítulo no *Libro Noveno: Sobre la generosidad de la reina Berenguela y el apresamiento del conde Alvaro* (HHE, 1989, p. 338-339).

como argumento máximo dessa atitude do leonês o seu reconhecimento de que a fidelidade maior desses ricos-homens se devia ao seu *senhor natural*.

No relato, quando Fernando II de Leão (1137-1188) exigiu explicações de Manrique de Lara (1118-1164), assim ele teria justificado sua ação: “Desconozco si soy leal o traidor o felón, mas lo cierto es que, en la manera en que me fue posible, liberé al niño, mi señor natural” (HHE, 1989, p. 286), de sorte que “Ante estas palabras fue absuelto por unanimidad de la acusación que pesaba sobre él” (HHE, 1989, p. 286).

A primeira vez que Berenguela é tratada como *senhora natural* por Jiménez de Rada é quando, ainda durante a menoridade de Enrique I, ela consegue o apoio alguns de ricos-homens que antes eram partidários do conde Álvaro Núñez de Lara (1170-1218) para fazer-lhe oposição: “[...] los citados nobles cerraron filas entorno a su señora natural [...]” (HHE, 1989, p.333). Diferente do que acontece no episódio supramencionado da menoridade de Alfonso VIII, não competem aqui a *homenagem* e a *natureza*. Isso, geralmente, acontece ao longo da narrativa quando versa sobre a relação que os ricos-homens de um território estabelecem com um monarca de outro reino (MARTIN, 2005, p. 48-49).

No caso da relação entre Berenguela e os ricos-homens, a *homenagem* aparece somente como uma confirmação de pactos e tratados. Vemos isso acontecer, por exemplo, quando ela negocia com Álvaro Núñez de Lara e cede a tutela de Enrique I desde que ela conservasse a *iura regni*: “y lo rubricaron con un juramento y un homenaje en la mano del arzobispo Rodrigo de Toledo, y si así no lo hacían, serían reos de traición” (HHE, 1989, p. 332).

A importância da fidelidade perpassa ambos os laços na narrativa, o vassálico e a primeira forma de *natureza*. A esse respeito, Jiménez de Rada declara:

¿Qué se puede desear más que la lealtad? Como es provechosa y honrada, Dios, que todo lo puede, no quiso que el mundo se gobernase sin ella, porque si ella llegara a desaparecer, el hombre no se sometería al hombre ni nadie estaría seguro de los demás, y no habría acuerdo entre los hombres, sino que nadie se bastaría por sí solo así perecería el género humano y, en consecuencia, todo habría sido hecho en vano (HHE, 1989, p. 288).⁴⁰

Lembrando que a fidelidade primeira é aquela que se deve ao senhor natural, tanto nas definições das *Partidas* quanto no entendimento que Jiménez de Rada têm dos vínculos políticos entre os homens. Vimos como para o cronista a ordem natural do cosmos político

⁴⁰ Destacamos que o termo latino utilizado na crônica de Jiménez de Rada é *fidelitate*: “*Quid fidelitate potius appetendum? Cum enim sit utilis et honesta, sine hac Deus, qui omnia potest, noluit mundum regi, quia si hec periret, homo homini non subesset nec quisquam ab alio tutus esset et conuictus inter homines non adesset, set nec quisquam in sufficeret sibi solus et ita congregatio hominum de periret: igitur cuncta pro nichilo facta essent*” (HISTORIA DE REBUS HISPANIAE, 1987, p. 240).

parece ser restaurada quando um rico-homem de determinado território rompe pactos vassálicos com reis de outros territórios para proteger o seu *senhor natural*, quer dizer, há uma conexão sua com uma dimensão da *natura* (MONTANER, 2007, p. 433 *apud* BAUTISTA, 2007, p. 180).

O arcebispo de Toledo não é o único dos cronistas a referir-se aos monarcas como *senhores naturais* do reino, mas somente na sua narrativa vemos Berenguela tratada como tal no lugar de Fernando III. Juan de Osma sempre atribui esse termo a Fernando e, embora reconheça algum exercício de autoridade da rainha-mãe, ela só aparece como uma senhora a quem os ricos-homens se vinculavam por meio da *homenagem*. Um *senhor natural* não era necessariamente o rei, o senhor mais expressivo de determinado território poderia ser um *senhor natural* (FERNANDES, 2016, p. 98), contudo, nessas crônicas somente os monarcas são identificados dessa forma. Portanto, o fator comum em ambas narrativas é que elas demonstram que existiam outros senhores além do rei, a diferença é que se pretendia que este último estendesse sua autoridade sobre todas as pessoas do território do reino (PASCUA ECHEGARAY, 2002, p. 183).

Não esqueçamos que no momento de composição da crônica, Jiménez de Rada já havia perdido força política, o que vinha ocorrendo gradualmente desde 1231, quando Fernando, contrariando uma tradição castelhana de manter o arcebispo de Toledo como chanceler maior do reino, nomeou Juan de Osma para o cargo. O acordo que transferiu o posto a Juan previa que se este morresse ou recebesse alguma nomeação do papa para um cargo fora de Castela, Jiménez de Rada voltaria a ser o chanceler maior de Fernando III. Quando Gregório IX (1145-1241) pediu a transferência de Juan à diocese de Leão, em 1237, o rei interferiu na decisão e enviou várias cartas ao papa intercedendo pela permanência de Juan em Osma e, conseqüentemente, na função de chanceler maior (LINEHAN, 2003, p. 93-94).

Juan de Osma e Berenguela foram as principais forças políticas junto a Fernando III ao longo da década de 1230 em Castela e Leão. Mas o afastamento de Jiménez de Rada das decisões políticas de seu reinado, indicam uma tentativa de Fernando de assumir o controle e desprender-se da tutela de Berenguela, a quem o toledano servia. Embora Juan tenha chegado a corte por meio de Berenguela, em 1218, demonstrava mais dedicação ao rei Fernando (LINEHAN, 2003, p. 94-97. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2010, p. 250), o que fica claro em sua crônica, a *Chronica Latina*, onde expressa uma vontade de emancipá-lo de sua mãe ao longo da narrativa (MARTIN, 2006, p. 13).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1217, tão logo herdou o reino de seu pai, Berenguela enviou mensageiros a Leão para que buscassem Fernando, seu primogênito com Alfonso IX (1171-1230), e abdicou da coroa em seu favor. Fazê-lo não significou renunciar ao poder, ela seguiu atuando ao lado do filho no governo do reino como um poderoso duo monárquico. Berenguela manteve uma posição de autoridade em Castela até meados da década de 1230 (MARTIN, 2006, p.15).

No princípio da década de 1240, quando a HHE é composta, Fernando já era um rei cuja autoridade havia se fortalecido com o apoio da nobreza, pois, entre outras coisas, seus projetos de avanço contra al-Andalus estavam acompanhados de outros de repovoação que a beneficiavam. No entanto, mesmo sendo o patrocinador da obra, Jiménez de Rada não se refere a ele como o *senhor natural* de Castela em nenhum momento e tampouco lhe dedica o adjetivo *noble* que acompanha os reis castelhanos na narrativa. Todas essas características, assim como as virtudes herdadas, são apresentadas na rainha-mãe.

Desde o ano seguinte à unificação dos reinos, Jiménez de Rada passou a ser gradativamente afastado do governo do reino. Ainda em 1231, o cargo de chanceler maior, que ele ocupava desde o reinado de Alfonso VIII, é transferido a Juan de Osma, então abade de Valladolid, e, ao longo da década de 1230, há uma considerável diminuição das doações régias a Toledo (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1988, p. 4. LINEHAN, 2003, p.88).

O posicionamento tomado por Jiménez de Rada em sua obra confirma que sua lealdade maior estava dedicada a Toledo, pois, ao tomar o partido de Berenguela, apresenta sua capacidade de encarnar um modelo de monarquia castelhana cuja generosidade e relação com Toledo são destacadas na narrativa, entram na crônica dados que servem aos interesses da arquidiocese toledana e dos propósitos de primazia (LOMAX, 1977, p. 589).

As concepções políticas do arcebispo de Toledo aplicadas à defesa da autoridade de Berenguela são indícios de como, ao investigar as possibilidades de uma mulher nos espaços de poder, faz-se necessária uma análise que considere os valores e representações mentais sobre as mulheres, mas que não ignore a realidade social, política ou econômica do momento, do local e do caso estudados (RUCQUOI, 1985, p. 4-5).

Jiménez de Rada não defende que mulheres possam governar, ele defende que Berenguela, a quem “no le inculcó nunca los afanes de mujeres, sino siempre de grandeza” (HHE, 1989, p.352), o fez com a sabedoria, a prudência e a generosidade que havia herdado de seu pai. Ela a afasta de sua condição feminina para legitimá-la enquanto a *senhora natural* de Castela.

REFERÊNCIAS

Fontes

ALFONSO X. **Las Siete Partidas del Rey Sabio don Alonso el nono [sic] nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Índias de su Magestad.** Salamanca. Año M.C.L.V. (Edição Fac-Símile). Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1985. 2v.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. **Historia de rebus Hispaniae.** Ed. Juan Fernández Valverde. Corpus christianorum. Continuatio medievalis, LXXII, Turnhout: Brepols, 1987.

JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO. **Historia de los hechos de España.** Trad. Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

JUAN DE OSMA. **Crónica Latina de los Reyes de Castilla.** Tradução de Luis Charlo Brea. Madrid: Akal Ediciones, 1999.

Bibliografia

ALVAR, Carlos; MAINER, José Carlos; NAVARRO DURÁN, Rosa. La Edad Media: La Madurez. In.: ———. **Breve Historia de la Literatura Española.** Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 37-116.

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio. La nobleza castellana en la Edad Media: familia, patrimonio y poder. In.: **La familia en la edad media: XI Semana de Estudios Medievales**, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Instituto de Estudios Riojanos, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/2FduFW2>. Acesso em: julho de 2021.

BAUTISTA, Francisco. “Como a señor natural”: Interpretaciones políticas del Cantar de Mio Cid. **Olivar**, v. 8, n. 10, p. 173-184, 2007. Disponível em:

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

ESTEPA DÍEZ, Carlos. La monarquía castellana en los siglos XII-XIV. Algunas consideraciones. **Edad Media: Revista de Historia**, v. 8, p. 79-98, 2007. Disponível em: <https://bityli.com/TFIUx>. Acesso em: julho de 2021.

FALQUE, Emma. Lucas de Túy y Rodrigo Jiménez de Rada: el uso de las fuentes. **Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales**, v. 26, n. 1, p. 151-161, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/2RloKmH>. Acesso em: junho de 2021.

FERNANDES, Fátima Regina. O Direito Feudal à luz do Direito Comum. In. ———. **Do pacto e seus rompimentos.** Curitiba: Prismas, 2016, p. 90-109.

FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan. Introducción. In.: JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. **Historia de los hechos de España.** Tradução de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 13-52.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. Fernando III y el gobierno del reino. **Estudios de historia de España**, v. 12, n. 1, p. 245-277, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2WPnbTW>. Acesso: julho de 2021.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. La situación política de Castilla a fines del siglo XIII. **Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval**, n. 11 (1996-1997); pp. 241-264, 1997. Disponível em: <https://bit.ly/2KjgYJj>. Acesso em: junho de 2021.

LINEHAN, Peter. Don Rodrigo and the government of the kingdom. **Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales**, v. 26, n. 1, p. 87-99, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/2VrQmH7>. Acesso em: junho de 2021.

LOMAX, Derek William. Rodrigo Jiménez de Rada como historiador. **Centro Virtual Cervantes**, p. 587-592, 1977.

MARTIN, Georges. Reinard sin reinard. Berenguela de Castilla en el espejo de la historiografía de su época (1214-1246). **e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes**, n. 1, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/2XfY6kx>. Acesso em: junho de 2021.

———. **Nobleza y realeza en el De rebus Hispaniae** (libros 4 a 9). Hommage à Carlos Serrano, Paris: Editions hispaniques, 2005, p. 33-45.

———. De lexicología jurídica alfonsí: naturaleza. Alcanate. **Revista de estudios alfonsíes**, 2008, pp.125-138. Disponível em: <https://bityli.com/CeuJ6>. Acesso em: julho de 2021.

NIETO SORIA, José Manuel. El poder real como representación en la monarquía castellano-leonesa del siglo XIII. **Res publica: revista de filosofía política**, n. 17, p. 81-104, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2XiiotA>. Acesso em: junho de 2021.

PASCUA ECHEGARAY, Esther. De reyes, señores y tratados en la Península Ibérica del siglo XII. **Studia historica. Historia medieval**, v. 20, p. 165-187, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2KV5viO>. Acesso em: julho de 2021.

REIS, Jaime Estevão dos. **Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252 – 1284)**. Tese (doutorado em História) – Faculdade de Letras e Artes de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. **La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III**. Editorial CSIC-CSIC Press, 1994.

———. De rebus Hispaniae frente a la Crónica latina de los reyes de Castilla: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII. **Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales**, v. 26, n. 1, p. 133-149, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/2XPe5Dj>. Acesso em: junho de 2021.

———. De olvido y memoria. Cómo recordar a las mujeres poderosas en Castilla y León en los siglos XII y XIII. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, v. 25, n. 2, p. 272-294, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2wYOjk8>. Acesso em: junho de 2021.

RUCQUOI, Adeline. *La mujer medieval*. Historia 16, 1985.

APROXIMAÇÕES E ESPECIFICIDADES DA SÁTIRA MEDIEVAL EM RELAÇÃO A SÁTIRA ROMANA CLÁSSICA: UM ESTUDO PRELIMINAR

Helena Macedo Ribas⁴¹

A sátira, enquanto gênero literário, é um conceito abrangente que designa textos que possuem características marcantes de crítica social e aos costumes com um viés humorístico, e remonta à tradição romana. Ao olharmos para a Idade Média, a sátira é encontrada em diversas facetas, inclusive com traços da sátira clássica romana, que se deve à enorme difusão que os poetas romanos, dentre eles Horácio e Juvenal, tiveram nas cortes e nas universidades medievais. Neste trabalho nos interessa essa definição de sátira, ligada a essa tradição romana moralizante, que pode ainda reunir em si uma pletera de textos medievais, mas que oferece um refinamento de características dentro do grande constructo conceitual que é o humor. É nosso objetivo mapear, ainda que de maneira preliminar, os limites dessa difusão romana na sátira medieval e os elementos novos que são apresentados pelos poetas do período que estudamos, os séculos XII e XIII, discutindo a sátira como um conceito histórico aplicável às análises de poesias medievais.

Palavras-Chave: Sátira; Poesia medieval; Literatura medieval.

No campo das ciências, os conceitos também têm a função de aglutinar características comuns a uma determinada série de fenômenos ou objetos, e nesse sentido, se tornam instrumentos para a interpretação e entendimento do pesquisador. Todas as áreas se utilizam de conceitos, com suas particularidades. Segundo o que nos aponta José de Assunção Barros, “o conceito é uma *abstração* elaborada a partir da generalização de observações particulares. Sobretudo, é preciso ter em mente que o conceito é uma construção lógica que tem o objetivo de organizar a realidade para o sujeito que busca conhecê-la” (BARROS, 2012: 7).

Partindo desse pressuposto, existem conceitos que, nativos de uma área das ciências humanas, aglutinam outros significados ao serem emprestados a outras áreas, e este é o objetivo

⁴¹ Doutoranda em história pelo programa de pós graduação da Universidade Federal do Paraná e membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos – NEMED-UFPR. Email: helena.galadriel@gmail.com

deste trabalho: tratar de um gênero literário, a sátira, como um conceito histórico, para além de seu aspecto literário. Conforme o que aponta Paulo Soethe (2003: 156-157) não há consenso entre os especialistas das áreas de letras sobre no que exatamente deveria consistir na sátira. Há uma série de elementos que são considerados satíricos em um texto literário, mas estes são tão diversos que transformaram o termo “sátira” em uma espécie de termo guarda chuva. Mesmo dentro da tradição romana onde o termo “sátira” surge, há nuances; em uma vertente, derivada da obra de Lucílio (séc. II a. C.) e considerada uma “invenção romana”, a sátira é moralizante, com metro pré-definido (o hexâmetro) com o papel de denunciar os vícios da humanidade. Mais tarde, poetas como Horácio e Juvenal são herdeiros dessa tradição. Soethe também aponta outra vertente explicativa, que localiza a etimologia da palavra “sátira” no termo “*lanx satura*” – uma oferenda à deusa da agricultura Ceres que era composta de uma cesta com diversos alimentos, entre grãos e frutos, e que, portanto, traz a ideia de uma miscelânea, uma mistura de elementos diversos que teria o objetivo de fazer rir, sem metro definido (inclusive com a presença de mais de uma forma métrica na mesma peça, bem como partes em prosa) e sem pretensões moralistas. Tendo essas duas vertentes em mente, é possível ver porque o termo pode ser entendido como guarda-chuva; muitos textos podem se encaixar nessas especificações.

É interessante, nesse momento, olhar para a definição de Massaud Moisés para a palavra “sátira” presente em seu *Dicionário de Termos Literários*. Fica claro que para esse autor é a vertente romana, e, portanto, moralizante, que representa o gênero literário:

A sátira consiste na crítica das instituições ou pessoas, na censura dos males da sociedade ou dos indivíduos [...] pressupõe uma atividade ofensiva, ainda quando dissimulada: o ataque é sua marca indelével, a insatisfação perante o estabelecido, a sua mola básica. De onde o substrato moralizante da sátira, inclusive nos casos em que a invectiva parece gratuita ou fruto do despeito (MOISÉS, 1974: 469-470).

E ainda:

A sátira perde sentido e força à medida que o tempo passa. Raramente uma obra satírica resiste ao desgaste dos anos: para tanto, é preciso que a causa do ataque satírico persista ao longo de todas as transformações sociais, ou que a diatribe surpreenda uma falha inerente ao ser humano (MOISÉS, 1974: 469-470).

Essa definição conceitual oferecida pelo dicionário especializado o circunscreve dentro das diversas manifestações do humor, estabelecendo características próprias e claras para se classificar um texto como uma sátira. Para que um conceito se transforme em um bom

instrumento para a análise de um objeto, ele precisa ser abrangente, mas também delimitar a quantidade de objetos que pode descrever. O conceito de sátira que abordaremos, a forma como o entendemos, parte das definições dadas por Moisés em seu dicionário. Além disso, estabelecemos uma baliza temporal, que é a Idade Média, para compreendermos a sátira produzida e difundida entre os povos da Cristandade Latina nesse período.

A SÁTIRA CLÁSSICA E A SÁTIRA MEDIEVAL

Ao olharmos para a Idade Média, período que nos interessa em nossas pesquisas, a sátira é encontrada em diversas facetas, inclusive com as características da sátira clássica romana, ou seja, moralizante e de crítica social. Para vários especialistas, dentre eles Ernst Curtius (2013: 50-51) em sua célebre obra sobre a tradição poética medieval, isso se explica por conta da difusão dos poetas romanos na latinidade. A antiguidade que é venerada pelos medievais é a antiguidade romana de Virgílio, Ovídio e Horácio, que estabelecem os *topoi* literários que são explorados e transformados pelos poetas. Logo, nos interessa essa definição de sátira, ligada a essa tradição romana moralizante, que pode ainda reunir em si uma pletera de textos medievais, mas que oferece um refinamento de características dentro do grande constructo conceitual que é o humor. É importante mapearmos, ainda que de maneira preliminar, os limites dessa difusão romana na sátira medieval e os elementos novos que são apresentados pelos poetas do período que estudamos, os séculos XII e XIII.

Para podermos historicizar o conceito de sátira é preciso circunscrevê-lo no tempo e no espaço, para que seja operacional. Nos interessa, em nossas pesquisas, a cristandade latina dos séculos XII e XIII, que são os séculos mais profícuos na produção literária satírica medieval, por conta da difusão das obras latinas entre as universidades e cortes. A partir da conceituação literária, podemos pensar na sátira como um conceito abstrato, uma vez que parte da interpretação da peça literária como sendo uma crítica ou ataque a alguma característica social e moral; também é um conceito extenso, que se aplica a obras de diferentes temporalidades, mas que compartilham essas características, e que suscita a intertextualidade ao ser transportado para a história. Nesse sentido, se torna pertinente a comparação entre a sátira clássica e a sátira medieval, para encontrarmos tanto o legado clássico quanto as inovações medievais.

Georges Minois, em sua obra *história do riso e do escárnio*, traça um panorama do humor e suas ferramentas na literatura ocidental, desde a antiguidade até a modernidade. Sobre a sátira clássica, Minois concorda com outros especialistas sobre as origens do gênero em Lucílio e, posteriormente, Horácio, e na importância do gênero para os romanos. As sátiras

romanas são voltadas à moral, à sociedade e à política, zombando do novo e demonstrando uma tendência conservadora e de resistência às mudanças advindas do contato com povos estrangeiros. Além disso, a zombaria com as classes dominantes tem um papel social bem delimitado: “fazer o povo rir das inovações das classes dirigentes para manter o vigor delas e aumentar a proteção da ordem social; desencadear cinicamente um riso cujas verdadeiras vítimas são aqueles que riem” (MINOIS, 2003: 88). Ainda que poucos autores romanos tenham se dedicado quase que exclusivamente à sátira, inúmeros a praticaram em algum momento da vida, dentre eles Cícero, Plauto, Propécio e outros. No que diz respeito a sátira política, essa se intensifica durante as Guerras Civis Romanas, tendo como alvos os generais e líderes, como Júlio César, que era alvo das zombarias de cunho sexual por conta de sua proximidade com o rei da Bitínia, Nicomedes. Durante o império há uma transformação, com a difamação satírica sendo comum contra os imperadores já mortos, para enaltecer o poder do imperador em exercício, e, portanto, mantendo seus traços conservadores, de defesa das tradições. Minois aponta outra função da sátira política romana, que era de evitar o endeusamento desses homens. Era comum que, através do riso, os generais e magistrados vencedores fossem lembrados de sua humanidade, para que o poder “não lhes subisse à cabeça” (MINOIS, 2003: 91-93). Ainda assim, tal tendência vai desaparecendo conforme o império se consolida, e esse tipo de sátira contra os vencedores se torna perigosa para os poetas. Juvenal, que usava de um “riso amargo” para expressar seu descontentamento com a degradação moral que julgava ser o mal de seu tempo, é o último dessa tradição romana de sátira política, fazendo uma espécie de sátira que vai desaparecendo e dando lugar a um intrincado jogo de palavras e trocadilhos, preferido pelos letrados, mas sem grande abrangência entre as pessoas comuns.

Já a sátira política medieval, para Minois, descende diretamente do modelo ácido de Juvenal e é especialmente anticlerical, por conta da proximidade entre as esferas temporais e espirituais do poder. O autor localiza essa retomada no século XII, pois “para se expandir, ele [o gênero satírico] precisa de certa estabilidade do contexto sociopolítico, naturalmente para poder definir seus alvos” (MINOIS, 2003: 210). Logo, esse modelo de sátira que remete à Juvenal ganha espaço, por ser voltado especialmente contra as classes dirigentes, que são representadas como degeneradas em seus costumes e passíveis de responsabilização pelas mazelas da sociedade. Assim como a sátira romana, a sátira medieval também é conservadora, no sentido de uma reação às rápidas transformações sociais e políticas pelas quais passa a Cristandade Latina a partir do século XII. Porém, há alguns elementos novos nessa sátira, e um deles é sua combatividade. Nas palavras do autor, “o riso satírico medieval é muito agressivo, até mesmo cruel. Trata-se, manifestadamente, de uma sublimação da atividade guerreira. [...]

Nesses casos, sua ousadia constitui o único elemento cômico” (MINOIS, 2003: 211). Ainda que muito da forma clássica se mantenha, os temas comuns são relacionados aos vícios do clero, especialmente os que se relacionam com o dinheiro e o enriquecimento de seus membros, e também voltada contra os burgueses, novo extrato social que rapidamente ganha espaço na Cristandade Latina e que, de forma semelhante ao clero, é criticado por conta da acumulação de riquezas. A moralidade defendida pela sátira política medieval também é diferente da sátira clássica, sendo baseada na doutrina cristã.

Para entendermos melhor as particularidades da sátira medieval, é necessário olharmos para as canções satíricas de diferentes localidades da cristandade. Em um interessante trabalho sobre a sátira medieval portuguesa, a pesquisadora Graça Videira Lopes aponta que “na verdade, se o específico termo sátira é estranho ao universo dos trovadores medievais, que nunca o utilizam, a noção horaciana do *‘ridens dicere verum’* (a rir se dizem as verdades) não o é de modo algum” (LOPES, 2013: 5). Isso nos leva a pensar que o conceito de sátira, enquanto gênero literário histórico, sofre transformações com o passar dos anos, mas mantém um conjunto de características comuns que remetem a esses autores romanos. Lopes aponta que a sátira medieval, assim como a clássica, é voltada para as autoridades e figuras de destaque reais, ou seja, pessoas que podem ser localizadas historicamente, ao contrário da sátira moderna que produz sua crítica em torno dos arquétipos. Nesse sentido, também se legisla sobre a sátira, e a autora traz o exemplo das *Siete Partidas* de Afonso X de Castela, que busca estipular os limites entre a sátira permitida e o ataque pessoal. A própria existência de uma legislação a respeito nos diz muito sobre os processos violentos pelos quais o humor opera, e a autora comenta que

Temos que situar a sátira medieval trovadoresca num terreno onde o riso público procura encontrar um equilíbrio, nem sempre fácil, entre por um lado, 1) o libelo acusatório ou mesmo difamante e 2) a denúncia crítica e o combate, muitas vezes mesmo político – e, por outro lado, 3) o divertimento cortês, que o visado deverá ser capaz de aceitar e entender como tal (LOPES, 2013: 7).

Nesse sentido, o pesquisador Paulo Sodré em sua tese de doutorado sobre as cantigas de escarnio e maldizer galego portuguesas e seus mecanismos de sátira e paródia, traça algumas comparações desta com a sátira clássica, que é digerida pelos medievais como um modelo. É importante aqui fazer uma menção à outras formas humorísticas medievais que cont m alguns desses elementos, mas que, para delimitarmos nosso entendimento do conceito, não serão necessariamente consideradas por conta de seu acontecimento em um tempo determinado, as festas antes da quaresma. Sodré cita outros estudos, como o famoso livro de Bakhtin, *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, no qual o autor russo estuda as manifesta es

populares medievais, especialmente as festas e o carnaval, nas quais as pessoas podiam se comportar de maneira mais livre e celebrar através dos excessos. Nessas festas, os valores morais são invertidos, as figuras de autoridade são satirizadas, sem que isso acarrete um desvio ou heresia, uma vez que tais manifestações eram permitidas pela igreja e pelas cortes. O estudo de Bakhtin vem sendo há algum tempo revisto e atualizado, mas permanece um marco. Parece-nos, no entanto, que a sátira praticada nas poesias medievais não pode ser comparada com o tipo de humor presente nas festas populares, porque além de acontecerem em um tempo determinado, também buscam causar o riso através do grotesco, enquanto as sátiras políticas e morais causam, na maioria das vezes, o “riso amargo” do tom de denúncia moralista, além de acontecerem naturalmente nos ambientes de cortes e de cidades. A título de exemplo, o autor aponta que as trovas de escárnio e maldizer praticadas na península ibérica seguiam um modelo cuidadoso para que os insultos presentes nos versos não fossem levados a sério, especialmente por aqueles a quem eram destinados. Além disso, essas cantigas deixam entrever dois mecanismos distintos, um destinado ao riso e outro à admoestação. Nas palavras do autor:

Horácio e Juvenal, por exemplo, satirizavam de modo ameno e ácido, respectivamente, o que ocorria na corte que frequentavam. Por eufemismos ou disfemismos, os poetas censuravam seus contemporâneos, procurando corrigi-los em seus hábitos morais e sociais. Na corte afonsina, contudo, o *juglar de palabras*, regido por lei [tanto na Arte de Trovar quanto nas Partidas] prescrevia [...] outra estratégia: os amigos tinham suas qualidades postas pelo avesso apenas para efeito de diversão e riso; somente os inimigos, normalmente políticos, eram censurados por meio da explicitação de seus vícios, sem avessos e burlas, objetos da sátira moral ou sirventês, hora à maneira horaciana, persuadindo-os dos bons costumes por meio da ironia, ora à juvenalesca, denunciando-lhes os vícios por meio de uma sátira indignada” (SODRÉ, 2010: 19).

É interessante percebermos a forma como a sátira romana se faz presente na forma como se constrói a sátira medieval. Na península Ibérica, a poesia satírica se espalha pelas cortes e segue uma serie de normas que, por um lado, apresentam elementos comuns à sátira romana clássica, e por outro, trazem as especificidades do contexto político e social, e essas canções demonstram como esses indivíduos navegavam por essas relações e criavam suas peças tendo isso em mente. A sátira das cantigas de escárnio era permitida e apreciada nas cortes ibéricas, tendo inclusive o próprio rei Afonso X composto várias dessas cantigas. Como apontado por Minois, a sátira medieval é combativa, o que vem de encontro com essas sociedades guerreiras, e mantém-se dentro dos limites, tanto do estilo quanto das relações sociais.

Outro exemplo de poesia satírica medieval, no entanto, é mais ousado com relação aos limites da zombaria. Os Goliardos, estudantes das universidades que levavam uma vida vagante e sem rumo, em sua maioria, são indivíduos que tratam a sátira com vários dos mesmos elementos romanos, sendo latente em sua poesia, de maneira geral, um sentimento de *Carpe Diem* (noção inclusive que pertence à Horácio), mas que as direcionam de maneira mais mordaz aos poderosos, principalmente os membros do clero. Seu estilo de vida desregrado faz com que se perca o sentido em observar tanto os costumes cortesês quanto as restrições comportamentais que se impunham a trovadores, residentes das cortes, por exemplo. Suas relações sociais são outras, com seus pares e, em poucos casos, seus mecenas, e isso poderia representar uma ameaça às figuras de autoridade a quem a sátira goliárdica se dirige, porque ao mesmo tempo em que esses personagens viviam de maneira desregrada, em sua maioria, eles ainda utilizavam de seu conhecimento dos textos antigos, pagãos e cristãos para propagar críticas entre os estudantes das universidades que os podiam compreender, voltadas em especial ao alto escalão da igreja, através de um filtro satírico, de inversão de valores, de paródia. Ainda que houvesse uma delimitação de público alcançada por essas cantigas, o ambiente em que estavam favorecia que elas chegassem aos ouvidos às quais eram destinadas.

Olhemos para um exemplo. A primeira canção do principal códice goliárdico, o *Carmina Burana*, abre o segmento das canções chamadas de satírico-morais, o que já as liga com a tradição romana de sátira moralizante. Essa canção trata da corrupção das autoridades clericais e temporais frente ao poder do dinheiro, tema recorrente na sátira medieval:

(1) a mão que presenteia
 Faz do ímpio pio;
 O dinheiro conquista pactos,
 O dinheiro dá conselho preciso;
 O dinheiro suaviza o amargo,
 O dinheiro faz cessar as rusgas.
 o dinheiro entre os prelados
 é direito sancionado:
 o dinheiro dá espaço a vós,
 que o determinastes.

(2) Onde o dinheiro fala,
 Se encontra o Direito confundido;
 Ao pobre que rechaça
 Ainda que esteja, pela razão, assistido
 Enquanto ao rico bajula
 Por seu dinheiro preferido.
 a este o juiz adora,
 faz o que este lhe implora
 por ele o dinheiro advoga

conquista aquele que labora. (CARTELLE, 2017: 43-45)

Há alguns elementos que merecem destaque. Em primeiro lugar, o direcionamento da sátira, que é vago o suficiente para não ter como alvo um juiz ou prelado específico, mas sem deixar de nomear o cargo, tendo, portanto, um alvo mais ou menos delimitado. Vimos que esse é um elemento da sátira medieval e também clássica, bem como o tom de ironia presente nos versos. Em segundo lugar, um elemento medieval que é o tema do dinheiro que corrompe os homens, que é comum nesse contexto por conta do crescimento do comércio e das cidades, da maior circulação de riquezas que transforma paulatinamente as relações de poder, como é demonstrado nos versos acima: aquele que tem dinheiro pode dobrar a lei à sua vontade. A particularidade da sátira goliárdica, porém, pode ser vista no último verso dessa canção:

(6) Assim é um processo na Cúria:
Aquele disposto a pagar o ganha;
Na falta da pecúnia,
O processo do Codro⁴² naufraga.
Hoje tal postura
Mancha e suja
Aos nossos ablativos
Que nos engolem vivos,
Movidos pelos dativos,
Movem os genitivos.⁴³ (CARTELLE, 2017: 43-45)

O efeito humorístico dessa canção está no uso dos casos de declinação da gramática latina em seu sentido abstrato, para passar a mensagem de que aqueles que tem dinheiro sempre vão prejudicar os que não o tem: ablativos são os que roubam, dativos são os que dão, e genitivos se referem aos genitais. Minois comenta que, na sátira latina, havia uma tendência pelos trocadilhos e jogos de palavras que agradavam os eruditos, e aqui percebemos que os Goliardos fazem uso dos mesmos mecanismos, transformando-os de acordo com o tema da canção.

Até agora, nos preocupamos em delimitar as principais características do gênero satírico medieval, pensando na aplicabilidade do conceito de sátira como uma ferramenta para entender e classificar diferentes canções medievais, provenientes de diferentes tradições. A sátira das canções medievais é moralizante, engajada politicamente, preocupada em denunciar os desvios e vícios dos poderosos e, dentro das cortes, de reafirmar lealdades políticas. Sua forma toma

⁴²Codro, personagem das *Sátiras* de Juvenal, era um poeta pobre. Seu nome aparece nas poesias medievais como um sinônimo para “João ninguém”.

⁴³Tradução dos versos do espanhol feita pela autora.

muito emprestado da sátira clássica, direcionada a pessoas reais, baseada em situações reais, e que utiliza da ironia e do escárnio para atingir seus alvos, diversos da antiguidade, mas que possuem em comum a detenção de algum poder. As poesias satíricas também possuem especificidades, formais e temáticas, que dizem muito sobre as sociedades medievais e sua moralidade.

Há ainda mais um conceito a ser agregado ao conceito de sátira, para que, aplicado à sátira medieval ele então possa fornecer um panorama interessante daquelas sociedades. O fator humano, do poeta que compõe e canta, que vive e sublima em versos suas frustrações, suas injustiças e seu humor, compõe todas as manifestações poéticas, independente da baliza temporal. A respeito da poesia medieval, Peter Dronke, medievalista e crítico literário de origem alemã mas que faz carreira na universidade de Cambridge, de 1961 a 2001, é um grande estudioso da lírica medieval. Sua obra *The Medieval Lyric*, publicada em 1968, é considerada um manual essencial de introdução no assunto, ainda hoje. No ensaio “lyrics of realism”, que fecha o livro, o autor trata da esfera subjetiva dos poetas medievais e das representações da sociedade e da vida nas canções, e identifica duas formas de poesia lírica de realismo: a primeira, na qual o poeta reage aos acontecimentos do mundo real, e a segunda na qual o poeta escreve para si, sem levar em conta as expectativas de outrem.

Um exemplo desses elementos presente em um único autor é Marcabru, que escreveu canções majoritariamente satíricas em que denuncia os desvios morais, a falsidade e hipocrisia da sociedade; mas as canções que chamam a atenção do autor são canções que demonstram um refinamento poético maior, uma complexidade de sentimentos aguçada, como na canção em que um profeta declama a todos os criminosos e injustos que o amor não lhes sorriria, para então incluir se entre esses não merecedores por, justamente, culpá-los por seu infortúnio. Nas palavras do autor: "ainda que as canções de Marcabru nos mostrem um moralista ferrenho, frequentemente antipático e de nenhuma forma convencionalmente ‘bom’, elas também revelam vislumbres de um ser humano apaixonado, independente e tocante.”⁴⁴ (DRONKE, 1969: 210) Dentre os outros exemplos trazidos pelo autor, de poetas de diversas partes da cristandade e que tratam de diversos temas, é possível entrever sempre um elemento inovador, inesperado para o estilo ou a temática da canção, que deixa entrever o poeta em si, seus pensamentos, suas opiniões e sua sensibilidade. Dentro das canções satíricas, é possível argumentar que os temas tratados, como os desvios sociais podem demonstrar o conservadorismo dos poetas, seu incômodo pessoal com as injustiças ou condutas dos

⁴⁴ Original: “even if Marcabru's songs show us a fierce, and often unpleasant, by no means conventionally 'good' moralist, they also reveal glimpses of a passionate, independent and touching human being.” Tradução da autora.

poderosos, ou apenas a vontade de fazer rir aos seus pares, usando um alvo inatingível para fazer troça. Mas a escolha dos temas e a forma como são tratados deixam entrever a subjetividade do poeta.

A lírica do realismo apontada por Dronke, em conjunto com o conceito de sátira que apresentamos até aqui, possibilitam uma abordagem diversificada das canções medievais, que as insere em seu contexto de produção e difusão e possibilitam uma análise não só de seus aspectos literários, mas também do aspecto social e contextual, que interessam ao historiador. Dentro do campo da história cultural, a recepção dos fenômenos pelas pessoas e a forma como são representados através da arte são perspectivas interessantes para pensar a vida e convivência dessas pessoas, o alcance e impacto de acontecimentos políticos e a forma como as sociedades funcionam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um conceito universalizante, como aponta o historiador francês Henri Marrou no seu texto sobre os usos dos conceitos, é aquele que se aplica aos homens de qualquer época ou meio, que são inerentes à humanidade. Nesse sentido, talvez o conceito de humor seja de fato universal, por ser um fenômeno humano presente em todas as eras. A sátira é um tipo específico de manifestação humorística, que pressupõe a crítica social. Marrou aponta que “A validade, a universalidade real desses conceitos, prende-se ao valor das ciências que os elaboraram e é relativa ao grau de verdade de que, no estado atingido pelo seu desenvolvimento, elas são suscetíveis” (MARROU, 1978: 121). Nesse sentido, as diferentes áreas das ciências têm entendimentos diversos do que suscita o humor.

Para as ciências humanas, no geral, interessa o humor que age em sociedade, que brota nas camadas populares ou que se espalha entre os poderosos, e na história o humor é estudado de diversas formas, entre elas em seu viés combativo, de crítica social, de ridicularização das estruturas, de cunho político. A sátira, como um conceito que delimita uma forma específica de manifestação humorística, que respeita certas regras estilísticas e formais, ajuda a entender essas manifestações, instigando a busca pelo contexto histórico no qual são produzidas. Ainda que, por conta da passagem do tempo, a sátira perca seu sentido humorístico por se dirigir a pessoas e instituições que há muitos séculos não mais existem, ela mantém sua importância como uma janela que deixa entrever os sentimentos, não só daqueles que a constroem, mas de todos que, um dia, riram dela.

REFERÊNCIAS

- BARROS, J. de A. Sobre o uso de conceitos nas ciências humanas: uma contribuição ao ensino de metodologia. **Revista Educação**, vo. 7, no. 2, p. 4-17, 2012.
- CARTELLE, E. M. **Carmina Burana (II)**: poemas satírico morales, lúdicos y de taberna. Madrid: Ediciones Akal, 2017.
- CURTIUS, E. R. **Literatura Europeia e Idade Média Latina**. São Paulo: Edusp, 2013.
- DRONKE, P. **The Medieval Lyric**. New York: Harper and Row, 1969.
- LOPES, G. V. Poderes visíveis e invisíveis na sátira medieval. **Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade**, n. 10, P. 1-12. 2013. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/view/15788> acesso em 10/01/2020.
- MARROU, H. I. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: Zahar Editoras, 1978. P.118-135.
- MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: UNESP, 2003.
- MOISÉS, M. **Dicionário de Termos Literários**. São Paulo: Cultrix, 1974.
- SEABRA FILHO, José Rodrigues. Sátira e Retórica. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 9, p. 56-66, dez.2015.
- SODRÉ, P. R. **O riso no jogo e o jogo no riso na sátira galego portuguesa**. Vitória: Edufes, 2010.
- SOETHE, P. A. Sobre a sátira: contribuições da teoria literária alemã da década de 60. **Fragmentos**, n.25, p. 155-175 Florianópolis, jul. – dez. 2003.
- ZUMTHOR, P. As máscaras do poema: questões de poética medieval. Trad. Odailton Aragão Aguiar. **Projeto História**, n. 28, p. 11-22. São Paulo Jun. 2004.

AS ENFERMIDADES DO REI LUÍS IX EM ESCRITOS CRONÍSTICOS E TERAPÊUTICOS (SÉCULOS XIII – XIV)

Guilherme Luiz de Souza Silva⁴⁵

A proposta deste trabalho é analisar as enfermidades que afligiam o rei da França, Luís IX (1214 - 1270), a partir do estudo da crônica a *Histoire de Saint Louis (História de São Luís)*, composta entre 1305 – 1309, por Jean de Joinville (1224 - 1317) e dos preceitos terapêuticos referentes a essas doenças presentes num escrito médico do século XIII, o *Thesaurus Pauperum (Tesouro dos Pobres)*, do físico português Pedro Hispano (1215-1277). A análise da crônica tem como foco os relatos acerca da saúde e das enfermidades que afligiam Luís IX como a erisipela e as contraídas em suas expedições militares como a doença de campanha. Além disso, outro objetivo desse estudo é compreendê-las do ponto de vista médico a partir do estudo das prescrições terapêuticas presentes no receituário *Tesouro dos Pobres* do físico português Pedro Hispano. Em sua obra, além de apresentar a definição de febre, indica vários medicamentos para a erisipela e a doença de campanha. Nesse sentido, propõe-se compreender como essas enfermidades são descritas na crônica em análise e os tratamentos prescritos pelo discurso médico universitário do século XIII.

Palavras-Chave: Luís IX; Enfermidades; Jean de Joinville; Pedro Hispano.

INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho é analisar as doenças que afligiam o rei da França, Luís IX (1214 - 1270), através de textos cronísticos e terapêuticos da época. Desta forma, primeiramente propõe-se o estudo da crônica a *Histoire de Saint Louis (História de São Luís)*, composta entre 1305 – 1309 por Jean de Joinville as descrições das doenças crônicas do monarca e as que o afligiam em momentos de campanhas militares; por outro lado, o objetivo é compreender essas enfermidades do ponto de vista médico a partir do estudo dos preceitos terapêuticos presentes no receituário, *Thesaurus Pauperum (Tesouro dos Pobres)* do físico português Pedro Hispano, referentes a essas enfermidades.

A obra *História de São Luís* foi escrita por Jean de Joinville (1224-1317), que testemunhou a maior parte dos relatos narrados, pois conviveu com o rei Luís IX no palácio real em Paris e o acompanhou durante suas expedições militares e a peregrinação à Terra Santa. Jean de Joinville foi um cronista Medieval que, com a morte de seu pai tornou – se senescal⁴⁶ de Champanha. Durante a sétima cruzada da qual participou Luís IX, Joinville tem uma

⁴⁵ Graduado em História Pela Universidade Estadual de Goiás – Campus Cora Coralina; guilhermeluiz.ss@hotmail.com.

⁴⁶ Um senescal era um oficial nas casas de nobres importantes durante a Idade Média.

proximidade mais avançada com o rei e transforma - se numa espécie de conselheiro do monarca.

Esse escrito pode ser definido como uma crônica biográfica. Em relação a esse gênero, Marcela Guimarães (2011) afirma que a crônica tem como característica narrar histórias e dar vida a um relato acerca de uma personagem ou a um acontecimento histórico e, nesse sentido, assume um caráter literário, histórico e testemunhal. Os conceitos trabalhados nas crônicas são ligados ao passado, imagem, memória e representação, colocando em foco a narrativa de um reinado ou evidências que acontecerem e que serão de importância para uma memória e a imagem a ser trabalhada.

Assim, para a realização dessa pesquisa, propomos a análise da obra *Historie de Saint Louis* estruturada por Joinville em dois livros em que, seguindo o estilo de narrativa comum nas crônicas, tem como foco os relatos da vida do rei Luís IX: a primeira parte é dedicada às principais virtudes de São Luís e a segunda tem como foco o nascimento e coroação do rei, incluindo grande parte as cruzadas. É tratada as doenças relativas ao corpo do rei em ambas as partes da crônica onde traz o relato sobre sua vida nas guerras e nas cruzadas e as doenças que o afligiam.

Do mesmo modo, pretende-se analisar as descrições das enfermidades do rei como a erisipela e a doença de campanha, descritas na crônica de Joinville, e os preceitos terapêuticos presentes num receituário⁴⁷ médico do período: o *Thesaurus pauperum* (Tesouro dos Pobres) do físico⁴⁸ português Pedro Hispano (1215-1277). Hispano atuou como mestre em Medicina na Universidade de Siena, Itália, e circulou por cortes régias como em Palermo, Itália, na corte de Frederico II, imperador do Sacro Império Romano Germânico e rei de Jerusalém e cuidou da saúde de sumo pontífices como Urbano IV (1261-1264) e Gregório X (1271 – 1276) ocupando o cargo de chefe do corpo médico da cúria. (SANTOS; FAGUNDES, 2010)

O *Thesaurus Pauperum* (Tesouro dos Pobres) é um dos mais importantes escritos de sua autoria e um dos manuais medievais de medicina dos mais influentes e representativos. Ele contém uma espécie de compilação condensada de remédios fáceis e eficazes para quase todas as enfermidades, segundo o que o seu próprio autor afirma em diversos prefácios. Estas receitas estão organizadas de acordo com as partes do corpo humano, sobre as quais atuam as moléstias, partindo da relação de medicamentos eficazes contra os males, desde os cabelos até as unhas dos pés (FAGUNDES, 2014, p. 46). O *Thesaurus pauperum* (Tesouro

⁴⁷ Um receituário é a indicação de medicamentos e medidas médicas que um paciente deve tomar ou realizar.

⁴⁸ Termo que na Idade Média refere-se aos profissionais da medicina como formação universitária.

dos Pobres) é composto por um prólogo e quatro partes, sendo a primeira parte dividida em 21 capítulos destinadas as doenças e tratamentos da cabeça, a segunda com 18 do tronco, a terceira com 19 com as do aparelho gênio-urinário, dos pés e hérnia, a quarta com febre e capítulos que chamamos de práticos.

Portanto, o recorte espaço-temporal da pesquisa está situado no reino francês e em Jerusalém durante o século XIII, período e locais de vivência do monarca Luís IX e momento de composição do escrito médico *Tesouro dos Pobres*, e início do século XIV época em que a crônica, *História de São Luís*, foi composta.

MODELOS E VIRTUDES DE UM REI CRISTÃO NA CRÔNICA *HISTÓRIA DE SÃO LUÍS*

A fonte em análise pode ser compreendida como um livro de memórias em que o autor Joinville que viveu ao lado de São Luís relata os acontecimentos vivenciados pelo rei francês. Para trabalhar esse conceito utiliza-se os estudos de Maurice Halbwachs (1990) em sua obra *A Memória Coletiva* que apresenta em seu trabalho uma serie de assuntos que norteiam o leitor acerca da memória coletiva que é seu alvo principal. “Não é menos verdade que não nos lembramos senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, isto é, que nossa memória não se confunde com ados outros. Ela é limitada muito estreitamente no espaço e no tempo”. (HALBWACHS, 1990, p.36).

Assim, com base na definição de memória apresentada por Halbwachs podemos compreender a obra de Joinville que é uma crônica com caráter hagiográfico – biografia de um santo – como um livro de memórias. A fonte em análise é repleta de relatos acerca da vida de São Luís com base nas lembranças de Joinville. Trata-se de uma memória individual que se torna importante para uma sociedade e por isso torna -se coletiva. Assim, Joinville apropria – se de evidências que não lhe foram atribuídas, ou seja, vividas por ele mesmo tendo como apoio o relato que se tem do exemplo da vida Luís IX.

Em sua narrativa, Joinville ressalta os principais feitos de Luís IX e atribuem-lhe as virtudes consideradas necessárias para um soberano: justiça, caridade, humildade e sobriedade. Assim, cria uma imagem ideal de rei cristão ao apresentá-lo como exemplo de monarca detentor de qualidades sendo, portanto, guerreiro, cavaleiro, peregrino e pacificador. Era um guerreiro que estava pronto e sempre dedicado às campanhas militares em busca de um crescimento muito mais espiritual e satisfatório a ele que demonstrava sua devoção. Um cavaleiro experiente, como era treinado a prática para que fosse um rei e que teve uma educação voltada ao trono.

Estava sempre defronte as batalhas que enfrentavam e por onde passavam sempre tinha êxito em conquistas de territórios muitas vezes dominados por estrangeiros.

É nesse sentido que Jacques Le Goff afirma: “Como símbolo sagrado da Cristandade, São Luís não teve rival em seu tempo” (LE GOFF, 2014, p. 570). Sua vida sempre estava de acordo com o que se pedia para um ideal cristão para aquela época, respeitador de todos os períodos principalmente em sua vida conjugal, tinha consciência de tudo que podia e até onde deveria ir.

AS DOENÇAS DO REI LUÍS NA CRÔNICA DE JEAN DE JOINVILLE

Na crônica de Joinville, São Luís é representado como um monarca ideal detentor das qualidades de um rei cristão – guerreiro, cavaleiro, peregrino e pacificador, da mesma forma o autor apresenta o quadro de doenças enfrentadas monarca que são: erisipela, febre terçã, doença de campanha ou das hostes e disenteria. Acerca dessas enfermidades sofridas por Luís IX Joinville descreve:

Esse conselho (para ir de Mansurá a Damieta de barco) lhe foi dado por causa da infelicidade (infortúnio) de seu corpo proveniente de muitas doenças, pois ele tinha dupla terçã e diarreia (disenteria) muito forte e a doença das hostes (exército) na boca e nas pernas (escorbuto) que tinha, era preciso de noite cortar - lhe o fundilho dos calções (ceroulas) e a força da doença das hostes o fez desmaiar de noite muitas vezes ... [...]. (JOINVILLE, 1309, p. 113)

Em relação a essas doenças relatadas por Joinville, sabe-se que algumas eram comuns nos campos de batalhas, por exemplo: a doença de hostes ou de campanha, enfermidade que a partir do século XIX foi denominada por escorbuto. Tal doença que tem como primeiros sintomas hemorragias nas gengivas, tumefação purulenta das gengivas (inchaço com pus), dores nas articulações, feridas que não cicatrizam, além de desestabilização dos dentes. É provocada pela carência grave de vitamina C na dieta.

Outra doença era disenteria que geralmente tinha como causa principal o consumo de água ou alimentos contaminados. Enquanto a febre se apresentava nos pacientes depois de uns 15 dias, a febre terçã mencionada na crônica em análise acontecia a cada 48 horas.

Durante as campanhas militares há preocupação na verificação quanto ao local em que se fixará o acampamento, e são avaliados vários aspectos que podem influenciar na saúde dos soldados que é prejudicial à toda campanha. A qualidade do ar, da água, do solo, quanto a putrefação dos corpos e proliferação de animais podem causar as pestes que levam o exército a morte. A incidência do ar, qualquer mau cheiro ou fumaça que fosse inalada poderia ser prejudicial. O local onde a tenda do monarca seria fixada deveria ter uma localização específica

para nenhuma dos fatores acima citados prejudicasse o mesmo. Do mesmo modo, havia a preocupação de fixarem próximos aos córregos e que fosse verificada a pureza e qualidade da água, até mesmo pela função que a mesma desempenhava no organismo dos combatentes, para que os corpos continuem saudáveis após sua ingestão (FAGUNDES, 2014).

A falta de chuva no lugar em que estavam contribuía para a proliferação dessa enfermidade que tem como sintomas: dor abdominal, febre e diarreia sangrenta. Sobre esta, Joinville descreve:

Quando nos livramos desse perigo e estávamos caindo. O rei que tinha a doença do campo e a disenteria muito mal poderia muito bem ter encontrado um refúgio seguro nas galeras, se tivesse sido tão atento. Mas ele disse isso; "Por favor, Deus, ele nunca abandonaria seu povo." Naquela noite, ele desmaiou várias vezes. Eles gritaram para nós que estavam flutuando na água, para esperar pelo rei; e quando não queríamos esperar por ele, eles brigavam conosco, de modo que fomos obrigados a ficar até que nos dessem permissão para continuar. (JEAN DE JOINVILLE, 1309, p. 153).

Joinville mostra precisão em descrever o tipo de doença que assolava os soldados e o rei durante a batalha.

Uma das doenças crônicas do rei era a erisipela sabe-se que é uma enfermidade infecciosa da pele, contagiosa, que se caracteriza por uma placa vermelha, dolorosa, rodeada por uma área tumeficada. Nota-se assim, que em meio à criação da imagem do rei permeada por virtudes, tem também a representação do corpo doente do monarca.

Essa definição se aproxima da conceituação dessa enfermidade na obra *Etimologias* de Isidoro de Sevilha: “Erisipela é o que os latinos chamam de fogo sagrado, por antífrase, já que é desprezível: a pele se tingem de uma cor vermelho ígneo⁴⁹ que como um fogo, vai invadindo as regiões próximas e ao mesmo tempo provoca febre” (ISIDORO DE SEVILHA, Livro IV, Capítulo 8, p. 485).

No que se refere à concepção de doenças crônicas, o bispo Isidoro de Sevilha⁵⁰ (560 – 636) em sua obra *Etimologias*⁵¹, composta entre 620 e 635, afirma que: “Se denomina crônica

⁴⁹ Ígneo – relativo ao fogo.

⁵⁰ Isidoro de Sevilha serviu como arcebispo de Sevilha por mais de três décadas e é considerado, nas palavras do historiador do século XIX Montalembert numa frase muito citada, "o último acadêmico do mundo antigo".

⁵¹ Na obra *Etimologias* Isidoro se propõe a analisar a etimologia das palavras relacionadas aos temas da discussão. Esse escrito está estruturado em vinte livros que versam sobre diversos temas: I. Gramática; II. Retórica e Dialética; III. Matemática; IV. Medicina; V. As leis e os tempos; VI. Os livros e os ofícios eclesiásticos; VII. Deus, os anjos e os santos; VIII. A Igreja e outras seitas; IX. Línguas, povos, reinos, milícia, cidades e parentesco; X. As palavras; XI. O homem e os seres prodigiosos; XII. Os animais; XIII. O mundo e suas partes; XIV. A terra e suas partes; XV. Os edifícios e o campo; XVI. As pedras e os metais; XVII. A agricultura; XVIII. Guerra e jogos; XIX. Naves, edifícios e vestimentas; XX. Comida, bebida e utensílios.

a enfermidade prolongada que dura muito tempo [...] Entre os gregos, *chrónos* significa tempo” (ISIDORO DE SEVILHA, Livro IV, Capítulo 7, p. 479).

Ao analisar a crônica, podemos observar que algumas doenças são apenas mencionadas, outras ligadas às campanhas militares tem mais informações na narrativa como descreve Joinville quando Luís IX foi capturado pelos Sarracenos, em 1249:

Quando nos livramos do perigo, o rei que tinha doença de campanha e disenteria muito forte, poderia muito ter encontrado um refúgio seguro nas galerias, se estivesse mais atento. Mas ele disse: “Por favor Deus, Ele nunca teria deixado o seu povo no deserto.” Naquela noite ele desmaiou várias vezes. (JEAN DE JOINVILLE, 1309, p. 153)

Jacques Revel e Jean Pierre Peter (1995) fazem uma abordagem sobre as doenças enfatizando como o homem se encontra diante de sociedades que buscavam uma explicação para a enfermidade e quais recursos eram usadas e como eram tratadas tais doenças. Os autores trabalham o homem como objeto de estudo, mais precisamente o homem doente que é o que está ligado ao objeto dessa pesquisa mostrando as diferentes faces e visões da sociedade a respeito do que se podia conhecer das doenças. Nesse sentido, propomos ainda para esse trabalho averiguar como o discurso médico da época de Luís IX compreendia essas duas enfermidades. Assim, selecionamos a obra *Tesouro dos Pobres* do físico Pedro Hispano.

AS ENFERMIDADES DO REI SÃO LUÍS NUM RECEITUÁRIO MÉDICO DO SÉCULO XIII

No receituário médico de Pedro Hispano *O Tesouro dos Pobres* identificamos as definições, causas e tratamentos terapêutico para as doenças relacionadas ao estudo desse trabalho a doença de campanha e a erisipela.

Para cada enfermidade, Pedro Hispano apresenta os medicamentos recomendados por várias autoridades da medicina Antiga, árabe e também físicos contemporâneos a ele.

A composição dos medicamentos propostos por Hispano é ingredientes naturais. Em seu escrito, o autor prescreve emplastos⁵² e unguentos⁵³ para o tratamento da erisipela já que se trata de uma doença na pele. O emplastro neste caso é usado para alívio de inflamação, inchaço e dores que são frequentes para esta enfermidade. O emplastro facilita o alívio e acura

⁵² Emplastro ou cataplasma é uma forma de medicação caracterizada pela colocação sobre a [pele](#) de alguma substância sólida aquecida, com o intuito de aquecer ou amolecer [tecidos](#), acelerando o processo de cura.

⁵³ Medicamento de consistência pastosa, semelhante a uma pomada, cujo excipiente é uma gordura associada a uma resina e que se destina a uso externo.

da doença. Já o unguento são as pomadas formadas a partir dos compostos sólidos e líquidos de origem mineral, vegetal e animal.

A respeito da erisipela que é uma doença infecciosa marcada pela inflamação da pele, o autor do receituário apresenta diversas formas de tratamento que possibilitam a diminuição das dores e cura para a doença. O foco como a maioria das enfermidades trabalhadas no receituário é a descrição de diversos tratamentos:

Para a erisipela, depois de ter purgado, o corpo dos humores adustos, untem – se o local com ovos crus o local e apliquem – se por cima folhas de bredos; ficar – se – a admirado com a cura. Queime – se ao lume, chifre de cabra, e a casca que se forma triture - se com vinagre de cebola albarrã e unte – se. Cura admirável. (HISPANO, 1973, p. 357)

Diante dessa receita, observamos entre os ingredientes prescritos por Pedro Hispano, a folha de bredo que é uma erva usada pelos seus efeitos antissépticos referentes às superfícies mucosas como no caso da erisipela que contribui para a cicatrização do ferimento exposto. Indica também o chifre de cabra que junto com o vinagre era utilizado para criar um tipo de pasta prescrito para ajudar no fechamento da ferida e na cebola albarrã que contribui a cicatrização.

Sabe-se que algumas enfermidades eram comuns nos campos de batalhas, por exemplo: a doença de hostes ou de campanha⁵⁴. Os seus sintomas são: hemorragia nas gengivas, tumefação purulenta das gengivas, dores nas articulações, feridas que não cicatrizam e desestabilização dos dentes. Nos relatos de Joinville consta que:

E desse infortúnio, juntamente com a insalubridade do local, onde nunca cai uma gota de chuva, fomos atingidos com a "doença do acampamento", que era tal que a carne de nossos membros ficou todos murchos, e a pele das nossas pernas ficou toda manchada de preto. E a carne das gengivas daqueles que tinham a doença ficou manchada. O sinal foi este: quando o nariz começou a sangrar, a morte chegou. (JEAN DE JOINVILLE, 1309, p.145).

Observamos que o senescal descreve com precisão a insalubridade do local em que estavam acampados. Ele cita a preocupação com a estiagem, pois com o calor aumentava ainda mais vulnerabilidade e o risco de contrair doenças. Esta situação do campo de batalha os deixa propensos a isso.

Em relação à doença de campanha, Pedro Hispano recomenda em seu receituário preceitos práticos destinados ao tratamento das áreas afetadas localizadas nas gengivas e dentes

⁵⁴ Sabe-se a partir do conhecimento atual que a doença de campanha denominada de escorbuto a partir do século XIX, é uma enfermidade provocada pela carência grave de vitamina C na dieta.

causando inflamações, sangramentos e fortes dores. Desta forma, segue o procedimento: “Deite-se no ouvido suco de hera terrestre, do mesmo lado que dói o dente, o efeito é admirável. Galeno. Se lavarem com frequência os dentes com decocto⁵⁵ de raiz de cardo silvestre, firmam-se os dentes e curam as gengivas. Deitar decocto ou pó de romãzeira braba faz o mesmo efeito”⁵⁶ (PEDRO HISPANO, 1250, p. 148). Nesta receita, Hispano indica o uso de chá de algumas ervas para tratar a enfermidade que está sobre a gengiva do paciente e sempre como o mesmo objetivo que é estancar a dor que ataca a região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base na análise das doenças Luís IX nas obras de Joinville e Hispano há um cruzamento de informações que fazem relatar e descrever os tratamentos terapêuticos das doenças de um monarca que mesmo com seu sucesso em vários aspectos de sua vida e tão ligado à santidade, sofria de doenças que não o deixava de esquecer suas limitações carnis. Tais doenças que tinham seu caráter crônicos ou corriqueiro, respectivamente erisipela e a doença de campanha. Sendo que a primeira era uma doença que o afetava em suas pernas que o infortunava periodicamente com muitas dores e desconfortos e a segunda sempre o afetava sempre ligado as campanhas que ele atuava, incapacitando o rei e até mesmo pelo seu nível elevado de febre e variações, poderia até mesmo ter sido dado como morto. Os receituários possibilitam o aprofundamento dos estudos medievais acerca das doenças e seus tratamentos onde há uma mútua contribuição para os estudos das enfermidades e como eram os estudos das mesmas desenvolvido por um físico do século XIII que dedicou – se aos conhecimentos universitários e médicos da época para o aprofundamento desses estudos.

Assim, as prescrições terapêuticas indicadas pelo físico Hispano em seu receituário *Tesouro dos Pobres* possibilitam o aprofundamento dos estudos medievais acerca das doenças e seus tratamentos onde há uma mútua contribuição para os estudos das enfermidades e como eram os estudos das mesmas desenvolvidos por um físico do século XIII que se dedicou aos conhecimentos médicos da época para o aprofundamento desses estudos.

⁵⁵ Resultado da decocção; do aquecimento ou fervura. **Decocto** de ervas medicinais.

⁵⁶ Para esse tratamento, Hispano faz uso de algumas especiarias como a hera terrestre que atualmente sabe-se que é rica em vitamina C e tem efeito depurativo que elimina as bactérias indesejáveis do organismo. Prescreve também, a lavagem da boca com decocto ou ferver as raízes de cardo silvestre que tem ação coagulante e ajuda a estancar a hemorragia das gengivas. Da mesma forma, a romãzeira que acaba com a gengivite e tem ação anti-inflamatória.

A partir do século XIII, o rei torna-se a cabeça do seu reino e soberano de seu reino e mesmo o monarca tendo duas funções em um corpo só não se divide o ser real. O rei está ligado a sua nação e mesmo que haja uma dupla perspectiva de seu corpo ele não se desliga de seu povo, e vemos que sendo ele o governante dos membros há reflexos em sua nação quando o corpo não vai bem. Mesmo assim, o rei tem uma supremacia que ultrapassa tempos e gerações e ele se torna próprio daquele lugar.

Esta concepção do corpo real sempre abre a discussão de como a pessoa do rei, no caso de Luís IX, se aproxima de Cristo, não só de seu corpo místico transcendente, mas do que ele passou durante sua crucificação. Observamos nos relatos de Joinville a fabricação da imagem de São Luís que mesmo com seu corpo natural sofrendo os flagelos de uma batalha que foi perdida fisicamente ele assegura em seu reino o cumprimento da missão a ele atribuída que foi partir como cruzado em defesa da fé cristã. Assim, na narrativa, naturalidade e realeza estão em um só corpo, principalmente no caso dos reis franceses que além da cerimônia de sagração tem a de unção que legitima a figura real como aquele que foi escolhido por Deus.

Por fim, a guisa de conclusão, observa-se que Joinville ao compor sua obra *História de São Luís*, ordena cronologicamente a narrativa da vida, dos feitos e acontecimentos ligados ao monarca sendo que, por último, foca na imagem de Luís como Santo. No entanto, observa-se que todo o processo de construção da imagem do rei e todos os elementos apresentados estão relacionados a um fim: reforçar a santidade de São Luís.

No que se refere ao discurso de um rei doente devemos salientar que a figura de um monarca sempre reflete em seu reino, na vida dos súditos, ou seja, a figura real de Luís IX é absorvida pelos que vivem no reino francês. Ele é apresentado por Joinville como um espelho que reflete a imagem ideal de monarca cristão, detentor de um corpo divino, mas que também é humano, principalmente quando este corpo se torna doente. A representatividade real, neste caso, fica em jogo já que um rei doente pode também se tratar de um reino doente, sendo ele a cabeça, o corpo tende a perecer diante dos infortúnios. Nesta perspectiva, compreendemos a intencionalidade do autor em que a representação do rei doente integra o processo de construção da imagem de Luís IX como santo em que teve em vida, assim como outros santos, a mortificação da carne com sua doença crônica erisipela.

REFERÊNCIAS

Fontes

ISIDORO DE SEVILHA. Acerca de la medicina. In: **Etimologias**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 472 – 497.

JOINVILLE, Jean. **Histoire De Saint Louis**. New York: P. J. Kennedy, 1902.

PEDRO HISPANO. **Thesaurus Pauperum**. In: PEREIRA, M. H. Rocha (Org.). **Obras Médicas de Pedro Hispano**. Coimbra: Por ordem da Universidade, 1973, 1 – 407

Bibliografia

FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **Saber Médico e Poder: As relações entre Arnaldo de Vilanova e a Coroa Aragonesa (Séculos XIII – XIV)**. 2014. 204 f. Tese. (Doutorado em História) Universidade federal de Goiás, Goiânia, 2014.

GUIMARÃES, Marcela Lopes. **Crônica de um gênero histórico**. Revista Diálogos Mediterrânicos. Curitiba,2, 2012, p. 61-78.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Paris: Vértice,1990.

LE GOFF, Jacques. et al. **História:Novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves,1995.

LE GOFF, Jacques. **São Luís**: Rio de Janeiro: Record, 2014.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos; FAGUNDES, Maria Daílza da Conceição. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano (século XIII). **História, Ciências, Saúde –Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.17, n.2, abr.-jun. 2010, p.333-342.

AS NOÇÕES DE SAGRADO E PROFANO A PARTIR DE MIRCEA ELIADE E SUA RELAÇÃO COM OS SUJEITOS NAS OBRAS “O JARDIM DAS DELÍCIAS TERRENAS” E “O JUÍZO FINAL” DE HIERONYMUS BOSCH

THE NOTIONS OF SACRED AND PROFANE BASED ON MIRCEA ELIADE AND HIS RELATION WITH THE INDIVIDUALS IN THE WORKS “THE GARDEN OF EARTHLY DELIGHTS” AND “THE LAST JUDGMENT” BY HIERONYMUS BOSCH

Laura Beatriz Alves de Oliveira⁵⁷

Nas obras “O Jardim das Delícias Terrenas” (1490-1515) e “O Juízo Final” (1500-1510) de Bosch, os homens não apenas encontraram o profano em cada turno de suas jornadas, mas viveram no meio das influências do mesmo e se entregaram para ao mundanismo. Os sujeitos destas obras exalam seus pecados, tristezas e as aflições que vem de uma ausência de realidade, de sentidos e de orientações. O ser profano para Eliade (1992), não consegue perceber nada além de um dia após o outro. Sua vida é um único ciclo que sempre os levará para o mesmo lugar: O Inferno do Juízo Final, onde perdem sua salvação instantânea.

Palavras-Chave: Mircea Eliade, Sagrado, Profano, Hieronymus Bosch.

In the works “The Garden of Earthly Delights” (1490-1515) and “The Last Judgment” (1500-1510) of Bosch, men not only encountered the profane in every turn of their journeys, but also lived amid its influences and surrendered to worldliness. The individuals of these works exude their sins, sorrows and the afflictions that come from an absence of reality, senses and orientations. For Eliade (1992), the profane human being cannot perceive anything more than one day after another. Their life is a single cycle that will always take them to the same place: The Last Judgment Hell, where they lose their instantaneous salvation.

Keywords: Mircea Eliade, Sacred, Profane, Hieronymus Bosch.

INTRODUÇÃO

Hieronymus Bosch (1450-1516), ou Jhérónimus van Aken, é um artista a parte. Cronologicamente é considerado homem Renascentista do Realismo Flamengo, mas se analisarmos suas obras, seu estilo, poderíamos deduzir que se trata verdadeiramente de um pintor do Gótico Tardio. Bosch, diferente de seus contemporâneos, não pintou a beleza clássica, ele renegou o novo estilo realista de se ver o mundo, através de uma arte onde o homem é

⁵⁷ Arquiteta Urbanista, Pós-Graduada em História da Arte, atual Graduanda em História e Mestranda em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Escola de Formação de Professores e Humanidades. Email para contato: oliveiraurabeatriz.alves@gmail.com

apresentado com perfeição. Sua forma de pintar vai na contramão da tendência em Flandres e na Itália. Bosch pintava a realidade, porém à sua maneira simbólica.

Apesar de todas as tentativas de interpretação, a obra do pintor continua sendo um mistério para os modernos. E não era isso o que ocorria nos séculos XV e XVI. Bosh foi muito apreciado em vida e provavelmente muito compreendido, o que também contradiz a imagem de pintor diabólico, maldito e herege. A intenção principal de Bosh não era dirigir-se ao inconsciente de seu observador, mas, pelo contrário, transmitir-lhes certas verdades espirituais.

Para responder as acepções simbólicas em torno do Sagrado e Profano na obra de Bosch, é necessário a compreensão destes dois termos à partir do historiador Mircea Eliade em sua obra de 1986: “O Sagrado e o Profano- A Essência das Religiões”. Eliade, foi um dos estudiosos mais influentes da religião comparada no século XX. Nasceu na Romênia em 1907, e estudou em diversos países como França, Itália e Índia. Faleceu em Chicago, no ano de 1986. O autor era especialista em estudos de antigas práticas religiosas, o qual ele chamava de religiões arcaicas, e passou a vida promovendo o campo da história da religião.

Ao longo de sua trajetória histórica, a humanidade e as religiões continuam a influenciar o pensamento e as atitudes das pessoas em seus aspectos mais cotidianos. Talvez não necessariamente a religião no sentido de crença instituída, mas de uma fé em algo maior, em algo que existe para além da materialidade imediata do mundo, precisamente o que Mircea Eliade chamou de “sagrado”.

Seu trabalho na revisão dos termos “sagrado” e “profano” é fundamental para o estudo moderno da religião, e principalmente é um livro para compreender nossa própria natureza. O livro para o autor é uma introdução a história das religiões. Nesta obra está ilustrada suas opiniões sobre o que significa ser um sujeito religioso entregue ao sagrado. Sendo necessário descrever uma visão binária do sagrado e do profano, ou do religioso e do secular.

Para a compreensão de O Sagrado e o Profano, Eliade explana sobre três categorias: o Sagrado, a hierofania e o *homo religiosus*. Um dos objetivos também é familiarizar os leitores com a ideia do numinoso, um conceito fornecido pelo autor Rudolf Otto na obra “The Idea of the Holy”. A experiência numinosa é aquela experiência do Sagrado que é particular para os seres humanos religiosos (*homo religiosus*) porque é experiencialmente avassaladora, abrangendo o “*mysterium tremendum et fascinans*”, tanto nos aspectos temíveis quanto nos aspectos cativantes. Ao expandir e expor as dimensões fenomenológicas do Sagrado, Eliade (1992), aponta que este aparece na experiência humana como um ponto crucial de orientação,

ao mesmo tempo em que dá acesso à realidade ontológica e dá origem na qual o homo *religiosus* tem sede.

AS NOÇÕES DE SAGRADO E PROFANO E OS SUJEITOS DE BOSCH

O que podemos dizer do sagrado é que ele se opõe ao profano. “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano.” (ELIADE, 1992, p.13). Para se conhecer estes fenômenos, sobre o Sagrado e o Profano, não devemos partir simplesmente daquilo que eles são, mas partir daquilo que eles não são. O sagrado é aquilo que nos é revelado, é uma manifestação ou algo que vem de ordem diferente através da Hierofania, que é o aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado. A *Hierofania* é a manifestação do sagrado no mundo. Se o sagrado não se manifestasse nós não teríamos consciência, segundo Eliade (1992). A revelação do sagrado faz com que objetos do nosso cotidiano não sejam aquilo que eles são, os objetos de ordem concreta se tornam coisas ou manifestações de outra ordem.

O sagrado funda o mundo e o orienta para um ponto iluminado pela Hierofania. Antes desta fundação, todos os elementos da natureza se mostravam caóticos, e com a revelação do sagrado a natureza encheu-se de significado, iluminando e fazendo a vida ter sentido aos sujeitos, onde tudo passou a ter a intenção do sacramento. Para Eliade (1992), o homem moderno se encontra perdido, visto que, não tem nada para se iluminar, nada para se agarrar e se deixa levar pelas científicas e as tecnologias. Pois, a percepção do metafísico é exclusiva do ser humano e isto que o diferencia dos animais. Com o advento da modernidade os homens vêm se afastando do metafísico e substituindo pelo vazio, pela profanação.

O Sagrado e Profano são dois modos de estar no mundo. O sagrado é algo que faz com que paremos e observemos nosso meio. O homem torna-se consciente do Sagrado porque este se manifesta, se mostra, como algo totalmente diferente do Profano. O Profano é a homogeneidade da mundanidade cotidiana normal. Enquanto o Sagrado é o que causa interrupções/quebras nessa homogeneidade. O Sagrado quando funda o mundo, está o redimindo e o salvando do caos, dos protocolos, dos sacramentos da vida concreta, para que ela seja uma vida humana. Para que assim, nos alimentemos além do corpo físico e possamos abastecer nossa psique com a Hierofania. Para tal, é necessário que cumpramos o nosso papel como seres humanos e sejamos criadores do Sagrado em nossas vidas e nos assemelharmos ao mundo celeste.

A experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a orientado. (ELIADE, 1992, p.36).

Como tudo tinha a intenção da *Hierofania* para os homens, a existência destes só poderia realizar-se com um ideal celeste (mundo das ideias). Os sujeitos buscavam respostas e referências nos céus. Sem uma referência, sendo a manifestação do Sagrado, nós vivemos em função de que e para onde? sem ela o homem se perde.

Uma vida Profana é uma vida desorientada, onde os valores viram uma mera questão de valores pessoais e não de referência. Não há uma ligação metafísica, portanto, a razão do homem é uma razão que serve apenas aos instintos. Para Kant, quando apenas atendemos aos instintos, a razão mais atrapalha que ajuda. Assim, podemos nos tornar mais nocivos à natureza do que um animal o faz buscando a mesma coisa. Dificilmente iremos ver um animal de outra espécie buscando a sobrevivência danificar a natureza como nos danificamos. Para buscar apenas a sobrevivência e a procriação os instintos nos seriam suficientes. De acordo com o autor a razão só tem sentido na vida humana quando é orientada para algo superior, começando a ser fator de soma. Se não, ela faz dos sujeitos predadores perigosos que deixam a terra arrasada pela sua passagem. Enquanto a ideia do homem era deixar luz na sua jornada.

O *Homo religiosus*, é aquele que busca o eixo, a vida com essência e realidade. O Homem profano, é sem “centro”, é agarrado a vida de aparência e ilusão. É ausente dos marcos do metafísico e não tem grandes ideais que atingem o todo. Este “centro” é a ideia da evolução dos homens à partir da Hierofania e como ela é vital ao longo da história.

o homem religioso desejava viver o mais perto possível do Centro do Mundo. Sabia que seu país se encontrava efetivamente no meio da Terra; sabia também que sua cidade constituía o umbigo do Universo e, sobretudo, que o Templo ou o Palácio eram verdadeiros Centros do Mundo; mas queria também que sua própria casa se situasse no Centro e que ela fosse uma imago mundi. (ELIADE, 1992, p.27).

Para Eliade (1992) o ponto central é uma referência para a criação do mundo. Qualquer construção humana repete o ato original de criação do mundo por Deus ou pelos Deuses. Ou seja, o homem ao criar repete a Cosmogonia. A cosmogonia é a criação do mundo que nasceu para estabelecer um ponto central.

Este eixo central tem a função do qual todas as coisas se organizam. Este ponto de realidade, este ponto de iluminação, se assemelha a um farol no meio de um oceano. A ideia de centro é muito forte na natureza, por exemplo: nossa galáxia tem um centro, o sistema solar tem um centro, os átomos e as células também. Tudo gravita em torno de um ponto central, até mesmo nosso corpo gravita em nosso centro-corção. A natureza reproduz este momento inicial do universo onde é estabelecido um ponto. E todo o universo se organiza em relação à ele. Para Platão, por exemplo, a circunferência é a mais perfeita das formas, pois, tudo é igualmente atendido pelo centro. O Centro é a origem, a justificativa, aquilo que dá referência a todas as coisas dando identidade.

[...] Axis mundi, quer dizer, ao Pilar cósmico ou à Árvore do Mundo, que, como vimos, ligam a Terra ao Céu. Em outras palavras, na própria estrutura da habitação revela se o simbolismo cósmico. A casa é uma imago mundi. [...] toda morada situa se perto do Axis mundi, pois o homem religioso só pode viver implantado na realidade absoluta. (ELIADE, 1992, p.32).

A necessidade de se estabelecer um centro sempre foi aquilo que marcou, tal como, a fundação de uma cidade. As cidades geralmente se irradiam em torno de um ponto, como: as igrejas, acrópoles, templos. Este ponto ilumina, justificando e dá sentido a modificação daquele espaço. Para Eliade, aconteceria o mesmo com nossas casas, e com o homem em sua psique. Onde haveria um eixo de valores, virtudes em função do qual toda sua vida seria orientada se ele é um verdadeiro ser humano. A organização dos nossos espaços são as reflexões de nossos eixos.

O corpo, visto como um eixo essencial para o sagrado, é como uma muralha que cerca uma cidade. As muralhas tinham, de acordo com Eliade (1992), a função de proteger as cidades contra o profano, contra as forças de dissolução, do caos. Indo muito além apenas da defesa contra exércitos. Quando uma terra estava consagrada, ou cercada pelas muralhas, estava iluminada por seus protocolos e sacramentos que foram e estavam sendo realizados. Quando sua civilização estava iluminada por leis celestes, estas cidades estavam protegidas, estavam em harmonia. E é muito difícil que algo penetre em algo que é harmônico, que não tenha ranhuras, não tenha frestas de desarmonia. Pois, em geral o inimigo penetra pelas frestas, pelas fraquezas. Pois de acordo com Eliade (1992):

Visto que “nosso mundo” é um Cosmos, qualquer ataque exterior ameaça transformá-lo em “Caos”. E dado que “nosso mundo” foi fundado pela imitação da obra exemplar dos deuses, a cosmogonia, os adversários que o atacam são equiparados aos inimigos dos deuses, aos demônios, e sobretudo ao arquidemônio, o Dragão primordial vencido pelos deuses nos primórdios dos tempos. O ataque de “nosso mundo” equivale a uma desforra do Dragão mítico, que se rebela contra a obra dos deuses, o Cosmos, e se esforça por

reduzi Ia ao nada. Os inimigos enfileiram-se entre as potências do Caos. (ELIADE, 1992, p.29).

Os sujeitos nas obras de Bosch, nas obras “O Jardim das Delícias Terrenas” (1490-1515) e “O Juízo Final” (1500-1510), são inundados por ranhuras em suas almas e são ausentes de centro. Para Graf (2009), Satã não pode fazer posse das almas dos homens, a menos que primeiro ele os contamine e corrompa pelo aspecto profano como, no caso das obras de Bosch, o pecado. Mas a natureza humana, embora redimida, está sempre pronta e propensa aos males, ao pecado. Satã não pode fazer violência ao livre arbítrio, mas ele pode confundi-lo com seus inúmeros truques que quase inevitavelmente os homens sucumbem. A Satã é o grande e incansável tentador. Ele tenta Eva e ousa tentar até mesmo Cristo. E é contra os santíssimos e os ausentes de centro que ele exerce seus esforços completos. Pois, aqueles que não são santos e abundantes em ranhuras em suas almas, se tornam sem grande luta seus seguidores e seus servos. A questão da tentação foi um processo irregular, que tomou forma de circunstâncias e condições quando os sujeitos se afastaram do sagrado. E o profano se adaptou as pessoas e aos seus tempos lugares. Segundo Graf (2009), isto exigia grande compreensão e, não raramente, grande perseverança. A tentação era uma arte em que Satã exibiu todo seu gênio e toda sua habilidade perante as ranhuras dos sujeitos que estão representadas nestas duas fascinantes obras de Bosch.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar “O Jardim das Delícias Terrenas” (1490-1515) e “O Juízo Final” (1500-1510), os homens não apenas encontraram o profano em cada turno de suas jornadas, mas viveram no meio das influências do profano e se entregaram para o mundanismo, para uma vida cheia de ranhuras, sem sentidos, sem centro, para o profano. A soma total para os homens nestas obras com suas aparências enganosas, suas seduções, suas concupiscências, nada mais é do que Satã e seus atos profanos influenciando e se aderindo aos homens. Para Graf (2009), viver no mundo e não pecar, é como esperar mergulhar no mar e não se molhar. Os homens profanos, então, foram expostos as tentações contínuas, mas aqueles que buscaram os sacramentos se retiraram do mundo e buscaram a salvação.

Segundo Eliade (1992), *o homo religiosus* tem sede de ser. Em termos de espaço, o Sagrado delinea a demarcação entre o sagrado e o profano e, assim, coloca o axis mundi como centro. Assim, cidades, templos, tendas, lares elareiras tornam-se sacralizados para o *homo religiosus*. Numerosos exemplos de consagração de espaço sagrado ilustram a importância da

cosmogonia como um modelo paradigmático para praticamente todo empreendimento criativo. As atividades cosmogônicas realizadas “no início” (*in illo tempore*) são recapituladas periodicamente em rituais e mitos para sustentar e renovar o mundo. Portanto, não apenas o espaço se torna sagrado, mas também o tempo. Como por exemplo: a celebração de ano novo, que tem uma maneira de explorar o tempo primordial e canalizar as forças da criação para a revolução, mergulhar no caos e ressurgir com uma nova ordem. “Mas o Tempo renascia, recomeçava, porque, a cada Novo Ano, o Mundo era criado novamente.” (ELIADE, 1992, p.41).

Saber lidar com o espaço e o tempo são as duas coordenadas da vida. Quando analisamos as obras de Bosch compreende-se através da moral transpassada pela entrega dos sujeitos ao pecado e a condenação de seus atos no inferno ou sua redenção, que devemos guardar do passado só aquilo que lhe permitiu crescer e seguir adiante sem marcas e sem traumas e sem carregar o peso das experiências cometidas. Se nos soubéssemos carregar apenas os frutos das experiências do passado e não seus pesos, talvez a morte não seria necessária. A morte vem pois não soubemos deixar para trás o passado e nossos atos profanos. Não soubemos lidar com o tempo, com o rito da renovação que é nos dado a cada dia, cada ano.

Os sujeitos destas obras de Bosch, exalam seus pecados, tristezas e as aflições que vem de uma ausência de realidade, de sentidos e de orientações. A realidade metafísica redime o homem do caos, e dá ao homem a realização e a felicidade que lhe corresponde. A sacralização da vida, a hierofania, salva os sujeitos do caos dotando a vida de sentidos. O *homo religiosus* é o verdadeiro limiar entre a experiência pré-humana e a experiência humana. A passagem dos sujeitos profanos vistos nas obras de Bosch, são ausentes de uma visão simbólica da vida. O que faz com que o tempo sagrado se torne inacessível. O ser profano não consegue perceber nada além de um dia após o outro. Sua vida é um único ciclo que sempre os levará para o mesmo lugar: O Inferno do Juízo Final, onde perdem sua salvação instantânea. Mas no caso do inferno do Jardim das Delícias, eles podem se salvar. Porém, estão sujeitos à cometerem os mesmos erros e pagar por eles no inferno novamente, sendo uma obra ambígua, cíclica.

Quando o tempo é sacralizado, a percepção do homem vai além dos dias e mira para a eternidade. Fazendo com que sua percepção do tempo seja em “espiral”. O *homo religiosus* com esta relação em espiral com o tempo, pode levar os sujeitos a um ponto elevado em sua consciência o conectando com o cosmos. Fazendo com que seus ciclos não se repitam, e finalmente podem seguir, evoluir através da hierofania. O sujeito profano não avança do ponto de vista humano, ele se agarra apenas aos seus interesses pessoais, trabalha apenas no particular,

não tem visão de cosmos. Então ele não avança sequer um degrau em direção a revolução, à sabedoria. Como elenca Eliade (1992):

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade”. (ELIADE, 1992, p.39).

O sujeito sagrado é aquele que se compromete com o cosmos, e constantemente volta a esta criação para relembrar o seu papel no mundo. Este tem a necessidade de iluminar sua vida e quebrar seus ciclos para lembrá-lo de quem ele é. Ao inclinar-se para o metafísico, o homem vai adiante em seus degraus e se encontra, consegue escapar de seu inferno existencial, ou da condenação eterna como vemos na obra do Juízo Final, sendo o fim para os sujeitos e suas almas.

REFERÊNCIAS

BELTING, Hans. **Hieronymus Bosch, Garden of Earthly Delights**. Translated from the German by Ishbel Flett. New York: Prestel, 2018.

BOSING, W. **Bosch, A Obra de Pintura**. Taschen. 2010.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano- A Essência das Religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GRAF, Arturo. **Art of the Devil**. Parkstone International, New York, USA. 2009.

REMBERT, Virginia. **Bosch**. Parkstone International. 2011.

AS RELÍQUIAS DOS SANTOS NA BAIXA IDADE MÉDIA: GUIBERTO DE NOGENT E A CRÍTICA AOS MONGES DE SAINT- MÉDARD

Wemerson dos Santos Romualdo⁵⁸

Guiberti Abbatis Sanctae Mariae Novigenti ou conhecido como Guiberto de Nogent, foi um monge que viveu entre o final do século XI e início do século XII (1055-1125), pertencente a Ordem de São Bento. Iniciando a vida religiosa ainda jovem, com 12 anos de idade – junto a sua mãe, no mosteiro de Saint-Germer de Fly – teve a sua formação voltada para a teologia mais especificamente para exegese bíblica e a filosofia. Ao decorrer de sua vida foi autor de diversas obras, se dedicando de maneira especial ao valor moral das Escrituras cristãs, o culto à Virgem Maria, a doutrina da transubstanciação, o culto aos santos e as suas relíquias. É exatamente sobre esta última temática que se refere a obra *De sanctis et eorum pigneribus*, tratando de uma suposta relíquia de Jesus Cristo, um dente de leite, que estava na posse dos monges de Saint-Médard e que atraía para a abadia muitos peregrinos com recorrentes relatos de milagres.

Palavras-Chave: Guiberto de Nogent, cristandade, monges, relíquias, santos

INTRODUÇÃO

O período medieval é marcado pela religiosidade cristã, expressada não somente por uma religião filosófica e institucionalizada, definida pelos intelectuais cristãos, mas também por expressões de fé populares⁵⁹ (MORRIS, 1972, p. 55) carregadas algumas vezes de superstições, que se transformaram depois em elementos da tradição. Como aponta Sheley, a “Igreja assumiu a liderança por três vias: a lei, a busca do conhecimento e as expressões de cultura” (2018, p. 185) portanto a vida na Idade Média estava envolta pela relação com o sagrado. A Cristandade medieval, pelo desejo de alcançar o que era sagrado, desenvolveu expressões pelas quais acreditava que poder-se-ia aproximar cada vez mais Deus e os homens, formas de torná-lo mais próximo, mais acessível: A liturgia é uma testemunha disso, ela retoma no ciclo do ano as etapas da vida terrestre de Cristo, que permanece assim cotidianamente presente entre os homens (SCHMITT, 2014, p. 23).

⁵⁸ Discente de graduação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: wemerson0399@outlook.com. Orientadora: Professora Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento. Esta pesquisa conta com bolsa de Iniciação Científica do CNPq.

⁵⁹ “Critics of the medieval church have been inclined to see two religions rather than one: a philosophical, indeed over-rational, religion of the intelligentsia, and a set of popular superstitions”.

Uma tentativa de que no dia a dia Deus se tornasse palpável, não mais distante da realidade humana, esse anseio desenvolveu uma das expressões de sentimento religioso mais intrigantes, as relíquias. Estas “representam a memória e a presença física, mesmo fragmentada, por meio das quais é possível tocar na sacralidade” (NASCIMENTO, 2019, p. 140), se tornaram elementos importantes não só para a fé, como também um valor político e econômico (MORRIS, 1972, p. 56)⁶⁰, no que diz respeito ao seu comércio.

A palavra *reliquae* no latim, significa exatamente os restos, aquilo que ficou como vestígios ou mesmo as cinzas que sobraram de um corpo, dado esse significado, a palavra relíquia inicialmente não estava relacionada a algo sagrado. Como então estes restos se tornaram tão importantes para a Cristandade? Ao analisarmos como as relíquias são “descobertas, identificadas, preservadas, exibidas”⁶¹, percebemos que esse status sagrado se estabelece a partir da visão da comunidade onde a relíquia ocupa certo espaço. Para essa visão, Paul Gillingham usa o termo ‘*relichood*’, que poderíamos traduzir como ‘reliquidade’, ou seja, o aspecto sagrado, o valor sobrenatural que tais vestígios recebem, para ele esse aspecto sagrado ‘reside nos olhos de quem vê’ (WALSHAM, 2010, p. 15).

Na perspectiva cristã, os corpos dos santos, os fragmentos destes corpos (ossos, pele, cabelo, unhas, etc.), os objetos que pertenceram a essas pessoas ou ainda os objetos tocados em seus restos mortais constituem relíquias⁶². Os objetos ligados à vida de Cristo⁶³ e de Maria ocupam o topo da hierarquia das relíquias, afinal, a legitimidade das relíquias dos santos reside, em última análise na corporeidade e historicidade de Cristo. Metaforicamente, os santos são o templo de Cristo, o que justifica, sobretudo após sua morte e mais ainda se esta tomou a forma violenta do martírio, a veneração de seus restos corporais. A memória dos santos é preservada em suas relíquias [...] (SCHMITT, 2007, p. 285).

Embora algumas relíquias sejam mais conhecidas do que outras, todas elas materializam, para os crentes, a prova do sagrado e assumem, simultaneamente, um papel propedêutico da fé na medida em que incentivam

⁶⁰ “*Relics occupied a major place in the economic and political history of the time*”.

⁶¹ “*The manner in which relics are discovered, identified, preserved, displayed, and use by particular communities is thus singular revealing about the attitudes and assumptions that structure their outlook. Relichood, as Paul Gillingham comments below, ‘lies in the eye of beholder’.*”

⁶² Há ainda, relíquias que são objetos não ligados aos santos diretamente, como o ícone Salus Populi Romani, o ícone de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, definidos como imagens-reliquias.

⁶³ O Santo Sudário (Catedral de São João Batista, Turim, Itália), a Coroa de Espinhos (Catedral de Notre Dame, Paris, França), o Santo Lenho (em várias igrejas pelo mundo), o Prego Sagrado (Catedral de Bamberg, Alemanha), o Santo Graal (Valência, Espanha), a Túnica de Jesus (Catedral de Trier, Alemanha), a Lança Sagrada (Tesouro Imperial, Viena, Áustria), os Presentes dos Reis Magos (Mosteiro de São Paulo, Monte Athos, Grécia), a Coluna da Flagelação (Basilica de Santa Praxedes, Roma, Itália), o frasco do Sangue de Jesus (Basilica do Sangue Sagrado, Burges, Bélgica), o Letreiro da Cruz (Basilica da Santa Cruz de Jerusalém, Roma, Itália).

os fiéis a aumentarem a sua crença, as suas práticas devocionais e a incrementarem a sua experiência espiritual.” (GOMES, 2009, p. 60).

A veneração às relíquias se iniciou antes mesmo que o cristianismo se tornasse uma religião permitida pelo Império Romano. As primeiras comunidades cristãs, que denominamos de cristianismo primitivo, atribuíram grande valor ao testemunho de seus mártires – considerados heróis da fé – e partir daí seus corpos ganharam um valor sagrado para esses primeiros cristãos, como um sinal visível da fé.

Esses testemunhos se tornaram um elemento da memória cristã que precisava ser preservado, celebrado e venerado, “a reputação de santidade, atribuída aos primeiros mártires do cristianismo, gerou nos fiéis o desejo de estar em contato com suas sepulturas, com seus restos mortais” (NASCIMENTO, 2017, p. 37). Os primeiros cristãos se empenhavam em resgatar os corpos dos mártires a fim de poderem estar próximos dessa santidade:

Contudo, o invejoso, o perverso e o mau, o adversário da geração dos justos, vendo a grandeza do seu testemunho e de sua vida irrepreensível desde o início, vendo-o ornado com a coroa da incorruptibilidade e conquistando uma recompensa incontestável, procurou impedir-nos de levar o corpo, embora muitos de nós o desejassem fazer e possuir sua carne santa [...] quanto aos mártires nós os amamos justamente como discípulos e imitadores do Senhor. (Martírio de São Policarpo bispo de Esmirna, 17, 1)

Com esse relato do martírio de Policarpo – que segundo a tradição, foi posto em uma fogueira, mas o fogo não o atingiu e então cortaram a sua cabeça – percebemos que as relíquias estão vinculadas à santidade, primeiro a dos apóstolos e mártires, herdeiros diretos do legado de Cristo, depois das virgens e por fim de outros tantos e tantas definidos santos pela Cristandade.

Esse testemunho dos santos ocupou grande espaço no cristianismo medieval e desde os primeiros séculos, suas vidas eram contadas e recontadas, postas por escrito com virtudes heroicas e milagres, surge aí as primeiras hagiografias, biografias sagradas, história das vidas dos santos e de seus feitos. Esses textos se tornaram uma forma de se manter a memória do cristianismo, repositórios de espiritualidades e vidas tomadas, por parte dos fiéis, de “exemplos de fidelidade a Deus e de expressão da santidade” (GOMES, 2014, p. 32).

A maioria das relíquias não existiriam sem os santos e estes por sua vez ganham muito mais prestígio e veneração quando a eles são atribuídos esses fragmentos sagrados, “os camponeses se voltaram para os santos cujas relíquias estavam disponíveis para eles e às

imagens de Cristo’’⁶⁴ (MORRIS, 1972, p. 58). Essa intrínseca relação dos santos e das suas relíquias será o ponto central da obra de Guiberto de Nogent.

O ABADE DE NOGENT

Guiberti Abbatis Sanctae Mariae Novigenti ou simplesmente Guiberto de Nogent, foi um monge beneditino que viveu entre os séculos XI e XII na região de Aisne, na França. Foi teólogo, historiador e escritor, pouco prestigiado em seu tempo não encontrando, até o momento, citações ou referências a Guiberto em outros autores da época. Como afirma Lanzieri Júnior, os estudos a respeito de Guiberto aparecem na historiografia a partir do século XIX, procurando nele um entusiasmo nacionalista (p. 230, 2020).

Grande parte daquilo que sabemos a respeito de sua vida advém de sua autobiografia *Monodiaes* ou *De vita sua* escrita por volta de 1115, na qual narra sobre sua infância, sua vida no mosteiro e eleição para abade, além de outros fatos ocorridos que presenciou como a revolta da comuna de Laon, contada no livro III. Sua autobiografia parece ter uma influência e inspiração no modelo das Confissões de Santo Agostinho, como podemos observar nessa comparação: “A minha alma [...] tem manchas que ferem o vosso olhar. Eu reconheço e confesso [...] Purificai-me, Senhor, dos pecados ocultos [...]” (Agostinho, Confissões, livro I); “Bom Deus, o que eles [seus eleitores para abade] teriam dito se tivessem me visto por dentro? [...] Você sabe como eu me sinto desonrado [...]”⁶⁵ (Guiberto de Nogent, *De vita sua*, livro I, cap. XIX).

De acordo com sua autobiografia, Guiberto nasceu no ano de 1055 em Beauvais, uma cidade a cerca de 80 km de Paris, pertencia a uma família da pequena nobreza, teve um nascimento de grande risco para a sua mãe, sua família então realizou uma promessa caso sobrevivesse, o dedicando à vida religiosa:

Afligida, por muito tempo, de grande dor e sua tortura aumentando à medida que se aproximava a hora, quando ela pensou que finalmente eu tinha chegado ao nascimento, em vez disso retornei para o útero. [...] Surgiu a necessidade de uma reunião e correram para o altar da Mãe do Senhor, para que aquela que foi e sempre será a única virgem a dar à luz, eles fizeram o seguinte voto e o deixaram como uma oferenda no altar de Nossa Senhora: se a criança fosse um menino, deveria ser consagrado como um clérigo no serviço de Deus e dos

⁶⁴ “The peasants turned to the saints whole relics were available to them, and to images of Christ [...]”

⁶⁵ “Deus bone, quid dicerent si mea tunc interiora viderent? [...] Tu scis quantum mihi indigner [...]”

seus; se a criança fosse de sexo inferior, deveria ser dada a correspondente vocação religiosa. (Guiberto de Nogent, *De vita sua*, livro I, capítulo III)⁶⁶

Guiberto se tornou órfão de pai aos oito meses de vida, foi criado por sua mãe – a quem ele escreve com tantos detalhes e elogios “[...] agradeço por ter me dado uma mãe que é bela, sendo ainda casta e modesta, repleta de temor pelo Senhor.” (*De vita sua*, capítulo II)⁶⁷ – que se encarregou de sua educação e lhe contratou um tutor. Quando Guiberto completou 12 anos, tanto ele como sua mãe se mudaram para o mosteiro beneditino de Saint-Germer de Fly por volta de 1067. Já como religioso, se dedicou profundamente aos estudos bíblicos e autores patrísticos, bem como a um resgate dos historiadores e poetas clássicos, como Virgílio e Ovídio, os quais cita inúmeras vezes ou faz referência em suas obras.

Nesse período sua família tentava com muitos esforços comprar para ele uma posição canônica, algo que não obtiveram êxito. Foi o contato com Anselmo d’Aosta que fez com que o jovem Guiberto aprofundasse seus estudos bíblicos e nas exortações de Gregório Magno, fundamentando seu pensamento na filosofia e na teologia. Em 1104 foi escolhido como abade de Notre-Dame de Nogent, na extinta diocese da Laon, onde permaneceu até sua morte aos 70 anos, em 1125:

Agora, o mosteiro que eu fui escolhido para governar é chamado de Nogent. Fica localizado exatamente dentro dos limites da diocese de Laon. Um pequeno córrego chamado Ailette, cujas margens algumas vezes transbordam, é a única divisa entre esse território e o de Soissons. (*De vita sua*, livro II, capítulo XIX)⁶⁸

O abade de Nogent escreveu diversas obras com diversos temas: mariológico (*De virginitate*, 1075-1080), exegese (*Quo ordine sermo fieri debeat*, 1083-1086), moral das escrituras (*Moralia Geneseos*, revisada em 1113), entre outros. Uma de suas obras intitulada *De pigneribus sanctorum*, escrita entre 1115 e 1119, trata a respeito do culto às relíquias dos santos e os abusos desse culto sendo nosso objeto de análise.

⁶⁶ “*Diutinis ergo cruciatibus agitata, et hora propinquante tortionibus augmentatis, cum in partum natalier puratetur enitium, magis sursum as ejus praecordia retorquebar. [...] Initur ex necessitate consilium, et ad Domincae Matris altare concurritur, et ad eam quae sola sive etiam Virgo semper futura pepererat, hujusmodi vota promuntur ac oblationis vice id muneris piae Dominae area imponitur, quod videlicet si partus ille cessisset in masculum, Deo et sibi obsecuturus clericatui traderetur, sin deterior, professioni congruae manderetur*”

⁶⁷ “[...] itaque gratias ago quod pulchram, sed castam, modestam mihi matrem [...]”

⁶⁸ “*Monasterium autem, ad cujus regimen eligebar, Novigentium vocatur, et est confinio Laudunensis dioceseos in tantum adjacens ut mediocris quidem, sed aliquoties stagnantis fluvii, qui Aquila nuncupantur, intersitio praefatum terriorium a Suessionensi distinguat [...]*”

A OBRA DE PIGNERIBUS SANCTORUM

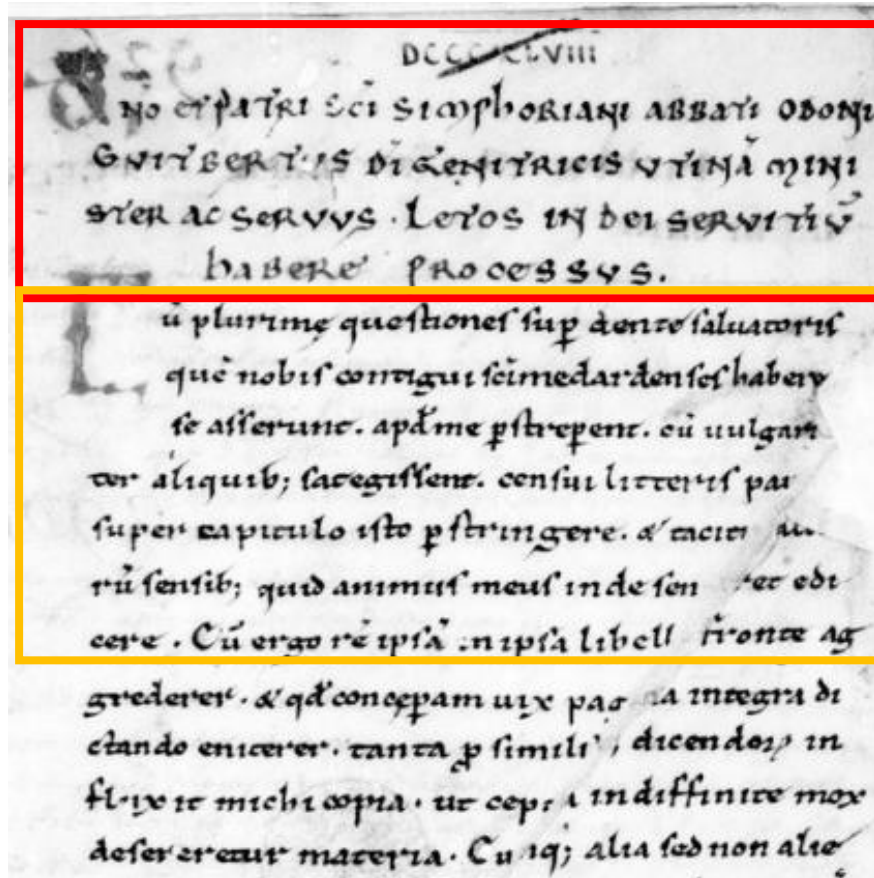
Também conhecida como *De sanctis et eorum pigneribus* (Os santos e as suas relíquias), esta obra é uma espécie de tratado teológico contra os monges da abadia beneditina de Saint-Médard pertencente à diocese de Soissons, que afirmavam ter em sua posse um dente de leite de Jesus. Como se sabe, os séculos XI e XII foram de grande expansão da Cristandade medieval, com o aumento da religiosidade entre as pessoas isentas de formação teológica, o que era comum nesse período, é evidente que práticas devocionais ganhassem ainda mais força.

Dessa maneira, Guiberto de Nogent percebe que precisa interferir neste contexto que hoje denominados piedade ou religiosidade popular, em relação ao culto dos santos e à veneração às relíquias. Por repetidas vezes o autor faz, como diz Matteo Salaroli, “acusações explícitas de blasfêmia, ganância e charlatanismo” (2014, p. 13)⁶⁹ aos monges de Saint-Médard, dando a impressão de que parece ser um cético em relação às relíquias, quando na verdade se posiciona como um crítico.

Apesar de tratar das relíquias, e também dos supostos milagres atribuídos a ela, Guiberto dedica a obra de maneira geral à profanação de práticas religiosas como essa, que de um âmbito devocional passaram a carregar interesses políticos e, em sua maior parte, econômicos que por sua vez, denotavam um grande perigo de aproximar a alma do profano, pelo pecado da simonia e da blasfêmia.

A respeito da obra, é um manuscrito de 223 x 154 mm, formado por 73 folhas, encadernado em pele de bezerro, reservado na Biblioteca Nacional Francesa com o código BnF lat. 2900. Escrito em latim, o livro possui as obras *De pigneribus sanctorum* e *De bucella Iudae data e veritate Dominici corporis*. Existem quatro edições modernas deste manuscrito, duas feitas em latim: a primeira realizada por J. P. Migne em 1853, a segunda por R. B. C. Huygens em 1993; seguidas de uma tradução em inglês feita por Jay Rubenstein em 2011 e uma tradução em italiano por Matteo Salaroli, em 2014.

⁶⁹ ” [...] *accuse explicite di blasfêmia, avidità e cialtroneria* [...]”



A imagem acima é um recorte da página 1 do manuscrito⁷⁰, na qual podemos ler, no trecho destacado em vermelho, a quem Guiberto dirige sua obra: “*DOMNO ET PATRI SANCTI SYMPHORIANI ABBATI ODONI, GUIBERTUS DEI GENETRICIS VTINAM MINISTER AC SERVVS LAETOS IN DEI SERVITIVM HABERE PROCESSVS.*” [Guiberto, ministro e servo da Mãe de Deus, deseja ao senhor e pai espiritual Oddone, abade de Saint-Symphorien, que continue feliz no serviço a Deus].

Já no trecho destacado em amarelo, podemos ler sobre qual assunto Guiberto se dedica nesta obra: “*Cum plurimae questiones super dente saluatoris quem nobis contigui sancti medardenses habere se asserunt, apud me perstrepent, cum uulgariter aliquibus sategissent, censui litteris ___ [paucis]⁷¹ super capitulo isto perstringere et ___ [tacitis aliorum] sensibus, quid animus meus inde ___ [sentiret] edicere.*” [Visto que havia ao meu redor muitas questões sobre o dente do Salvador que os monges de Saint-Médard, nossos vizinhos, afirmam

⁷⁰ Fonte gallica.bnf.fr / Biblioteca Nacional Francesa. Departamento de Manuscritos. Latim 2900.

⁷¹ Embora haja algumas partes deterioradas do manuscrito, a edição de 1853 de J. P. Migne nos fornece as palavras que hoje se tornaram ilegíveis. Exceto mesmo na página 2 do manuscrito, cuja parte deteriorada já estava assim antes da edição de Migne.

ter, uma vez que se esforçaram muito para torná-lo conhecido, decidi tratar brevemente e declarar abertamente minha opinião sobre isso, já que os outros ficaram em silêncio].

Vemos a partir disso, que Guiberto se preocupou que outros clérigos que nem sequer se pronunciaram a respeito desta relíquia que ele considera um abuso, para ele, afirmar a existência dessa relíquia seria o mesmo que ir contra a ressurreição de Jesus e isso seria perverso⁷². A obra do abade de Nogent não nos informa o que houve com a relíquia, embora saibamos que atualmente ela não está listada entre as relíquias atribuídas a Jesus. Existem outros dois textos em latim que também citam esta relíquia do dente de Jesus, o primeiro Anonymus (medii aevi), intitulado *Dedicationes sancti Arnulfi Mettensis* e o segundo Anonymus Suessionensis intitulado *Narratio de dente sancti Iohannis evangelistae ad Sancti Arnulfi Mettensis servato*⁷³.

A obra inicialmente sem título, mas que foi atribuído posteriormente por estudiosos, é dividida em quatro livros e um prefácio dedicado a Oddone abade de Saint-Symphorien. No primeiro livro, com título *De sanctis et eorum pigneribus*, Guiberto acusa os monges medardenses de estarem em blasfêmia, pois considera que afirmar possuírem uma relíquia de Jesus seria o mesmo que negar o dogma da Ressurreição⁷⁴. Guiberto ainda discorre neste primeiro livro a respeito de falsos santos venerados sem qualquer norma religiosa.

No segundo livro é intitulado *De corpore bipertio Domini*, o abade de Nogent escreveu a respeito da doutrina da transubstanciação que estava ainda sendo formulada e foi definida no século XIII. Ele se utiliza desse tema para confirmar a sua posição sobre a relíquia do dente, afirmando que a Eucaristia é a única presença material de Jesus neste mundo.

O terceiro livro, *Contra monachis Sancti Médard*, é o livro ao qual Guiberto se dedica a criticar mais severamente os monges de Saint-Médard, argumentando que eles se utilizam dessa relíquia e de falsos santos para atrair peregrinos e terem prestígio em sua igreja. Por fim, o quarto livro, intitulado *De interiori mundi*, se distancia um pouco da temática do restante da obra, pois Guiberto discorre a respeito do destino das almas que são condenadas ao inferno e também sobre a distinção do mundo material e espiritual.

A partir de um olhar panorâmico, podemos perceber que se trata de um texto de grande valor histórico que apesar de não ter sido muito considerado em seu próprio tempo, se constitui como uma importante fonte para os estudos das relíquias cristãs na Idade Média.

⁷² “Si de statu generalis omnium resurrectionis errare malum est, multo amplius ipsi Capiti resurgenti aliquid detraxisse perversum” (De pigneribus sanctorum, livro I, cap. I)

⁷³ Ambos os textos estão no volume 127 da coleção Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, com a edição de R. B. C. Huygens, aos quais nossa pesquisa ainda não obteve acesso.

⁷⁴ Sendo este o 12º dos 44 dogmas da Igreja Católica Romana.

DISPUTAS DE PODER

Como afirma Guiance, a valoração das relíquias gerava verdadeiros conflitos políticos e religiosos a respeito de sua posse (2005, p. 246), quanto maior o prestígio de uma relíquia mais peregrinos ela atrai e mais símbolo de poder ela se transformava. Um ponto a ser trabalhado em nossa pesquisa é se a crítica de Guiberto de Nogent à relíquia do dente de Jesus estava construída somente em sua visão teológica deste objeto, ou se também havia uma disputa de poder entre a abadia de Nogent e a de Saint-Médard.

Como Guiberto afirma no capítulo XIX do segundo livro de sua autobiografia, já citado acima, seu mosteiro ficava localizado na divisa das dioceses de Laon (com Sé episcopal extinta atualmente) e Soissons. A partir disso podemos levantar a questão de que a crítica de Guiberto poderia ser uma tentativa de estabelecer o seu poder senhorial naquela região, pois como afirma Alvaro, o poder senhorial não estava apenas no exercício da monarquia, mas também dos altos cargos eclesiásticos, havendo uma distinção entre os senhorios pertencentes aos mosteiros e outros eclesiásticos (2020, p. 37).

Essa disputa de poderios eclesiásticos também constituía relações políticas, dado o alinhamento do poder do alto clero com o poder régio. Nesse sentido, bispos e abades por vezes buscavam uma política de expansão territorial e senhorial (ALVARO, 2020, p. 41) se transformando em autoridades locais. Esse conflito no campo religioso poderia acontecer se utilizando do culto aos santos e de suas relíquias, conseguindo o prestígio de suas igrejas. Estas obtinham também mais poder em relação a outros mosteiros e igrejas.

Na obra de Guiberto isso aparece claramente, quando ele cita um exemplo de um jovem que faleceu dois dias antes da Páscoa, em uma Sexta-feira Santa, em uma aldeia perto de Beauvais e que pelo dia de sua morte foi atribuído a ele o *status* de santidade. Um abade renomado, o qual Guiberto não menciona o nome, se utilizou disso construindo um edifício ao redor do túmulo, o que gerou a vinda de peregrinos até das fronteiras da Bretanha⁷⁵.

Com este exemplo, percebemos que de fato a criação de santos e de relíquias era uma estratégia para estabelecer ou ampliar o poder senhorial monástico, criando por vezes conflitos com outras igrejas e mosteiros pela disputa de peregrinos, mas também de influência sobre o povo daquela localidade. Esta é uma discussão ainda em construção em nossa pesquisa-

⁷⁵ *"Tumba superstruitur, locus ille domo aedificata praecingitur ab ipsis certe Britanniae finibus ad eum peregrinantium soli rusticorum, nullorum vero procerum cunei tendebantur."* (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*)

CORPO E MILAGRE

Duas temáticas importantes quando tratamos das relíquias é o lugar do corpo e dos milagres. Aqui, nossa pesquisa apresenta uma brevíssima apresentação dessas temáticas, cujas discussões estão em fase de construção, mas que não poderiam ser deixadas de lado. Em primeiro lugar, em relação ao corpo, vemos que na tradição ocidental, herdada da concepção cristã, o ser humano possui uma estrutura binária, uma associação de corpo e alma. (SCHMITT, 2017, p. 285)

Essa estrutura binária de *corpus* e *anima* é resultado de tradições culturais muito divergentes, algumas anteriores ao cristianismo (SCHMITT, 2017, p. 286) presente na filosofia grega clássica, com Platão por exemplo a respeito do corpo ser a prisão da alma⁷⁶. Na maior parte das vezes esses dois elementos são apresentados em oposição um ao outro, algo presente no cristianismo desde as falas de Paulo de Tarso referentes à relação entre corpo e alma, como em Gálatas 5, 17 em que se diz: “Pois, a carne tem aspirações contrárias ao Espírito e o Espírito contrárias a carne”⁷⁷.

Mesmo que exista na concepção cristã essa binaridade, o corpo muitas vezes também reflete a virtude da alma ou a seus vícios, materializando as inclinações da alma para o bem ou para o mal:

Pode-se dizer que, na sua própria corporeidade, o corpo é expressão da alma [...] é evidente que os pintores davam aos verdugos de Cristo traços grosseiros que exprimem sua maldade, ao passo que os santos, tanto nas descrições hagiógrafas quanto nas representações figuradas, portam na carne, na vida e na morte, todos os signos de sua eleição espiritual: seus corpos são belos, luminosos, prontos para antecipar na terra a metamorfose gloriosa a que estão prometidos. (p. 293)

É nesta perspectiva do corpo enquanto expressão da alma que as relíquias se constituem, pois como afirma Schmitt “suas relíquias, nas quais a *virtus* do santo estava inteiramente presente, curava doenças e ressuscitava os mortos” (2017, p. 293), ou seja, o corpo se torna santo porque a santidade da alma o alcança e o torna matéria de santidade, palpável.

É claro que nesta discussão da dualidade, os termos alma e espírito precisam ainda serem diferenciados, pois a partir do século XII, de acordo com Schmitt (2017, p. 296-297), um outro termo será incorporado à essa dialética entre *corpus* e *anima* (equivalente à *psyche* em grego), que será o *spiritus* (*pneuma* em grego).

⁷⁶ Discussão da dualidade de corpo e alma tratada no diálogo Fédon de Platão.

⁷⁷ Ver também 1 Ts 5, 23; Rm 8, 13; 1 Cor 6, 20; Rm 8, 23; Hb 4, 12.

Em seguida, a questão do milagre não é analisar a sua veracidade, mas o fenômeno da fé na ação milagrosa que se constitui como um fato. Para entendermos a força de atração popular que o milagre possuía é preciso olharmos a partir da ótica cristã, como os fiéis viam os milagres e os buscavam.

Para André Vauchez, a primeira questão a ser levantada quando se pretende analisar os milagres, é a própria concepção que essa ação milagrosa possuía no imaginário medieval e que a concepção atual “provavelmente não correspondia à ideia que dela fazia a maioria dos homens daquela época” (2017, p. 225).

A concepção de milagre se modificou desde os primeiros relatos do Primeiro Testamento, passando pelos milagres realizados por Jesus nos Evangelhos, pelos apóstolos e posteriormente atribuídos aos santos, santas e suas relíquias ao longo do tempo. Para elucidarmos um pouco as mudanças ocorridas, vamos partir da noção de milagre contida nos Evangelhos canônicos.

A partir deste, notamos que o milagre está na maioria das vezes relacionado a uma questão social, em que a ação milagrosa de Jesus é feita para aqueles que estavam excluídos do convívio social, por exemplo no relato da mulher com hemorragia (Lucas 8, 43-48) ou no homem de mão seca (Lucas 6, 6-11). O que há de comum nestes relatos é que estas pessoas eram excluídas do convívio social, da participação nos cultos e só foram readmitidas após a realização do milagre por Jesus (Lucas 17, 14). Já na Idade Média os relatos de milagres também se aproximam do maravilhoso, as ações taumátúrgicas continuaram existindo, inclusive sendo atributo do poder régio inglês e francês⁷⁸, mas também em relação a prodígios cósmicos como o exemplo no relato em que uma neve celestial cobria o corpo de um santo que era guardado por uma serpente (GUIANCE, 2005, p. 249), ou ainda milagres realizados para manifestação da santidade.

REFERÊNCIAS

Fontes

AGOSTINHO. **Confissões**. - trad. J. Oliveira e A. Ambrósio Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GUIBERT DI NOGENT. **De sanctis et eorum pigneribus**: 1115-1119 – ed. R. B. C. Huygens – trad. It. Le reliquie dei santi, introduzione e note a cura di Matteo Salaroli, Turnhout, Brepols, 2015.

⁷⁸ Ver ‘Os reis taumaturgos’ de March Bloch.

GUIBERT DI NOGENT. **De pigneribus sanctorum: 1115-1119.** - ed. J. P. Migne, 1853.

GUIBERT DI NOGENT. **De vita sua: 1115** – ed. J. P. Migne, 1853.

PONIO DE ESMIRNA. Martírio de São Policarpo de Esmirna. In: **Padres Apostólicos** - trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1995.

Bibliografia

ALVARO, B. G. A política episcopal e o poder senhorial entre os séculos XI e XII: casos de estudo historiográfico e documental. In: FERNANDES, F. R; ZLATIC, C. E. (orgs.). **Os herdeiros políticos e suas potencialidades na Península Ibérica medieval.** Curitiba: CRV, 2020.

GOMES, S. A. Hagiografia, arte e cultura no Outono da Idade Média. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 6, junho, p. 29-55, 2014.

_____. Sagrados monumentos: relíquias de mártires e de santos em Portugal. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 15, ano VIII, p. 59-84, 2009.

GUIANCE, A. Santos, reliquias y milagros en la hagiografia visigoda. **Pecia**, v. 8, p. 245-260, 2005.

LANZIEIRI JUNIOR, C. Guiberto de Nogent. In: SOUZA, G. Q. & NASCIMENTO, R. C. S. (org.). **Dicionário: Cem fragmentos biográficos, a Idade Média em trajetórias.** Goiânia: Tempestiva, 2020.

MORRIS, C. (1972). A critique of popular religion: Guibert of Nogent on The relics of the saints. **Studies in Church History**, 8, 55-60. DOI: 10.1017/S0424208400005428.

NASCIMENTO, R. C. S. Conceito, Significado e discursos. In: COSTA, P. P & _____. **A Visibilidade do Sagrado: relíquias cristãs na Idade Média.** Curitiba: Prismas, 2017.

_____. Dos corpos santos à redistribuição dos ossos: a sacralidade aos pedaços. In: SOUZA, A. M. & _____ (org.). **Cultura palavra e fé: narrativas e sacralidades no mundo ibérico.** Curitiba: BrazilPublishing, 2019.

SCHMITT, J. C. Corpo. In: LE GOFF, J. & _____. **Dicionário analítico do Ocidente medieval.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média.** Bauru: EDUSC, 2007.

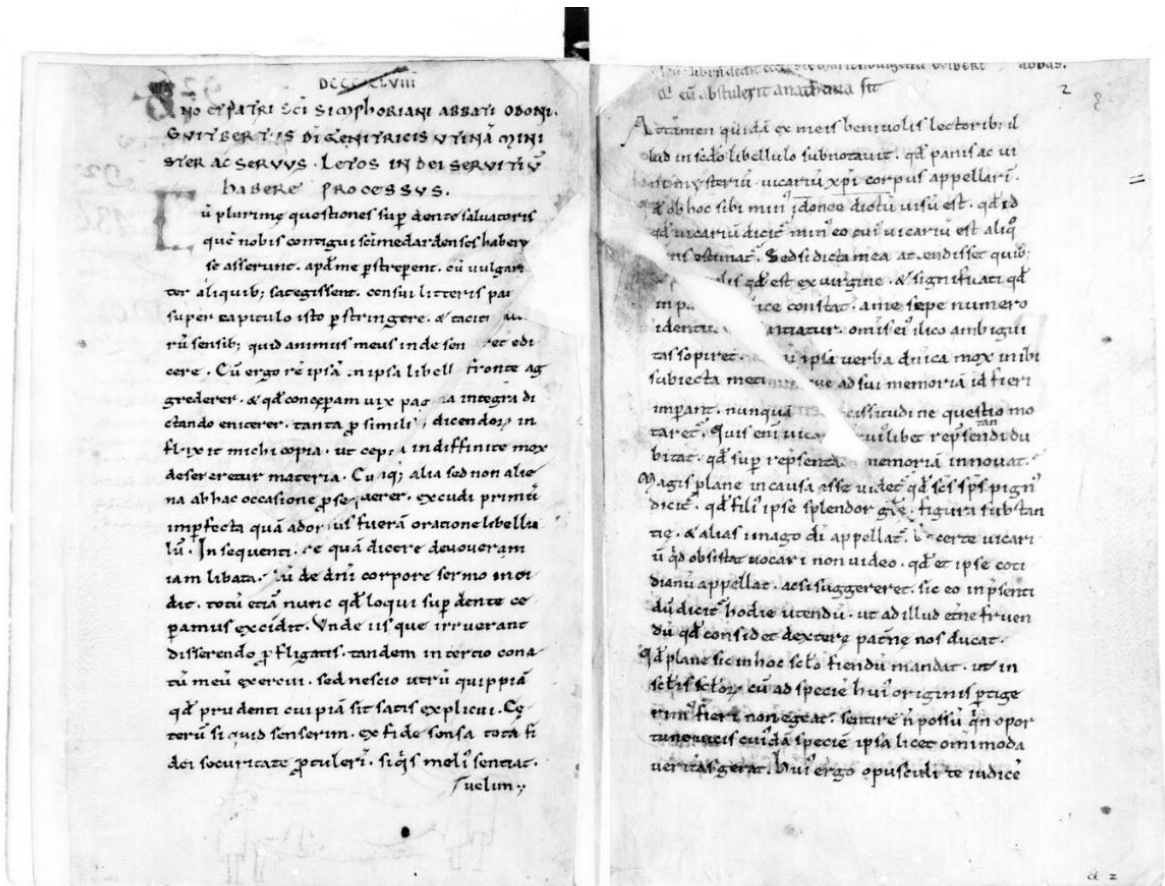
_____. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SHELEY, B. L. **História do cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã até o século XII.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

VAUCHEZ, A. Milagre. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J. C. **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

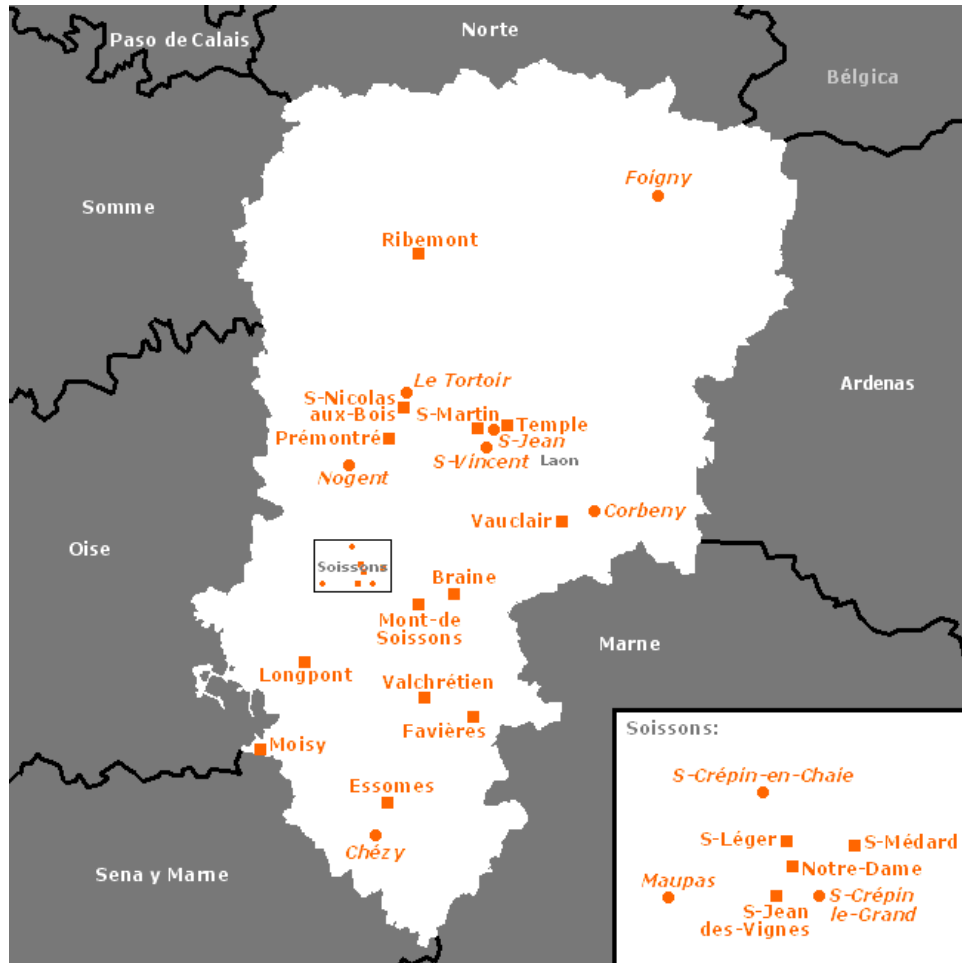
WALSHAM, A. Introduction: Relics and Remains. **Past and Present**, v. 206, supplement 5, 2010, p. 9-36.

ANEXO



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Latin 2900

Páginas 1 e 2 do manuscrito Lat. 2900. Fonte gallica.bnf.fr



Região de Aisne. Fonte: <https://www.monestirs.cat/monst/annex/fran/picard/caisne.htm>

ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU: SEPULTAMENTO, TESTAMENTO E ESTRATÉGIAS DE SALVAÇÃO E PERPETUAÇÃO DE MEMÓRIA NA SÉ DE LISBOA, O CASO DE BARTOLOMEU JOANES

Willian Funke⁷⁹

nenhuma couza he mais certa que a morte, a qual he natural, e geral a todolos homens, asy Reys, Princepes, e poderozos, como aos no poderozos, e a ora desso morte no he certa, quando há de ser (TESTAMENTO de D. Pedro I)

Bartolomeu Joanes, falecido em 1324, está sepultado na Sé de Lisboa, na Capela de São Bartolomeu, única adossada àquele edifício. Não apenas se fez sepultar na catedral como encomendou e financiou a construção da referida capela e dotou-lhe de bens cujos rendimentos permitiram seu sustento por séculos, assim como de um hospital sob a mesma invocação. Sua principal atividade econômica era o comércio. Sem aparentes ligações de sangue com a nobreza, através do comércio conseguiu amearhar uma fortuna considerável que lhe permitiu tomar as ações citadas. Através das referidas disposições, Joanes provavelmente pretendia garantir a sua salvação, tendo como norte o princípio de que as ações individuais permitiriam um melhor destino na vida pós morte. Mas é possível que também visasse a perpetuação de seu sucesso profissional e pessoal no mundo material. Assim, a capela que mandara edificar serviria de ligação entre os dois planos, permitindo que a riqueza que conquistou durante a vida pudesse participar da salvação de sua alma, que além das doações por ele realizadas, dependeria das orações feitas em sua intenção no seu local de inumação.

Palavras-Chave: Bartolomeu Joanes; Sé de Lisboa; Sepultamento; Morte

A passagem do testamento de D. Pedro I de Portugal usada como epigrafe apresenta uma ideia que até hoje ainda se mostra verdadeira, a de que a morte é comum a todos, não sendo possível determinar com exatidão o momento em que ocorrerá. Isso, porém não é impeditivo para que a pessoa se prepare para a morte e para o que virá depois dela, no plano terrestre e em um plano do além, caso isso faça parte de suas crenças.

Na presente comunicação iremos investigar como o comerciante lisboeta se preparou para esse momento derradeiro, buscando possíveis causas para suas escolhas e como elas se integram a movimentos maiores, que afetavam a Cristandade Latina no período de sua vida, entre os séculos XII e XIV. O testamento de Bartolomeu Joanes é o principal documento analisado, mas também trataremos da capela de São Bartolomeu, anexo da Sé de Lisboa onde se encontra sepultado o comerciante centro da nossa reflexão. Este trabalho é parte da dissertação de mestrado que tratou sobre os anexos gótico da Sé de Lisboa (FUNKE, 2019).

⁷⁹ Mestre em História pelo PPGHIS-UFPR. Mestrado desenvolvido com bolsa CNPq. Atualmente é professor do Campus Tefé do Instituto Federal do Amazonas. E-mail para contato: wfunke@yahoo.com.br.

SEPULTAMENTO

Bartolomeu Joanes foi sepultado em capela construída junto à lateral norte da Sé de Lisboa, mais próximo da entrada do templo que do altar.

FIGURA 1 – VISTA EXTERNA DA CAPELA DE SÃO BARTOLOMEU



Fonte: O autor (2013)

Ela se estende por dois tramos e tem apenas um pavimento sendo coberta por abóbadas de cantaria, no tramo mais ocidental em cruzaria de ogivas e no outro de forma nervurada. A iluminação se faz por duas janelas de volta quebrada posicionadas na parede lateral, três na parede oriental e uma na rosácea na ocidental. Encontra-se na capela o túmulo original de seu fundador. O espaço é decorado por peças posteriores ao período central da nossa análise: um retábulo constituído de um painel central com o martírio de São Bartolomeu como tema e painéis alusivos à vida de Cristo, um presépio de Machado de Castro e uma tapeçaria colocada na parede ocidental do anexo.

FIGURA 2 – CAPELA DE SÃO BARTOLOMEU. COBERTURA E JANELAS



Fonte: O autor (2018)

No caso em estudo não temos documentos que indiquem instruções do financiador para a realização das obras da capela de São Bartolomeu, apenas uma menção de Joanes para que seus testamenteiros mandem fazer sua capela com a quantidade necessária de recursos (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes), sem impor um limite de orçamento ou indicações do que preferia que fosse feito. Esta disponibilidade talvez ajude a explicar a qualidade da obra destacada por Almeida e Barroca, historiadores da arte portugueses (ALMEIDA E BARROCA, 2002: 58).

A capela de São Bartolomeu foi edificada em estilo Gótico. Esta maneira de construir se desenvolveu na região de Paris e conjugando – entre outras técnicas – o arco pontiagudo e a abóbada em cruzaria conseguiu desenvolver edifícios com paredes menos espessas e com mais aberturas, o que contribuiria com a iluminação interna das construções (TOMAN, 2004: 6-17). Em Portugal esse estilo ganha projeção a partir do período de reinado de D. Afonso III (1210-1279, rei desde 1248) e está presente não apenas em edifícios religiosos, mas também em estruturas civis, como paços e pontes, e militares, muralhas e castelos. No que diz respeito às igrejas, o estilo é utilizado em grandes construções emblemáticas e também em pequenas capelas (ALMEIDA E BARROCA, 2002: 13-34).

Quanto ao nome do fundador e do santo a que a capela é dedicada, não encontramos estudos sobre o culto a São Bartolomeu em Portugal durante a Idade Média. Mas há outras representações dele no período: no túmulo de D. Pedro I (Século XIV) e nos portais da Catedral de Évora (Século XIV) e do Mosteiro da Batalha (início do Século XV). São Bartolomeu é protetor dos gogos e o filho de D. Afonso IV sofreria desse problema, o que seria um componente a explicar a escolha pelo santo a que dedicava devoção. Nos portais referidos, a santidade aparece entre os demais apóstolos de Cristo. Jean-Marie Guillouët aponta para uma relação da devoção ao santo com as comunidades inglesas instaladas em Portugal e que também

seria protetor dos comerciantes. A partir dessas informações, podemos construir uma suposição de que talvez o pai de Joanes já praticasse o comércio de longo curso e que tivesse algum contato com os ingleses, ou alguma intenção de aproximação, marcado pela escolha do nome do filho. É possível pensar ainda que a devoção a São Bartolomeu decorra da proximidade causada pelo financiador da capela que temos observado.

A capela de São Bartolomeu subtraiu espaço à via que passa ao norte do templo, mas não de modo a alterar a circulação ou causar maiores inconvenientes. Não há notícia de que houvesse outra edificação neste espaço no momento da execução da obra. Sabemos que esta localização não foi escolhida por seu instituidor, mas determinada pelo cabido da Sé de Lisboa (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes). É provável que os cônegos tenham levado em consideração uma série de fatores, como disponibilidade de espaço, conveniência com relação à circulação externa e talvez a atividade profissional e a posição social de Bartolomeu Joanes. É notável que seja o único exemplo de capela particular adossada ao templo em questão, o que por si só demonstra a relevância da construção. O lugar em que foi edificado o anexo, porém, possibilita algumas considerações.

Por mais que fosse um comerciante muito rico, que gozasse da proximidade com o poder régio, Joanes não era clérigo nem nobre, o que pode ajudar a justificar a distância de sua capela em relação ao altar e ao coro, espaços privilegiados por aí ser realizada a consagração eucarística (ARIÉS, 1981: 76-86) e no caso lisboeta, por guardar as relíquias vicentinas. Assim, por mais que sua riqueza lhe permitisse um sepultamento na principal igreja da cidade, com as possíveis vantagens espirituais que daí decorriam (a proximidade com os cultos mais importantes da diocese, as orações que os peregrinos poderiam lhe direcionar, por exemplo) a forma pela qual foi conseguida pode ter imposto um limite representado pelo local de instalação da capela.

Por outro lado, não conhecemos o esquema decorativo e narrativo da catedral no período de construção da referida capela, nem como ela se inseriu neste conjunto maior. A entrada da igreja – de onde o anexo é próximo – também costuma ser um lugar de destaque nos templos, por ser a passagem para o lugar sagrado, a partir do mundo profano, ao mesmo tempo que é a separação entre estes espaços.⁸⁰ Assim a capela seria uma das primeiras partes do edifício que

⁸⁰ Ao estudar o *bustrfédon* da igreja de San Girminiano, Jérôme Baschet aponta que a disposição das imagens referentes à vida de Cristo pretende contribuir para a construção do ambiente sacralizado, sendo o fiel recebido na porta por imagens de Jesus em também momentos de entrada, como na chegada a Jerusalém. (BASCHET, 2008: 135-151). Essa leitura não se aplica apenas aos templos medievais. Didier Méhu ao tratar da leitura de textos produzidos sobre a igreja de São Felix no início da era cristã por Paulin, também apresenta o destaque que a porta teria no templo, como limite, ou limites. (MÉHU, 2019: 233-255).

um fiel veria ao adentrar no templo. Além da questão interna do templo, para o presente caso é interessante também olhar para o entorno da construção. O local em que se encontra sepultado o comerciante lisboeta é o anexo que fica mais próximo da igreja de Santo Antônio, onde é possível que tenha tido lugar a sede do concelho de Lisboa e também era próximo a um ponto de instalação de tendas conhecido como brancos da Sé (SILVA, 2017: 117-119). Assim, a capela de Joanes estaria muito próxima de lugares em que provavelmente exerceu atividades e alguma influência enquanto cidadão de Lisboa e comerciante.

Por mais que entre os séculos XII e XIV as atividades comerciais e políticas em Lisboa tenham de deslocado para a ribeira, há diversos registros de reuniões do Concelho realizadas no adro da Sé ou em casas nesta área. Deste modo, podemos entender que, embora a expansão da cidade na direção ocidental tenha diminuído o papel comercial e político do entorno da Catedral, este manteve alguma importância durante os séculos XIII e XIV, tendo sido escolhido este espaço para a aquisição de imóveis que abrigariam o Concelho de Lisboa (SILVA, 2017: 125-128).

A manutenção da elevada estima dos lisboetas pela região da Sé, mesmo para atividades não religiosas, provavelmente se liga a aspectos do sagrado. O adro da Sé, por exemplo, além de servir para reuniões do Concelho da cidade e, podemos supor, de outros grupos, também teria sido espaço privilegiado de sepultamentos antes da construção dos anexos góticos do templo, sendo – segundo Mário Barroca – o cemitério paroquial de Santa Maria Maior até a implantação do Claustro (BARROCA, 1995: 472-476).

Hoje, quando pensamos em igrejas, dificilmente às associamos a locais de sepultamento. Porém essa realidade foi muito presente até um passado não muito distante. No Brasil, várias de nossas igrejas coloniais também serviram de cemitério. Podemos encontrar uma relação entre o local de culto e o de enterramento dos mortos na tradição religiosa cristã. Jacques Le Goff, a propósito das discussões sobre a memória, afirma que:

A comemoração dos santos tinha em geral lugar no dia conhecido ou suposto do seu martírio ou da sua morte. A associação entre a morte e a memória adquire com efeito e rapidamente uma enorme difusão no cristianismo, que a desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos. Desenvolveu-se muito cedo na Igreja o costume das orações pelos mortos. Muito cedo também, como aliás também nas comunidades judaicas, as igrejas e as comunidades cristãs passaram a ter *libri memoriales* [...], nos quais estavam inscritas as pessoas, vivas e sobretudo mortas, sendo a maioria benfeitores da comunidade, de quem ela queria guardar memória e por quem rezava (LE GOFF, 1990: 448).

Assim, a memória dos mortos se imbricaria ao cristianismo através dos santos, estendendo-se a todos os cristãos. No período em que viveu e morreu Joanes, a morte passou por um processo de individualização, do qual trataremos mais detidamente a seguir, mas cabe aqui menção a um dos resultados deste processo, a identificação dos túmulos. A memória a que Le Goff se refere é a partir do século XI, e cada vez mais, uma memória individualizada, em que os túmulos tiveram um papel importante ao permitir a identificação rápida de quem encontrava-se ali sepultado, fazendo uso de decorações, heráldica e estátuas jacentes. Essa representação da pessoa falecida que pretendia marcar na pedra seus traços distintivos, também de aparência, mas principalmente sinais como a espada para os nobres e o báculo para os bispos, teve o período de maior produção em Portugal justamente nos anos ao redor de nosso recorte, entre meados do século XIII e finais do XIV, sendo clérigos de posições mais elevadas e a alta nobreza os principais usuários deste modelo de túmulo (ALMEIDA E BARROCA, 2002: 107-140). Assim, no tocante ao túmulo e outras decisões, podemos perceber uma tentativa de aproximação de Bartolomeu Joanes em relação a outros grupos. No seu testamento, porém, vemos influência de seu trabalho nas disposições, como teremos oportunidade de aprofundar a seguir.

FIGURA 3 – TÚMULO DE BARTOLOMEU JOANES



Fonte: O autor (2018)

TESTAMENTO

Mais uma diferença entre o nosso período histórico e aquele que estamos avaliando, é a forma e o uso dos testamentos, como apresenta Philippe Ariès em *O homem diante da morte*:

Quando reapareceu no uso corrente no século XII, o testamento deixou de ser o que era na Antiguidade romana e o que voltará a ser no final do século XVIII: apenas um ato de direito privado destinado a regulamentar a transmissão dos bens. Era em primeiro lugar um ato religioso, imposto pela igreja, mesmo aos mais desprovidos (1981: 200-201).

Assim, por mais que vejamos neste testamento questões que poderíamos dizer particulares, elas ultrapassam a simples sucessão de bens, integrando um movimento mais amplo que inclui alterações no entendimento da morte e da vida. Na sequência, analisaremos alguns pontos elementares do testamento de Joanes.

Local de sepultura

Logo após a apresentação do testador, da invocação dos protetores, da devolução da alma a Deus, Bartolomeu Joanes inscreve o local em que desejava ter sepultura. O comerciante lisboeta se fez sepultar no espaço da Sé de Lisboa por ele patrocinado, como já vimos. Na edição do testamento a que tivemos acesso não há datação, o que segundo o editor se deveria à incompletude da cópia utilizada como base. Ana Paula Figueiredo, partindo de outra edição, apresenta a data de 24 de novembro de 1324. Para expressar seu desejo quanto ao local da sepultura faz uso das seguintes palavras: “Primeiramente mando deitar e subterrar meu corpo na Igreja Catedral de Lisboa, na Capela que eu aí mando fazer, no lugar que ali o Cabido me assinou, à qual igreja, deixo, com meu corpo, duzentas libras.” (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes: 40).

Da escolha de Bartolomeu Joanes destacamos dois pontos. O primeiro é que o local ocupado pela sua capela funerária na Sé de Lisboa não foi determinado por ele, mas apontado pelo cabido, o que já tivemos oportunidade de desenvolver na seção anterior. O segundo ponto diz respeito às opções dadas aos testamenteiros caso o cabido da Sé mudasse de opinião e não mais permitisse o seu sepultamento na catedral, ou restringisse alguma das vontades expressas no testamento relacionadas à Capela, a saber a realização de celebrações por capelães contratados com recursos da capela e a supervisão das atividades destes capelães por parte dos dignitários do cabido da Sé olissiponense. Bartolomeu aponta a igreja de São Mamede como destino de seu corpo, bem como das doações que deveriam acompanhá-lo. Caso a inumação também não pudesse ocorrer neste templo, o comerciante indica que se realize em qualquer igreja que o aceitasse (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes: 47). Neste aspecto o testamento de Joanes demonstra a minúcia e o detalhamento que o caracterizam, deixando explícitas opções e a possibilidade de uma das disposições ser frustrada. É possível que essa cautela decorra da profissão exercida pelo testador, a qual depende de planejamento, possibilidade de previsão e

antecipação de problemas. Esta última característica demandada aos comerciantes levou, por exemplo, ao desenvolvimento do seguro, primeiramente idealizado para responder a perdas de cargas ou navios que transportavam mercadorias (WOLF, 1988: 117-119). Aqui podemos entrever a relação de um comportamento prático e profissional com as disposições sobre qual o melhor destino no pós morte. Para efeito de comparação, nenhum dos reis portugueses da primeira dinastia aponta uma segunda opção de local para seu sepultamento, mesmo Sancho II, que morreu no exílio e veio a repousar em Toledo, registrou apenas o desejo de ser sepultado em Alcobaça.

Ao direcionarmos nosso olhar para o local de sepultura e para o monumento funerário destacamos os benefícios que poderiam ser obtidos para a alma do defunto, mas também as intenções de criação de memória e projeção própria e dos familiares no plano sublunar, por serem elementos materiais que ocupam um lugar no espaço e permanecem no tempo.

Destino dos bens

No que diz respeito ao destino dos bens legados no testamento poderíamos pensar, talvez influenciados pela concepção contemporânea que temos deste documento, que se tratariam de disposições mais privadas e se destinariam a organizar as finanças deixadas pelo testador quando de sua partida. Mas como já nos alertou Ariès, neste período que estamos analisando o testamento é um documento religioso e – por oposição ao da antiguidade e ao posterior ao século XVIII – de caráter público, no sentido de o teor ser de conhecimento de vários agentes e de as disposições precisarem alcançar essa divulgação para terem o efeito almejado: o remédio da alma de quem ditou o testamento. Assim, mesmo a destinação dos bens se inclui numa lógica que ultrapassa a simples sucessão patrimonial. Passemos aos exemplos e uma proposta de interpretação.

O registro das últimas vontades do comerciante Bartolomeu Joanes, como já foi destacado, é bastante minucioso, não alterando esta característica no que diz respeito à destinação dos seus bens. Os maiores valores foram legados para aquisição de propriedades que gerassem rendas suficientes para a manutenção da capela e do hospital fundados pelo comerciante. Interessante notar que o destaque não está tanto no valor dos bens a serem adquiridos com esse fim, mas justamente nas rendas que proporcionariam. Para a compra de bens que serviriam ao sustento da capela, Joanes reservou vinte mil libras e especificou que as propriedades obtidas com essa soma deveriam render pelo menos mil e trezentas libras por ano, suficientes para fazer frente às despesas tanto da capela como dos capelães, cujas atividades analisaremos mais detidamente na seção seguinte deste capítulo. Para a manutenção do hospital,

Bartolomeu Joanes requisita que seus testamenteiros consigam bens que rendam no mínimo mil libras anuais, sem deixar claro o valor reservado para esta finalidade. Com base no que é referido para a capela, podemos estimar que deveriam ser propriedades de um pouco mais de quinze mil libras.

Bartolomeu Joanes reserva quinhentas libras para orações a serem feitas no dia de seu falecimento, prevendo o pagamento de dois soldos e meio por salmo para cada religioso que comparecesse à sua cerimônia fúnebre. Destina outras quinhentas para a missa do sábado seguinte à sua morte e mais quinhentas a serem oferecidas em favor de sua alma no primeiro ano completado após o passamento. Talvez aqui exista a preocupação em acelerar o processo de salvação ou o entendimento de se tratar de um período sensível para a definição do destino da alma do comerciante, em que as orações e ações poderiam pesar na decisão.

A já referida precaução do cidadão de Lisboa cujo testamento observamos ficou aparentemente reduzida no que se refere à construção da Capela que receberia o seu corpo. Joanes, ao delegar a construção do espaço funerário aos seus testamenteiros faz uso das seguintes palavras: “mando e ordeno e estabeleço que meus testamenteiros mandem logo fazer a dita Capela no sobredito lugar, quanto quer que custe de meus bens.” (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes) Essa disponibilidade a que os testamenteiros tiveram acesso pode ajudar a explicar as razões deste anexo ser uma obra bastante avançada quando comparada a outras construções contemporâneas em Portugal (ALMEIDA E BARROCA, 2002: 58). A estima do comerciante pela sua futura capela fica evidenciada também pelo valor que lega para o cabido da Sé de Lisboa pela cessão do terreno para a edificação, duas mil libras (valor que se aproxima dos proventos previstos para o sustento da capela e do hospital juntos por um ano). Deixa ainda cem libras aos cônegos da Sé que estivessem presentes ao seu sepultamento e duzentas para obras da Sé, às quais poderiam ser as do claustro dionisino ou de manutenção.

Também existe a preocupação em reparar eventuais falhas cometidas em vida. Trezentas libras são destinadas especificamente para compensar de alguma maneira os seus maus atos, além de outras trezentas para se encomendarem missas pelas almas das pessoas que foram prejudicadas pelas ações do comerciante. Bartolomeu Joanes deixa ainda somas importantes para igrejas, mosteiros e conventos. Destacamos aqui as doações para a igreja de São Mamede e da Madalena. Para a primeira destina de cento e cinquenta libras para vestimentas e quarenta para missas, mais a contratação de um capelão para cantar missas todos os dias pelas almas dele próprio e de seus pais. Para a segunda lega trinta libras por ter sido freguês desta paróquia, o que nos indica um local de moradia (mesmo que não o mesmo do período de redação do testamento) entre o centro comercial da cidade, a esta altura mais próximo do Tejo, e a região

da Sé de Lisboa. Receberam atenção do cidadão lisboeta também os conventos de São Domingos e de São Francisco daquela cidade, cada um beneficiado com cinquenta libras. Ao mosteiro da Trindade de Lisboa foram legadas quinze libras mais trezentas em materiais para as obras que aí eram realizadas. Salientamos que o testador fez questão de que as trezentas libras fossem entregues em pedra e cal, não em espécie, o que pode demonstrar certa desconfiança com o que poderia ser feito com os recursos.

Valores maiores que aqueles destinados para as instituições religiosas, porém, foram ofertados para ações diretamente endereçadas a pessoas consideradas necessitadas pelo comerciante. Ele deixou um total de mil e quinhentas libras para que se comprassem vestimentas para os pobres, mil para resgatar portugueses que estivessem cativos em territórios muçulmanos e outras mil e quinhentas para casar moças pobres. Endereçou cento e cinquenta libras para a construção de uma ponte no caminho para Santarém. Destinou ainda cinco libras para cada uma das Confrarias de que participava, sem especificá-las, pedindo para que lhe fizessem “honra no dia do meu passamento com candeia, como é de costume” (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes).

Outro grupo de disposições diz respeito aos valores deixados para pessoas específicas, destacando-se em número os parentes – tios, irmãos e sobrinhos, uma vez que não tinha filhos legítimos e não sabemos mesmo se foi casado – além de companheiros, criados e outras pessoas próximas. Em valor, chamam a atenção as heranças deixadas para Joane e para Tereza, irmã do primeiro. Eles são identificados como filhos de Margarida Esteves e Joane como criado de Bartolomeu Joanes. Ele receberia mil e quinhentas libras para casamento, desde que não reclamasse mais valores dos bens de seu patrão. Tereza, a qual também é dita filha de João de Chacum, companheiro de Joanes, teve reservadas mil libras, pelo amor de Deus e em remissão dos pecados do testador. A soma deveria ser usada na compra de um casal de pão em usufruto de Tereza, que deveria ingressar na ordem de Santa Clara. A efetivação da disposição também se condiciona ao cumprimento dos dispositivos mencionados. Para além de elucidar sobre as possíveis relações de Joanes com esta família, nos interessa sublinhar mais uma vez a precaução do comerciante.

As características de detalhamento e precaução marcam o testamento do comerciante que temos acompanhando aqui. Poderíamos mais uma vez referir os hábitos adquiridos na sua atividade profissional, que pensamos ter sim seu papel nesta dinâmica. Mas o que queremos destacar aqui é a importância do crescimento do ideal franciscano, ou mendicante de forma mais geral, e como esse fenômeno pode ter influenciado a distribuição dos bens que acabamos de ver não apenas nas quantidades, como também na maneira que isso se deu.

Franciscanos e Dominicanos se desenvolveram e ganharam notoriedade no início do século XIII principalmente como pregadores. Antes da virada para a centúria seguinte os seguidores de São Domingos já tinham quase setecentos conventos e os membros da ordem de São Francisco praticamente dobravam este número, quase todos – de ambas as ordens – instalados em cidades. Alguns de seus membros eram oriundos destas cidades e nelas de grupos de destacado poder econômico e social (LITTLE, 2017: 256-275). Apesar disso, uma das características mais relevantes, principalmente dos franciscanos, era o despojamento dos bens materiais. Conforme análise que Douglas de Freitas Almeida Martins faz de duas hagiografias franciscanas, o uso e a manutenção da posse de propriedades por parte dos frades seria equivalente ao furto, uma vez que eles poderiam usufruir dos materiais até que encontrassem alguém que tivesse mais necessidade deles (2019, 11-37). Não era esperado que todos os cristãos cultivassem tamanho desapego, mas esse ideal circulou e influenciou muitas pessoas no ocidente latino. Com relação ao testamento aqui em escrutínio, entendemos que o ideal franciscano teve impacto sobre os seus redatores.

No registro testamentário de Bartolomeu Joanes ressaltamos que os valores destinados para a realização de obras ou atendimento de necessidades é maior do que aquele direcionado às instituições religiosas, mesmo os conventos mendicantes. Consideramos ler a justificativa para esta opção em palavras presentes no início do testamento do comerciante lisboeta: “considerando que as coisas temporais por boas obras se mudam nas espirituais, que não de durar para sempre” (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes), ou seja, o patrocínio de boas ações e o desapego dos bens terrenos jogaria a favor do falecido no campo espiritual.

Uma marca do alcance dos mendicantes na região de Lisboa é sua presença e influência junto aos movimentos de leigos que vieram a se organizar em irmandades e confrarias (NOGUEIRA, 2000, 184). Philippe Ariès faz considerações bastante interessantes a respeito destas organizações:

As irmandades desenvolveram como uma de suas principais funções os cuidados funerários de seus confrades ou, em casos específicos, de quem não tivesse condição de fazê-lo. Se desenvolvem num período de "clericalização" da morte e talvez como resposta a ela, com os leigos tomando para si responsabilidades com relação a este momento.

Na cidade nem todos tinham vizinhos e parentes como ocorria no campo, donde o desenvolvimento das cidades propiciou um desenraizamento e as irmandades podem ter ajudado a resolver esse vazio (1981: 195).

Nos documentos que estamos analisando aparece apenas uma menção rápida às Confrarias no testamento de Bartolomeu Joanes, em que são destinadas cinco libras para as

organizações que integrava caso fizessem a cerimônia que se esperava quando do falecimento de um confrade.

Não é possível pensar a cidade do período que estamos analisando com o mesmo grau de urbanização dos centros contemporâneos, mas podemos imaginar que a vida urbana e seus efeitos tenham impactado de forma mais direta os comerciantes. Podemos sugerir que tenham sentido de forma mais aguda o desenraizamento citado por Ariès, o que os levaria a buscar outras formas de convivência, como as irmandades, mas também a continuidade de modelos anteriores, como a vinculação a um nobre ou um rei – caso de Joanes, que destacou sua vinculação a D. Dinis em seu testamento. O recurso às irmandades seria ainda mais uma forma de os leigos se responsabilizarem pela sua salvação, rezando e contribuindo com seus confrades na esperança de receber o mesmo tratamento.

Mas como teria se dado a acumulação dos bens distribuídos por Joanes? Podemos entrever que fizesse o comércio de longo curso, tendo em vista que em seu testamento cita bens que lhe pertenceriam, além de Portugal, na França e em Flandres, o que poderia indicar uma interação com estas regiões. Por outro lado, ter legado recursos para a construção de uma ponte no caminho para Santarém nos possibilita conjecturar que tivesse interesses nesse caminho, os quais poderiam ser de caráter econômico, lembrando que Lisboa tinha um lugar central na economia interna do reino de Portugal e a ligação com Santarém seria de extrema importância. Além dos bens, outras disposições importantes dizem respeito a encomendas de atividades, que veremos a seguir.

Encomendas

Esta última seção está muito ligada às anteriores, porque as atividades encomendadas por Joanes em sua memória e para o benefício de suas almas foram financiadas com as doações testadas e, algumas delas, realizadas no local em que decidiu erigir seu monumento funerário.

Uma das vontades mais bem especificadas e reguladas no testamento do comerciante lisboeta é justamente a que se refere à capela que mandara fundar na Sé de Lisboa. Além da disponibilização de recursos ilimitados para a construção do monumento, que vimos na seção anterior, Joanes também se preocupou com as atividades que seriam desempenhadas neste espaço. Determinou que fossem dezesseis os capelães a fazer os ofícios litúrgicos diariamente em sua capela, sendo doze responsáveis pelas orações em benefício da alma do fundador, dois em intenção do rei D. Dinis, um pela rainha D. Isabel e um em honra ao infante D. Afonso e seus descendentes, com a condição de que o rei e seus sucessores atuassem na proteção dos bens, da capela e do hospital deixados por Bartolomeu Joanes.

O cidadão de Lisboa aprofunda as explicações de como deveria ser o ritual das celebrações feitas em sua capela, iniciando da seguinte maneira

Os quais doze capelães mando, quero e ordeno que cada dia cantem missa de *Réquiem* e sejam todos cada dia sobre mim com água benta e com *Misere Mei Deus*, cantando depois que todas as missas forem acabadas, salvo no sábado, no qual (dia) mando que todos estes doze capelães cantem missa de Santa Maria (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes).

O testador segue com as instruções para a realização da missa dos sábados, as indicações para o pagamento dos capelães e da compra das propriedades a serem usadas para este fim. Joanes determinou ainda valores a serem pagos anualmente para o cabido da Sé de Lisboa: trinta libras para a realização de festa em louvor de São Bartolomeu e outras cento e vinte para a realização de cerimônias mensais em sua memória. Delegou ao Deão da Sé a autoridade de visitar uma vez ao ano e de corrigir os seus capelães caso estes estivessem em desacordo com o que ditava o testamento ou com os preceitos da Igreja, sendo para isso o dignitário remunerado em meio marco de prata ou seis libras em cada período de doze meses.

Outra questão bem detalhada é a que diz respeito ao hospital. Bartolomeu Joanes não apenas deixou recursos como também orientou como deveria ser feita a construção deste hospital, que pretendia que contasse com dormitórios e refeitório, ficando a cozinha e a privada distantes das outras peças. O comerciante preveniu ainda como cada um dos doze leitos deveria ser provisionado, indicando as peças que seriam disponibilizadas em cada um. Joanes referiu valores a serem entregues aos albergados para a aquisição de comida e vestimentas. Também disciplinou como se selecionariam os pobres a serem acolhidos no hospital, pediu para que fossem pessoas que tivessem possuído algo de seu, mas caíram na pobreza, sendo bons e honrados. Precisariam também cumprir algumas obrigações, como ir a todas as missas realizadas na capela de São Bartolomeu e rezar diariamente pelo fundador do hospital.

Não foram essas as únicas encomendas de Joanes. Como vimos no tópico anterior ele pediu para que fossem feitas orações em favor de sua alma no dia de seu falecimento e no período que se seguisse ao ocorrido. Também referimos a contratação de um capelão para São Mamede, igreja localizada em Lisboa. Solicitou aos testamenteiros que fossem oferecidos pão, vinho e velas todos os dias por um ano a partir de sua morte. Legou ainda recursos para a realização de missas em favor da alma de pessoas por quem demonstrou alguma estima ou grau de parentesco, ou a quem julgava ter feito algum mal.

O cidadão lisboeta que temos acompanhado é sucinto no que se refere à fundação da capela: [...] eu, Bartolomeu Joanes, confiando muito da Misericórdia de Deus que me haja

mercê, tenho por bem de ordenar e mandar fazer a dita Capela na dita Igreja Catedral [...] (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes). Esta indicação aparece antes dos ordenamentos a respeito do espaço religioso por ele patrocinado na Sé. Na abertura das disposições sobre o hospital, Joanes explica em mais detalhe o que (e de quem) espera como resultado da ação de fundá-lo, ainda que a resposta esperada seja a mesma que em relação à capela:

Outrossim eu, Bartolomeu Joanes, considerando que segundo a água mata o fogo, assim a esmola mata o pecado, porém confiando muito na Misericórdia de Deus que me haverá mercê à alma e confiando muito na devoção que tenho ao Santo Apóstolo São Bartolomeu, estabeleço e ordeno um hospital à honra de Deus e da Virgem Coroada, Santa Maria, Rainha dos Anjos, e do Bem Aventurado Apóstolo São Bartolomeu, por cujo nome sou chamado, que ele, não curando dos meus (des) merecimentos, seja sempre rogador por mim a Deus e por minha alma, que não seja perdida, e a escolha e a leve para si. (TESTAMENTO de Bartolomeu Joanes)

No documento aqui em análise não foi utilizado o termo Purgatório e na única aproximação textual que percebemos o comerciante considera “que segundo a água mata o fogo, assim a esmola mata o pecado”. Lemos nesta passagem uma aproximação entre água e esmola e entre fogo e pecado, de modo que a esmola poderia salvar o pecador do fogo purgatório. Ainda que o termo não apareça nos testamentos que estamos lendo – fenômeno que Le Goff percebe em sua análise deste lugar (1995: 380-382) – outras características paralelas ao desenvolvimento desta ideia estão presentes. Uma delas é a concepção de que existe relação entre o que se passa no mundo material e o que ocorre no mundo espiritual. A este respeito, o autor de *O Nascimento do Purgatório* escreve que:

A criação do Purgatório reúne um processo de espacialização do universo e da lógica aritmética que, para além do triplo reino do outro mundo, vai reger as relações entre os comportamentos humanos e as situações no Purgatório. Medir-se-á proporcionalmente o tempo passado na Terra em pecado e o passado nos tormentos do Purgatório, o tempo dos sufrágios oferecidos em intenção dos mortos do Purgatório e o tempo da aceleração da libertação do Purgatório (1995: 270).

Tanto as ações da própria pessoa como o que é feito por outras em intenção de sua salvação têm influência sobre o tempo passado em purgação. No caso que estamos acompanhando, o testador busca regular os dois lados, uma vez que faz doações, funda instituições, mas também determina o que deve ser realizado por outros em benefício de sua alma. Percebemos, portanto, que a redação do testamento que lemos, incluídos neste recorte mais largo que vai dos séculos XII ao XVIII, se baseia na crença de que é possível influenciar o que ocorre após a morte, seja tomando certas atitudes em vida ou recebendo auxílio de outros,

mesmo depois do falecimento. Nas justificativas transcritas acima este argumento se apresenta textualmente ligando as disposições testamentárias à esperança de que sejam bem vistas e consideradas por Deus quando da definição da pena. Este estabelecimento das penalidades se desenvolveu de forma bastante acentuada no século XIII, a ponto de Le Goff referir uma “autêntica contabilidade do além” (1995-270). Consideramos que este desenvolvimento possa ter relação com a minúcia presente no registro das últimas vontades de Bartolomeu Joanes. A respeito do comerciante já destacamos esta característica e apontamos como causa possível a sua atividade profissional, que poderia inclusive ter contribuído para sua visão de como seria a vida após a morte e de como poderia se prevenir contra uma condenação perpétua.

Entre as boas ações e a garantia de orações em favor do testador encontram-se, em nossa visão, a fundação do hospital e auxílio a pessoas que tivessem algum tipo de dificuldade, seja de ordem financeira ou de saúde. Lembremos que para serem acolhidos e permanecerem na instituição, as pessoas deveriam cumprir certas obrigações, entre as quais acompanhar as cerimônias religiosas na capela de seu benfeitor e lhe dedicar orações diárias. Ariès destaca que a partir do século XIII a hora da morte de ricos e nobres passa a contar com a presença de clérigos e pobres, tendo os últimos a função de dar à pessoa que falece a possibilidade de demonstrar sua generosidade (1981: 176). No caso aqui em foco acreditamos que essa percepção possa ser ampliada para além dos momentos imediatos ao passamento.

Se as boas obras e as orações dos vivos poderiam contribuir para uma melhor sorte dos falecidos no além, acreditava-se que atores que já se encontravam naquele plano teriam influência no destino das almas. Ariès afirma que

A partir dos séculos XII-XIII, e, sem dúvida, graças a influência dos monges mendicantes nas novas cidades, as massas leigas foram por sua vez conquistadas pelas ideias vindas das velhas abadias, relativas às orações de intercessão, o tesouro da igreja, a comunhão dos santos e o poder dos intercessores. (1981: 200)

Não por acaso podemos encontrar no testamento de Bartolomeu Joanes a solicitação da intercessão do santo de quem recebera o nome e a quem dedica a capela e o hospital, São Bartolomeu, além da de Maria.

As atitudes que destacamos aqui se ligam com a mudança de perspectiva sobre o que ocorreria entre a morte de cada indivíduo e o Juízo Final. Passa-se de uma concepção de espera para outra de condenação temporária, em que a purgação e a redenção poderiam ser realizadas antes do fim dos tempos (ARIÉS, 1981: 108-118; LE GOFF, 1995: 270). Além dos testamentos, essa mudança pode ter influenciado a arte realizada em torno da morte. Por exemplo, no texto

Lugares da eternidade (FERNANDES, 2001-2002: 583-596) a historiadora da arte Carla Varela Fernandes trata, entre outros exemplos, de um monumento funerário da região de Barcelos conhecido como Túmulo de Faria, realizado provavelmente do século XI e que traz uma iconografia referente ao sono da morte, que antecede o Juízo Final. Este sono da morte seria caracterizado, justamente, pela espera mais ou menos tranquila antes do Juízo Final, em que o defunto poderia ser protegido por anjos ou atormentado por demônios, mas que não definiria sua condição perpétua (MATTOSO, 2013: 60-62).

O Purgatório, por outro lado, dá ênfase ao julgamento individual que ocorre logo depois da morte. Esta situação, apesar da solidariedade que se percebe entre vivos e mortos em torno da abreviação do tempo passado em sofrimento, contribuiu para um maior interesse no destino individual e, segundo Le Goff, para o crescimento do individualismo.⁸¹ Esta percepção pode ser mais um elemento na compreensão do cuidado com que Bartolomeu Joanes tratou de suas disposições testamentárias e do detalhamento das atividades a serem realizadas em sua capela e hospital. No caso específico da capela lemos inclusive uma certa desconfiança com relação aos religiosos encarregados de tais atividades, uma vez que é prevista fiscalização e até o desligamento das funções em caso de descumprimento das obrigações. Neste aspecto encontramos mais uma aproximação entre o que estamos analisando e elementos atribuídos à presença mendicante no Ocidente medieval. Lester Little em seu verbete “Monges e religiosos” do *Dicionário analítico do Ocidente medieval* faz a consideração que

A conclusão lógica do programa dos frades, que consistia em fazer os leigos participarem da vida espiritual, representava uma das ideias religiosas mais radicais daquela época: incitando leigos comuns a viver na religião, eles tendiam a tornar supérfluas as ordens religiosas e o clero (2017: 273).

Ainda que essa tendência não se tenha realizado integralmente, é importante perceber o processo de individualização da vivência espiritual, do qual uma maior participação e responsabilidade pela própria prática religiosa bem como a ideia de um julgamento pessoal após a morte podem ser vistos como elementos constitutivos.

Assim, o projeto de perpetuação de memória pessoal, ou de demonstração de poder fazer obras importantes, se juntou ao desejo de salvação, da qual poderia se aproximar pela oração dos vivos – clérigos ou leigos – e pela intercessão de um santo. Estas visões de mundo e das possibilidades de agir no mundo foram influenciadas por processos amplos, tais como o

⁸¹ Tanto Ariès (1981) como Le Goff (1995) destacam a importância do destino individual de cada alma neste período. Mas apenas o segundo afirma que o Purgatório favorece o individualismo.

aquecimento comercial, a consolidação da ideia de um lugar intermediário entre céu e inferno e o surgimento e sucesso de franciscanos e dominicanos, acabando por se concretizar nas disposições testamentárias de Bartolomeu Joanes.

REFERÊNCIAS

Testamento de Bartolomeu Joanes. TÁVORA, Luís Gonzaga de Lancastre e. *A heráldica medieval na Sé de Lisboa*. Lisboa: Ramos, Afonso & Moita. Lisboa, 1984. p. 40-56.

Testamento de D. Pedro I. ed. SOUZA, D. António Caetano. *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Tomo I-I, Atlântida-Livraria Editora, Lda, Coimbra, 1946. p. 407-410. Apud. MOTA, António Brochado da. *Testamentos Régios – Primeira Dinastia (1109-1383)*. 222f. Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa 2011. p. 213-215.

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de e BARROCA, Mário Jorge. **História da Arte em Portugal – O Gótico**. Lisboa: Editorial Presença, 2002.

ARIÈS. Philippe. **O homem diante da morte**. Luiza Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.

BARROCA, Mário Jorge. **Epigrafia Medieval Portuguesa: 862-1422**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1995. Vol II, tomo 2. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/10216/55736>>. Acesso em 05/07/2018.

BASCHET, Jérôme. “Le boustrophédon de San Geminiano: nœuds d’images et spatialisation du temps.” In: **L’iconographie médiévale**. Paris: Gallimard. 2008. p. 135-151.

FERNANDES, Carla Varela – O túmulo de Faria: problematização à luz da iconografia, plástica e cronologia. **Lusitania Sacra**. Lisboa. 2ª S. 13-14 (2001-2002) 583-596. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/4483>>. Acesso em: 21/05/2019.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Bernardo Leitão (Trad.). Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT (orgs.), Jean-Claude. **Dicionário Análítico do Ocidente medieval**: volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2017. 256-275.

MARTINS, Douglas de Freitas Almeida. O dever da caridade aos pobres: circulação de excedente, furto e a construção da noção de propriedade no interior da Ordem dos Frades Menores a partir das Legenda Maior e da Vita Secunda. **Revista Vernáculo**, 2019. p. 11-37. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/60313/37883>>. Acesso em: 01 maio 2019.

MATTOSO, José. **Poderes Invisíveis: O Imaginário Medieval**. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013.

MÉHU, Didier. “La porte et l’autel : les figures des lieux liminaires de l’église paléochrétienne”. In: BRODBECK, Sulamith e POILPRÉ Anne-Orange (dir). **Visibilité et présence de l’image dans l’espace ecclésial** Byzance et Moyen Âge occidental. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019. p. 233-255.

NOGUEIRA, Bernardo de Sá. O espaço eclesiástico em território Português (1096-1415). In: **História Religiosa de Portugal**. Carlos Moreira Azevedo (dir.), Volume I. Ana Maria C. M. Jorge e Ana Maria S. A. Rodrigues (coord.). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 142-195.

SILVA, Manuel Fialho. **Mutação urbana na Lisboa medieval**. das taifas a D. Dinis. 610 f. Tese (História – História Medieval) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017.

SILVA, Manuel Fialho. Op. cit. p. 125-128.

TOMAN, Rolf. **The Art of Gothic: Architecture – Sculpture – Painting**. Königswinter: Konemann/Tandem Verlag GmbH, 2004.

WOLF, Philippe. **Outono da Idade Média ou primavera dos Tempos Modernos?** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

FOLIA, TRADIÇÃO IBÉRICA PERPETUADA EM GOIÁS

Maria Idelma Vieira D’Abadia⁸²
 João Guilherme da Trindade Curado⁸³
 Alexandre Francisco de Oliveira⁸⁴

Trasladada de Portugal, via Atlântico, a tradição festiva das Folias é perpetuada no Brasil em diversas localidades. Nosso recorte espacial são as manifestações da Folia do Divino Espírito Santo que ocorrem na cidade de Pirenópolis, em Goiás, numa temporalidade que abarca quase dois séculos e é composta por diversas ritualidades, adaptadas do contexto europeu medieval/moderno ou inseridas no cenário da ruralidade goiana, ao longo do tempo. No Brasil, inicialmente, as comemorações de Pentecostes eram ligadas ao período da colheita, o que possibilita, também, a investigação festiva a partir das práticas alimentares, ligadas ou não aos ritos da Folia. A proposta deriva do Projeto de Pesquisa: “Os Gostos do Divino: a comensalidade nas festas do Divino Espírito Santo em Goiás”, busca por meio de entrevistas

⁸² Doutora em Geografia (IESA/UFG), UEG, e-mail: maria.dabadia@ueg.br

⁸³ Doutor em Geografia (IESA/UFG), Seduc/GO, e-mail: joaojguilherme@gmail.com

⁸⁴ Doutorando em Geografia (PPGEO/UFS), e-mail: xandepiri_95@hotmail.com

direcionadas e observações participantes de campo, compreender as diversas relações de dádivas e as sociabilidades diante da comensalidade presente na Folia que compõe a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, Patrimônio Cultural do Brasil desde 2010.

Palavras-Chave: Folia do Divino; Pirenópolis; Comensalidade; Manifestação Ibérica

Foi bonita a festa, pá
 Fiquei contente.
 E ainda guardo, renitente
 Um velho cravo para mim.
 Já murcharam em tua festa, pá
 Mas certamente
 Esqueceram uma semente em algum
 canto de jardim
 Sei que há léguas a nos separar
 Tanto mar, tanto mar
 Sei também quanto é preciso, pá
 Navegar, navegar
 (Chico Buarque, 1975)

A composição de Chico Buarque é uma referência à Revolução de Abril ou Revolução dos Cravos, ocorrida em Portugal em 1974, que pôs fim ao regime salazarista, mas que remete ainda a relações entre aquele país e o nosso. Aqui, mesmo que descontextualizada, recorreremos aos versos na intencionalidade de indicar a ruptura lusitana em relação à Folia do Divino e a continuidade de tal manifestação no Brasil, o que poderíamos exemplificar pelos versos “Esqueceram uma semente em algum canto de jardim”, na *Terra brasilis*.

As distâncias não só espaciais, mas também temporais, denotam alterações nas práticas festivas denominadas folias. A abordagem neste texto será sobre a Folia do Divino em Pirenópolis, Goiás, Brasil, em especial sobre a comensalidade festiva. Partiremos de Portugal medieval, quando rapidamente abordaremos a questão da Folia, para transpormos o Atlântico chegando a Goiás, espaço geográfico em que a pesquisa se pauta.

No primeiro momento em que “foi bonita festa” retornaremos, brevemente, ao histórico das folias em Portugal. Em seguida, em “sei que há léguas a nos separar” a chegada das folias lusitanas no Brasil e as adaptações aqui ocorridas, nestes dois instantes recorreremos à pesquisa bibliográfica, pois a intenção é uma ligeira contextualização e identificação da perpetuação da manifestação ibérica mantida no Brasil, por meio da tradição rural, ligada à religiosidade popular, muito presente na antiga Colônia portuguesa na América.

No terceiro instante, “já murcharam sua festa”, partimos da percepção de dois dos viajantes europeus que passaram por Goiás no início do século XIX, quando temos os primeiros registros goianos das devoções ao Divino. Em seguida “esqueceram uma semente em algum canto de jardim” quando as discussões se pautam na espacialização de uma manifestação medieval representada em Pirenópolis, cidade goiana do período da mineração. Aqui, além das pesquisas bibliográficas, os resultados de vários trabalhos de campo durante as Folias do Divino, cujo destaque especial será o enfoque na comensalidade, uma vez que a proposta deriva do projeto de pesquisa: “Os Gostos do Divino: a comensalidade nas festas do Divino Espírito Santo em Goiás”, a partir do recorte da Folia em Pirenópolis.

Um dos importantes conceitos que permitirá a abordagem das “conexões atlânticas” entre a folia portuguesa e a Folia em Pirenópolis, terá por embasamento as discussões apresentadas por Giddens (2007) sobre a Tradição. A investigação sobre folia, considerará as questões espaciais, uma vez que a Geografia Cultural é que possibilitará o “navegar” por entre as festividades dos “mundos ibéricos”, representados por Portugal e pelo interior do Brasil.

As divisões internas do artigo ocorrem com versos da música em epígrafe, por isso a grafia também em itálico. A pretensão da analogia, considerando os heterogêneos contextos, se pauta na música, com ritmo acelerado, e nas relações de manutenção das festividades das folias, que se mantém ainda hoje, mesmo esquecendo-se de sua herança ibérica e medieval, sendo mais lembrada ou reconhecida como tradição ancestral para grande parte dos foliões, pessoas que participam da Folia em Pirenópolis.

FOI BONITA A FESTA

No Medieval, algumas festas ocorriam na região Ibérica, como as folias, foco da presente investigação. Duas delas nos chamam a atenção pela repercussão que tinham por lá e que ainda tem por cá, tendo o Atlântico não como divisão, mas como conexão, possibilitando adaptações que resultaram na continuidade de tais manifestações no Brasil, se estendendo aos dias atuais em algumas localidades, como em Pirenópolis, Goiás.

O folião e pesquisador Jadir de Moraes Pessoa (2007: 64) aponta que houve uma “dispersão da devoção aos Reis Magos pela Península Ibérica, a bem da verdade, por toda a Europa, ao longo da Idade Média”. Na mesma direção Câmara Cascudo apresenta concisa contextualização da Folia do Divino, indicando que “especialmente nas Beiras a folia do Espírito Santo popularizou-se” (2012: 305).

A folia desde sua origem, segundo relatos conhecidos, teve em sua constituição músicas instrumentais e cantos, o que nos remete ao Mundo Ibérico Medieval por ocasião do Trovadorismo, quando predominou o uso da língua galego-português que viria a ser, posteriormente, a língua oficial em Portugal. O galego-português sem o *status* de oficial, o que cabia ao Latim, passou a ser bastante utilizado em cantigas, uma vez que “muitos trovadores, no ato de trovar, deixavam de lado as suas respectivas línguas maternas e adotavam uma das três grandes línguas poéticas de então”. A saber: “a) o galego-português no mundo ibérico-romântico; b) o provençal no domínio galo-romântico; e c) o toscano no âmbito ítalo-romântico” Salienta ainda a autora que “é provável que antes do século XII existissem manifestações orais nesse vernáculo já diferente do latim clássico” (MASSANI-CAGLIARI, 2015: 23-26), língua que predominaria até meados do século XIV, em cantigas religiosas e cantigas profanas.

Santos (2011: 02) relembra que o Trovadorismo “marca a transição de uma época da oralidade para a escrita”, sendo que algumas músicas do cancionero popular e mesmo festivo, permaneceram apenas na versão oral, o que permitia maiores adaptações considerando os contextos espaciais e mesmo temporais em que foram mantidas. As músicas de folia do Divino Espírito Santo, por exemplo, podem ser assim compreendidas, a partir de uma base comum, de música e letra, e que foram se alterando e mesmo diferenciando-se umas das outras.

Sobre a dispersão da devoção aos Reis Magos ao longo da Idade Média, Pessoa (2007:65) chama a atenção para o fato de que “como herança direta dessas peregrinações, surgiram então os cânticos populares, muito importantes em toda a Europa medieval, chamados *Noëls* na França, *Villancicos* na Espanha e *Folia* em Portugal”.

As informações a propósito da *Folia* “enquanto tradição popular na literatura e na dança em Portugal, avançando na Espanha com sua diáspora pela península ibérica” e continua o autor apontando que “a Folia era, pelo menos até a década de 1670, uma dança muito rápida e tumultuada (...) que literalmente enlouqueciam ao som do ritmo barulhento e vibrante”; além disso lembra que “apesar de existirem vários temas básicos semelhantes, não existia ainda um traço melódico unificado” Salienta também que “assim, diversos temas musicais, literários e imagéticos foram transformados em ‘modelos universais’ e propagados pelas cortes de maior prestígio para, em seguida, circular por vários países, assumindo traços das culturas locais” (APRO, 2009: 05-06 e 13).

As folias, como eram chamadas em Portugal, e mesmo suas variantes em outras paragens europeias, por serem cantigas populares mantiveram-se vinculadas à terra, portanto, com o ciclo produtivo da agricultura, ocorrendo em momentos de alguma colheita espalhada

pelo calendário agrícola anual, o que disponibilizava alimentos e serem compartilhados entre aqueles que se faziam presentes. Prática não muito diferente dos encontros palacianos em que o comer também era uma sociabilidade, em especial nos momentos que novas rotas precisavam ser traçadas para se alcançar especiarias, que incorporadas aos hábitos alimentares europeus, tornavam-se indispensáveis, mesmo diante da Tomada de Constantinopla.

SEI QUE HÁ LÉGUAS A NOS SEPARAR

No Brasil, após trasladar o Atlântico, muito da cultura lusitana se fez e faz presente. Sobre a *Folia* portuguesa o pesquisador e folião goiano Jadir Pessoas (2007: 65) explica a trajetória percorrida: “provavelmente, esses, cantos, acrescidos do teatro de Gil Vicente, depois de José de Anchieta e Manoel da Nóbrega, constituem as matrizes mais diretas das diversas devoções existentes no Brasil”, dentre elas a Folia de Reis estudada pelo referido autor, dentre outros pesquisadores e as Folias do Divino Espírito Santo, para mencionar apenas as folias.

Câmara Cascudo (2012: 306) traz importantes contribuições ao mencionar características das folias nas terras brasileiras; “no Brasil a folia é um bando precatório que pede esmolas para a festa do Divino Espírito Santo (folia do Espírito Santo) ou para a festa de Santos Reis Magos (folia de Reis)”, o que a diferencia da manifestação lusitana que não possui a prática de fazer pedidos em nome dos santos. O que pode ser aqui entendido como a proximidade do fiel com a devoção, uma vez que a Igreja não conseguia suprir a necessidade de religiosos nas áreas mais remotas, incentivando, indiretamente, a manutenção do denominado catolicismo popular.

Afirma ainda que os peditórios têm longas durações, de acordo com o interesse e o alcance das folias. Geralmente possuem caráter rural ou ligado à ruralidade, tendo em todos os momentos rituais músicas com versos simples e com trovas que pedem, agradecem e saúdam os moradores. As contribuições devocionais ocorrem a partir do que os moradores, que recebem as bandeiras, dispõem: ovos, galinhas, gado, mantimentos e rara às vezes, algum dinheiro.

A folia do Divino, de acordo com Câmara Cascudo (2012: 266) era bastante popular em Portugal e “foi trazida para o Brasil no séc. XVI”, onde também passou a ser largamente propagada em várias localidades, recebendo adaptações, mas mantendo presente aspectos devocionais ao Divino Espírito Santo difundidos com significativo respaldo pela Rainha Isabel, casada com D. Diniz de Portugal.

Martha Abreu (1996) ao estudar a festa do Divino no Rio de Janeiro, apresenta aspectos devocionais da folia que recolhe, mas que em contrapartida leva a bandeira ao alcance do

devoto, que a beija ou coloca por entre o rosto; sinaliza ainda a importância da música, como uma anunciadora da folia e também a participação dos pobres e dos negros em período anterior ao advento da República.

Câmara Cascudo (2012: 266) indica ser a folia do Divino movimento que antecede a festa propriamente dita, pois, segundo ele, “para a organização da festividade havia a Folia do Divino, bando precatório pedindo e recebendo auxílio de toda a espécie”, complementa com a descrição de que “a Folia constituía-se de músicos e cantores, com a Bandeira do Divino, ilustrada pela Pomba simbólica, recepcionada devocionalmente por toda a parte”. No Brasil são várias as circunscrições em que as folias do Divino aconteceram ou que ainda permanecem fazendo parte da cultura local, assim como mencionado acima no Rio de Janeiro ela foi significativa, como também são as festividades mantidas em Alcântara, no Maranhão; em cidades do Espírito Santo, Estado que em sua toponímia homenageia o Divino; Interior de São Paulo, Minas Gerais, dentre outros, com destaque para Goiás, espaço festivo a ser investigado a seguir, no pretérito e no presente.

JÁ MURCHARAM SUA FESTA

É sabido que muitas das práticas, inclusive as culturais, desenvolvidas na Europa Medieval foram tidas por arcaicas tempos depois, desde o contexto das navegações. Assim, algumas festas foram empalidecendo, mirrando, sucumbindo a novas dinâmicas e desmerecendo o apogeu que tiveram no passado, sendo a extinção de algumas inevitáveis diante de hodiernos contextos.

No Brasil, com a forçada chegada da Família Real Portuguesa, com as imperativas transformações, inclusive com a abertura dos portos da antiga Colônia, “franqueando o território brasileiro aos cidadãos procedentes de outras nações” fez com que “um significativo contingente de viajantes europeus aqui aportou, na expectativa de conhecer essa parte da América meridional até então praticamente ignorada pelo Velho Mundo” (CORRÊA, 2001:76).

Dois dos inúmeros viajantes europeus que percorreram o Brasil nas décadas iniciais do século XIX, ao passarem por Goiás, se depararam com as manifestações de Pentecostes. Saint-Hilaire ocupou-se com a festa em Santa Luzia (Luziânia) e ao encontro com uma Folia pelo caminho entre Vila Boa (Cidade de Goiás) e Meia Ponte (Pirenópolis), enquanto Pohl relatou as comemorações realizadas em Traíras. Foram eles os primeiros observadores estrangeiros sobre as Festas do Divino Espírito Santo que ocorriam em Goiás, das quais fazem importantes descrições.

Saint-Hilaire (1975: 24) informa que “acabava de ser realizada em Santa Luzia a festa de Pentecostes, “data que é celebrada no Brasil com grande regozijo e solenidade” e continuou: “todos os fazendeiros das redondezas estavam reunidos no arraial, e no momento em que cheguei à praça pública ia ser realizada uma cavalhada”. Prossegue contando que foi recebido pelo vigário local e conduzido à casa do mesmo para assistir à encenação que achou monótona, “serviram-se café e bolos, e todo mundo se debruçou nas janelas” pois lá fora, na praça, começava a apresentação, enquanto no interior da casa a sociabilidade ocorria também diante da comensalidade, por entre café e bolos.

Tempos depois Saint-Hilaire encontra “na mata um bando de gente a cavalo, conduzindo burros carregados de provisões. Um dos homens levava um estandarte, outro um violão e um terceiro um tambor” (1975: 96), mais uma vez a comida se faz presente, por meio das “provisões”, assim como a música. O eurocentrismo permeia a afirmativa feita por ele de que “a festa de Pentecostes é celebrada em todo o Brasil com muita devoção e em meio a *bizarras cerimônias*” (grifo nosso); no entanto, não menciona o que seriam tais bizarrices; talvez práticas inexistentes na Europa, mas que aqui perpetuavam ligando a devoção à produção e vida rural.

Confessou desconhecimento ao asseverar que “fui informado de que se tratava de uma folia” e passa a explicar que o responsável pela festa é escolhido em sorteio e tem por função “oferecer um condigno repasto” como desfecho, para tanto “sai recolhendo oferendas em toda a região ou encarrega alguém de fazer esse serviço. Mas nunca se desincumbe dessa tarefa sozinho. Leva sempre em sua companhia músicos e cantores” e ao chegarem as fazendas visitadas “o pedido é sempre feito por meio de cantigas, em que se misturam louvações ao Espírito Santo”, lembra que “essas coletas duram às vezes vários meses, e é ao bando encarregado de executá-la que é dado o nome de *folia*” (SAINT-HILAIRE, 1975: 96-97 – grifo no original).

O segundo viajante a que recorremos para apresentar a Folia do Divino em Goiás, é Pohl, que não parece muito contente em relação aos festejos: “vimo-nos obrigados a dilatar nossa permanência em Traíras, embora tal atraso nos fosse deveras indesejável. Tínhamos estabelecido que a nossa estada não se prolongaria além da já iniciada festa de Pentecostes”, provavelmente foi difícil achar alguém que continuasse a caminhada com ele durante os momentos festivos, por isso o adiamento involuntário da partida.

Estando ali, em Traíras, aproveitou para participar das comemorações, dentre elas o sorteio do Imperador, a partir do qual refere-se à folia: “quando o sorteio dessa dignidade indica uma pessoa pobre, que não possa custear as indispensáveis solenidades, tem ela o direito de, com música e a bandeira, sair a solicitar esmolas pelas fazendas, e dessa maneira consegue o

suficiente ou até mais” (POHL, 1976: 202). Mais uma vez fica evidente a importância da comensalidade nas Festas do Divino em Goiás, mesmo quando o Imperador não tem condições de realizar a festa sem ajuda do povo.

ESQUECERAM UMA SEMENTE EM ALGUM CANTO DE JARDIM

Na presente subdivisão a tratativa do esquecer e do lembrar sobre folia que, de origem ibérica proporciona, ainda hoje, a conexão de Pirenópolis/GO com o passado medieval. O município goiano em destaque, em termos espaciais, é o “canto de jardim” em que a Folia do Divino Espírito Santo floresce a cada ano, por ocasião das manifestações de Pentecostes; temporalmente o compasso musical do canto de folia indica os sons festivos e as pausas no calendário local.

A “semente” passa a ser aqui compreendida como tradição, segundo a concepção de Giddens (2007), tanto em relação às manifestações festivas da Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis como pelos aspectos ligados ao cultivo agrícola das terras locais, cujas colheitas ocorriam por ocasião de Pentecostes, quando os pirenopolinos tinham o resultado das plantações e a garantia da suficiência de alimentos até a próxima colheita, celebrando o Divino com doações de mantimentos e víveres durante a passagem da Folia por suas propriedades, movimento localmente designado por “giro”.

Após o período da mineração, meados do século XVIII, a população da antiga Meia Ponte, atual Pirenópolis, tornou-se rural desenvolvendo atividades agropecuárias voltadas, basicamente, para a subsistência, uma vez que faltava mercado consumidor e as dificuldades de transportes da produção era uma constante, exceto para o gado que se autotransportava. Quando da passagem de Saint-Hilaire, em 1819, ele observou que “ainda hoje a maioria dos habitantes de Meia-Ponte se dedica à agricultura e como só vão ao arraial aos domingos, as casas permanecem vazias durante toda a semana” (1975: 37). O domingo era o dia de missa, ou seja, das possibilidades de sociabilidade, que se estendiam, também, pelo calendário festivo do catolicismo, especialmente o popular, que tinham não só o arraial como espaço das festas, mas ainda as fazendas, os sítios e as demais propriedades rurais.

A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis teve, desde sua origem, o papel de estabelecer e fortificar as conexões entre o rural e o urbano, uma vez que tendo a cidade como espaço principal dos rituais da Festa, devido a igreja e a residência do Imperador, as ruas constituem também espacialidades primordiais, por aglutinarem pessoas em deslocamentos

festivos. A Folia parte da cidade, faz o giro pela área rural e dias depois volta, sendo recepcionada pela comunidade, é a “chegada da Folia.”

A transitoriedade da Folia pelo urbano e o rural, adaptando os espaços de trabalho e de moradia para abrigar a religiosidade popular, vai ao encontro a perspectivas de algumas práticas ligadas à religião desenvolvidas na Europa durante a Idade Média, como a de que “a ideia de levar o Cristianismo a outros povos, ditos infiéis, não pode ser desprezada no mundo medieval” (NASCIMENTO, 2013: 179) ou que “as fronteiras da tolerância medieval são mais fluidas e abarcam o processo de desconstrução e construção de identidades” (SILVEIRA, 2013: 145). Vimos anteriormente que as cantigas de folia foram se adaptando, assim como as práticas do trovadorismo, que passou da oralidade para a escrita, se adaptando em localidades distintas, contribuindo com a formação identitária de variegados povos ao longo do tempo, mesmo antes de transpor o Atlântico em direção ao Brasil. Aqui, as diferenças também foram acentuadas ao transcorrer do tempo, por isso é muito comum ouvir falar da Folia do Divino de várias cidades, uma vez que cada uma possui peculiaridades que as identifica ao mesmo tempo que as diferenciam das demais, mesmo que a intencionalidade original fosse a devoção pela expansão da religiosidade.

Foi em relação à Idade Média que Le Goff (2013: 301-356) distinguiu “cultura eclesiástica e cultura folclórica”, a partir de preocupações institucionais e devocionais, partindo, respectivamente da elitização e da popularização das práticas desenvolvidas pelo clero e pelo povo, o que refletia no cotidiano e nas diversas manifestações. Cisão que se intensifica posteriormente e se mantém até os dias presentes, como constatado na Festa do Divino em Pirenópolis.

Burke (2010: 84), ao estudar a Idade Moderna, afirma que naquele período “a cultura popular era percebida como cultura local (...) era a região, a cidade ou mesmo a aldeia o que determinava a lealdade entre aquelas pessoas (...) a variação regional na cultura era de fato muito grande”, a deixa do autor é aproveitada aqui para a abordagem não das diferenças ritualísticas que merece interpelação própria, mas pelas questões ligadas à comensalidade, uma vez que existem hábitos alimentares distintos em cada comunidade ou localidade, e se a Folia está intimamente associada ao que se come ou ao que se oferece ao Divino, a alimentação local possui significativos diversos.

Destarte, podemos considerar a Folia do Divino em Pirenópolis como uma tradição, por perpassar várias gerações de pirenopolinos, que participam por devoção ao Divino e aos ancestrais que já participavam antes mesmo do nascimento ou compreensão dos mais jovens. Sobre a folia incidem alterações, mecanismos necessários à adaptação a novos contextos no

decorrer do tempo, percepção que corrobora com “a idéia de que a tradição é impermeável à mudança é um mito. As tradições evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina” (GIDDENS, 1997: 51).

A Folia do Divino em Pirenópolis se desloca, ao estilo das Cruzadas no intuito de propagar a fé pelas fazendas afastadas da cidade, que distantes dos domínios da Igreja, acham-se abençoados pela presença das Bandeiras que a direciona, mesmo sendo uma manifestação do catolicismo popular e em momentos pontuais combatida pelos eclesiásticos locais, tendo um deles criado uma folia paralela, a Folia da Renovação Cristã, conhecida por Folia do padre — o que contribuiu para a ampliação do calendário festivo e possibilitou que foliões devotos ou não pudessem participar das duas Folias. Criou-se naquele instante uma nova tradição, conforme explica Giddens (1997: 51): “é simplesmente errôneo, porém, supor que, para ser tradicional, um dado conjunto de símbolos ou práticas precisa ter existido por séculos”.

No que tange a comensalidade concordamos com Giddens (1997: 52) ao asseverar que “por mais que a tradição possa mudar, ela fornece uma estrutura para a ação que pode permanecer em grande parte não questionada”, foi assim com a substituição da doação da produção agrícola por produtos adquiridos no comércio, o que aboliu uma das relações importantes da dádiva rural: a doação como retribuição pelo sucesso da produção, a intermediação entre o devoto e o santo foi substituída por esmolares, que dependia da terra, o que firmava o pacto com o celeste em contrapartida à produtividade. Atualmente as contribuições pouco são originárias do trabalho humano direto com a terra, o que contribui para que a Folia não tenha caráter eminentemente rural.

A tradição, ainda segundo Giddens (1997: 54), “não só continua viva, é ressurgente”, é o que demonstrou Oliveira (2020) ao estudar os sabores do Divino na Folia do Divino em Pirenópolis. O referido autor fez uma importante pesquisa relacionada aos hábitos festivos ligados aos alimentos, desde o cultivo no passado e a aquisição no presente, até as alterações nas práticas ritualísticas da comensalidade, o que vai ao encontro das inúmeras possibilidades dispostas pela tradição, que para se manter viva precisa se ressignificar diante dos novos contextos e práticas. Atualmente os foliões contam com estrutura de acampamentos mais sofisticada, inclusive com cozinhas próprias, o que afastou muitos deles dos rituais ao redor da mesa, onde tocam, cantam e agradecem a fartura ali dispostas ao Divino, representado pelas duas bandeiras.

A grande mesa improvisada para abrigar a comida de festa era talvez um dos espaços mais importantes da Folia, assim como o altar onde as bandeiras são dispostas em momentos de suspensão dos rituais. Ali os foliões respeitosamente retiravam os chapéus e não só seguiam

a música e entoavam os cânticos, mas deixavam transparecer a emoção devocional diante do compartilhar o alimento ofertado pelo dono da casa. As trovas das letras saúdam não só o Divino, mas os donos da casa pela acolhida e alimentação, as cozinheiras e cozinheiros, os que colaboraram com doações e todos que estiveram envolvidos na organização da Folia. Ao redor da mesa vislumbramos aspectos geminais da Folia como a devoção ao Divino por meio da música, do canto e da comensalidade.

Um dos resultados provenientes do Projeto de Pesquisa: “Os Gostos do Divino: a comensalidade nas festas do Divino Espírito Santo em Goiás” a partir da Folia do Divino de Pirenópolis foi a percepção que existem alimentos referências para esta manifestação e que são recorrentes durante o giro e perpassam décadas e século, em especial o caldo de mandioca com costela bovina, arroz branco ou com acompanhamentos, feijão geralmente preparado com farinha e carnes, quando em caldo aparece também uma farofa, geralmente de frango ou de jiló. Este é o cardápio mais recorrente e tido como tradicional. Vale lembrar que inovações foram incorporando, como a presença do macarrão. No café da manhã, eram servidos bolos, quitandas, leite e chá, como os ofertados a Saint-Hilaire em Santa Luzia (Luziânia) em 1819, houve alterações na Folia, visando a praticidade devido a quantidade de participantes: servindo-se pão com molho de extrato de tomate com carne moída e muitas das vezes recorrendo aos refrigerantes.

Outra significativa alteração nas práticas voltadas para a comensalidade é a preparação dos alimentos em cozinhas improvisadas, que requerem grandes vasilhames e expressiva mão de obra, que antes era suprida pelas relações de reciprocidade entre amigos, familiares, vizinhos de fazendas. As relações mencionadas foram substituídas pela contratação de equipe que gerenciam a cozinha e preparam os alimentos não por devoção ao Divino, mas em troca de remuneração em dinheiro, o que desarticula o “dar, receber e retribuir” proscrito sobre as trocas simbólicas descritas no “Ensaio sobre a dádiva” (MAUSS, 2003), que anteriormente embasavam as relações entre a população rural, os foliões, o cultivo agrícola e a devoção ao Divino Espírito Santo em Pirenópolis, manifestação registrada como Patrimônio Cultural do Brasil em 2010 (IPHAN, 2017).

CONSIDERAÇÕES

Seguindo a circularidade do giro da Folia, retornamos ao início com mais um trecho da epígrafe que seria a melhor síntese de nossas considerações: “Sei também quanto é preciso, pá / Navegar, navegar”, no caso com adaptação para cavalgar pelas espacialidades da Folia do

Divino em Pirenópolis tem sido uma prática constante, mas muito ainda precisa ser analisado para que se entenda melhor tal tradição. Até mesmo pelo fato de que não há uma compreensão de que remonta ao Mundo Ibérico; tal conexão é basicamente desconhecida localmente, inclusive pelos foliões.

As relações do alimentar, via comensalidade possível pelas relações de doações e compartilhamento, mantem-se como uma das tradições contínuas. Assim como a música rápida seguida por versos trovados, feitos de improvisos ou mantidos nas memórias dos músicos, que possuem destaque dentre os demais foliões e ainda com a devoção ao Divino que chegou a Pirenópolis no passado vindo de alhures, do além-mar.

Ao propormos analisar a perpetuação de uma tradição como a Folia do Divino, que ocorre em Pirenópolis por ocasião das festividades destinadas a Pentecostes, percebemos que é mais uma das influências medievais mantidas por meio de adaptações diversas e necessárias ao longo de décadas e séculos, no intuito de manter a representatividade junto à comunidade local, o que faz da Festa do Divino Espírito Santo a mais importante para o município, possibilitando por conexões atlânticas a compreensão de mundos ibéricos-pirenopolinos.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro — 1830-1900**. Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, SP, 1996. (Doutorado em História). Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280895>. Acesso em 17/04/2021.

APRO, Flávio. **Folias de Espanha: o eterno retorno**. Escola de Comunicação e Arte/USP: São Paulo, 2009. (Doutorado em Música). Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27157/tde-2710201142724/publico/914211.pdf>. Acesso em 02/04/2021.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÂMARA CASCUDO. Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CORRÊA, Margarida Maria da Silva. Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850). In: CHAUL, Nasr Fayad.; RIBEIRO Paulo Rodrigues (Orgs.). **Goiás: identidade, paisagem e tradição**. Ed. UCG, Goiânia, 2001. pp. 75-121.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrolado: o que a globalização está fazendo com nós**. 6. ed. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Record, 2007.

IPHAN. **Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis-Goiás**. Brasília: IPHAN, 2017.

LE GOFF, Jacques. **Para uma outra Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** Trad. Thiago de Abreu. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

MASSANI-CAGLIARI, Gladis. **A música da fala dos trovadores: desvendando a prosódia medieval.** São Paulo: Ed. Unesp Digital, 2015. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/py5s2/pdf/massini-9788568334584.pdf>. Acesso em 15/04/2021.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A expansão das fronteiras do cristianismo no século XV: sacralidade e legitimidade do projeto político da Casa de Avis. In: FERNANDES, Fátima Regina (Org.). **Identidades e fronteiras no medievo ibérico.** Curitiba: Juruá, 2013. pp. 177-191.

OLIVEIRA, Alexandre Francisco. **Cozinhar e festejar: os sabores do Divino na Festa de Pirenópolis, Goiás.** Anápolis: TECCER/UEG. 2020. (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades). Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UEG-2_0d3730bda1b96811542e9a56dd47304e. Acesso em 25/04/2021.

PESSOA, Jadir de Moraes. Mestres de caixa e viola. In: **Cadernos Cedex.** Campinas, v. 27, n. 71, 2007, pp. 63-83. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ccedes/v27n71/a05v2771.pdf>. Acesso em 15/04/2021.

POHL, Johann Emanuel. **Viagem ao Interior do Brasil.** Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Itatiaia/EdUSP, Belo Horizonte/São Paulo, 1976.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de Goiás.** Trad. Regina Régis Junqueira. Itatiaia/EdUSP, Belo Horizonte/São Paulo, 1975.

SANTOS, Aracelly Cristina dos. Tradição oral: nos Trovadores e nos Ternos de Reisado. In: **Linguagem, Educação e Memória.** Campo Grande/MS, v. 01, n. 01, 2011. 16p. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/WRLEM/article/view/1709/1375>. Acesso em 20/04/2021.

SILVEIRA, Aline Dias da. Fronteiras da tolerância e identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina (Org.). **Identidades e fronteiras no medievo ibérico.** Curitiba: Juruá, 2013. pp. 127-149.

MODELOS E ANTIMODELOS RÉGIOS NO TRABALHO DE RICHARD DE TEMPLO

Gabriel Toneli Rodrigues⁸⁵

Este trabalho centra-se na compreensão da construção de modelos régios e antimodelos na redação da crônica *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, redigida entre 1216 e 1220 pelo cónego inglês Richard de Templo. O contexto de sua redação, marcado por tensões entre a realeza de um lado e a nobreza e o clero do outro, há efetivamente uma contestação a legitimidade do reinado de João I (r.1199-1216), sendo oportuno após sua morte, a recordação de arquétipo ideal de monarca para o recém coroado Henrique III (r.1207-1272), então com nove anos. Ricardo de Templo constrói, desta forma, uma idealização de Ricardo I (r.1189-1199) durante sua participação na Terceira Cruzada (1189-1192) paralelamente a uma desconstrução da legitimidade e crítica a João, alçado ao posto de antimodelo junto ao imperador do Chipre Isaac Comneno (1155- 1196) e do marquês Conrado de Monferrato (1140-1192). Nosso objetivo, assim, é expor quais elementos que constroem este modelo régio e suas contrapartes.

Palavras-chave: Crônica medieval – Realeza – Representação - Inglaterra

INTRODUÇÃO

Na Idade Média a escrita de crônicas ou obras como espelhos de príncipe foram importantes ferramentas para abordar a realeza e as condutas esperadas dos reis. Imersos em uma sociedade de memória (SPIEGEL, 1998), os autores destes trabalhos retornavam ao passado em busca de figuras e modelos como ponto de partida para tratar sobre as virtudes esperadas do bom monarca e os vícios e comportamentos que deveriam ser evitados.

Em sua obra, *Itinerarium Peregrinorum et Gesta regis Ricardi*, Richard de Templo, um capelão da igreja da Santíssima Trindade em Londres, tem como objetivo registrar os acontecimentos da Terceira Cruzada (1189-1192) e, principalmente, a atuação do rei inglês Ricardo I (r.1189-1199) nela. Em análise, entretanto, notamos na imagem construída do rei pelo cronista, um modelo de comportamento régio considerado ideal. Esta imagem idealizada aproxima-se a uma série de virtudes observadas também no desenvolvimento da ética cavaleiresca durante os sécs. XI-XIII. Por outro lado, contudo, o modelo régio é oposto a uma série de personagens considerados de má conduta, entre eles o próprio irmão do rei Ricardo, o futuro rei inglês João Sem-terra (r.1199-1216).

⁸⁵ Aluno do curso de mestrado em História no Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná. Bolsista CAPES. E-mail: gtrodrigues.gr@gmail.com

Nosso objetivo, portanto, é expor e analisar a construção do modelo régio na obra de Richard de Templo e, ainda, a formulação dos modelos de má conduta.

A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE UM MONARCA IDEAL

Escrita por volta de 1216 e 1220, ou seja, ao final do reinado de João, o cronista retorna à participação do rei Ricardo na cruzada na formulação de uma narrativa que apresente o monarca como um modelo régio. Entendemos, entretanto, que a escrita do *Itinerarium* é uma crítica ao reinado de João, reforçando alguns aspectos na conduta de seu irmão como forma de contraposição e deslegitimação.

O modelo criado, portanto, é de uma figura carismática, guerreira e generosa. Podemos perceber, assim, a aproximação da narrativa da crônica com modelos de comportamento presentes nas canções de gesta e nos romances de cavalaria.

Na crônica, o rei Ricardo é comparado a personagens da cultura clássica, ressaltando suas virtudes. Em sua coroação, o autor afirma que:

O rei Ricardo tinha o valor de Heitor, o heroísmo de Aquiles; ele não era inferior a Alexandre, nem menos valente que Rolando. Não, ele facilmente superou em muitos aspectos as figuras mais louváveis de nossos tempos. Como outro Tito, sua mão direita espalhou ajuda. Também, o que é muito incomum para alguém tão renomado como um cavaleiro, a língua de Nestor e a sabedoria de Ulysses permitiram que ele superasse os outros em todo empreendimento, tanto em falar quanto em agir. Sua habilidade e experiência em ação igualaram seu desejo por isso; seu desejo não revelou a falta de habilidade ou experiência. (Livro 2, cap.5. Tradução nossa⁸⁶).

Mas em outro momento da crônica, o cronista defende que o rei inglês superou os heróis do passado, como Anteu, Aquiles, Alexandre e Judas Macabeu. Na batalha final (1192) contra o sultão Şalāḥ ad-Dīn (r.1175-1193), na cidade costeira de Jaffa, o autor afirma que:

No entanto, o rei Ricardo tinha sido endurecido para lutar desde seus tenros anos. Em comparação com sua força, Rolando seria considerado fraco. Eu não sei como ele permaneceu invencível e invulnerável entre todos os inimigos; talvez por proteção divina. Seu corpo era como latão, inflexível a qualquer tipo de arma. Sua mão direita brandia sua espada com golpes rápidos, indo contra o inimigo, cortando-os em dois ao encontrá-los, agora deste lado, agora naquele. Ele se carregou com vigor indescritível e coragem sobre-humana na massa de turcos, não virando as costas para ninguém, espalhando e esmagando tudo (Livro 6, cap.23. Tradução nossa).

⁸⁶ Escrita em latim, o *Itinerarium Peregrinorum et Gesta regis Ricardi* foi traduzido recentemente para o inglês moderno pela historiadora Helen J. Nicholson (2016). Utilizamos sua edição em nossa tradução.

Lê-se também que:

Enquanto ele se enfurecia, parecia que a sua coragem resoluta estava regozijando-se por ter encontrado um meio de expressão. Guiado por sua poderosa mão direita, sua espada devorou carne onde quer que ele se virasse. Ele cortou os cavaleiros em dois do topo de suas cabeças para baixo e cavalos também, sem distinção. Quanto mais se encontrava separado de seus camaradas, mais ele se esforçava para lutar. Quanto mais amargamente o inimigo tentava esmagá-lo disparando dardos, mais sua coragem era estimulada e seus ardentes impulsos tomavam conta dele (Livro 6, cap.23. Tradução nossa).

O rei Ricardo, assim:

(...) [era um] gigante em batalha, conhecido por sua coragem única. Entre tantos milhares de inimigos, ele se virou tão vigorosamente em tantas direções diferentes, e suportou-se tão finamente enquanto cavalgava, quase desacompanhado (...) [Ricardo] estava por conta própria, sem nenhum exemplo a seguir. Mesmo um homem de grande superioridade, um príncipe corajoso ou poderoso, seria razoavelmente considerado muito inferior a ele (Livro 6, cap. 16. Tradução nossa).

Segundo o cronista, nunca outro guerreiro de qualquer credo era tão proeminente por tal coragem como o rei Ricardo, nem mesmo nos feitos de outrora, nas tradições de contadores de histórias ou nos escritos históricos de épocas passadas.

Com esta narrativa, portanto, o cronista estabelece os parâmetros que resultam na imagem do rei Ricardo não apenas como um grande guerreiro, mas o maior dos guerreiros, mesmo acima de personagens reconhecidos por sua valentia e bravura como Rolando ou outros. Neste sentido, o autor constrói sua narrativa de forma que a batalha seja o ápice da obra e mostre as virtudes do rei inglês

Há, entretanto, outras passagens que ressaltam os valores militares do rei inglês. Em certo momento, a narrativa relata que o rei Ricardo e suas forças capturam uma caravana de valor inestimável, incluindo incontáveis camelos, dromedários, cavalos, mulas e jumentos. O cronista afirma que:

O povo do rei lutou excepcionalmente bem e os franceses extremamente energeticamente (...) No entanto, o rei Ricardo era incomparável. Ele ofuscou todo o resto magnificamente com glorioso privilégio. Carregado em um cavalo alto, ele investiu sozinho no inimigo - até que sua lança de madeira de freixo se enfraqueceu por perfurar o inimigo muitas vezes com golpes selvagens e se estilhaçou em muitas lascas manchadas de sangue (...) Os potevinos, franceses, normandos e angevinos eram notáveis; mas o rei Ricardo, a flor da virtude e a coroa do cavalheirismo, "recebeu todos os aplausos" e ganhou a maior distinção (Livro 6, cap.4. Tradução nossa).

Na batalha de Arsuf (7 de setembro de 1191), ainda, o autor enfatiza a importância do rei inglês durante o conflito, derrotando vários inimigos e liderando os cristãos, atingindo a vitória. Lê-se, assim, que:

O rei não menos, montado em um cavalo cipriota pardo que era sem igual, correu para a frente para as montanhas com sua força de elite e dispersou todos os turcos (...) Ouvindo os gritos altos dos combatentes, o rei Ricardo instigou seu povo a lutar, virou as rédeas e, com apenas quinze companheiros, aproximou-se ousadamente do inimigo, gritando em voz alta: "Deus e o Santo Sepulcro nos ajudam!" Ele gritou da mesma maneira uma segunda e terceira vez. Quando como na floresta de Arsuf, de onde eles vieram anteriormente, nosso povo os perseguiu, continuamente matando e jogando-os para baixo (Livro 4, cap.19. Tradução nossa).

Em outro trecho, o cronista reafirma o ímpeto guerreiro do rei Ricardo, lutando firmemente contra os muçulmanos e derrotando diversos deles. Desta maneira:

O rei Ricardo manteve uma atividade incansável, perseguindo os turcos incansavelmente e persistentemente. Nunca houve alguém como ele naquele país ou qualquer um que os turcos tanto temessem: ele os atacava com tanta frequência e sem descanso, frequentemente quase sozinho contra muitos. Quase todos os dias que encontrava os turcos, ele levava talvez dez, doze, vinte ou trinta cabeças de seus inimigos. Ele também trouxe de volta cativos vivos, o que parecia melhor para ele. Nunca nos tempos cristãos eram tantos sarracenos destruídos por uma pessoa (Livro 5, cap.29. Tradução nossa).

Podemos perceber, portanto, uma ampla idealização das habilidades guerreiras do rei Ricardo, ressaltando de maneira enfática sua coragem e bravura, feitos e liderança. Observa-se, também, uma aproximação com a ética cavaleiresca dos sécs. XI-XIII, que funciona como sustentáculo da figura do rei inglês.

Baseada na fama e na busca por glórias, a cavalaria medieval tinha como principais virtudes a coragem, a audácia e a temeridade. Temos, assim, um elogio exagerado ao herói solo e a façanha singular.

O poder eclesiástico tenta intervir na cavalaria e tem influência na construção da ética cavaleiresca. Neste ponto, as Cruzadas são o ponto culminante na tentativa de colocar a cavalaria a serviço do poder eclesiástico, mas não atinge seu objetivo (FLORI, 2005: 136-137). No séc. XIII houve, entretanto, a introdução de valores cristãos na cavalaria, entre eles manter e defender o cristianismo, vencer os inimigos da fé e pacificar a sociedade (VIANNA, 2008: 195).

Entre os sécs. XII-XIII, por outro lado, surge na literatura o ideal cavaleiresco, um modelo cultural que fornece dimensão de instituição para a cavalaria.

Em ficções produzidas neste período, portanto, personagens são alçados a modelos de conduta para a cavalaria. Neste sentido, por exemplo, a figura do rei Arthur está ligada a busca

por proezas de forma elegante e as figuras de Rolando e Lancelot ao valor guerreiro e lealdade. Neste sentido, para Georges Duby (1998:37) “(...) escorada nas proezas, sustentada de um lado pela lealdade, de outro pela prudência, aqui temos a cavalaria”. O imaginário construído pelas canções de gesta e romances de cavalaria está ligado a um discurso de ação, na qual seus heróis estão submetidos aos imperativos de uma moral de honra e valentia. Desta forma “(...) os romancistas, poetas e eclesiásticos (...) nos entregam sua própria visão de mundo e da sociedade, do papel que eles atribuem à cavalaria, investida de toda maneira de uma missão multiforme de alcance social, moral e até escatológico” (FLORI, 2005:171).

As crônicas medievais, desta maneira, usam valores da cavalaria como forma de elogio e reforço da realeza, utilizando moldes cavaleirescos para contar uma versão dos acontecimentos e louvar os personagens que assumem o protagonismo nas narrativas (AGUIAR, 2018: 576). A delimitação das virtudes e deveres da cavalaria atende, portanto, a necessidade de alguns grupos sociais, repercutindo também na representação da realeza (ZIERER, 2018: 118). A influência do código da cavalaria medieval nas crônicas é sentida, desta maneira, na própria definição de personagens e na recriação do ambiente no qual se movimentam, apresentando um modelo de agir.

Os valores exaltados, portanto, são a busca por proezas, a coragem, as façanhas, a lealdade, o cumprimento da palavra dada, a misericórdia, a reprovação da covardia e generosidade. A generosidade, desta maneira, é um elemento fundamental da representação do rei Ricardo na crônica.

Neste sentido, lê-se na coroação do rei:

Depois de três dias de banquetes dignos de um rei no palácio real em Westminster, o Rei Ricardo, munido-se de munificência, distribuía presentes além do número ou do preço para cada um de seus convidados, proporcionalmente à sua posição. Ele encantou todos os seus súditos com suas ações e sua incomparável superioridade. O governador das Eras conferira-lhe um generoso caráter e dotou-o de virtudes que pareciam pertencer a uma idade anterior.

Na passagem na Sicília, por outro lado, o autor destaca a distribuição de presentes e dinheiro do rei Ricardo, inclusive da restauração do dote de sua irmã Joana pelo rei Tancredo I (r.1189-1194), casada com o antigo rei siciliano Guilherme II (r.1166-1189). Desta maneira:

Quando o rei Ricardo viu que recebera a indenização que queria, decidiu por sua própria vontade que a soma de dinheiro que recebera do rei Tancredo deveria ser dividida igualmente entre ele e o rei da França. Embora não estivesse vinculado aos termos da aliança para dividir o dinheiro recebido pelo dote de sua irmã, ele desejava fazê-lo por pura liberalidade. Isso lhe trouxe glória e aprovação e eliminou a inveja de seus inimigos em algum grau (Livro 2, cap.21. Tradução nossa)

Durante a celebração da Páscoa, ainda, presentou o rei Felipe II da França (r.1180-1223) e outros que participavam da festa. Assim:

Quando a grande festa de celebração terminou, o rei Ricardo dispunha de vários tesouros excepcionais e valiosos. Em homenagem ao rei da França, ele o obrigou - de maneira amigável - a escolher o melhor deles para si mesmo. Não menos, para terminar o festival perfeitamente, o rei Ricardo deu a cada pessoa presentes de valor incalculável, de acordo com sua posição. Ele costumava se arrepende de ter perdido um dia em que não havia dado algo. Sua generosidade só poderia ser comparada à do imperador Tito, cuja "mão direita espalhou ajuda" (Livro 2, cap.24. Tradução nossa)

O rei até mesmo deu generosos presentes aos cavaleiros e outros que estavam com pouco dinheiro, incluindo viúvas palestinas refugiadas na ilha.

(...) o rei Ricardo superou todas as esperanças com sua destreza aberta. Ele deu tantos presentes para todos os necessitados de acordo com sua classificação que cada um teve mais do que suficiente. Os cavaleiros foram grandemente consolados por esta generosa distribuição de presentes de ouro, prata e outras coisas. Mulheres nobres palestinas, viúvas e virgens que haviam sido privadas de suas heranças e exiladas de sua terra natal, também recebiam abundantes riquezas. Por causa dessa ação, o rei Ricardo recebeu a gratidão e o favor de todos. Sim, ele até concedeu pelo menos 100 xelins à infantaria e aos homens de armas menores! Seu exemplo também levou o rei da França a dar muitos presentes a seu povo. Então alegria floresceu novamente nas pessoas, e aqueles que tinham sido despedaçados pela tristeza, foram levantados pela bem-vinda generosidade (Livro 2, cap.23. Tradução nossa)

Podemos perceber, portanto, que sua generosidade não era exclusiva aos nobres ou pessoas de grande status, mas se expandia às camadas mais baixas das forças cristãs e isso é observado na Palestina também. Neste sentido, durante o cerco da cidade de São João d'Acre (1189-1191), o rei Ricardo pagou até mesmo um soldo maior aos homens-de-armas e cavaleiros do que era esperado, superando o rei francês. Lê-se, assim:

Mais tarde, ele soube que o rei da França pagava a cada cavaleiro três moedas de ouro por mês e, como resultado, ganhara o favor e a gratidão de todos. O rei Ricardo não queria que ninguém parecesse superior a ele ou até mesmo igual em qualquer tipo de transação. Ele ordenou uma proclamação para ser feita a todo o exército que ele pagaria uma taxa fixa de quatro moedas de ouro por mês para cada cavaleiro que queria emprego, independentemente do país de origem. Então, o rei Ricardo foi universalmente exaltado. Foi declarado que ele superou todos, não apenas em seus méritos e graça, mas também nos presentes que ele deu e seu nobre caráter (Livro 3, cap.4. Tradução nossa)

Após o retorno de Felipe II para a França ao final do cerco, o rei Ricardo novamente presenteou os cavaleiros, homens-de-armas e todos aqueles que estavam necessitados, mesmo os franceses que permaneceram na Palestina. Desta forma, portanto:

Desde que o rei Ricardo viu que agora ele era o principal responsável por todo o empreendimento, seu progresso, operações e custos, ele alegremente distribuiu grandes quantidades de ouro e prata para os franceses e estrangeiros

de qualquer nação, para que eles pudessem mais do que recuperar seus meios e resgatar os títulos que eles haviam dado por suas dívidas (Livro 4, cap.1. Tradução nossa).

Na celebração da Páscoa em 1191, por outro lado, o rei inglês distribuiu comida e bebidas para todos. Assim:

O rei Ricardo passou o solene festival da Páscoa, que aconteceu no dia 5 de abril, em Ascalon, proporcionando muita comida e bebida para todos que quisessem. Ele tinha seus pavilhões acampados nos campos fora de Ascalon, e arranhou para tudo o que for apropriado para o seu povo em grandes quantidades, para que eles pudessem celebrar o festival de forma mais magnífica. Não havia nada mais glorioso para ver, no entanto, do que sua própria generosidade voluntária, na qual atos nobres eram complementados pela bondade de coração. 'Desde que o coração distinto e os atos brilhantes andam juntos, não é apropriado para um coração mau segurar as mãos abertas de volta, não; que a mão siga um coração generoso ao dar' (Livro 5, cap.17. Tradução nossa)

Observa-se, portanto, que a virtude da generosidade é muito importante na construção da imagem do rei Ricardo na crônica, elemento fundamental para sua condição de modelo régio.

Se existe uma expectativa em relação a generosidade da realeza, o rei inglês excede esta expectativa e, deste modo, é uma das principais características do modelo régio que o cronista formulou na obra. Em momentos de carestia, o rei agiu benevolentemente, auxiliando os mais fragilizados, entre viúvas, donzelas virgens, homens de armas, cavaleiros e nobres. Além disso, e talvez mais importante, a caracterização de Ricardo o eleva ao posto de rei provedor, exercendo sua generosidade como forma de incentivo e recompensa, trabalhando para a defesa da Cristandade e para o aumento do prestígio real.

Para Jean Flori este tipo de comportamento foi adotado continuamente dentro da corte inglesa no século XII: “(...) *Su adopción por esta corte servía entonces a sus intereses políticos confiando su causa a la aristocracia y la caballería contra Felipe Augusto, considerado (o más bien mal considerado) como um rey burgués que traiciona los intereses e ideales de la caballería*” (2002, p.426). Isso ajuda a compreender a proximidade entre o rei Ricardo e a cavalaria na crônica e sua adoção de valores cavaleirescos. Era necessário para o cronista, portanto, uma aproximação entre ambas as partes.

Na Idade Média a generosidade realiza múltiplas funções, entre elas, econômica, política, religiosa, social e ideológica (FLORI, 2002: 425). Ela liga os grandes senhores feudais e o grupo de cavaleiros em um laço de solidariedade, uma condição de dupla necessidade, visto que o dinheiro concedido aos cavaleiros permitia manter seu padrão de vida enquanto forneciam combatentes aos senhores feudais. Neste aspecto, a generosidade possuía a importância de distribuição de tesouros e bens, ligada a necessidade de o senhor exercer sua largueza com seus

vassalos (DUBY, 1988: 26-29). Para Jean Flori (2002: 426), desta maneira, esta virtude era “(...) *reflejo de la formación de una ideología aristocrática y nobiliaria que reunía detrás de los reyes y los grandes príncipes a todos los que vivían de sus espadas*”.

É possível perceber, assim, um reforço da importância da generosidade na produção literária e na sociedade medieval, demonstrando uma mentalidade comum. Neste sentido, foi algo “(...) *elogiado en los príncipes por sus alegados que eran beneficiarios habituales, los eclesiásticos y los cortesanos*” (FLORI, 2002: 424).

A cavalaria medieval valorizou a virtude da generosidade. Junto à fidelidade a palavra dada e lealdade perante todos, proteção e assistência aos que delas precisam, obediência à Igreja, defesa de seus ministros e de seus bens, formava os principais elementos éticos deste grupo (LE GOFF, 1983: 48). A *largesse* e cortesia, neste sentido, são elevadas a condição de virtudes fundamentais para um cavaleiro. Entendemos, portanto, que o interesse do cronista em exaltar um rei que adotasse a ética cavaleiresca está ligada também ao propósito de subordinação da cavalaria à Igreja, algo abordado em diversas obras clericais.

O último aspecto que abordaremos sobre o rei Ricardo, entretanto, é seu carisma, mais precisamente a boa oratória. Já analisamos algumas passagens que mostram sua liderança através do exemplo, principalmente durante as batalhas contra os muçulmanos. Existe, contudo, outros momentos nos quais o rei demonstra sua liderança. Um deles acontece quando ele precisa retornar à cidade de São João d’Acre, para convencer os membros das forças cruzadas que haviam se retirado do acampamento a voltarem e se unirem ao esforço de guerra. Deste modo:

O tamanho do exército havia diminuído muito, porque nenhuma pequena parte havia retornado ao Acre por mar e estava vagando pelas tabernas. O rei Ricardo, percebendo como o povo estava ocioso e como os peregrinos ficaram extremamente relaxados, enviou o rei Guy⁸⁷ como seu representante para o Acre, a fim de incitar e ordenar aos peregrinos que retornassem à força expedicionária em Joppa [Jaffa]. Apenas alguns poucos deles vieram. Então o próprio rei Ricardo partiu para Acre e os incitou com muita insistência cuidadosa, fazendo um discurso muito eficaz ao povo sobre a fé e a esperança que temos em Deus e a remissão de pecados que eles obteriam, desde que não fossem peregrinos falsos; de modo que ele trouxe um bom número que tinha sido mexido por seu discurso de volta com ele para Joppa (Livro 4, cap.27. Tradução nossa)

Em outro momento, o rei Ricardo precisa intervir em um conflito entre peregrinos da cidade de Gênova e da cidade de Pisa. A disputa entre as duas partes havia crescido de forma exponencial até se transformar em uma batalha. Assim:

⁸⁷ Rei consorte do reino de Jerusalém, casado com a rainha Sibila, foi derrotado pelo sultão Şalāh ad-Dīn na batalha de Hattin em 1187, resultando na conquista muçulmana da cidade de Jerusalém e da maior parte das terras cristãs na Palestina. Em 1192 se tornou rei do Chipre, permanecendo seu monarca até sua morte em 1194.

O rei chegou em Acre no dia seguinte à Quarta-Feira de Cinzas [20 de fevereiro de 1192] e foi informado da desordem. No dia seguinte, assumiu a responsabilidade por todos os assuntos, como ele era agora quase a única pessoa que restava no país que podia fazê-lo. Convocando as pessoas, fez um discurso persuasivo, em que expôs argumentos muito incisivos: “Entre parceiros, nada é mais honroso do que amizade, nada mais prazeroso do que comunhão, nada mais doce do que concordância e harmonia. Por outro lado, nada é mais destrutivo que a rivalidade. Não há nada que seja mais perigoso ao destruir a unidade e a paz e polui a aliança do afeto. Tudo o que é criado pelo vínculo mútuo amor e fortalecido pela graça da amizade é dissolvido pelo fermento da inveja.” Com tais afirmações, o rei restaurou os genoveses à unidade de paz e harmonia com os pisanos (Livro 5, cap.10. Tradução nossa)

Por fim, na batalha na cidade de Jaffa em 1192, as forças cristãs, mesmo em desvantagem numérica, são incentivadas pelo rei Ricardo e isso se mostra fundamental na narrativa para a vitória cruzada. Desta maneira, portanto:

‘Oponha-se ao adversário com uma mente firme e destemida’, disse ele. ‘Deixe a coragem crescer em seus seios para resistir ao inimigo feroz e escapar das tempestades da fortuna. Aprenda a suportar as adversidades, pois tudo é suportável para aqueles de caráter viril. As adversidades revelam virtudes, assim como a prosperidade as esconde. Além disso, não há para onde correr. O inimigo já ocupou tudo, então qualquer tentativa de fugir significa morte certa. Então vocês devem continuar firmes. Deixe a urgente necessidade se tornar o material para coragem. Os homens verdadeiros deveriam triunfar corajosamente ou morrer gloriosamente. Devemos receber nosso martírio que se aproxima com um coração agradecido. Mas antes de morrermos, enquanto a vida está conosco, devemos vingar nossa morte, dando graças a Deus por termos encontrado no martírio o tipo de morte pela qual estávamos lutando. Isto é o pagamento pelos nossos trabalhos e o fim da nossa vida e das nossas batalhas’ (Livro 6, cap.22. Tradução nossa)

Nota-se, portanto, como a liderança do rei Ricardo não é meramente exclusiva na área militar, por mais que também é muito realçada neste âmbito.

O que mostramos aqui é refletido quando o autor cita as principais qualidades do rei inglês ao final da obra. O cronista, neste sentido, afirma que “(...) o rei Ricardo exibiu três virtudes surpreendentes e notáveis, que raramente são encontradas juntas em uma pessoa. Ele era extremamente ativo em armas, mostrou previsão em dar conselhos e foi eficaz com palavras” (Livro 6, Posfácio. Tradução nossa).

A MÁ CONDUTA: EXEMPLOS NA CRUZADA

Trabalhamos até agora as principais características do rei Ricardo como modelo régio no *Itinerarium*. Iremos discutir a partir daqui sobre a má conduta na crônica como um elemento de reforço do modelo régio construído em torno de Ricardo. Os três principais antagonistas na narrativa são figuras cristãs, entre eles o marquês Conrado de Monferrato (n.1140-m.1192), o

imperador do Chipre Isaac Ducas Comneno (n.1155-m.1196) e João. São nesses personagens que podemos observar os vícios que compõem o mal governante na obra de Richard de Templo.

Na Idade Média a tirania era entendida como a violação sistemática de procedimentos legais, a prática do poder de forma arbitrária e o governo baseado nos próprios interesses (TURCHETTI, 2013). Ela é caracterizada como o exercício privado do bem público. O poder é exercido de forma orgulhosa, um governo sem lei e de oposição à justiça, utilizada de maneira indevida. O povo é oprimido e reduzido a servidão. O tirano teria excesso de poder, muitas vezes alcançado pela usurpação e traição, age fora da lei, busca apenas seu benefício e possui um caráter vicioso, caracterizado pela malícia, a audácia, a desonra e dissimulação.

A principal oposição entre o tirano e o bom governante é o respeito à lei. A imagem do rei ideal é edificada e reforçada a partir da oposição filosófica ao tirano. Neste sentido, o rei representa a unidade e a conservação da paz (COSTA, 2001: 345). O príncipe ideal é considerado como um instrumento de paz social e justiça, está aberto ao aconselhamento e seu governo é mais participativo (COSTA, 2000: 357). Ele é um modelo de virtudes, entre elas a prudência, fortaleza, honra, verdade e misericórdia. Defende corajosamente o bem comum e busca o benefício de seu povo, distribuindo recompensas e encargos de forma justa e em concordância da lei (NEDERMAN, 2007: 27).

Analisando o *Itinerarium*, nas passagens que fazem referência a João, ele aparece tentando usurpar o trono do irmão, alienando os tesouros do reino inglês, não escutando seus conselheiros e governando sozinho e aliando-se com o inimigo do reino, o rei Felipe II.

Em certo momento da narrativa, o cronista afirma que um cônego do priorado de Hereford na Inglaterra levou uma carta ao rei Ricardo em nome do bispo Guilherme de Ely. Ela informa que William Longchamp, o chanceler do rei, e outras autoridades designadas para governar o reino da Inglaterra enquanto o rei Ricardo estivesse ausente haviam sido expulsos do reino e outros que o apoiavam foram mortos nos distúrbios que estavam ocorrendo na Inglaterra.

A carta revelava que:

(...) através das ações do irmão do rei, João, que era então um conde [de Mortain], o chanceler do rei havia sido expulso da Inglaterra, e nenhum dinheiro permaneceu no tesouro real ou em qualquer lugar, exceto apenas um pouco que foi mantido escondido com dificuldade nas igrejas. O prior acrescentava que, depois de muitos problemas e ferimentos, o mesmo chanceler, sacerdote, bispo e prefeito de todo o reino fugira para a Normandia; e a citada contagem exigia firmemente dos condes e nobres dos juramentos de lealdade e submissão do reino e da custódia dos castelos. Ele [João] também estendeu a mão para usurpar os pagamentos anuais para o tesouro real, que são chamados de "pagamentos de dinheiro público" (Livro 5, cap.22. Tradução nossa).

Em outra passagem, o cronista afirma que um mensageiro enviado da Inglaterra chegou novamente ao rei, um homem chamado John d'Alençon. Ele relatou que “(...) a Inglaterra foi levada à desordem pelo conde João, o irmão do rei, que não seria persuadido por sua mãe, a rainha, nem por ninguém mais, mas estava agindo de acordo com seus próprios caprichos”. João tinha formado uma aliança com o inimigo do rei Ricardo, o rei francês Felipe II, e a relação entre ambos havia atingido tal grau que “(...) a menos que algo restringisse essa traição abominável, havia o perigo de que muito em breve a Inglaterra fosse tirada da autoridade do rei Ricardo” (Livro 5, cap. 42. Tradução nossa).

Por outro lado, Isaac Ducas Comneno, o ‘falso’ imperador do Chipre, como é descrito, é o único personagem que o cronista refere como abertamente como tirano. Isaac teria usurpado o poder imperial e se feito governante do Chipre. Ele era perverso, não crente, perseguidor dos cristãos e amigo dos infiéis. Ele é descrito como um traidor, que não respeita os laços de obediência, que prende e rouba os peregrinos, escraviza os pobres, é medroso, orgulhoso e temperamental. Seu povo o desprezava, usava táticas covardes e não cavaleirescas em combate, atirando flechas envenenadas em Ricardo. Isaac não honrava seus juramentos, não tendo apoio da aristocracia e era vingativo. Para o cronista, portanto, o governo de Isaac foi um dos maiores infortúnios que acometeram a Palestina. Ele afirma que:

(...) uma coisa superou tudo isso. Refiro-me à ilha de Chipre, da qual a terra de Jerusalém costumava receber pouco benefício a cada ano. Mas agora, por causa do tirano que usurpara o poder imperial na ilha, ele jogara fora o jugo da obediência e se recusara a dar qualquer coisa. Esse homem se chamava Cursac [Kur Isaac, ou seja, lorde Isaac] e era o mais perverso de todos os homens maus. Ele superou Judas na falta de fé e Ganelon na traição. Ele perseguiu todos os que professavam a religião cristã com determinação descarada. Dizia-se que ele era amigo de Şalâh ad-Dîn e que eles haviam bebido o sangue um do outro como sinal e testemunhado de que eram aliados (...). A confiança do tirano foi aumentada por essa aliança e ele rejeitou toda a obediência que devia, usurpando falsamente o título de imperador. Ele costumava capturar todos os peregrinos que chegavam à ilha, por vontade própria ou soprados por ventos violentos, e extorquir resgates dos ricos e escravizar os pobres (Livro 2, cap. 29. Tradução nossa).

O governante do Chipre, ainda, “(...) orgulhava-se grandemente da posição imperial que usurpara; exuberante por ter permanecido impune por tanto tempo, ele agora achava que poderia fazer o que quisesse” (Livro 2, cap. 32. Tradução nossa). No conflito contra o rei Ricardo, entretanto, o “(...) medo da perseguição foi aumentado pelo fato de que ele [Isaac] não podia confiar em receber assistência dos habitantes locais, porque eles o odiavam” (Livro 2, cap. 36. Tradução nossa). Em outra passagem, por outro lado, após um acordo de paz foi estabelecido entre ambos os governantes, afirma-se que “(...) alarmado, o imperador deixou suas tendas, seus

excelentes cavalos de guerra e todo o seu equipamento doméstico e fugiu ao anoitecer para sua cidade de Famagusta. Quando o rei [Ricardo] ouviu isso, começou a segui-lo em suas galés, declarando que havia quebrado o juramento e violava a fé” (Livro 2, cap. 38. Tradução nossa).

Isaac tinha, além disso, um comportamento temperamental. Na obra, o cronista afirma que “(...) quando o imperador ouviu isso [das conquistas de Ricardo], ficou fora de si em fúria. Ele deteve o maior número possível de nosso povo e arrancou um de seus olhos, ou cortou o nariz ou um braço ou mutilou um pé, exigindo qualquer vingança que pudesse para acalmar seu rancor” (Livro 2, cap.38. Tradução nossa). Como resultado de seu comportamento tirânico, o rei Ricardo “(...) recebeu homenagem dos gregos mais nobres, que pareciam desprezar o jugo do imperador por vontade própria” (Livro 2, cap.38. Tradução nossa).

Cabe destacar, entretanto, o interesse do cronista em frisar o aspecto tirânico de Isaac, o que acaba justificando a conquista de Chipre por Ricardo.

Sobre o marquês Conrado, por fim, ele é praticamente alçado como um dos principais fatores para o insucesso da cruzada, sendo caracterizado como um homem de muita ambição, ganância e arrogância. A ele é descrito o único exemplo da “má generosidade”, usada para fins escusos ao tentar comprar a simpatia do clero para obter uma decisão favorável para desposar a herdeira do reino de Jerusalém, mesmo já sendo casado, e assim usurpar o trono legítimo do rei Guy. Por fim, ele tentaria alienar a nobreza do reino para conseguir a coroa de Jerusalém.

O cronista escreve, deste modo, que mesmo com o acordo entre o rei Guy e Conrado sobre a disposição dos territórios cristãos na Palestina, “(...) a ambição precipitada sempre leva um coração ganancioso e iníquo a se desviar: queimando com o desejo de conquistar o reino, ele [Conrado] quebrou sua palavra juramentada. Ele fingiu ser um amigo enquanto ocultava sua inimizade” (Livro 1, cap.34. Tradução nossa). Em outro momento, no qual se discute sobre a sucessão sobre o reino de Jerusalém, Richard afirma que:

(...) para preservar as aparências, a menina [Isabel]⁸⁸ foi colocada nas mãos dos sequestradores, enquanto um tribunal clerical debateu o caso do divórcio. Então o marquês aproximou-se do clero com presentes e astúcia. Ele conversou com todos aqueles em quem ele acreditava que o apoiavam (...) ele derramou enorme generosidade para corromper a integridade judicial com o encantamento do ouro (Livro 1, cap.63. Tradução nossa).

Por fim, o cronista realça a falta de apoio de Conrado para com os cruzados, perseguindo apenas suas ambições. Na crônica lê-se que “(...) sua presença certamente parecia essencial para

⁸⁸ O autor faz referência a Isabel, irmã da rainha Sibila, governante do extinto reino de Jerusalém. Com a morte de Sibila durante o cerco de São João d’Acre, Isabel se tornava teoricamente a herdeira do trono, mesmo que o rei consorte Guy ainda vivesse. Conrado buscou se casar com Isabel para fortalecer suas pretensões ao trono de Jerusalém, mesmo ambos sendo casados, o que escandalizou parte do clero.

o progresso nesses assuntos. Ele aspirava obter o reino, mas estava fugindo de consegui-lo, e aqueles que traziam alimentos pelo mar precisavam de passagem livre por Tiro, mas o marquês costumava impedir sua entrada no porto” (Livro 4, cap.3. Tradução nossa). Deste modo, “Em nome do rei Ricardo, eles [os líderes cristãos] pediram firmemente ao marquês que viesse em seu auxílio na Síria - como ele mesmo esperava obter o domínio daquele país. Ele respondeu rude e arrogantemente, afirmando que de modo algum ele viria, mas cuidaria de sua própria cidade” (Livro 4, cap.3. Tradução nossa).

Para Richard, portanto, o principal motivo do fracasso em retomar Jerusalém foi a desintegração entre as forças cristãs. O cronista narra e ressalta em diversos momentos a falta de auxílio do marquês Conrado - mesmo tendo condições e se comprometendo em fazê-lo - e a volta de Felipe II para a França, vista como uma atitude covarde e interesseira do rei francês. Segundo Richard, Conrado chegou a negociar com Şalāḥ ad-Dīn uma aliança, buscando também alienar as forças francesas remanescentes na Palestina contra o rei inglês, enfraquecendo os esforços de Ricardo na Cruzada. Devemos, entretanto, ressaltar o interesse do cronista, que ao destacar a falta de apoio dos próprios cristãos à Ricardo, justifica seu fracasso na Cruzada, não sendo seu demérito e culpa não ter conseguido reconquistar Jerusalém, mantendo, assim, imaculada a figura do rei inglês, garantindo que permanecesse um modelo ideal de monarca.

CONCLUSÕES

A partir dessa exposição podemos notar diferenças fundamentais entre a realeza ideal e a má conduta no pensamento do cronista Richard de Templo. O tirano é o governante que alcança seu poder de forma ilegítima, usurpando ou tentando usurpar a coroa de seu legítimo dono.

A má governança é esquematizada por diversos vícios em comparação as virtudes do modelo régio. O mau governante, portanto, é arrogante, ganancioso, orgulhoso, covarde, não honra a palavra dada, não permite acesso ao poder ao poder nobiliárquico, é traidor e se alia aos inimigos do reino, persegue os cristãos, tenta alienar as riquezas de seu povo. O rei ideal, por outro lado, é agraciado com a benção divina, é justo, corajoso, honrado, leal, lidera seus guerreiros à vitória, é generoso e tem um governo participativo. Além disso, é valoroso e virtuoso, magnânimo, justo, astuto, piedoso, bondoso, provedor, exerce a caridade, participa da cruzada, deve ser energético e comandante capaz e possuir alguns dos valores da cavalaria, cultivando uma reputação pessoal de guerreiro.

Há um destaque aos méritos de Ricardo no *Itinerarium*, ao mesmo instante que se mantém fora da narrativa os aspectos e ações ruins do rei inglês e concede menos espaço para o que é menos glorioso em sua participação na cruzada. Deste modo, existe uma exaltação extensa de suas virtudes, reunindo alguns pontos em comum com a produção dos panegíricos medievais, que apresentavam semelhantes características. Além disso, é perceptível alguns traços análogos com os romances e canções de gesta, visto que nestas obras também há um elogio exagerado, apresentando um herói solo e realização de façanhas singulares.

Podemos observar, assim, a idealização de um monarca ideal estruturando uma série de virtudes que compõe este modelo, como também a construção de antimodelos de comportamento, resultando no modelo régio descrito acima.

O *Itinerarium* é composto por uma estrutura de atitudes e referências, na qual há a definição de valores morais e sociais na tentativa de estabelecer uma ordem social idealizada, baseando-se na ideia de continuidade. Há, em nosso entendimento, uma clara construção da narrativa de forma que contraponha Ricardo I aos outros governantes do contexto no qual Richard escreveu a crônica, mais especificamente o rei João, citado negativamente na obra. Deste modo, enquanto o primeiro é um monarca vitorioso no campo de batalha, carismático e se mostre generoso, o outro é visto como um usurpador, mesquinho, indigno para governar.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Miguel. A ‘honra’ de cavalaria e a aristocracia medieval portuguesa. In: **Anuario de Estudos Medievales**, 48/2, jul-dez 2018, p.561-586.

COSTA, Ricardo. O pensamento político no final do século XIII: A imagem do Príncipe Tirano na Árvore Imperial, de Ramon Llull. In: **Dimensões 11 - Revista de História da UFES**. Vitória: UFES, 2000, p. 349-364.

COSTA, Ricardo. O Espelho de Reis de Frei Álvaro Pais (c.1275-1349) e seu conceito de tirania. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (org.). **Atas do III Encontro Internacional de Estudos Medievais**. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2001, p. 338-344.

DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo**. Tradução de: RIBEIRO, Renato Janine. Edições Graal: Rio de Janeiro, 1988. Título original: Guillaume le Maréchal ou Le meilleur chevalier du monde.

FLORI, Jean. **A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. Tradução de: SANTOS, Eni Tenório dos. Editora Madras: São Paulo. 2005. Título original: La chevalerie.

LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente medieval**. Tradução de: RUAS, M. Editora Estampa: Lisboa, v.2, 1983. Título original: *La Civilisation de l'Occident Médiéval*.

MOCELIM, A. “Segundo conta a estória...” **A Crônica Geral de Espanha de 1344 como um retrato modelar da sociedade hispânica tardo medieval**. 2013. f.317. Tese (doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.

NEDERMAN, Cary J. Three Concepts of Tyranny in Western Medieval Political Thought. In: **Contributions to the History of Concepts**, v.2, n.14. 2019, p. 1-22.

NICHOLSON, Helen J. (ed.). **Chronicle of the Third Crusade: A translation of the *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi***. Ashgate: New York, 2016.

SPIEGEL, Gabrielle M. **The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Classiques Garnier, 2013.

VIANNA, J.L. A cavalaria medieval e a formação inicial de Jaime I como rei cavaleiro no *Llibre dels Fets* (c.1252-1274). In: **Revista Mirabilia**, n.8, dez-2008, p.182-204.

ZIERER, Adriana. Cavaleiros medievais entre a história e a literatura: Lancelot e Galaaz. In: SILVA, Régia Agostinho; BACCEGA, Marcus Vinícius (org.). **Letras e Veredas da História, diálogos e convergências**. São Luís: São Luís Café & Lápiz; Edufma, 2018, p.99-122.

O CRUZADO PERFEITO NA CRÔNICA DE JEAN DE JOINVILLE

João Victor Nunes Bernardes⁸⁹

Jean de Joinville é um cronista e biógrafo bastante conhecido pelos estudiosos, especialmente por sua crônica sobre a vida de São Luís. 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,

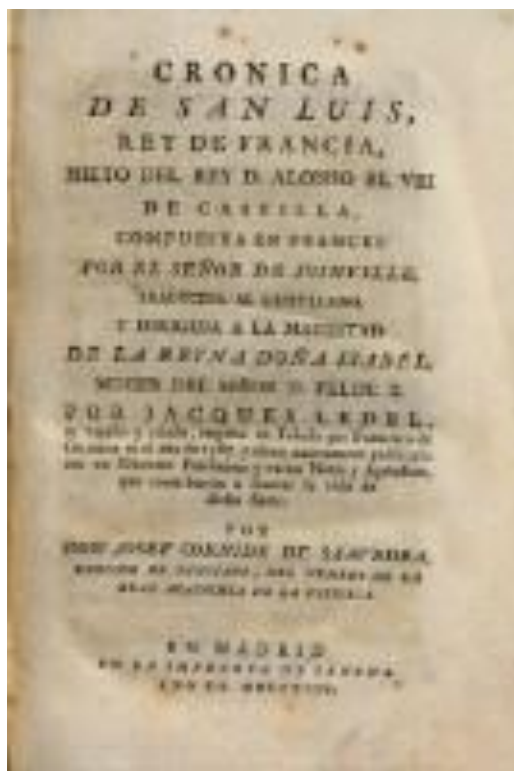
⁸⁹ Graduando em História pela universidade federal de jataí (UFJ). E-mail: joao.nunes.victor@outlook.com

neto de Luís IX. 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 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.

A versão original da crônica foi esquecida ou até mesmo perdida após a conclusão em alguma biblioteca da realeza como explica Jacques Monfrin, historiador da língua francesa e um grande conhecedor de obras literárias medievais. A versão que temos atualmente 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, feita por espanhóis que encontraram a crônica e a traduziram com modificações para o castelhano, por solicitação da rainha Isabel da Espanha esposa do rei Felipe II.

Histoire de Saint-Louis é um relato pessoal do autor, uma biografia que conta as façanhas e narrativas da vida de Luís IX, seu reinado e morte em uma visão única e emocionante, onde através dessa e outras visões e interpretações denominam o rei como o cruzado perfeito. O autor não conta apenas a história do rei, mas também como participante, 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. O Intuito desse breve relato é trazer a visão de Joinville sobre São Luís IX e a concepção forjada do cruzado perfeito. Como um relato pessoal a crônica é bastante idealizada em torno do rei, o que levanta vários questionamentos sobre passagens da crônica.

Figura 1 – Crônica de São Luís, rei de França, Jean de Joinville



Fonte: Europeana Collection

https://www.europeana.eu/portal/fr/record/2048604/data_item_onb_abo_2BZ182498507.html

A obra *Histoire de Saint-Louis* foi iniciada por volta do ano 1270 com rascunhos feitos por Joinville. A rainha 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. *Histoire* foi dividida em partes ao falar do rei. A primeira Joinville 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.”. A segunda parte ele conta sobre as habilidades com a espada do rei e sobre os seus feitos empunhado uma espada. Joinville serviu como testemunha para a canonização de São Luís em 1297 pelo papa Bonifácio VIII.

Figura 2 - Jean de Joinville (1224 – 1317), Vie de saint Louis. Jean de Joinville entrega a História de São Luís a Luís X da França. Miniatura do século XIV.



Fonte: {BnF Gallica - <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447868p/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. Era filho de Simon de Joinville e Beatriz de Borgonha. Eram muito 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 se uniu a corte de São Luís, onde acabou conhecendo o rei em uma cerimônia que celebrava a entrada do irmão do rei (Afonso III) na maioridade cavaleiresca, era apenas um escudeiro quando o conheceu. Data esta que Joinville tinha por volta de seus 16 anos, sendo Luís IX era dez anos mais velho que ele.

O rei realizou uma grande reunião da corte em Saumur, Anjou; e eu fui lá, e vos testemunho que essa foi a melhor cerimônia de investidura de cavaleiro que jamais vi. Porque na mesa 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 Marche; o bom conde Pierre da Bretanha. E diante da mesa do rei, em face conde de Dreux, comia meu senhor o rei de Navarra, de cota e

manto de cetim, belamente enfeitado por uma correia, uma presilha e uma bandeira de ouro; e eu estava diante dele.

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 Teobaldo, 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. O casamento só foi acontecer em 1240 após Jean de Joinville ter se tornado senhor de Joinville e Senescal de Champanhe.

Na crônica Joinville relata bem o início do reinado de São Luís, as guerras que assombraram seu reinado, guerras contra os nobres de seu reino e guerra com outros reinos que aproveitavam alguma brecha para colocar seu apoio e influência dentro do reino de São Luís, um exemplo foi a guerra contra os condes da Marcha e de Lusignan contra a Inglaterra que deu apoio aos condes, mas o rei ainda assim teve sucesso nessa guerra. A piedade de São Luís após o fim de todas as guerras é um fato bastante intrigante, que certamente é uma das qualidades e motivos desse rei ter sido lembrado por outros reis como pacífico. 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 e 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. Conforme o cronista teria sido criado por sua mãe Branca, sendo homem exemplar perante Deus, justo e fiel desde pequeno. A imagem de seu pai também é idealizada, este teve o mesmo caráter de rei fiel e temente a Deus. 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 como humilde e pacífico. Joinville relata que os inimigos do rei que estavam tramando contra ele algum mal, se arrependeram ao terem sido tocados pela fé e devoção do santo rei.

Vendo que vários príncipes cristãos de vários reinos em que a fama de São Luís alcançou comovidos pela sua fé, foram para o outro lado do mar para lutar com os inimigos da fé cristã.

O rei no auge de seu reinado e de sua idade desfrutou de paz, riquezas e de uma fama que chegou ao mundo inteiro não se contentou com isso achando injusto somente alguns príncipes fosse ao outro lado do mar em nome de deus e tivessem tamanha felicidade de honra deus com seus feitos. Com isso em mente decidiu realizar uma sagrada peregrinação para além do mar também.

A Sétima Cruzada teve início em 1248, porém em 1244 antes de dar início as preparações, São Luís foi tomado por grave doença que o deixou muito debilitado a ponto de alguns terem sua morte como certa, assim como foi descrito 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”. (JOINVILLE, 1567, p. 61). Vários atos religiosos foram feitos para a melhora do rei e o próprio em 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”. (LE GOFF, 1999, p. 146). Joinville 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 das grandes famílias de nobres necessitava provar seu valor.

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 expedição. Muitas cidades e igrejas da França contribuíram financeiramente juntamente com a Ordem dos templários. O cronista diz que mesmo se espantou com a grande quantidade de recursos que o rei conseguiu reunir para a cruzada. Finalmente em 12 de junho de 1248, Luís parte acompanhado da rainha Margarida da Provença, sua mãe branca a qual o rei deixou o governo do reino enquanto estava fora, de seus irmãos Carlos de Anjou e Roberto I de Artois e muitos senhores, juntos deles o senescal de Champanhe. Realizou uma breve passagem em Lyon antes de chegarem em Marselha. 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, 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 do grande rei e sua corte. Embarcam juntos com destino a Damietta, onde permaneceram seis meses sobre pressão dos sarracenos. 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. A amizade de

Luís IX e Joinville cresceu no período em que ficaram presos em um cerco armado contra eles, durante a cruzada.

Damieta foi a primeira cidade a ser conquistada em 1249, usada como base militar para a conquista da Palestina, Luís IX conseguiu formar um grande exército com cerca de 35 000 homens. O exército dirigiu-se para o Cairo onde sofreram ataques contínuos do emir Fakhr ek-Din, quase conseguiu conquistar a cidade só não conseguindo por causa de uma inundação no Nilo e principalmente porque os muçulmanos roubaram a provisões de alimento do exército. 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 Damieta.

Na sua volta a Damieta, os turcos o perseguiram e aproveitando de seu exército enfraquecido e separado pois muitos estavam em barcos para o retorno, conseguiram os turcos a vantagem. São Luís ainda lutou com alguns soldados seus segurando os turcos na retirada de seu exército. Conforme a crônica sua bravura foi tamanha que Joinville o descreve com uma força sobre humana durante a luta. 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. O irmão do rei, Roberto I de Artois, foi morto na batalha por imprudência durante a fuga. 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 infiéis que o prenderam dando remédios e melhorando seu estado. Conforme a narrativa, teria sido posteriormente levado onde São Luís estava e foi recebido com muita alegria. 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 Damieta para os turcos.

Após a liberdade Luís resolveu estender sua estadia pelo que restava dos reinos cristãos na Palestina juntamente com o que sobrou de seu exército, pois muitos após a perda de Damieta 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 mouras. 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 Jean e ele o consola como um bom e fiel amigo.

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.

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 muçulmanos, 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 sacrificio do crente, mas para sua salvação em detrimento do ‘outro’, traz a intolerância e a morte.

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 por algumas cidades no seu retorno a Paris, em especial visita Saint-Denis, onde deposita a auriflama 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, pois após a morte de seu pai assumiu como novo governante. 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 caridosos 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.

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, juízes, 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 e atacou o exército francês foi acometido pela deonça, incluindo o próprio São Luís que morreu juntamente com um de seus filhos, Juan Tristan conde de Neves, resultando no fim da Cruzada como 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 sobre uma visão de São Luís após a sua morte, onde estava rezando na capela de seu feudo, após esse suposto fenômeno ele mandou fazer um altar dedicado a Deus e ao santo rei na capela. 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.

De acordo com a crônica, a simplicidade e devoção 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 a esse 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.

Figura 3 – *Luís IX de França* Por Emile Signol, 1839, [Palácio de Versalhes](#)



Fonte: Wikipedia - https://pt.wikipedia.org/wiki/Lu%C3%ADs_IX_de_Fran%C3%A7a

REFERÊNCIAS

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. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde16022012114548/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.repositoriobc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/11170/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Frederico%20Beltr%C3%A3o%20PPGH%20Unirio%202016.pdf?sequenc e=1>

JOINVILLE, Jean de. *Cronica de San Luis, Rey de Francia*. 1. Ed. Toledo, 1567.

LE GOFF, Jacques. **São Luís**. 1. ed. São Paulo: Record, 1999.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza; COSTA, Paula Pinto. **A visibilidade do sagrado: relíquias cristãs da idade média**. 1. ed. Curitiba: Editora Prisma, 2017.

O DECLÍNIO DO IMPÉRIO CAROLÍNGIO: OS REGISTROS DE NITARDO SOBRE OS CONFLITOS ENTRE OS FILHOS DE LUIS, O PIEDOSO

⁹⁰Tcharly Pereira Santos

Este artigo analisa os fatores que levaram ao declínio da unidade política do Império Carolíngio a partir dos registros de Nitardo sobre a guerra entre os filhos de Luis, o piedoso. Este império, que não consistia em uma instituição imperial oficial, como o império romano, subsistia sob a influência carolíngia sobre a aristocracia germânica, que era cada vez mais influente, e que ascendeu politicamente a partir das guerras civis, no governo de Luís, o piedoso. Nitardo, neto de Carlos Magno é creditado ter copiado momentos importantes dos anos que sucederam a morte de Carlos, como os *Juramentos de Estrasburgo*. Dentre os registros, esta pesquisa aponta nos *Juramentos de Estrasburgo* um importante registro da decomposição política do Império, sendo Nitardo testemunha ocular deste evento. Estes juramentos foram realizados de forma oral entre Carlos II, “o Calvo”, e Luis, “o Germânico”, em uma aliança contra Lotario I, sucessor de Luís. Tal guerra que culminou na partilha definitiva do império com o Tratado de Verdun, em 843. O artigo analisa duas das fontes principais do período, sendo os *Anais Reais Francos*, começando a ser registrado em 742, a partir da morte de Carlos Martel até o ano de 829. O sucessor cronológico dos *Anais* foram as *Historiae* de Nitardo, que cobre o período de 814, morte de Carlos Magno, até o ano de 843. Estes são fontes fundamentais do período carolíngio.

Palavras-Chave: Juramentos de Estrasburgo; Império Carolíngio; Historiografia medieval; Alta Idade Média

⁹⁰ Graduado em história pela UNIFSJ, em Itaperuna/RJ. Contato: tcharly17@gmail.com

INTRODUÇÃO

É uma tarefa árdua relatar os acontecimentos dos tempos de Luis, o piedoso, sem explorar em demasia o governo de Carlos, filho de Pepino, o Breve, que recebeu o epíteto de *Magnus*. Sendo o primeiro líder germânico a receber a coroa de imperador desde a queda de Rômulo Augusto, em 476, Carlos Magno disputou a soberania com o próprio imperador em Bizâncio, além de defender e influenciar os assuntos dogmáticos e litúrgicos da Igreja Ocidental. Mas evidentemente que não o foi sem o auxílio dos intelectuais da corte e de seus conselheiros, pois Carlos, idealizador de um processo de reavivamento da cultura letrada, não sabia escrever⁹¹. Muito das reformas administrativas e culturais tiveram efeito posterior, onde somente a partir dos reinados de Luis, o Piedoso, e após o declínio da dinastia carolíngia, perpassando o período dos otonianos⁹² se sentiu as consequências de seus esforços em revitalizar a cultura escrita de seu reino.

Carlos se cercou de intelectuais, estes que recitavam poemas e leituras de clássicos na corte, auxiliavam na administração e publicação de capitulares⁹³. Carlos Magno reuniu pela Europa os notáveis intelectuais para leva-los a corte, assim eles alavancaram o chamado renascimento carolíngio, traduzindo várias obras da antiguidade greco-romana para o latim clássico, fundando escolas e participando da administração pública. Os clérigos dotavam de muito prestígio no reino. Nitardo, neto de Carlos Magno, aconselhou Luís, o piedoso, e Carlos II, estava presente na cerimônia em que foram prestados os Juramentos de Estrasburgo – tema central da pesquisa – e documentou este importante episódio, demonstrando a influência que os intelectuais da corte tinham na política do período. Dentre os intelectuais, Alcuíno foi o principal dos conselheiros, e mentor de toda uma geração de clérigos intelectuais. É o responsável pela correção da tradução da bíblia para o latim clássico, que passaria a ser a origem da *vulgata*. (LE GOFF, 2007, p.31) Alcuíno e principalmente Teodulfo seriam os responsáveis

⁹¹ Carlos Magno foi pouco instruído na infância, e só buscou o ensino quando era tarde demais para aprender com facilidade. Ele possuía boa educação oral, porém a escrita ele nunca dominou. Mesmo assim ele foi participou ativamente das atividades intelectuais do palácio (FAVIER, 2004, p. 143-144). Eginardo relata em sua *Vida de Carlos Magno* sobre os esforços no aprendizado do Rei: “Ele tentou aprender a escrever, e por este motivo ele colocava tábuas e cadernos de anotações embaixo de seu travesseiro para que em suas horas livres ele pudesse acostumar suas mãos a formar palavras; mas seu esforço, começou muito tarde, e poucos foram os resultados” (GANZ, 2008, p.36)

⁹² Dinastia iniciada com o governo de Otão, o Grande, imperador a partir de 962 (DIRLMEIER, 2018).

⁹³ *Verbum Regis*, ou palavra do rei. As capitulares eram decretos reais, equivalente aos editos romanos (FAVIER, 2004, p. 293-294)

pelos *Libri Carolini*, e estiveram no seio dos conflitos iconoclastas no final do século VIII⁹⁴ (FAVIER, 2004, p. 367). Os clérigos também eram um dos únicos segmentos da sociedade que eram letrados, e de acordo com Pirenne, este prestígio e influência gerou uma “nova característica medieval: a de uma casta religiosa que submete o Estado à sua influência”. (PIRENNE, 2010, p.255)

Estes clérigos foram responsáveis por grande parte das fontes escritas no reino, uma delas, talvez a mais importante fonte do período carolíngio, foram os *Anais Reais Francos*⁹⁵, que foram os registros oficiais dos governos francos após a morte de Carlos Martel. O manuscrito mais antigo foi encontrado no monastério de Lorsh, entretanto Ranke argumenta que eles não foram escritos lá, mas sim na corte real (SCHOLZ, 1970, pg. 2). Sobre o caráter oficial do documento, Scholz argumenta

Que os Anais Reais Francos têm um caráter oficial convincentemente argumentado por Leopold von Ranke a mais de um século atrás. O historiador notou dois fatores notáveis na primeira parte (741-95), escrito evidentemente por um único autor: primeiro, uma tendência a manter silêncio a respeito de grandes desastres no campo de batalha e problemas internos, além de conspirações que surgiam de tempos em tempos, e segundo, seu conhecimento íntimo dos assuntos que ele escolhe recordar. (SCHOLZ, 1970, p.4)

Desta forma Ranke explicita o fator imparcial dos registros oficiais, que omitiam fatos que denegririam o prestígio real. Scholz afirma com certeza que “a combinação destes dois elementos, boa informação e grande reserva, convenceram Ranke que o trabalho era um compilado oficial” (*ibidem*).

Os trabalhos mais não assumidos de história durante esta época foram os anais Carolíngios, ainda se tratando dos Anais Reais Francos, ele se tornou a mais importante narrativa de seu tempo: a história do crescimento e florescimento do império. Outras obras são quase impossíveis de classificar; isto é verdade sobre as *Histórias* de Nitardo, também chamado de *História dos filhos de Luís o Piedoso*, o relato de uma testemunha ocular dos conflitos internos que despedaçaram o império Franco. Juntos, os *Anais Reais Francos* e as *Histórias* de Nitardo providenciam um registro, contemporâneo e oficial, da história carolíngia desde a morte de Carlos Martel até o Tratado de Verdun. (SCHOLZ, 1970, p.2)

Por ser um personagem expressivo na história europeia, o período da vida de Carlos Magno é bem documentado, como por exemplo os relatos biográficos de Eginardo, com sua

⁹⁴ Em 787 houve o Concílio de Nicéia II, onde Carlos Magno e seus conselheiros Teodulfo e Alcuíno publicaram a posição oficial do Ocidente perante a questão das imagens. Nos *Libri Carolini*, foi condenado tanto a iconoclastia, isto é, a destruição de imagens, quanto a iconodulia, a adoração das mesmas. Tal posição gerou conflitos políticos entre a parte oriental e ocidental do cristianismo (BAJJANI, 2009)

⁹⁵ Do inglês *Royal Frankish Annals*, que pode ser traduzido como Anais Reais Franceses. Para evitar anacronismos, optou-se por traduzir “francos”, ao invés de “franceses”. Todas as fontes em inglês utilizadas nesta pesquisa foram traduzidas livremente para o português.

obra *Vida de Carlos Magno*, que segundo Favier, é altamente inspirada pelas vidas dos santos e pela obra *Vida dos doze cesares*, de Suetônio⁹⁶. Notker, o Gago, com sua obra *Os Feitos de Carlos Magno*⁹⁷, traz um relato póstumo, quase um século após a morte de Carlos (FAVIER, 2004, p. 545). Os *Anais Reais Francos*, e as *Histórias* de Nitardo, além de serem as principais fontes desta pesquisa, contribuem para um relato predominantemente político do período carolíngio.

Em uma perspectiva cronológica, o reino franco foi estabelecido gradualmente no Norte da Gália, sucedendo o declínio do império romano no ocidente no século V. Os francos, oriundos do Norte da Germânia e que não consistiam em um grupo homogêneo de povos⁹⁸, gradualmente conquistaram as terras e províncias de reinos germânicos rivais, como os visigodos, expulsando-os para a península ibérica, além de burgúndios, alamanos, frísios, e submetendo os bretões. A cada geração de reis francos estes povos eram submetidos, com seus territórios sendo frequentemente partilhados entre os herdeiros do rei antecessor. A primeira dinastia de reinos francos foi a dos merovíngios, que foi marcado pelo reinado de Clóvis, tendo este se convertido ao cristianismo e se aproximado da Igreja Cristã em Roma (LE GOFF, 2007)

O reinado dos merovíngios testemunhou um histórico de assassinatos entre os herdeiros do trono merovíngio. Além deste fato, a frequente regência das mães dos herdeiros e, segundo Pirenne, a perda de influência e subsídio de Bizâncio para a estabilidade da parte ocidental do império, fez com que o prestígio do rei se esvaísse. (PIRENNE, 2010) A figura do *major domus*, o mordomo, ou prefeito do palácio, foi ganhando cada vez mais destaque, ascendendo de um mero administrador palatino, a o comandante da diplomacia, da administração pública e dos exércitos. Pepino de Herstal e Carlos Martel foram nomes expressivos deste título, com destaque para a figura de Carlos Martel, que combateu os frísios e derrotou uma ofensiva árabe na Aquitânia, no ano de 732, episódio conhecido como *batalha de Poitiers*. Após estes eventos, Carlos Martel ganhou um prestígio ímpar entre os francos, recebendo o título de príncipe, se mostrando mais importante que um duque (FAVIER, 2004, p. 51).

Foi somente na administração palatina de Pepino, o Breve, que a balança do poder pendeu definitivamente para os carolíngios. Após sucessivas contribuições a igreja em Roma, Pepino usufruiu de grande prestígio nos domínios de São Pedro. Em um diálogo marcante, é

⁹⁶ Favier evidencia a clara inspiração no estilo e formatação historiográfica de Eginardo na obra de Suetônio: “[...] para falar a verdade, o historiador de Carlos Magno parece ter descoberto em Suetônio a arte da biografia, e a imitação é, em parte, uma homenagem ao seu predecessor, como também um recurso que facilita o trabalho.” (FAVIER, 2004, p.541)

⁹⁷ Tradução livre de *The Deeds of Charlemagne*, (GANZ, 2008).

⁹⁸ Os francos eram inicialmente uma nomenclatura genérica, criada pelos romanos a se dirigirem aos povos sálicos e ripuários (BRUNNER, 2016, p. 413).

perguntado ao papa quem deve usar a coroa, o rei ou Pepino, e o papa responde que a coroa deve ser entregue a quem realmente detém o poder (DIRLMEIER, 2018, pg. 28). Pepino foi sagrado rei em 751, e em 754 tem a sua unção renovada pelo papa Estevão II, onde extraordinariamente são sagrados os filhos de Pepino, Carlos e Carlomano (FAVIER, 2004, p. 42).

A legitimação papal foi o grande diferencial dos carolíngios. Segundo Favier, “A sagração revela-se, então, tanto uma maneira de consolidar a unidade como uma consequência desta, condição necessária para a afirmação real” (FAVIER, 2004, pg. 53). Os francos defenderam os territórios da igreja dos lombardos, trazendo prestígio e favoritismo ao reino franco em detrimento dos outros. A expansão territorial trouxe consequentemente a expansão do alcance das evangelizações na Europa Ocidental, aumentando o prestígio dos francos e o poder da igreja. Com a influência franca, a relevância bizantina no ocidente gradualmente se exauriu, até que é rompida com a sagração de Carlos Magno como imperador *augustus* no natal do ano 800. Entretanto, Pirenne defende em sua obra *Maomé e Carlos Magno*, a tese de que a expansão súbita do Islã, no século VII, foi preponderante para o declínio da influência bizantina no ocidente. Com o fechamento do mar mediterrâneo pelas forças muçulmanas, estabeleceu-se o rompimento das relações entre Ocidente e Oriente, fazendo que a igreja se apoiasse no poder político e militar dos francos, para se protegerem contra as ofensivas lombardas. Segundo a tese de Pirenne, a conquista do Islã foi o principal fator da mudança do eixo político romano no sul mediterrânico, para o norte germânico. (PIRENNE, 2010)

Carlos Magno expandiu as fronteiras do território franco, conquistando a Saxônia após quase trinta anos de guerras anuais, a criação de uma fronteira com a Espanha, a Panônia, território dos Ávaros, Pavia, Milão, além dos ducados de Spoleto e parte norte do ducado de Benevento na Itália. O poder, que era centralizado na figura de Carlos, necessitava de subdivisões administrativas por conta de seu grande território. O sistema administrativo de Carlos Magno era composto por condes como os pivôs da autoridade régia. Os condes eram inicialmente companheiros dos reis merovíngios, e no início do reinado de Carlos Magno, eles eram companheiros palatinos, liderando exércitos, enviados em embaixadas e missões especiais ao mando do rei, e com o tempo passaram a substituir os outrora governadores romanos. Os condados foram criados aos montes, distribuindo terras aos seus vassalos e aos nobres de regiões conquistadas, em uma troca de favores: privilégios e concessões para os nobres, e

exércitos para o rei. Os *missi domicini*⁹⁹ também se mostraram fundamentais para a propagação da vontade do rei por toda a totalidade do reino. (LE GOFF, 2007)

Em 806, seis anos após ter sido sagrado imperador, Carlos delimita a divisão do império entre seus três filhos, Luis, Carlos e Pepino. Entretanto Carlos e Pepino acabaram por falecer antes de seu pai e, no ano de 813, um ano antes da morte de Carlos Magno, Luis, que será conhecido como Luis, o Piedoso, recebe a sagração de co-imperador e herdeiro do império.

Os *Anais Reais Francos* cobrem os eventos de 741 ao ano de 829, tendo assim os relatos de Nitardo como os mais detalhados sobre o conturbado período que sucedeu a morte do imperador Carlos Magno.

OS CONFLITOS FRATRICIDAS E O JURAMENTO DE ESTRASBURGO

Seguindo a tradição franca, Carlos Magno partilhou entre seus filhos o território do império. À Luis ele deixou a Aquitânia, à Pepino ele deixou o reino da Itália, e seu filho Carlos o reino da Germânia. Carlos preocupou-se em deixar os filhos em evidência política, para que a autoridade de seus filhos fosse rapidamente notada, assim, a transição de governos seria feita de forma pacífica e ordenada. Entretanto, no ano de 813, somente seu filho Luís permanece vivo, e Carlos Magno o nomeia como co-imperador e seu sucessor. A morte de Carlos e Pepino frustrou o plano sucessório de Carlos, e, após a morte do “velho” imperador, Luís é coroado imperador de todo o Império. Sobre esta divisão, no ano de 806, os anais relatam uma assembleia convocada por Carlos com seus nobres e magnatas “[...] para confirmar e preservar a paz entre seus filhos e para discutir a divisão do império em três partes, para que cada filho saiba qual proteger e governar se este sobrevivesse além de seu pai.” (SCHOLZ, 1970, p.85)

Em seguida, os anais registram que o ato foi transcrito para um testamento, e Eginardo aparece no entorno deste episódio.

Um testamento foi escrito ratificando esta decisão, e ela foi confirmada pelos juramentos dos magnatas francos. Acordos foram estabelecidos com o intuito de manter a paz. Tudo isto foi encarregado a Eginardo, para escrever e levar até o papa Leão, para que este possa assiná-lo. Após lê-lo, o pontífice deu seu consentimento e assinou com as próprias mãos (SCHOLZ, 1970, p.85)

⁹⁹ *Missi Domicini*, ou, “Os enviados do palácio”, eram representantes da corte que eram enviados com o intuito de fazer prevalecer os mandos do rei. Geralmente eram enviados em pares, ou em trio, sendo geralmente um conde e um bispo. Cabia ao clérigo, geralmente o único letrado, fazer valer de leis e capitulares proclamados em assembleias (FAVIER, 2004, p.290, 294).

Este trecho evidencia a importância política que tinham os intelectuais do palácio. Eginardo¹⁰⁰, que foi conselheiro e confidente de Carlos Magno, tornou-se secretário no governo de Luís, o Piedoso, assim como Nitardo o foi para Carlos II¹⁰¹.

Os anais reais continuam na sua narrativa predominantemente política dos fatos, tratando de assuntos como embaixadas, revoltas e conspirações internas, além de conflitos externos contra os dinamarqueses, sarracenos e eslavos. O conflito com os normandos tinha sido iniciado ainda no governo de Carlos, e se tornara frequente após os anos 800 os ataques litorâneos principalmente na Frísia. Por conta deles, Carlos ordena em 802 a construção de navios de guerra para prevenir os ataques dos dracares escandinavos (FAVIER, 2004, p. 524-526). A questão das invasões se revelou um fator importante no declínio de um império que se decompunha por conflitos internos, pois a fragilidade do poder central, não era suficiente para combater os invasores normandos ao norte, e sarracenos ao sul, o que levou aos grandes senhores germânicos a tomar medidas próprias para a defesa de suas terras.

Diferentemente dos *Anais*, Nitardo tem uma narrativa mais subjetiva. As *Historiae*¹⁰² são estruturadas em quatro livros, que foram escritos por Nitardo à pedido de Carlos II, e foram escritos durante o andamento dos conflitos. O próprio Nitardo deixa em evidência que não poderia escrever sobre a história de seu tempo sem retornar a narrativa até o reinado de Carlos Magno. Desta forma, o primeiro livro é um registro das memórias do reinado de Carlos Magno e Luis o Piedoso. Os três livros restantes seguem a narrativa a partir do ponto de vista de seu senhor Carlos II, onde o próprio Nitardo deixa claro no prefácio de seu primeiro livro nas *Historiae* que escreveu o livro por requisição de seu senhor.

Quando você inocentemente sofreu as perseguições de seu irmão por quase dois anos, e como você, meu senhor, sabe bem, tu me ordenaste, antes de entrarmos na cidade de Châlons, a escrever a história de seu tempo. Esta tarefa, eu confesso, teria sido agradável e bem-vinda, se as ordens dos acontecimentos tivessem me proporcionado tempo para fazê-lo justamente (SCHOLZ, 1970, p. 129).

Neste trecho Nitardo deixou claro ao leitor, e a seu senhor que não pode escrever com a devida polidez por conta da rapidez com que os fatos ocorreram, e além disto, pelo fato de Nitardo estar bem no meio do tumultuado período narrado por ele.

¹⁰⁰ Segundo Ganz, há fortes evidências que o próprio Eginardo tenha participado na escrita dos *Anais Reais Francos* (GANZ, 2008, p. 9).

¹⁰¹ Para evitar confusões, Carlos, o Calvo, filho de Luis, o piedoso, será mencionado como Carlos II, por conta da grande quantidade de referências ao nome “Carlos”.

¹⁰² Nome original em latim, “histórias”. A fonte utilizada neste artigo, das *Histórias* de Nitardo, está compilada junto com *Os Anais Reais Francos*, com tradução do latim carolíngio para o inglês moderno por Bernard Walter Scholz.

Segundo Favier, a primeira geração de intelectuais do reino foram compostas pelos estrangeiros que Carlos Magno trouxe a corte. Entre eles estão Pedro de Pisa, Alcuíno, Paulo o Diácono, Paulino de Aquiléia, Teodolfo, entre outros. A segunda geração de intelectuais é composta pelos clérigos locais, da geração seguinte, uma geração de intelectuais francos. Entre estes estava Eginardo, Rábano Mauro, Nitardo, Modoíno (FAVIER, 2004, p. 410-417). Junto com Eginardo, e outros, Nitardo serviu de conselheiro e auxiliar da administração do reino. Schulz argumenta que “assim como Eginardo, também um legislador, Nitardo se beneficiou da reforma da educação e o reavivamento do aprendizado dos dias de Carlos Magno” (SCHULZ, 1970, p. 22). Nitardo, ao narrar os acontecimentos em sua *Historeae*, se baseou em sua posição de conselheiro e confidente de Carlos II, conhecido como Carlos, o Calvo, tendo assim sua narrativa sofrido de certa parcialidade para a causa de Carlos em detrimento da de Lotário.

Nitardo narra que após a rainha Ermengarda morrer, Luis casou-se com Judite da Baviera, que deu a luz a Carlos II. Luis, o Piedoso tentou conceder territórios do império a seu filho Carlos, gerando assim revoltas entre seus filhos. Seus filhos Luis e Lotário se rebelaram contra seu pai, logo após o Imperador decidir que Carlos II ficaria com parte da Gália. Seu filho Luis, conhecido como “o Germânico”, foi rapidamente controlado e perdoado por seu pai, entretanto Lotário chegou a prender em regime aberto o imperador seu pai e seu meio irmão Carlos II. Após ser pressionado por apoiadores de seu pai, Lotário libertou ambos e se rendeu, e após ser perdoado por seu pai, prestou um juramento de ceder quaisquer terras que Carlos II desejasse quando Lotário se tornasse imperador, defendendo o irmão e a paz no reino. Após a morte de Luis, o piedoso, Lotário reivindicou para si a totalidade do reino, não honrando seu acordo feito a seu pai e aos nobres que apoiaram a causa de Carlos II (SCHOLZ, 1970).

É fato que a preferência de Luis, o Piedoso, por Carlos II gerou revolta entre seus filhos e sobrinhos. Quando Carlos II nasceu, de outra mãe, seus irmãos já eram adultos, e cada um já tinha uma parte do reino prometido por seu pai. Tudo isto era de conhecimento de Nitardo¹⁰³. Com a morte de seu filho Pepino em 839, Luís legou a Carlos II a parte que era de Pepino, o que levou as revoltas primeiramente de seu filho Luís II, o Germânico, e depois a de Lotário, herdeiro do império. Entretanto é passível de ceticismo a forma que Nitardo narra os acontecimentos. A forma maniqueísta em que ele narra a relação entre Carlos II e Lotário é

¹⁰³ “Ele sabia sobre os medos que perturbavam o amoroso pai quando Carlos II nasceu e das conversas a respeito do futuro lugar e segurança de Carlos II, quando os dias do velho imperador esboçarem seu fim. Ele sabia das rivalidades entre certos nobres francos, assim como quem exerceria a maior influência sobre Lotário”. SCHOLZ, 1970, p. 27-28)

marcante nos seus relatos. Segundo Nitardo, nas vésperas da batalha de Fontenoy, Carlos II e Luis “gentilmente” concederam os direitos de Lotário atravessar o pântano que dividia os dois exércitos sem este ser atacado, pois segundo Nitardo, “eles não queriam nada mais do que prevenir o confronto entre os exércitos, e lutar sem nenhum tipo de trapaças” (SCHULZ, 1970, p. 152-154). Uma outra passagem importante, assinala o desejo “ardente”, que Nitardo evidencia, que os irmãos Carlos II e Luis tinham de manter a paz:

Luís e Carlos mandaram um emissário para Lotário, dizendo a ele para lebrar que eram irmãos, para deixar a Igreja de Deus e todo o povo cristão em paz, para conceder a seus irmãos as terras que foram dadas a ele por seu pai com o consentimento de Lotário, e manter as terras que seu pai deixou a ele, não porque ele merecesse elas, mas por simples misericórdia. (SCHULZ, 1970, p. 153)

Nitardo, sendo partidário de Carlos II, narra com certa parcialidade os fatos. Em sua narrativa, seu senhor é retratado de uma maneira extremamente piedosa, nobre e santa, enquanto Lotário é representado como um insaciável quebrador de juramentos e inimigo da paz no reino¹⁰⁴. Schulz argumenta que a obra de Nitardo continha um “viés óbvio contra Lotário¹⁰⁵” (SCHULZ, 1970).

Nitardo relata que ambos os irmãos Carlos II e Luis eram duramente perseguidos por Lotário. E após desavenças e desencontros, os dois irmãos finalmente se aliaram contra Lotário, o derrotando na batalha de Fontenoy, em 25 de junho de 841. Esta vitória, além de enfraquecer Lotário, fortaleceu a aliança entre Carlos II e Luis, levando-os a prestarem um juramento de lealdade. Este juramento, conhecido como *Juramentos de Estrasburgo*, foi transcrito por Nitardo em 842.

Então, no dia quatorze de fevereiro Luís e Carlos se encontraram na cidade que já foi chamada de Argentaria, mas que agora é comumente chamada de Estrasburgo. Lá eles pronunciaram os juramentos no qual estão registrados abaixo; Luís na língua românica e Carlos em alemão. Antes do juramento em si, um se dirigiu ao povo reunido em alemão e o outro em românico (SHOLZ, 1970, p.161).

Luís é o primeiro a discursar, e após fazer um parêntese sobre o motivo de estarem reunidos ali, referente as perseguições de Lotário, Luís afirma:

¹⁰⁴ A história póstuma de seu reinado mostra Carlos II como um débil covarde, ganancioso, astuto, “tímido como um coelho”, nas palavras de um contemporâneo, mas cruel o suficiente para cegar o seu próprio filho Carlomano. Nas *Histórias* de Nitardo isto [...] não pode ser encontrado; ao contrário, Carlos II é um homem talentoso e bem-educado, aparece como um cauteloso diplomata, um líder resoluto, um mestre estrategista, um humilde e caridoso príncipe, quase um mártir (SCHULZ, 1970, p.27)

¹⁰⁵ Em meados do século IX, as incursões árabes na Itália e no mediterrâneo agitaram o comércio. Veneza se tornou um grande centro comercial de escravos, muitos deles cristãos. Em 840, Lotário assina, junto a Veneza, um tratado que torna Veneza uma cidade essencialmente comercial, e proíbe a venda de escravos e eunucos na região (PIRENNE, 2010, p. 169-170).

Portanto, nós viemos juntos aqui, guiados por terrível necessidade. E desde que nós acreditamos que você duvida que nosso amor de irmãos é forte, e que nossa lealdade durará, nós dois decidimos prestar um juramento diante de seus olhos (SCHOLZ, 1970, p.162).

Em seguida Carlos II repete as mesmas palavras em língua românica¹⁰⁶. E enfim Luís presta o juramento de lealdade à seu irmão, e vice-versa. O juramento dos reis, iniciado por Luís, foi o seguinte¹⁰⁷:

Por amor de Deus e pelo povo cristão e nossa comum salvação, deste dia em diante, enquanto Deus me der saber e poder, assim salvarei eu este meu irmão Carlos (aqui presente) em sua ajuda e em todas as coisas assim como por direito a seu irmão ajudar deve e no que ele me faça outro tanto e com Lotário nunca em pleito algum entrarei que, segundo a minha vontade, seja em prejuízo deste meu irmão Carlos”¹⁰⁸. (CARDOSO, 2007, p.31)

Em seguida, Carlos repete o mesmo juramento em língua alemã¹⁰⁹. Adiante, os soldados prestaram seu juramento:

Se Luís cumpre o juramento que jura a seu irmão Carlos e se Carlos, meu senhor da sua parte quebra o seu, se eu não o posso desviar disso, nem eu, nem ninguém que eu disso possa desviar, não lhe serei eu de nenhuma ajuda contra Luís¹¹⁰. (CARDOSO, 2007, p. 31-32)

A diferenciação linguística foi necessária para o bom entendimento de todos. Em uma análise filológica sobre os *Juramentos*, Ana Cristina Cardoso comenta que “a fronteira linguística entre uma zona ocidental de língua romana e uma zona oriental de língua germânica já havia sido fixada entre os séculos IV e VI, momento da romanização dos francos ocidentais”.(CARDOSO, 2007, p. 26-27)

Embora o próprio Nitardo demonstre uma certa humildade intelectual no prefácio da primeira edição de sua obra¹¹¹, deve-se analisar a veracidade e precisão de seus relatos.

¹⁰⁶ Segundo Ana Cristina Cardoso, o românico citado acima é um proto-francês (CARDOSO, 2007).

¹⁰⁷ Para demonstrar a peculiaridade da escrita, será transcrito o juramento em seu idioma original, obtido no estudo filológico de Ana Cristina Cardoso sobre os *Juramentos de Estrasburgo*. A tradução para o português mencionada neste artigo também é de sua autoria.

¹⁰⁸ “*Pro deo amur et pro christian poblo et nostro commun saluament d'ist di in auant, in quant Deus sauir et podir me dunat, si saluarai eo cist meon fradre Karlo, et in aiudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son frada saluar dift; in o quid il mi altresí fazet; et ab Ludher nul plaid nunquam prindrai qui; meon uol cist meon fradre Karle in damno sit*”.(CARDOSO, in, WAGNER, 1995, p. 10)¹⁰⁸

¹⁰⁹ “*In Godes minna ind in thes christianes folches ind unser bedhero gehaltnissi, fon thesemo dage frammordes, so fram so mir Got geuuzci indi mahd furgibit, so haldih thesan minan bruodher, soss man mit rehtu sinan bruher scal, in thiu thaz er mig so sama duo, indi mit Ludheren in nohheiniu thing ne gegango, the, minan uuillon, imo ce scadhen uuerdhen*” (CARDOSO, 2007, p.32).

¹¹⁰ “*Si Lodhuuigs sacrament, que son fradre Karlo iurat conseruat, et Karlus, meos sendra, de suo part non l'ostanit, si io returnar non l'int pois, ne io ne neuls cui eo returnar int pois, in nulla aiudha contra Lodhuuig nun li iu er*”.(CARDOSO, in, WAGNER, idem)¹¹⁰

¹¹¹ Conferir a página 8.

Bernhard Sholz, na qual a tradução do texto original este artigo se baseia, faz algumas ressalvas no prefácio do livro acerca da precisão histórica do texto:

Desde que o primeiro livro foi escrito pela memória e alguns dos eventos ocorreram mais de duas décadas antes, Nitardo comete alguns pequenos erros [...] Ele erroneamente mantém que Carlos foi mantido prisioneiro com seu pai em Soissons no verão de 833, [...] Ele subestima o profundo excitamento causado pelo encontro dos irmãos Lotário e Luís em Trent no ano de 838, [...] Ele é silencioso quando os fatos podem machucar Carlos ou Luis, o Piedoso; ele não menciona a total exclusão de Carlos II na partilha de 833, nem o humilhante ato de penitência pública desempenhado por Luís o Piedoso em Soissons em outubro de 833. Ele põe Lotário na pior imagem, ele diminui a posição de co-imperador que foi dado a ele em 817, chama ele de quebrador de promessas e juramentos [...] (SCHOLZ, 1970, p. 24-25)

E continua a crítica, desta vez evidenciando os erros políticos da narrativa de Nitardo:

Por outro lado, ele registra a garantia da Aquitânia à Carlos como um incidente de nenhuma significância quando na verdade foi injusto. [...] Nitardo negligencia a recordar que o papa tinha um genuíno interesse na unidade e na paz do império, e não gostou do triste papel que foi forçado a fazer em serviço a Lotário. [...] o historiador vê Luís como um inveterado causador de confusões quando Luís se revoltou contra ser privado dos territórios que ele controlou por anos (SCHOLZ, 1970, p. 24-25).

Apesar dos detalhes imbuídos de passionalidade em seus registros, as *Historiae* de Nitardo constituem a principal fonte primária do período que se sucedeu a morte de Carlos Magno e que preconizou a fragmentação do Império Carolíngio. Com a aliança entre Carlos II e Luís, o Germânico, Lotário repensou suas pretensões e consentiu com a divisão do império para os três irmãos, e em Verdun, no ano de 843, foi assinado o tratado que delimitou a parte da Francônia Ocidental a Carlos II, a parte da Francônia Oriental a Luís, o Germânico, e o território central, que ia da Itália até o Mar do Norte, a Lotário. Este território, que foi chamada de Lotaríngia, continham as duas capitais centrais do Império, Aix-la-Chapelle e Roma, e em termos geopolíticos, a defesa de tal território se mostrou impossível.

CONCLUSÃO

O século IX marcou a decadência do efêmero Império Carolíngio. Evidentemente que este processo levou algumas décadas a mais, porém o tratado de Verdun, em 843, marcou definitivamente um ponto de ruptura na unidade política do Império. A importância dos *Juramentos de Estrasburgo* para esta cisão foi tanto política, como historiográficas. Os *Juramentos*, segundo Le Goff, foram o primeiro registro encontrado de uma escrita vulgar, que não era o latim clássico oficial do império. (LE GOFF, 2007, p. 62)

A fragmentação do Império Carolíngio originou a ascensão de vários ducados, províncias e principados ao longo de seu território, esta ascensão das forças políticas regionais acabou por minuar o poder central do imperador. (DIRLMEIER, 2018, p. 20) O último dos imperadores carolíngios, Luís, a criança, representou um processo de ruptura drástico com a unidade e identidade do império:

Ao invés de se associar à Francônia Ocidental, governada por Carlos, o simples - como fizeram os lorenos - a nobreza tribal dos francos, suábios, bávaros e saxões elegeu como novo rei Conrado I (911-918), da casa franca dos conradinos. Este passo dos nobres da Francônia Oriental, apesar de não ter constituído, certamente, uma decisão irreversível, levou a que o império medieval dos alemães se tornasse um "império eletivo" e não uma "monarquia hereditária". Além disto, significou a preservação da indivisibilidade do império (DIRLMEIER, 2018, p.38)

A partir do fim da dinastia carolíngia, iniciaram-se os esforços de desassociação dos povos francos e germânicos. A nobreza germânica não se permitiu mais ser representada por governantes da parte ocidental da Francônia. E com o novo fator político das eleições imperiais, os ducados germânicos ganharam ainda mais poder e influência, pois o aspirante a novo imperador tinha ciência de que tinha que ceder várias concessões e privilégios para os senhores germânicos, afim de ganhar seu apoio político (DIRLMEIER, 2018).

Com a ascensão de Otto I, ou Otão, em 936, os esforços unificadores idealizados por Carlos Magno foram retomados. Após um início conturbado com a Igreja, Otto I, que também recebeu o epíteto de *Magnus*, venceu os húngaros em 955, e além de ganhar muito prestígio, conseguiu impor uma nova dinastia imperial, conhecida como dinastia otoniana (DIRLMEIER, 2018, p. 40-42). Mas um de seus maiores feitos foi o de renovação da ideologia imperial, que deixou de ser universal, e passou a ser predominantemente germânica, como Le Goff aponta:

A criação de Otto, ainda que tenha perdido seu verdadeiro poder durante a Idade Média, foi o alicerce de uma instituição e uma potência de longa duração nas perspectivas europeias, contrariamente ao que tinha sido o império de Carlos Magno. O nome significativo desse império foi Sacro Império Romano-Germânico. Este título indicava primeiro o caráter sagrado do império, lembrava depois que era o herdeiro do Império Romano e que Roma era a sua capital; destacava, finalmente, o papel eminente que tiveram os germanos na instituição (LE GOFF, 2007, pg. 64-65).

O que se procedeu foram séculos de conflitos com o poder papal e guerras internas. A fragmentação preconizada pelo tratado de Verdun durou mais de um milênio, com a unificação dos principados germânicos, o reino da Prússia e a criação do Império Alemão. Porém os Juramentos de Estrasburgo levaram a união de Carlos e Luís, que fizeram Lotário renunciar de

suas pretensões universalistas, levando a assinatura do Tratado de Verdun e divisão permanente entre a parte ocidental predominantemente franca, e a parte oriental, predominantemente germânica, originando os países França e Alemanha.

REFERÊNCIAS

BAJJANI, Lucy Cavallini. **Estudo dos Libri Carolini: Uma contribuição para o estatuto da imagem na Idade Média.** (Dissertação de mestrado) USP, São Paulo, 2009.

BRUNNER, Bruno Castineira. **Lex Salica.** (Artigo) USP, São Paulo, 2016.

CARDOSO, Ana Cristina Bezerril. **“Les Serments de Strasbourg”: Importância histórica e filológica na consolidação do francês.** (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

DIRLHEIMER, Ulf; GESTRICH, Andreas; HERRMANN, Ulrich; HINRICHS, Ernst; JARAUSCH, Konrad H.; KLESSMANN, Christoph; REULECKE, Jürgen. **História alemã, do século VI aos nossos dias.** Edições 70, Lisboa, 2018.

FAVIER, Jean. **Carlos Magno.** Editora Estação Liberdade, São Paulo, 2004.

GANZ, David. **Two Lives of Charlemagne.** Penguin Books, London, 2008.

LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa.** Editora Vozes, Petrópolis, 2007.

PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno: O impacto do Islã sobre a civilização europeia.** Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 2010.

SCHOLZ, Bernhard Walter. **Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories.** University of Michigan, 1970.

O LUGAR DO INDÍGENA NA OBRA *DESMUNDO*: DA LITERATURA AO CINEMA

Poliene Soares dos Santos Bicalho¹¹²

Desmundo é uma obra literária escrita em 1996, pela escritora Ana Miranda. A narrativa se inicia ainda no transatlântico, numa embarcação portuguesa que cumpria o papel de levar ao Novo Mundo, além de mercadorias do Reino, órfãs portuguesas que cumpririam o importante papel de se casarem com lusitanos, que, no Brasil, desbravavam as terras com a finalidade de enriquecer a Coroa e a eles mesmos. A falta de mulheres brancas na Colônia corroborava com a prática da devassidão, configurada em comunhões carnais entre mulheres indígenas e homens portugueses, sob o signo da imposição e do pecado. As órfãs seriam opções mais ajustadas à concretização dos casamentos naquela terra repleta de incertezas, ambições, temores e desventuras. Os indígenas são, contudo, personagens importantes na composição da obra, tanto a literária quanto a cinematográfica, e é este o foco da análise desta pesquisa: sua presença, sua relevância, sua importância e seu lugar de fala; sob a perspectiva do entrelaçamento entre literatura, história e cinema.

Palavras-chave: Indígenas; Brasil Colônia; Literatura; Cinema

Na terra do Brasil (...). E se havia, mulheres naturais, até em graciosas em seus despidores, florescidas, feito aves, de pés embicados para dentro como duas naus a abalroar e fedendo igualmente aos machos, por um tipo de óleo que se esfregavam, semelhante a podre, a estrume, a gruta e de quem diziam dar uma febre muito maligna se as fodessem nos dias de lua, quando lhes havia sob os cabelos uns cornos pequenos.
(Ana Miranda, *Desmundo*, 1996, p. 39)

O meu primeiro contato com *Desmundo* se deu pela via cinematográfica. Assisti ao filme de mesmo nome da obra literária, escrita por Ana Miranda (1996), provavelmente entre 2003 e 2004, anos em que cursava o mestrado, na Universidade Federal de Goiás (UFG), e, concomitantemente, iniciava a minha experiência como professora universitária, na Unidade Universitária de Itapuranga, pertencente à Universidade Estadual de Goiás (UEG). Foi ali, naquela Unidade, hoje praticamente desativada, que a minha história na docência de ensino superior começou: um grande desafio, uma enorme oportunidade.¹¹³

Em 2003 comecei a ministrar a disciplina História do Brasil I, entre outras. Foi então que os estudos para dar aulas me levaram ao filme *Desmundo*, de Alain Fresnot, produzido em 2002 e lançado no dia 30 de maio de 2003. No elenco, entre os personagens principais, grandes

¹¹² Docente do curso de História da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Unidade de Ciências Socioeconômicas e Humanas do Campus Central – Anápolis; e do Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (PPGTECCER). Email: poliene.soares@gmail.com.

¹¹³ É com tristeza que vejo, desde o ano 2020, o desmonte que o atual governo estadual vem realizando na UEG, especialmente nos campi/unidades do interior, interrompendo histórias, memórias e expectativas de muitos em relação à continuidade dos estudos e dos trabalhos, em nível de formação universitária.

nomes da dramaturgia brasileira: Osmar Prado deu vida ao protagonista Francisco de Albuquerque, lusitano colonizador que adentrava ao sertão, às terras afastadas do litoral, em busca de riquezas e mão de obra escrava, representada, basicamente, pelo trabalho dos indígenas, na obra/filme denominados ‘naturais’, ‘nativos’, ‘gentios’ e ‘bárbaros’; Caco Ciocler foi o judeu Ximeno Dias, o único homem de feições suaves da película, o comerciante de especiarias trazidas da Europa que incorporava a figura dos cristãos-novos, tão presentes na Colônia; Simone Spoladore é a protagonista Oribela, a órfã que é obrigada a se casar com o ríspido Francisco, e que, mesmo naquele desmundo geográfico, onde os seus restos de sonhos e esperanças seriam sufocados, conheceu o amor; Berta Zemel, a enigmática Dona Maria, a mãe de Francisco; Beatriz Segall, a temida Dona Brites, uma espécie de negociadora de noivas que, na atualidade, se enquadraria muito bem no perfil de uma traficante de mulheres; entre outros.

Ainda sobre as personagens principais, o diretor do filme, Alain Fresnot descreveu os passos da escolha no seguinte excerto:

A escolha do elenco também foi uma etapa muito importante na construção do filme. Para Oribela testamos 150 adolescentes. Simone foi a escolhida. É uma atriz que aparenta um ar adolescente e tem garra e talento de veterana. Osmar Prado chegou à nossa equipe tardiamente, pois a personagem seria feita pelo Luis Mello, que não pôde fazê-la por problemas de agenda. Mas o Osmar chegou fincando a bandeira no Evereste. Em poucos dias havia de tal forma incorporado Francisco Albuquerque que parecia estar entregue ao personagem há meses. Tive a sorte de que, neste filme, os problemas que se apresentaram no elenco acabaram se transformando em soluções. Hoje não consigo pensar em Francisco Albuquerque sem o rosto e a entrega de Osmar Prado. (2006, p. 15)

Em entrevista a Maria do Rosário Caetano, Fresnot ressalta, ainda, a alta qualidade da obra de Ana Miranda, principalmente no que tange à trama, aos personagens e ao contexto histórico envolvidos. O cenário é o do Brasil Colônia, com destaque para o primeiro século da colonização portuguesa, trata-se de um lugar de múltiplas e desafiadoras interfaces para as mais diversas personagens envolvidas. Mistura ficção e realidade, de modo que a verossimilhança, principal elo de aproximação entre a literatura e a história, tornam-se lados de uma mesma moeda. Que é, na verdade, esse mundo do desconhecido, esse paraíso, que também é inferno e purgatório (SOUZA, 2009) – a depender do olhar do cronista e do lugar de cada indivíduo na história –; e nesse espaço dialético de conquistas, dominações, desafios, resistências, medos, guerras, bravura, descobertas, coragem, sonhos e pesadelos se misturam e se confundem o tempo todo.

Minha primeira motivação em adaptar Desmundo para o cinema foi a grande qualidade do livro. Quando, em 1996, comprei os direitos do romance, sabia que tinha nas mãos uma grande história. Uma história rica em personagens e peripécias. Tinha nas mãos uma narrativa de dimensão épica e dramaturgia elaborada. A riqueza de colorido e informação contida no livro de Ana Miranda me motivaram muito. Me entusiasmei tanto com a trama e personagens, quanto com o pano de fundo histórico. Para mim estes dois planos estão de tal forma imbricados, que formam um todo. Creio que o público, ao ver o filme, fica diante de uma história realista e tem idéia do que foram os primeiros anos do Brasil colonial. Há riqueza nas personagens e no pano de fundo. Não há como desfazer este novelo, este amálgama, entre a trajetória dos personagens e o contexto histórico. (FRESNOT, entrevista a CAETANO, 2006: 14)

A genialidade e a preocupação estética, tanto de Fresnot quando de Miranda, são notórias, de tal modo que quem vê o filme se percebe/sente, de fato, naquele contexto dos primeiros anos do Brasil colonial. O trabalho de transposição do texto de Ana Miranda, que é uma narrativa em primeira pessoa, na qual Oribela é a narradora, para o cinema, envolveu uma equipe de profissionais comprometidos com os mais diversos desafios que uma empreitada como essa pode apresentar. Transpor a narrativa em primeira pessoa para um enredo de cinema demanda outra perspectiva, outra linguagem, construída a partir de “uma história contada por uma visão exterior”, e esse foi um dos principais desafios para o diretor e a roteirista.

Para Sabina Anzuategui, roteirista do filme, o primeiro grande desafio foi saber quais e como inserir as palavras “numa história adaptada de um romance ambientado no século XVI” (2006: 18). Recém-formada e com um projeto de enorme qualidade nas mãos, Anzuategui começou um intenso trabalho de imersão nesse mundo do século XVI, na Europa e na Colônia do Brasil. Vários livros de história e antropologia foram lidos, cronistas, viajantes, cartas jesuíticas e, até mesmo, “os textos de Santa Tereza de Ávila, que revelaram para mim uma nova visão do que era ser mulher no século XVI” (ANZUATEGUI, 2006: 20). Depois de mais de dez versões de roteiros escritos, a versão final foi a apresentada ao diretor, e nesta, segundo a roteirista, “restou apenas a personagem de Oribela, calada diante daquele mundo novo e estranho, caminhando em silêncio pelas cenas e cenários descritos no livro. E essa personagem era também eu, abismada diante de um novo mundo (o trabalho) que não sabia como enfrentar” (2006: 18).

Quando assisti ao filme pela primeira vez, o que mais me intrigou, de início, foi a preocupação de todos os envolvidos com ambientação da obra no tempo e no espaço, de tal modo que até o português falado naquele século foi trazido de volta, da maneira mais aproximada da realidade possível. Acompanhar os diálogos pelas falas e as legendas, percebendo as nuances do tempo na forma como as palavras mudam foi realmente impactante.

A leitura da obra, propriamente, realizei muito mais tarde, entre 2019 e 2020, embora tivesse desejado muito ler antes. Percebi que as aproximações entre a obra em si e o filme são notórias, houve a preocupação em retratar, no cinema, de modo o mais fidedigno possível, o livro/texto de Ana Miranda. Porém, alguns aspectos ficam mais evidente no livro que no filme, e vice-versa.

A preocupação em adaptar o enredo para o cinema, como observou Anzuategui, é a mesma de quem escreve uma outra obra, afinal, são linguagens e públicos diferentes, com objetivos e intenções muito próprias. Nesse sentido, uma das principais mudanças, em relação ao livro, que o leitor nota no filme, é justamente esta preocupação de transpor as falas para o português arcaico, o mais próximo possível da língua falada em Portugal na época, e respeitando as variações naturais dos discursos orais dos diferentes personagens, como no caso de Ximeno, judeu sefardista, cristão-novo, cuja língua deriva do ladino, ou seja, língua de origem espanhola com forte influência do espanhol arcaico; e também das línguas de origem Tupi, utilizada nas falas dos indígenas com o próprio Ximeno, que, como mercador, negociava também indígenas prisioneiros de guerra com os colonizadores, como nesse diálogo com Francisco de Albuquerque:

No centro do recinto, estão dois índios tupinambá, nus, com a pele riscada de cicatrizes. Ximeno está ao lado.

ÍNDIO 1

Pe'ë tupinakyî îekotyasaba. (*Vocês são aliados dos tupiniquins.*)

ÍNDIO 2

Anhenté. Pe îekotyasaba tupinakyî, oré anama apiti-sara i gûara-bé. (É verdade. Vocês são amigos dos tupiniquins, os que trucidaram e comeram nossa família.) Um dos índios usa um gorro europeu. Ximeno tenta tirá-lo. O índio faz um meneio afastando a cabeça.

XIMENO

E-î-pysyrõ abá maran-e'yma resé. (*Liberte os homens em nome da paz.*) As meninas olham assustadas, enquanto sentam no local indicado pelo Jesuíta. Dona Brites, com toda pose, segue até a tribuna do Governador.

XIMENO

Está difícil negociar... Recusam as panelas... Querem comê-los, não vendê-los... *No anda lieve tratar con eyos. Ya no quieren las vasiyas... Quieren comelos, no vendelos...*

XIMENO

Pe nhyrõ tubixá supé. Nd'e'i-katu-î o-nhe'enga orébe ko'yr. T'ia-pyta-î oká r-ová-î. (*Desculpem o Governador. Ele não pode falar com a gente agora.*). (ANZUATEGUI, 2006: 63; 65; 105)

Esse trabalho, ressaltou Anzuategui, de “tradução dos diálogos para o português arcaico precisaria de conhecimentos muito maiores que os meus” (2006: 21), e envolveu especialistas em filologia e literatura, entre outros. Helder Ferreira foi o responsável por realizar o trabalho

de pesquisa e tradução dos diálogos, do português contemporâneo para o arcaico, que não aparece no livro, mas apenas no filme. Para tanto, foram consultados vários documentos, como relatos de cronistas reais, cancioneiros, cartas quinhentistas, peças de Gil Vicente, pesquisadores do português falado no Brasil e estudos realizados pelos próprios membros da equipe, em campo, em municípios do nordeste de Minas Gerais e do Vale do Jequitinhonha.

...adaptação das falas de Desmundo para o português de 1560 baseou-se em produtos de uma tradição de pesquisa que remonta à virada para o século XX e suas primeiras décadas, com os estudos em filologia e literatura medievais de Carolina Michaëlis, Manuel Said Ali, Epiphany da Silva Dias, José Joaquim Nunes, Joseph Huber e com os estudos em fonologia histórica de Gonçalves Viana. Neste sentido, é preciso dizer que a pesquisa que fundamentou a adaptação do roteiro não é original, mas fruto de uma tradição que ainda hoje está a produzir, veja ainda as obras de Rosa Matos e Silva, Paul Teyssier, Ismael de Lima Coutinho, Ivo Castro, entre tantos outros. (FERREIRA, 2006: 23)

A produção cinematográfica enriqueceu mais ainda a obra de Ana Miranda ao elaborar essa adaptação para o cinema, pois, ao transpor os diálogos para o português arcaico, a intenção de aproximar a ficção da realidade possível, sob a perspectiva da verossimilhança, acontece, após muito trabalho e pesquisa, transmitindo, com muita naturalidade, ao espectador a real sensação de imersão no século no século XVI.

O LUGAR DOS INDÍGENAS NA OBRA DESMUNDO: DA LITERATURA AO CINEMA

O indígena assume, na obra e no filme, múltiplos papéis/funções e denominações. É predominantemente o trabalhador forçado (sob regime de escravidão) mais presente na Colônia do século XVI, retratado como aquele/aquela responsável por diversas tarefas nas fazendas, no coro da Igreja, nos afazeres domésticos etc. Quanto ao trabalho indígena sob o regime de escravidão na Colônia do Brasil, o livro *Negros da Terra*, de John Manoel Monteiro, é referência no assunto. Para Monteiro,

O fato de os portugueses não conseguirem integrar as sociedades indígenas à esfera colonial sem antes destruí-las resultou na elaboração de formas de organização do trabalho historicamente novas, entre as quais a escravidão indígena e africana veio a mostrar-se a mais satisfatória do ponto de vista colonial.

...Apesar dos pretextos e resultados variados que marcaram a trajetória das expedições, a penetração dos sertões sempre girou em torno do mesmo motivo

básico: a necessidade crônica de mão de obra indígena para tocar os empreendimentos agrícolas dos paulistas.

Se as expedições de apresamento para o interior e o comércio de escravos índios em São Paulo datavam das origens da Colônia, a partir do século XVII adquiriam novos aspectos qualitativos e quantitativos. (1994: 56-58)

A escravidão indígena compõe um intenso debate e muitas controvérsias no contexto dos dois primeiros séculos da colonização do Brasil. Há legislações portuguesas que proíbem e, ao mesmo tempo, afrouxa esta prática, todavia, o negro da terra atuou, de forma permanente e insubstituível neste período, como importante mão de obra para o desenvolvimento da Colônia. As controvérsias entre os colonos e os jesuítas, em torno desta questão, são bastante conhecidas. Ronald Raminelli, nesse sentido, observa que, enquanto os jesuítas destacavam a “potencialidade dos índios para receber a conversão”, os senhores de engenho “enfaticavam a inviabilidade da catequese e adequação dos nativos para o trabalho escravo” (1996: 69). A respeito desse tema, tanto o livro quanto o filme *Desmundo* evidenciam situações muito características da prática da escravidão indígena na Colônia, como demonstram esses trechos do enredo/roteiro de Anzuategui.

FRANCISCO

(seco) Sei quanto vale o dinheiro. Em alguma parte é preciso buscá-lo. *Conhoço o dieiro. E omem precisa caçá-lo.* Os dois passam pelas casas do engenho. O lugar não tem paredes. Podem se ver as caldeiras, onde índias trabalham nos tachos quentes de melado. Dos tachos sobe muito vapor. Oribela observa tudo. Há uma carroça cheia de cana, que os índios vão descarregando aos feixes. Oribela olha os índios, séria. (2006: 97).

XIMENO

Dois dias de marcha, e já me dói o corpo todo... *He caminado solo dos dias y ya me duelem las piernas...* Francisco se aproxima dos índios, observando.

FRANCISCO

Que são? *Carajás?*

XIMENO

Goirês. *Guarus.* Francisco examina seus braços e coxas.

FRANCISCO

São poucos... *Son poucos...* Ximeno enxuga a testa, cansado pelo calor.

XIMENO

Está difícil negociar... Recusam as panelas... Querem comê-los, não vendê-los... *No anda lieve tratar con eyos. Ya no quieren las vasiyas... Quieren comelos, no vendelos...* Francisco sorri, meio irônico. Passa a examinar os tachos de cobre da carroça.

FRANCISCO

Não aceitam panelas, mas entendem a pólvora. *Non queirem vasilhas, mas conhocem a polvra.*

XIMENO

É a língua geral... *És la lengoa general.* (2006: 104-105)

FRANCISCO

Isso, Padre, descanse. A viagem não é tão fácil. (pausa) Amanhã falamos dos índios. *Êsso, Padre, descansa. A viagem non é fáceli. Amanhã falamos dos negros.*

JESUÍTA

Quero levar uns comigo... Criamos os pequenos, que depois ensinam aos pais. *Queiro levar uns comego... ensinamos os pequenos, (que) depós ensinam òs paes.*

FRANCISCO

(levemente irritado) Que não sejam muitos... Dois, três... dos menores.

Muitos non... Dois, três... dos chus menores. Francisco respira fundo. Oribela indica a Temericô que sirva Maria. Maria dirige a ela um olhar melancólico. (2006: 137-138).

A relações tensas entre o jesuíta e Francisco evidenciam o quão o trabalho/a escravidão indígena na Colônia era fundamental, sob a ótica da colonização, para ambos lados. Denotam, ainda, que tantos os religiosos quanto os colonizadores se beneficiavam desse trabalho, cada um sob a sua ótica de prioridades e interesses. Havia religiosos que recriminavam essa prática, enquanto outros a defendiam, sob o argumento de que se tratava de uma importante mão de obra, em alguns momentos e lugares, a única que se tinha para o trabalho. O fato é que indígenas, negros africanos, religiosos e colonos encontravam-se presos e imbrincados em uma lógica empresarial mercantil que vai caracterizar todo o processo de expansão comercial europeia, como bem analisou Fernando Novais, em *Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial* (1998).

MARIA (baixo) Me tratam como uma escrava... *Hei também um homem que me manda...* O coroinha volta do curral, seguido de um índio de uns catorze anos. O Jesuíta grita aos capangas que ficaram:

JESUÍTA

Tragam os animais! Vou-me embora, já é o tempo! *Traigam as animálias! É já tempo!* Os capangas ficam imóveis por um instante, hesitando. Navarro volta acompanhado de Francisco. Este observa os índios do Jesuíta, o menino de catorze anos:

FRANCISCO

Ôu-ôu-ôu...! O Jesuíta só nota Francisco agora, num susto.

FRANCISCO

Este já pode trabalhar...! *Êsse já vai trabalhando!*

JESUÍTA (rearticulando-se) Preciso dos mais velhos pra ajudar nos serviços... para a pesca... *Careço de um mais crescido polo pescar...* Navarro segura pelo braço o garoto de 14 anos.

FRANCISCO

Pegue os outros também! *Cate hi os outros também!* Navarro separa os meninos com mais de 10 anos.

JESUÍTA

Dei-te uma noiva com três vacas de dote. Me negas um índio? *Dei-te ua novia de três bacas de dote. Me negas um negro?* O Jesuíta observa Navarro, levando embora metade dos índios de seu grupo.

JESUÍTA

(nervoso) Francisco, que é isso? *Francisco, o que é êsso?*

FRANCISCO

(ríspido) Queres índios, vai buscar! Estes são meus! *Queires salvagens, vai tu trás eles! Aquêstes são meus!* O Jesuíta respira fundo, tenso.

JESUÍTA

Ah, que isso há de ficar mal! Há de ficar muito mal pra tua pele! *Ah, êsso há ficar mui mal pera ti! Deveras mui mal pera ti!* O Jesuíta rodeia mancando os meninos. Faz um gesto nervoso, chamando Maria novamente. (ANZUATEGUI, 2006: 143-144)

Isto posto, evidencia-se que os indígenas, principalmente, são os trabalhadores e trabalhadores da casa e da fazenda de Francisco de Albuquerque, esta mesma que se afasta do mar e adentra o sertão, cuja vegetação densa e fechada assusta Oribela; são eles os responsáveis pela comida, pelo trabalho no engenho e na caixeria, onde se faziam cestas e caixas para transporte de produtos da cana de açúcar. O sertão, com sua vegetação densa e assustadora aos olhos de Oribela, representam a natureza do selvagem, do indígena em sua condição de barbárie, do tapuia indócil e que “não possui os vestígios da colonização. Seu corpo nu simboliza a condição de bárbaro, de ser desprovido de regras, desprovido de vergonha” (RAMINELLI, 1996: 86-87). No livro, Ana Miranda, por diversas vezes, oferece-nos exemplos desse indígena do sertão a dentro.

...desses meus longos olhos que tenho no rosto, a várzea, os ventos bonanças, o mar chamando atrás. Dali tomada a carga partimos em derrota ao sertão, dezessete partes em gentes e cativos, acompanhados de uma cópia de naturais de carga, muitas vacas, havendo adiante e atrás como que soldados em tom de artilharia, com espingardas, espadas, uns quarteados de verde e roxo, em variedade de suspeitas nos guardando dos bárbaros, que ali não havia ladrões como nos caminhos do reino mas perigo maior e nos provendo de águas, umas raízes como nabos, farinhas, umas coisas que não sabia eu, tipo de umas castanhas assadas... outra ermida outro engenho outra roça e assim sempre, cada vez mais dentro e distante do mar oceano, no que se apertava meu coração... (1996: 81)

A propagação dessa visão, do indígena bárbaro, acompanha a obra, por que compunha, na verdade, todo um imaginário construído sobre o Novo Mundo e os seus habitantes, que foi, substancialmente, forjado ainda em Portugal e Espanha. Religiosos, cronistas e viajantes, alguns sequer pisaram na Colônia, descreveram o indígena como animais ferozes, como fizeram Manoel da Nóbrega e Anchieta (MELLO E SOUZA, 2009: 92); para outros, eram bárbaros praticantes de feitiçarias e canibalismo, confundindo esse último com os rituais antropofágicos indígenas. Segundo Laura de Mello e Souza, Gandavo chegou a questionar a própria humanidade do indígena, embora tenha edenizado a natureza da nova terra, na qual haveria uma “multidão de bárbaro gentio” que “não pronunciam o F, o L e o R, por conseguinte, não têm Fé, Lei ou Rei, ‘vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida’” (2009: 80). Unia-se, assim, a barbárie indígena do sertão ao perfil do tapuia, em contraposição ao tupi do litoral.

E esse imaginário pendurou por longuíssimo tempo, alcançando estudos e visões do final século XIX e início do século XX, e, de certo medo, ainda perdura no imaginário de alguns grupos e regiões do Brasil. O mais importante, em tudo isso, é que essa representação do indígena bárbaro serviu muito perfeitamente ao projeto e à empresa colonial, já que, como bárbaro, precisaria ser convertido e cristianizado (papel dos jesuítas/Igreja Católica); e também engrenado no ritmo do trabalho e nos moldes europeus (papel do colonizador/lusos/brasileiros/Estado português), o que justificava a escravidão (especialmente àqueles que resistiam à colonização e ao trabalho) e à catequese. (RAMINELLI, 1996: 79).

Na casa, o indígena já ‘domesticado’ ganha ares de ‘civilizado’, e não se fala mais em bárbaro/tapuia, mas em ‘naturais’, que “preparam uma goma, servida nas tigelas aos cafres que ficavam de fora, uns de Guiné, outros brasis...” (MIRANDA, 1996: 103); ou ainda as que “varriam, fiavam, cozinhavam em um grande forno de barro” e tocavam instrumentos musicais enquanto os “cristãos dançavam, comiam, faziam as mais veniagas, mercavam e se queriam se servir de fêmeas iam ao mato” (MIRANDA, 1996: 100 e 150). Foi justamente para evitar que portugueses cristãos perpetuassem essa prática, de se servir das ‘naturais’, prática comum a Colônia, que levou o jesuíta Manuel da Nobrega a escrever ao rei de Portugal, pedindo que para cá mandasse mulheres brancas, para se casarem com os homens mais afortunados da terra e “fazer filhos abençoados de alvura na pele” (MIRANDA, 1996: 73); e diminuir, assim, a propagação do pecado e da vadiagem com indígenas nesse desmundo. A citação de Manoel da Nobrega, informando sobre o pedido de envio das órfãs para a Colônia do Brasil é descrita como epígrafe do livro de Ana Miranda.

A' El-Rei D. João
(1555)
Jesus

Já que escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra há de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos peccados, em que agora vivem, mande Vossa Alteza muitas órfãs, e si não houver muitas, venham de mistura delas e quaisquer, por que são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaisquer farão cá muito bem à terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado.

Manuel da Nóbrega

Outro aspecto muito presente no livro, assim como no filme, é a demonstração de alguns dos costumes dos indígenas, de modo que fica nítida a relação de trocas entre indígenas e portugueses no processo de colonização. Esse destaque contribui para desconstruir a perspectiva unilateral da colonização, presente na noção ultrapassada de aculturação, que, segundo Nathan Wachtel, resulta de “ações recíprocas” entre culturas distintas e em contato, cuja relação é

marcada por “sociedades de fuerza desigual, una dominante y otra dominada” (1971: 27). Contudo, não se pode ignorar a resistência cultural desta última em relação à primeira, assim como as possibilidades reais de trocas culturais entre ambas. Logo, culturas submetidas a relações de forças desiguais, como as aqui tratadas, não estão, necessariamente, fadadas a desaparecer, mas sim a se ressignificar, de várias maneiras, através de adaptações, reajustes, trocas, acomodações, imposições e resistências. A narrativa de Ana Miranda e o enredo/roteiro por Sabina Anzuategui, adaptado desta mesma obra para o cinema, deixam muito claro o quanto o indígena atuou como ator social ativo, contribuindo com e resistindo ao projeto de colonização.

Nas percepções de Oribela em relação ao indígena e em seus diálogos com Temericó, a única indígena nominada no texto de Ana Miranda, demonstram o quanto estas trocas entre os nativos e os europeus foram robustas, constantes e necessárias, principalmente para o colonizador, no primeiro século da colonização. É sabido que sem os indígenas, os portugueses e luso-brasileiros – mamelucos advindos dos cruzamentos ente indígenas e europeus – não teriam, sozinhos, conseguido desbravar o sertão, nem ao menos sobreviver nele. Na culinária, “as naturais preparavam uma gosma, servida nas tigelas aos cafres”, plantavam e amansavam “plantas bravas, para seu sustento e dos cativos” (MIRANDA, 1996: 103); além de fazerem “bolo de beiju e farinha de guerra, caldo de peixe, aipim assado, até suas folhas pisadas e cozidas, tudo descia na goela feito veludo, numa prova de boa substancia e bom cometimento...”

...bons eram os humores das mãos que preparam o prato e bons eram os espíritos daquelas mãos suadas, o que diziam das naturais era falsidade, de serem feitas de uma doença de mordexim, uma secreta, que enfraquece e faz lançar for o que têm em seu corpo, cuja havia por motivos os desejos insaciáveis das naturais e suas exigências que poderiam reduzir o homem ao pó e varrer a poeira. Eram elas uns animais mansos, e de alguma alma humana, nos sentimentos, feito umas gazelas, do que dera provas a Temericô muitas vezes e mais no meu recebimento de prenhe, na minha salvação, na amizade que me fazia valer, isso se fazia muito maduro em uma lama verde de natural...” (MIRANDA, 1996: 202)

Com as naturais Oribela também aprendeu a cantar e a se banhar nua no rio, cultuou a amizade verdadeira por Temericô e chegou mesmo a sonhar e a enxergar beleza naquele mundo tão apartado e diferente do seu Portugal. Temericô “cantava cantigas, tocava um pífano de graveto, contava de sua povoação, onde amava os pais e irmãos, de quem nada mais sabia, que lhe falavam deles as estrelas”, remetendo a autora às guerras de conquista e também às guerras entre grupos étnicos distintos, pois, “ninguém, em fronteira com os contrários numa crua guerra, onde se comiam uns aos outros, os que cativavam ficavam escravos dos vencedores... e se

comiam e se faziam escravos, até chegar o tempo dos portugueses” (MIRANDA, 1996: 119). Por várias vezes o livro remete à prática da antropofagia, antes e depois da chegada dos portugueses, nas entrelinhas, demonstrando os dois lados, o da prática cultural dos Tupinambá e das visões equivocadas dos jesuítas e colonos em relação a esta prática, para os quais, tratava-se de sinais de barbárie e paganismo.

Mas souberam também eles, os colonizadores, se aproveitarem desse costume para alavancar os seus objetivos de dominação e exploração da nova terra, instigando a rivalidade e as guerras entres os diferentes grupos étnicos, desestabilizado a organização sociocultural destes, e impondo uma nova concepção de escravidão, não mais aquela que estava presente entre Tupinambá, a de cativos de guerra; mas aquela que demanda a exploração do trabalho daqueles adquiridos por eles através das chamadas guerras justas.

ÍNDIO 1

(gritando, desafiador) A’ani-xo’e-ne. T’oro-îuká opá nhë kará.I gûasemiré nd’oro-u’i-amê tobaîara oré r-ekó rupi. (*Não é assim que vai ser. Vamos matar todos os brancos. Desde que chegaram não se comem mais inimigos, como é o nosso costume.*) Um homem na arquibancada levanta, nervoso:

COMERCIANTE

O que ele disse? *O que ele disse?* Ximeno traduz, meio confuso:

XIMENO

Vamos matar os brancos... Desde que os brancos chegaram, não comemos nem a metade de nossos prisioneiros. *Vamos a matar los blancos... Des que los blancos aqui arribaran, no hemos comido ni la mitad de nuestros prisioneros.* (ANZUATEGUI, 2006: 64)

Vários conflitos entre os selvagens bárbaros do sertão são descritos, de modo a evidenciar as resistências indígenas e a violência dos colonos. Miranda, através de Oribela, compadece-se dos indígenas, diante de guerras tão desiguais e desumanas: “Cercavam os cristãos a aldeia, com suas armas apontadas, postos em suas ordens e em suas capitâneas, com muita soma de guiões e bandeiras, os selvagens disparam flechas que tombaram uns dos animais e se fez uma tal grita que pensei estar na batalha do fim do mundo” (1996: 144). O filme, a parti do enredo/roteiro de Anzuategui, reproduz essa cena da seguinte forma:

Pelo buraco da despensa, vemos o pátio escuro, onde os homens de Francisco, sujos do ataque, e carregando tochas acesas, vêm arrastando e empurrando os índios capturados. Francisco vigia os trabalhos a uma certa distância. Vigia sobretudo a massa humana de índios aprisionados. Ele tem os olhos vidrados, entre o choque pela violência, e a ganância. (2006: 128)

Aos olhos de Miranda, a violência pode ser sentida através de Oribela, que acompanha a cena de dentro da casa, pela fresta da madeira da casa: “espadas nas cabeças dos velhos e das mulheres ou metiam uns disparos para todo lado, de modo que o terreiro deles se foi cobrindo de mortos... A pobre Temericô enxergava tudo... curvou sobre a barriga e gemeu feito cantasse... Não sabia que brasil sente dor”. E, depois de tudo, os “guerreiros brasilos” eram amarrados e puxados com animais, “Eram mil os cativos que iam agora servir de escravos” (1996: 144).

Os costumes nativos aparecem no livro também em relação aos adereços e usos de tintas naturais, como o urucum. Oribela se afeiçoou tanto a Temericô e aos seus costumes que passou, também ela, a se pintar e enfeitar com os adereços indígenas: “Eu pintava o rosto de urucum, comia do prato das naturais e me desnudava nos dias quentes, deixava os chicos chuparem meus peitos, dançava, de modo que dona Branca veio baixar umas regras, antes que virasse eu uma bárbara da selva e me metesse a comer de carne humana” (MIRANDA, 1996: 127). Infelizmente, o filme não aprofunda nessa relação de amizade e trocas culturais entre Oribela e Temericô, que é bastante explorada no livro de Ana Miranda: “...trancei os cabelos, metidas neles umas flores do campo e mais um colar de contas que fiara Temericô, e de umas contas açoitadas, uma pouca joia, tingi as fuças e os lábios de urucum” (1996: 147).

É também pelas mãos de uma velha indígena que o filho de Oribela com Ximeno nasce, com a ajuda e os cuidados de Temericô, que faz as mezinhas para o bebê e a parturiente, cuida das feridas, da comida, dos afazeres domésticos, entre outros. Do ponto de vista da história e da antropologia, Ana Miranda contribuiu, ainda que não seja essa sua intenção, significativamente para a percepção do indígena, no contexto da colonização do Brasil do século XVI, como importante ator social no longo processo de formação do Brasil, e não foi um mero coadjuvante da história.

O FIM... APENAS COMO ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre a literatura, o cinema e a história os encontros são maravilhosos e surpreendentes, normalmente. Tratam-se de áreas do conhecimento distintas e com finalidades e objetivos muito peculiares, mas a comunicação e as trocas tendem sempre ao crescimento e à ampliação dos olhares. Em *Desmundo*, obra e filme, a maestria dos textos, adaptação, direção e atuação é incontestável. O livro, publicado em 1996, se torna filme apenas em 2003, a partir de um texto riquíssimo de Ana Miranda, que, depois de muito trabalho e pesquisa, chega ao cinema com a mesma beleza e densidade.

Entre a literatura e a história, é a verossimilhança que predomina, ou deveria predominar, pois, nem a literatura é totalmente liberta da busca pela verdade (embora não seja esse o seu fim), nem a história é a verdade absoluta (embora seja essa a sua pretensão). Quanto à tentativa de formulação dessa máxima, ao nosso socorro e consolo vem Paul Ricoeur nos dizer que “a história se serve de alguma maneira da ficção para refigurar o tempo, e em que, por outro, a ficção se serve da história com mesmo intuito” (2010: 311-312). Ou seja, embora tenham linguagens, técnicas, métodos e objetivos muito próprios, literatura, história e cinema também têm muitas possibilidades de diálogos, entremeando romances, contextos históricos e imaginários, ficção e realidade, a partir de suas próprias cosmovisões.

Em *Desmundo*, estas linguagens, técnicas e objetivos se encontram sem se confundirem, e o resultado é uma verdadeira obra de arte extraída da literatura – a partir de um texto repleto de história – e transposto para o cinema, a partir de um enredo/roteiro que, como descreveu a própria Sabina Anzuategui, tornou-se outra obra, sem se desligar daquela a originou. Afinal, “O cinema constitui-se numa linguagem específica, possui técnicas próprias, como a montagem, os movimentos de câmera, o tratamento da imagem, embora se valha de outras linguagens e mesmo da língua para compor-se. Disto advém sua singularidade” (JOZEF, 2010: 237-238).

Por fim, o que se aprende desta análise do filme e do livro *Desmundo*, tendo como foco os povos indígenas e a maneira como eles foram retratados em ambos os veículos de comunicação e formação, é que nem o filme supera o livro, nem o livro supera o filme, ambos, com suas linguagens e objetivos específicos, retratam um período de nossa história no qual o indígena é representado sob diferentes aspectos, no livro ele aparece mais que no filme, embora, em ambos, fica evidente a preocupação da autora, do diretor e da roteirista com a História vivida e contada sobre os povos originários desta terra, outrora o *desmundo*, o *lócus* da barbárie e do pecado, para os jesuítas e os colonizadores, que careciam de discursos convincentes para justificar a enorme e destrutiva empresa de colonização. Para os indígenas, esse *lócus* era o paraíso conhecido, com sua natureza exuberante e completa, e na qual a vida seguia o seu caminho natural até a chegada dos portugueses. E tudo mudou, por fim, embora essa história ainda tenha acabado.

REFERÊNCIAS

ANZUATEGUI, Sabina. Sobre o trabalho de roteirista. FRESNOT, Alain; FERREIRA, Helder; ANZUATEGUI, Sabina. **Desmundo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 17-22.

FERREIRA, Helder. Adaptação dos diálogos. Fontes da Pesquisa. FRESNOT, Alain; FERREIRA, Helder; ANZUATEGUI, Sabina. **Desmundo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 23-33.

FRESNOT, Alain. Impressões sobre a direção. FRESNOT, Alain; FERREIRA, Helder; ANZUATEGUI, Sabina. **Desmundo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 11-16.

FRESNOT, Alain; FERREIRA, Helder; ANZUATEGUI, Sabina. **Desmundo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

JOZEF, Bella. Cinema e literatura: algumas reflexões. **Contexto** - Revista semestral do Programa de Pós-graduação em Letras. Publicação da Edufes - Editora da Universidade Federal do Espírito Santo, Nº 17, 2010/1, 236-256.

MIRANDA, Ana. **Desmundo**. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NOVAIS, Fernando A. **Estrutura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial** (Séculos XVI-XVIII). 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

O MUNDO DESCONHECIDO: VER E OUVIR DIZER DE BENJAMIN BEN IONÁ DE TUDELA

Taís Nathanny Pereira da Silva¹¹⁴

Nascido no reino de Navarra, na cidade Tudela, Benjamin ben Ioná (Binyamin ben Yonah, c. 1130-1173) é descrito na cultura judaica como um homem culto, estudioso e amante do conhecimento e à ele é creditada a categoria religiosa de Rabi (Rebbi). Benjamin empreendeu uma viagem num momento crucial da história do Ocidente, depois da fracassada Segunda Cruzada que, no entanto, dera início à reconquista da Península Ibérica. A jornada de quase uma década o levou muito além da planejada Jerusalém. Ele não apenas descreve os lugares e informa a quantidade dos habitantes judeus das cidades cristãs e muçulmanas que visita na jornada, trata-se de uma experiência cultural, visto que a partir do século XII podemos observar no mundo judaico andaluz uma concepção de espaço mais aberta para o mundo. Benjamin caracteriza as muitas comunidades judaicas com as quais travou algum contato por meio de níveis de hierarquia e buscou apreender, a partir disso, os mecanismos de identidade e alteridade em sua peregrinação pelo Mediterrâneo, na qual operou no interior de sua própria religião.

¹¹⁴ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. E-mail: taisnathannydasilva@gmail.com

Palavras-Chave: Itinerário; Benjamin de Tudela; Mediterrâneo; Peregrinação; Comunidades Judaicas.

INTRODUÇÃO

Em meados do século XII, quando a disseminação do Islã terminou, em uma estabilidade notória para o mundo Mediterrâneo a primeira *Somma* obtida do conhecimento geográfico trazido pelo conhecimento humano até então. O trabalho de Idrisi constitui o pináculo destas concepções. Trabalhando na corte de um soberano cristão, Roger II de Sicília, fez a primeira síntese do conhecimento geográfico da Idade Média, coletando todas as notícias que ele poderia obter de comerciantes, viajantes, informantes e, ainda, os próprios mensageiros que por sua ordem ou comissão e financeiramente sustentados por seu patrono, eles percorrem as diferentes partes do orbe em busca de dados que permitissem desenhar a primeira imagem da terra digna desse nome.

Nesse ambiente, onde viajar era quase uma imposição das religiões praticadas no mundo Mediterrâneo – judeus e cristãos em busca de Jerusalém e os muçulmanos em busca de Meca – floresce um dos personagens mais curiosos da história da Geografia. Pouco conhecido – quase os únicos dados que possuímos dele nos relata seu trabalho – e um viajante infatigável, ele tentou dar-nos a conhecer a situação das diferentes comunidades da diáspora de seu tempo: Benjamin de Tudela é um dos primeiros viajantes judeus de interesse universal; é um exemplo mais clássico do que a curiosidade pode fazer pela ciência em muitas ocasiões. O mesmo – que não fez nada de original pelo fato de viajar, visto que ele teria seguido o exemplo de tantas outras pessoas muçulmanas e cristãs da Península – nunca soube da importância que seus dados, coletados em um itinerário sem qualquer pretensão, fosse ter para a posteridade.

O VIAJANTE: UMA BREVE DESCRIÇÃO ACERCA DE BENJAMIN BEN IONÁ DE TUDELA

Benjamin nasceu em Tudela e sempre demonstrou uma profunda admiração por seu povo e por todos os tipos de governo tolerantes que permitiam que seus correligionários funcionassem em uma atmosfera de liberdade. Ele luta para justificar a posição de seus irmãos nos mais diversos ambientes – praticamente estabelece um censo dos judeus existentes nas

diferentes regiões visitadas com a menção de seus homens sábios suas discrepâncias religiosas – e se orgulha quando pode citar o caso, pelo menos no imaginário, de alguma província politicamente dominada por eles, é o caso de Nisapur, Tayma e Haybar.

Sua formação dever ter sido adequada para empreender a jornada que o levou para o Oriente: ele falava hebraico – sabemos que ele tinha um perfeito conhecimento da Bíblia e do Talmud – e árabe – linguagem relacional em sua época – junto com a língua românica.

É impossível determinar se sua viagem foi por motivos comerciais, puramente científicos ou religiosos. Em seu relato, ele nos aparenta ser um bom observador, crítico e bastante sensato, por mais que nem em um extremo nem em outro corresponda a muitos muçulmanos, seus contemporâneos, que viajaram boa parte do mundo ecumene procurando por informações geográficas. No entanto, os dados que ele transmite sobre o comércio internacional da época, sobre a escrita hieroglífica e sobre a disseminação do aramaico como língua falada é uma boa indicação de sua habilidade de análise e crítica.

Sua obra pode ser enquadrada sem dificuldade dentro das narrativas de viagem muçulmanas da época (*rihlas*), reconhecemos que ela mantém mais paralelos com este do que com qualquer outra obra do gênero de origem cristã. Benjamin de Tudela é a esse respeito, como muitos outros judeus sefarditas, um discípulo fiel ou imitador do conhecimento dos árabes.

OS MANUSCRITOS DE BENJAMIN

O manuscrito preservado parece ser um resumo, ou simples notas de viagem destinadas a elaborar, em momento oportuno, um texto final. Conforme sugere Asher, as descrições de dez cidades e dois episódios contidos na obra cobrem mais da metade do total de páginas, enquanto aproximadamente cem cidades, algumas das quais são de grande interesse por vários motivos, são anotadas de forma tão sucinta que todas as informações a respeito delas são comprimidas em um relato muitíssimo breve.

Este sistema de tomar notas e, em seguida, prosseguir para a elaboração do texto final foi usada com alguma profusão pelos árabes, exemplo disso é o livro do Cadi Toledo Ibn Said um dos livros mais interessantes para a história da Ciência que chegou à nós assim. A edição final não deveria ter sido capaz de realizar talvez porque a morte o surpreendeu quando ele chegou a Castela no curso de suas viagens – pelo menos é o que o autor anônimo do prologo nos diz

este é o livro das viagens que R. Benjamin, filho de Jonas de Navarra. R. Benjamin deixou seu lugar, sua cidade Tudela, viajando por muitas e remotas terras... este livro que ele trouxe consigo quando veio para Castela no ano de 4933/1173. (GONZÁLEZ, 1918, p. 24)

Este ano foi justamente o ano de sua morte, segundo depoimento de Abraão ben Daud¹¹⁵, a cronologia da viagem pode ser estabelecida com base na alta precisão das referências encontradas nele sobre fatos históricos que são bem conhecidos por nós. Dessarte sabemos que ele deixou Tudela em 1159.

A obra de Benjamin de Tudela sempre foi muito apreciada entre os judeus – o número de manuscritos sobreviventes é um bom testemunho – porque constitui uma fonte de informações verdadeiras acerca do estado da diáspora no século XII e, por outro lado, contém um bom inventário dos judeus notáveis de cada cidade. Resumindo, é tanto um censo quanto um repertório biográfico. O sucesso desta obra contribuiu para que fosse imitado, com mais ou menos graça, por outros escritores, como o caso do judeu catalão Isaac Helio, que emigrou para a Palestina em 1333 fazendo uso, em suas descrições geográficas, da obra de Benjamin de Tudela.¹¹⁶

A VIAGEM

Lembrada como a primeira obra do gênero de escrita hebraico, as viagens de Benjamin de Tudela encontram um lugar em todas as obras dedicadas à literatura judaica e da história da geografia. M. Waxman e muitos outros dedicaram bastante atenção à ele por um conceito ou outro. Do ponto de vista geográfico constituem o mais antigo testemunho judaico de um fato que nos é bem conhecido em outras fontes: o do espírito viajante, aventureiro e comercial dos judeus medievais. A viagem de Benjamin de Tudela confirma as palavras de Ibn Judadbih (m.c. 912)

Los comerciantes judíos hablan persa, griego, árabe, lenguas germánicas, español y eslavo. Viajan de Oriente a Occidente y de Occidente a Oriente, por mar y por tierra. De Occidente traen eunucos, esclavas, muchachos, sedas, pieles y armas. Se embarcan en el mar occidental del país de los francos y se dirigen a Farama. Una vez allí colocan sus mercancías a lomos de los animales y van a Kulzum. Entonces se embarcan en el mar oriental y se dirigen de Kulzum al Hichaz y Chedda, desde donde alcanzan el Sind, la India y China. En el camino de regreso toman como cargamento almizcle, áloe, alcanfor, canela y otros productos de oriente. Vuelven por Kulzum a Farama y se

¹¹⁵ Cf. GONZÁLEZ LLUBERA: Viajes de Benjamín de Tudela 1160-1173.

¹¹⁶ G. SARTON: *Introduction to the history of Science...* II, 414; III, 793 e índices. En el itinerario de Benjamín de Tudela, al hablar de Zaragoza, no hallamos ninguna alusión al clima de dicha ciudad, contra lo que afirma SARTON, IHS III, 1379.

embarcan de nuevo en el mar occidental para dejar sus mercancías en Constantinopla o en el país de los francos. A veces los mercaderes judíos van también, si vienen de Occidente, a Antioquía y después de tres días llegan al Eúfrates y por fin a Bagdad. Allí embarcan en el Tigris hacia Ubulá, desde donde se dirigen a Omán, el Sind y China a vela (Apud. HENNIG p. 434.).

Ou seja, os judeus percorreram as mesmas rotas e se expuseram aos mesmos perigos e riscos que os mercadores muçulmanos e peregrinos, como muitos, as vezes eles faziam suas viagens aproveitando as caravanas ou navios organizados ou fretados para peregrinações.

Julgamos não caber nas páginas deste artigo uma análise criteriosa de toda a obra, isso ficará para outro momento de escrita, mas por hora é indispensável que esclareçamos alguns pontos essenciais. Nosso viajante percorre caminhos com poucas variações dos cominhos percorridos por peregrinos. Qualquer leitor consegue observar, nos livros de viagens, frases, senão parágrafos e até histórias, extremamente semelhantes – o que pode levar, um leitor desatento, a dedução de um plágio parcial da história. Essa semelhança se explica pelo fato de as cenas descritas em fontes documentais serem revisadas rotineiramente por esses escritores viajantes, uma prática comum especialmente no período medieval.

Dessarte, a descrição dos viajantes ocidentais transmite uma certa harmonia – reflexo do cenário da época – ora, tradicionalmente o Oriente firmou um perfil um tanto sinuoso, enquanto o Ocidente se apresentou, pelo menos à primeira vista, uma certa simetria. Assim, segundo o autor, não há espaço – ou não deveria haver – para desordem, estridência ou miséria.

A transmissão desses textos – por meio popular (oral) e por meio literário (escrito) – é abordada Juan José Ortega Román. O autor explica que há uma frustração dos leitores modernos e contemporâneos que se dispõe em conhecer os lugares descritos por viajantes medievais, visto que essas descrições são, por vezes, cheias de devaneios e de ilusões particulares que refletem homem medieval.

Nosso viajante transmite, em sua escrita, tem interesse não só pelo mapeamento das comunidades judaicas encontradas ao longo de seu percurso, mas também pelos centros de estudos da Lei judaica – isso fica claro principalmente pelo fato das citações nominais e dos usos de adjetivos a fim de exaltar a erudição de seus correligionários. Acreditamos que nesse ponto se firma o *topos* narrativo de nossa fonte, uma vez, que como supracitado, há sempre um tom de elogios e exaltação em relação as ações de caridade e solidariedade dessas comunidades resultando, talvez, em uma tentativa de justificação da eleição divina de seus antepassados descrita por parte de Benjamin.

Juan José Ortega Román lembra que a literatura de viagem no medievo apresenta como base dois objetivos diferentes: por um lado, o espiritual e intelectual, que incluiria aspectos

como linguagem, literatura, teatro, educação moral e costumes. Por outro lado, o material, que teria como foco o planejamento urbano, arquitetura, instituições, agricultura e parques e jardins.

É importante enfatizar, conforme lembra Thiago Damasceno em sua dissertação, que um relato de viagem é mais relato (descrição) do que narrativa. Muitos pesquisadores usam os termos "relato de viagem" e "narrativa de viagem" como sinônimos, mas não são. Na teoria literária, relato (descrição) é diferente de narrativa. E nesse gênero textual que estudamos, predomina o aspecto descritivo (embora, claro, também haja narrativa), por isso o termo técnico correto é "relato de viagem" pela predominância do aspecto descritivo sobre o narrativo.

Como dito em outros trabalhos, as rotas medievais são descritas por Jean-Paul Roux como *Perigo*, visto que há por toda parte do percurso, incertezas do amanhã, perigo dos homens, da natureza, rigores do clima e privações. Esses perigos são previstos, imaginados, temidos, porém aceitos quando se tem informações dos que retornaram (ROUX, 1967, p. 88). Apesar disso os homens dos séculos que circularam entre os séculos XI e XIII demonstraram uma grande paixão por essas viagens, sendo elas destinadas a levá-los a Compostela, a Roma ou à Terra Santa.

Para Émile Mâle os peregrinos desses períodos reencontravam o sentido profundo da sua fé, pois lhes parecia que a vida do peregrino era a própria vida do cristão, tendo em vista a indagação de “o que é um cristão senão um eterno viajante que não se sente em casa em parte alguma, um viajante em marcha para uma nova Jerusalém”. (apud J. Le Goff, *Le Moyen- Age*, 1060-1330. París, 1968, p. 50)

Ao se tornar tema literário, a viagem estrutura o imaginário de determinado escritor. É aí que podemos perceber o quanto a reflexão acerca da viagem e suas relações com a literatura é um campo fértil para análises (MACHADO, 1988 p.35). Ao que diz respeito as experiências de um indivíduo no estrangeiro, a própria viagem é a experiência mais complexa, podendo servir como modelo para uma forma literária que é o relato de viagem. Dessarte, podemos dizer que esse é um meio de conhecer e interpretar o universo, podendo ser também uma possibilidade de transformar o desconhecido em conhecido, além de confirmar o viajante em sua dimensão humana (MACHADO, 1988 p.49).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante enfatizarmos, neste estudo, o fato de terem havido muitas viagens no medievo. Por tanto, partimos dessa premissa que é fundamental, embora simples: viajou-se demasiadamente na Idade Média. A noção de uma Idade Média marcada pela imobilidade

humana por vezes ainda parece eternizar-se, não entre os medievalistas, mas entre historiadores de outros temas e recortes cronológicos, perpetuando assim, nas visões contemporâneas. Buscamos aqui mostrar de que maneira o relato de R. Benjamin bem como Ioná de Tudela nos fornece elementos para pensarmos a viagem medieval, as representações, concepções e relações com o outro. Insistir na mobilidade medieval implica também pensar como o medieval conciliou a mobilidade humana e o ideal dos laços comunitários e das redes de solidariedade estabelecidas nas comunidades de origem.

A jornada de Benjamin dura quase uma década e o levou muito além da planejada Jerusalém. Ele não apenas descreve os lugares e informa a quantidade dos habitantes judeus das cidades cristãs e muçulmanas que visita na jornada, trata-se de uma experiência cultural, visto que a partir do século XII podemos observar no mundo judaico andaluz uma concepção de espaço mais aberta para o mundo. Benjamin caracteriza as muitas comunidades judaicas com as quais travou algum contato por meio de níveis de hierarquia e buscou apreender, a partir disso, os mecanismos de identidade e alteridade em sua peregrinação pelo Mediterrâneo, na qual operou no interior de sua própria religião.

A obra analisada, o Itinerário de Benjamin de Tudela, está posto – dentro da teoria literária – como relato de viagens se enquadrando dentro da Teoria Literária, que entende relato de viagem e narrativa de viagem como divergentes. Nesse gênero textual, predomina o aspecto descritivo, embora, claro, também haja narrativa, por isso o termo técnico correto é "relato de viagem", como explicado no trabalho, pela predominância dos aspectos descritivos sobre o narrativo.

A pesquisa nos permitiu percebermos que há um cordão de cidades seguido por Benjamin, sobretudo portuárias, que se explica pela necessidade de pontos seguros para uma navegação em etapas. Esse cordão de cidades vem acompanhado por uma série de estruturas que visam dar conta da recepção do viajante – com o objetivo de controlar o fluxo humano e mercantil, a citar as funduqs, ou para fornecer suporte ao peregrino, com seus próprios edifícios religiosos.

Dessarte, Benjamin nos esclarece que o Mediterrâneo é marcado pela experiência da viagem, mesmo havendo a necessidade dos viajantes se demorarem mais em determinados lugares na espera por condições favoráveis para a continuidade de sua viagem. Ele se mostra ainda como um Mediterrâneo de trânsito humano, de mercadorias e de ideias, onde o fator religioso nem sempre se impõe como limitador das relações, mesmo nos perigos das viagens e nas tensões mais acirradas.

Ademais ele ainda se mostra como meio físico para o acesso a um Oriente que é construído – muitas vezes exótico e com origem de múltiplos mitos e sacralidades – onde os viajantes protejam seus anseios políticos e religiosos. Trata-se de um Oriente construído pelo fato de nosso viajante projetar nesse espaço suas visões de mundo, construindo assim um Oriente próprio, que lhe é particular e que por vezes pode ou não ter relações com outros construídos por outros viajantes.

A maneira como Benjamin de Tudela percebia e experimentava, o Mediterrâneo está longe de corresponder à maneira que a contemporaneidade o faz. Assim, o próprio Mediterrâneo seria também uma fabricação, uma vez que o mar nem sempre foi percebido como uma grande unidade. Para tanto contribuiu a própria navegação em etapas, que o dota de uma rede de cidades e ilhas, o que acaba por se refletir nos nomes atribuídos a ele pelos viajantes. Embora ele contribua para que estabeleçam contatos e trocas entre as sociedades banhadas por suas águas, não há uma grande unidade entre elas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. **Palavras em viagem**: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos. In: Revista Afro-Ásia, nº 32, Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2005, p. 83-114.

AMRAN, R. **El Libro de viajes de Benjamín de Tudela**: del mito a la realidade histórico-geográfica. *CEHM*, nº 30, p. 13-24, 2007.

ADLER, Marcus Nathan. **The Itinerary of Benjamin of Tudela**. Londres: *Oxford University Press*, 1907.

BARON, Salo W. **A análise da importância do Itinerário de Benjamin de Tudela**. In: *A social and Religious History of the Jews*, v. VI, p.222-224, Columbia University Press.

BARROS, José D'Assunção de. **História Comparada**: um novo modo de ver e fazer a História. *Revista de História Comparada*, v.1, n.1, p.1-30, 2007.

BRIANCESCO, Eduardo. **¿Como leer hoy textos medievales?** In: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 26-27, 1986, p. 70-75.

BRITO, Gisele. Ferreira de. CHOI, Vania. Picanço. ALMEIDA, Andreia de. (orgs.) **Manual ABNT: Regras Gerais de Estilo e Formatação de Trabalhos Acadêmicos**. 4ª ed. São Paulo: FECAP, 2014.

DAMASCENO, Thiago P. M. **A Peregrinação a Meca em Tempos de Cruzadas: O Testemunho de Ibn Jubayr (Século XII)**, 2018. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2018.

FRANCISCO Edson de Faria. **Características da Língua Hebraica**: Hebraico Arcaico, Hebraico Pré e Pós-Exílico, Hebraico de Qumran e Hebraico Massorético de Tiberíades. *Estudos de Religião 21*, Ano XV, dezembro, 2001, p. 165-195.

FOGA, César Augusto da Silva. **O homem medieval**: um peregrino por excelência. In: Alétheia *Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, vol. 09, nº 01, 2014.

GONZÁLEZ LLUBERA: **Viajes de Benjamín de Tudela 1160-1173**.

MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. **As experiências da viagem**. In: *Da literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 33-51.

LEVY, L. **Un viajero medieval**. Benjamin de Tudela. *Aldaba*, v. 5, n. 8, p. 55-58, 1987.

LLUBERA, I. G. **Viajes de Benjamin de Tudela 1160-1173**. Madrid: V. H. Sanz Calleja, 1918.

MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. **As experiências da viagem**. In: *Da literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 33-51.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. **Gêneros textuais**: definição e funcionalidade. In: BEZERRA, Maria Auxiliadora; DIONISIO, Ângela P.; MACHADO, Anna R. (orgs.). *Gêneros textuais e ensino*. Rio de Janeiro: Lucena, 2003, p. 19-36.

MAZZI, Maria Serena. **Los viajeros medievales**. Machado Grupo de Distribución, SL. Madrid, 2018.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, nº10, dezembro de 1993, p. 07-28.

ORTEGA ROMÁN, Juan José Ortega. **La descripción en el relato de viajes**: los tópicos. In: *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006, p. 207-232.

VERNET GINÉS, Juan. **Benjamin de Tudela**. *Príncipe de Viana*, ano 23, n. 86-87, p. 201-212, 1962. p. 204.

O PASSADO E FUTURO NO ILUSTRADO SEBASTIÃO FRANCISCO DE MENDO TRIGOSO: A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NO ILUMINISMO PORTUGUÊS (1814-1820)

José Alves de Oliveira Júnior¹¹⁷

Este trabalho objetiva refletir a temporalização das experiências nos finais do Antigo Regime português. Para tanto, analisamos os discursos históricos do ilustrado português Sebastião Francisco de Mendo Trigoso (1773-1821) na Academia Real das Ciências de Lisboa, a fim de identificar algumas modificações na experiência do tempo no Portugal Oitocentista. Fidalgo da Casa Real, Sebastião Francisco formou-se nos quadros do Reformismo Ilustrado, exercendo cargos políticos e acadêmicos na corte durante as ocupações napoleônicas. Nos planos teóricos elaborados por François Hartog e Reinhart Koselleck sobre a experiência temporal dos indivíduos nas suas formas de engrenar passado, presente e futuro, identificamos de que modo o sócio da Academia percebeu as alterações no regime de historicidade em meio a situação política do reino. Neste trabalho, centraremos a discussão na emergência da orientação temporal futurista e a sua convivência com elementos da tradição.

Palavras-chaves: Tempo histórico, Discurso histórico, Iluminismo português, Academia Real das Ciências de Lisboa.

O TEMPO COMO PROBLEMA

A experiência do tempo suscitou diversas discussões no campo da história, da filosofia, e das ciências sociais. Grande parte das discussões gira em torno da problemática da objetividade ou da subjetividade do tempo. No século XX, a questão da objetividade do tempo foi discutida no campo da história por meio das abordagens da Escola dos *Annales* e na introdução do conceito de “longa duração” por Fernand Braudel. O historiador francês observa o tempo como uma “estrutura” exterior e independente da influência humana. Em sua perspectiva da história estrutural, o tempo é analisado em seus ritmos, e é visto com influência predominante nas ações dos agentes históricos, assim minimizando a autonomia dos indivíduos diante da “estrutura” em que se vive. A “longa duração”, nesse caso, é uma tradução para a linguagem temporal dos historiadores do conceito de “estrutura” das ciências sociais (REIS, 1996: 46). Como destaca José Carlos Reis (1996: 248), no tempo histórico dos *Annales* há uma consciência opaca, inconsciente, que possui algumas das características do tempo natural: constância, regularidade, repetição, ciclos, homogeneidade, quantidade. Contudo, segundo o autor, os *Annales* não renunciaram a qualidade da sucessão por considerarem também a

¹¹⁷ Doutorando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Bolsista da Capes. E-mail: juniorhagrid@hotmail.com

mudança qualitativa provocada pelo evento. Nesse sentido, a “longa duração” também incorpora e explica os eventos.

Por outro lado, coexistem abordagens que defendem uma leitura subjetivista do tempo, como a dos historiadores Reinhart Koselleck e François Hartog, que analisam o tempo em seus sentidos e o veem como uma experiência da consciência humana. Além destes autores, podemos destacar a leitura do filósofo Paul Ricoeur, que pensou o tempo histórico como uma “ponte” entre o tempo natural e o tempo humano. Para Ricoeur (2012: 176-213), o tempo histórico é uma espécie de terceiro tempo, que faz a mediação entre o tempo da natureza (biológico) ao tempo da consciência (humano), antes separados. O tempo histórico é visto como forma de organizar a vida humana transitória, mortal, finita e interior dentro do quadro permanente, duradouro e exterior da natureza. Essa organização do tempo histórico, tanto das sociedades quanto do conhecimento, ocorre através de elementos conectores como o calendário, a sucessão de gerações e os vestígios do passado (REIS, 1996: 238).

Na perspectiva de Reinhart Koselleck, o tempo histórico é formado pela tensão entre duas categorias antropológicas: a experiência e a expectativa. Essas categorias representam as percepções do passado e do futuro nos indivíduos. A experiência é o passado atual, aquele no qual os acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. A expectativa é ligada ao pessoal e ao interpessoal, ela também se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto (KOSELLECK, 2006: 309-310). Segundo o historiador alemão, a assimetria entre experiência (passado) e expectativa (futuro) no final do século XVIII e início do XIX produziu o tempo histórico. Desde então, nas palavras de Koselleck, é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico (KOSELLECK, 2006: 313).

O historiador francês François Hartog, em sua análise sobre as experiências do tempo, e sob a influência da noção de tempo histórico de Reinhart Koselleck, desenvolve a categoria de regime de historicidade:

No intervalo, familiarizei-me com as categorias meta-históricas da experiência e expectativa, como as trabalhara o historiador alemão Reinhart Koselleck, com intenção de elaborar uma semântica dos tempos históricos. Interrogando as experiências temporais da história ele de fato buscava “como em cada presente as dimensões temporais do passado e do futuro haviam sido correlacionadas”. Exatamente isso era interessante investigar, levando em conta as tensões existentes entre campo da experiência e horizonte de expectativas e estando atento aos modos de articulação do presente, do passado e do futuro (HARTOG, 2013: 28).

Na perspectiva de François Hartog, o regime de historicidade é uma ferramenta que pode esclarecer os diversos modos dos indivíduos relacionarem passado, presente e futuro em suas experiências históricas. O regime de historicidade modela nossas formas de dizer e viver o nosso tempo, pois abre e circunscreve um espaço de trabalho e pensamento. Ele ritma a escritura do tempo e representa uma ordem do tempo, à qual se pode subscrever ou escapar (HARTOG, 1997: 8). Segundo o autor, por meio do regime de historicidade tocamos em uma das condições de possibilidade da produção de histórias, na medida em que as diferentes articulações entre presente, passado e futuro determinam histórias possíveis ou não. Dessa forma, funcionando de forma próxima a noção de tempo histórico em Reinhart Koselleck, a noção de regime de historicidade propõe analisar não somente a distância entre experiências e expectativas, mas também os tipos de distâncias e seus modos de tensão (HARTOG, 2013: 39).

Utilizando as reflexões sobre o tempo histórico de Reinhart Koselleck e François Hartog analisaremos a experiência do tempo no ilustrado português Sebastião Francisco de Mendo Trigo (1773-1821) em meio a situação política de Portugal nas primeiras décadas do século XIX.

A EXPERIÊNCIA DO TEMPO EM SEBASTIÃO FRANCISCO DE MENDO TRIGOSO

A Academia das Ciências de Lisboa foi criada em meio ao movimento das “Luzes portuguesas” como instituição difusora da política cultural dos anos finais do século XVIII. Fruto do esforço de uma elite nobiliárquica próxima da monarquia, a agremiação, criada em 1779, nasce em meio às tensões da Viradeira e da Crise do Sistema Colonial. Instituída como parte de um movimento acadêmico análogo em várias partes da Europa¹¹⁸, a Academia constituiu-se como centro de confluência de sociabilidades letradas e de preocupações científicas, políticas e econômicas.

A Academia guardava em sua essência uma influência de outras instituições científicas, como a Royal Society inglesa, criada em 1640, e a Academia das Ciências de Paris, de 1666 (DOMINGUES, 1994: 108-122). Com o seu patrocínio régio, concedido no ano de 1783, a agremiação passaria então a se chamar Academia Real das Ciências de Lisboa e se tornaria um

¹¹⁸ No decurso dos séculos XVII e XVIII a ciência europeia conheceu várias formas de organização que ultrapassavam os quadros científicos até então conhecidos. A criação de diversas Academias; a Academia dei Lincei em Roma (1603), a Accademia Del Cimento em Florença (1657), o Collegium Naturae Curiosorum na Alemanha (1651), a Royal Society em Londres (1640), e a Academie des Sciences de Paris (1666) representaram um processo de institucionalização de entidades coletivas particulares ou oficiais, que se dedicavam a investigação científica. DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Colibri, 1994. P. 108-122.

importante espaço de articulação política e econômica do Império português. O programa da instituição consistia na divulgação dos conhecimentos literários, científicos e técnicos de forma que estes pudessem ser aplicados no desenvolvimento econômico. A produção científica da associação se resumiu na produção de Memórias organizadas com o resultado de comissões científicas e viagens ultramarinas. Segundo o pesquisador Oswaldo Munteal Filho (1998: 22), a meta inicial da Academia Real era o investimento em um projeto de redefinição dos cânones mentais políticos e estratégicos voltados para a busca do conhecimento científico útil ao Estado. Neste sentido, através da união entre utilitarismo e cientificismo, a Academia viria a se estabelecer como continuadora da perspectiva do Reformismo Pombalino.

A fundação da Academia Real das Ciências coincide com as alterações na experiência do tempo nos finais do século XVIII e início do XIX. A Revolução Francesa marca simbolicamente um processo de ruptura política, econômica e cultural que desencadeou o surgimento de uma nova perspectiva de tempo e de história, que pode ser observada na experiência linguística. No período entre 1750 e 1850 a linguagem europeia sofreria uma série de modificações radicais que ultrapassaram os fundamentos da sociedade aristocrática. Estas modificações ocorreram tanto no processo de ressignificação de conceitos tradicionais, adaptados pelo novo tempo, como na criação de neologismos para nomear as novidades da experiência contemporânea. Orientados por uma nova perspectiva temporal, a segunda metade de setecentos e a primeira metade de oitocentos permitiram o surgimento da modernidade (KOSELLECK, 2006: 10). A Academia Real aglutinou uma geração de letrados que experimentaram a emergência dessa modernidade sob o impacto da Revolução Francesa, das invasões napoleônicas e da transmigração da família real para o Brasil em 1807. Esses acontecimentos geraram grandes modificações na percepção temporal do mundo luso-brasileiro¹¹⁹.

Sebastião Francisco de Mendo Trigo nasceu na cidade de Lisboa em 1773. Fidalgo da Casa Real, obteve sua formação muito influenciada pelo espírito da Ilustração pombalina. Formou-se pelo Colégio dos Nobres, criado pelo Marquês de Pombal em 1761, e posteriormente em filosofia pela Universidade de Coimbra, reformada também pelo ministro

¹¹⁹ Sobre as modificações na experiência do tempo no mundo luso-brasileiro no século XVIII e XIX ver: ARAÚJO, Valdeí Lopes de. *A experiência do tempo: Modernidade e historicização no Império do Brasil (1813-1845)*. 2003. (Tese de Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2003. SILVA, Taíse Tatiana Quadros da. *Maquinações da Razão Discreta: operação historiográfica e experiência do tempo na Classe de Literatura Portuguesa da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1814)*. 2010. (Tese de Doutorado), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010. FANNI, Rafael. *Temporalização dos discursos políticos no processo de Independência do Brasil (1820-1822)* (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em História Social, USP: São Paulo, 2015.

em 1772 (SÁ, 1825: LXVIII). Formando-se também em Ciências Matemáticas e Filosóficas na Universidade de Coimbra em 1792, Sebastião Francisco passou ao serviço público como Tenente-Coronel do Regimento de Voluntários Reais de Milícias a Cavalos de Lisboa, em 1809, e como Censor Régio da Mesa do Desembargo do Paço. Nomeado sócio da Academia Real das Ciências, em 1811, e vice-secretário da mesma Academia, em 1814, o ilustrado passou a executar trabalhos de química, comércio e história na instituição. Acadêmico bastante ativo, Sebastião Francisco participou de diversas comissões científicas da Academia, como a Comissão do Exame dos Forais e Melhoramento da Agricultura e a Comissão dos Pesos e Medidas (SÁ, 1825: LXIII-XC). Por meio da convergência entre a sua orientação ilustrada e o pragmatismo monárquico, Sebastião Francisco adentrava no quadro dos “homens do Estado” formados pelo Reformismo Ilustrado.

Em sua vida na Academia, o ilustrado também escreveu os discursos históricos recitados nas cerimônias anuais da agremiação, substituindo muitas vezes o secretário José Bonifácio de Andrada e Silva, que por diferentes momentos não participou das cerimônias da associação em razão de viagens ao Rio de Janeiro. Esses discursos tinham o propósito de narrar as atividades acadêmicas do ano anterior, relatando as atividades científicas, as publicações anuais e as modificações no quadro de sócios. Além desse relatório anual acadêmico, os discursos também acabavam por registrar a experiência do tempo daqueles que os escreviam, uma vez que eram redigidos conforme o impacto dos acontecimentos.

Discursando sobre as ciências e a história, Sebastião Francisco relacionava sua experiência moderna a um futuro que se distanciava cada vez mais do passado. Em uma época de grandes revoluções científicas, políticas e sociais as modificações para o regime de historicidade moderno não ocorreriam de forma pura. Segundo François Hartog:

Contestado tão logo de sua instauração, um regime de historicidade reformula, “recicla” os elementos anteriores da relação de tempo, a fim de fazer com que ele diga outra coisa, de outra maneira (tal como a *historia magistra* retomada pelo cristianismo e pelos historiadores medievais). A passagem de um regime para outro conduz a períodos de cruzamentos: o período revolucionário é um bom exemplo. Um regime, finalmente, jamais existe em estado puro (HARTOG, 1997: 10).

Segundo o autor, o ano de 1789 abriu uma brecha do tempo¹²⁰ e permitiu o início de uma mudança na ordem do tempo, que ocorreria com a mistura de elementos do antigo e do

¹²⁰ A noção de brecha do tempo foi introduzida por Hannah Arendt e incorporada por Hartog para designar períodos de transições ou “crises” dos regimes de historicidade. “Um intervalo no tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”. ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988, p.35-36. Como exemplo, Hartog percebe a trajetória do escritor francês Chateaubriand (1768-1848) entre o antigo e o novo regime de historicidade. HARTOG, François. *Regimes de historicidade*.

moderno regime de historicidade¹²¹. Para Hartog, na passagem do século XVIII para o século XIX ocorreu uma modificação no regime de historicidade antigo, que até então era orientado pelo passado e pela *história magistra vitae*. Com a decadência dessa forma temporal, emerge o regime de historicidade moderno, este orientado para o progresso da sociedade no futuro (HARTOG, 1997, 8-10).

Diante dos acontecimentos iniciados em decorrência da Revolução Francesa, a Academia Real sofreria com a crise monárquica das primeiras três décadas do século XIX. As invasões francesas, a transmigração da Corte para o Brasil e a Guerra peninsular, acontecimentos ocorridos entre 1807 e 1814, geraram incertezas sobre o futuro em diferentes grupos políticos da época. Sebastião Francisco de Mendo Trigoso, no seu discurso histórico de 1814, relembra as invasões napoleônicas como um “calamitoso período, em que curvados debaixo de um domínio usurpador, vacilávamos ainda na incerteza do nosso último destino” (MENDO TRIGOSO, 1814: II). Em outra passagem o ilustrado destaca esse período como de “repentina série de sucessos inesperados, e incalculáveis” (MENDO TRIGOSO, 1814: V). Estas passagens refletem a percepção da imprevisibilidade dos acontecimentos políticos que geraram a partida da corte para o Brasil em 1807, remetendo a um sentimento de incertezas quanto ao futuro do reino português. Ao refletir de forma positiva sobre o projeto de transferência da corte para o Brasil, vista como um “sublime plano”, o autor concorda com a permanência da corte no Rio de Janeiro como estratégia de manutenção da monarquia diante dos acontecimentos:

Estes motivos, porém, se por um lado levam ao último ponto o nosso reconhecimento, exercitam pelo outro ainda mais a nossa saudade a vista de uma ausência tão prolongada, e como o desejo nem sempre segue aos ditames da razão, suportamos talvez com dificuldade privações que uma nova ordem de coisas traz necessariamente consigo (MENDO TRIGOSO, 1817: VII).

Esta passagem expressa um espaço de experiências políticas em que diversos monarcas foram destronados por Napoleão Bonaparte. Desse modo, segundo o sócio, a “razão” ditaria a sobrevivência da monarquia do outro lado do Atlântico. A manutenção da corte na América é vista como um “mal menor” diante das diversas possibilidades que “uma nova ordem de coisas” pode trazer. Sebastião Francisco reconhece a imprevisibilidade dos acontecimentos experimentados como gerador de diversas situações futuras incalculáveis.

Presentismo e experiências do tempo. Tradução: Andréa Souza de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 93-129.

¹²¹ É entendido por “antigo regime de historicidade” o período de predominância da história como “mestra da vida”, quando a história se orientava pela valorização da exemplaridade do passado, enquanto o “moderno regime de historicidade” vincula-se à crença no progresso e valorização do futuro.

Segundo Koselleck, o advento da nova percepção de tempo, direcionada para o futuro, foi caracterizada por dois elementos: o seu caráter desconhecido, assim como observado no discurso de Sebastião Francisco sobre a imprevisibilidade dos acontecimentos gerados pelas ocupações napoleônicas, e a aceleração. A rapidez dos acontecimentos faz com que eles se tornem “inesperados e incalculáveis”, expressando um tempo que se acelera cada vez mais rápido em direção ao desconhecido. Os acontecimentos não esperados rompem abruptamente na experiência, roubando do presente a possibilidade de sua experimentação. A rapidez desse material desconhecido acaba por gerar mais conteúdo desconhecido, tornando o futuro cada vez mais incalculável. Esse processo de abreviação do tempo também é percebido quando o ilustrado trata do desenvolvimento histórico da razão humana:

É certo que nem sempre é possível apresentar a razão humana marchando a passos de gigante para a sua perfeição: mas ainda mesmo que ela progredisse lentamente, ou que retrocedesse, seria um semelhante conhecimento bem precioso para o filósofo que investiga as causas da retrogradação, e para o homem de Estado que quer conhecer a raiz do mal a fim de dar-lhe remédio: e este remédio é necessário (MENDO TRIGOSO, 1820: II).

A história, para Mendo Trigoso, serve para conhecer os processos de desenvolvimento do conhecimento humano. A aceleração do tempo é percebida pela rapidez do desenvolvimento científico que marcha “a passos de gigante” para a perfeição. A metáfora da passagem do tempo como uma “marcha” para a perfeição revela a noção linear e progressiva de tempo para o ilustrado. Um tempo futuro perfeito que se distanciava cada vez mais de um passado de imperfeições. Por outro lado, para o ilustrado, a história vista como expressão de um tempo progressivo e linear também guardava em sua essência momentos de regressos e progressos:

E quanto, senhores, (permiti-me que o diga com ufania) não se tem aformoseado os vastos e ainda incultos campos da História Portuguesa com diligências e fadigas da Academia Real das Ciências, que de toda parte ajuda os materiais necessários para elevar o edifício augusto, que deverá um dia patentear ao mundo os nossos limitados princípios e glorioso engrandecimento, os nossos usos e legislação nos diferentes períodos da Monarquia, a nossa Indústria e Comércio, e as verdadeiras causas da nossa decadência e prosperidade? (MENDO TRIGOSO, 1820: XX).

O projeto de história que a Academia ambicionava produzir deveria apresentar as causas dos momentos de decadência e prosperidade do reino. Para isso, o conhecimento dos costumes, das instituições e das leis seriam fundamentais para descortinar os movimentos da história. A busca pelas causas dos regressos e progressos do reino português revela a permanência de elementos cíclicos na experiência temporal do ilustrado. Entendia-se que a história de Portugal caminhava em um processo progressivo constituído de situações históricas de decadência e glória. A Academia acreditava que o conhecimento sobre os usos e costumes da legislação do

reino em diferentes épocas revelaria a força que faziam ou o retardamento ou a aceleração da sociedade portuguesa. Conhecer esses períodos permitiria alinhar as ações para um futuro de progresso permanente.

A confiança no futuro é um elemento central no discurso da Ilustração, visto por Sebastião Francisco como instância reveladora da verdade:

A balança carregada com pesos ainda mesmo iguais, principia sempre por fazer grandes oscilações, e só depois de tempo é que para em um perfeito equilíbrio, assim também o mesmo tempo é quem nos deve fixar a prumo o fiel, que há de ser de uma maneira permanente o indicativo da nossa prosperidade. Podem talvez estas verdades não ser ainda hoje conhecidas por todos, podem mesmo algumas pequenas nuvens ofuscar momentaneamente a claridade do sol, mas após uns dias seguem-se outros, e ousa apelar com confiança para os anos futuros, sem receio algum de que a posteridade me desmintia (MENDO TRIGOSO, 1817: VII).

O sócio reflete o tempo por meio da metáfora da balança, expressando confiança em um futuro de estabilidade. O tempo futuro fixaria o “prumo”, o alinhamento correto em direção à prosperidade da nação. Para ele, as verdades são reveladas com a passagem do tempo, considerando que mesmo com as “grandes oscilações” do passado/presente, aqueles momentos de decadência e glória, o futuro sempre gera o seu “perfeito equilíbrio”.

Redefinido novas tarefas para a história, Sebastião Francisco também critica alguns aspectos da escrita apologética no estudo do passado:

Senhores. A narração dos progressos, que fazem entre nós as ciências e a literatura, não precisa de ornatos e atavios externos para se tornar interessante as pessoas, que se deixam atrair pelo amor da glória nacional, e pelo bem do Estado. O conhecimento da aplicação e dependência mais ou menos imediata, que há entre estes progressos e a civilização e melhoramento dos povos, o aperfeiçoamento da agricultura, da sua indústria, das suas artes, e do seu comércio são outros tantos motivos que afiançam a atenção aquele a quem coube em sorte redigir a história destes trabalhos, e fazê-la patente ao público ilustrado (MENDO TRIGOSO, 1820: I-II).

A história, neste caso, é vista como conhecimento “interessante” não pela sua forma de escrita, vinculada ao gênero demonstrativo da retórica, mas como conhecimento útil pela sua aplicação às necessidades econômicas e no progresso da civilização. Neste sentido, a história se distancia do seu sentido clássico, aproximando-se do seu sentido crítico e pragmático em sua orientação para o futuro. O passado se torna importante porque ajudaria a explicar os problemas presentes na sociedade e propor soluções futuras para os descompassos. Como destaca a pesquisadora Taíse Silva, em sua análise sobre a escolha do memorialismo como o gênero no qual seriam escritas as obras da Academia: “O memorialismo, ao evidenciar a multiplicidade do passado e a variação rítmica da passagem do tempo, permitiu-lhes fazer o uso da história

nas investigações da economia, empregando-a como auxiliar na avaliação das dificuldades do reino” (SILVA, 2010: 219). Nesse sentido, o memorialismo irrompe como gênero de escrita da história vinculado ao futuro. A reflexão histórica e científica sobre o reino é percebida pelo sócio como ferramenta de onde se partiria todos os cálculos práticos aplicados futuramente para a resolução da crise econômica. Na Academia, os estudos sobre a agricultura representavam um campo de destaque na reflexão científica. As reflexões históricas presentes nas *Memórias Econômicas* geravam conhecimentos mais precisos sobre o funcionamento econômico do reino, a fim de diagnosticar os problemas do passado/presente que poderiam ser resolvidos em projetos futuros. Observemos um exemplo desse pragmatismo científico no estudo da agricultura:

Entre as ciências econômicas não há nenhuma, que deva fixar agora tanto a atenção dos portugueses, como a agricultura; conforme o seu estado ela será para nós uma fonte inexaurível de riqueza e prosperidade, ou de abatimento e de miséria. Esta asserção tem ainda de vir a ser demonstrada pela experiência, e enquanto o não é todos os escritos, que tratam desse assunto são recebidos avidamente. Parece, a darmos crédito a algumas, que temos chegado nesse ponto a um grande grau de perfeição, enquanto outros nos fazem sepultados na maior barbaridade. Longe de nós o falso patriotismo de apresentar a nossa nação como grande agricultora, seria atentar do modo possível contra a felicidade publica: temos o mais belo clima, suscetível das produções mais variadas, o cultivo de algumas delas chega a ser perfeitamente conhecido, a nossa posição geográfica é sumamente vantajosa, os nossos operários não cedem a nenhuns da Europa, enfim tratou-nos a natureza como seus filhos mimosos: são estes os bens com quem podemos contar, e realmente não são poucos; mas ainda resta muito para fazer, e uma das coisas mais urgentes é dar aos nossos agricultores uma suficiente instrução dos conhecimentos práticos da sua arte. Convencido desta necessidade, ofereci à Academia um *Projeto de escolas rurais práticas*, que me pareceram capazes de melhorar muito o nosso sistema agrário (MENDO TRIGOSO, 1814: XI-XII).

Nas palavras do sócio, o estudo das ciências econômicas, no caso da agricultura, deveria ser o ponto de importância para todos os portugueses, na medida em que, dependendo da forma como é tratada, ditará ou a prosperidade ou o atraso da nação. Nesse sentido, todos os estudos relacionados ao melhoramento da agricultura são acolhidos pela Academia. Segundo o sócio, mesmo que os aspectos naturais do reino tragam vantagens à agricultura, estes não são suficientes para a resolução da crise econômica, relegando assim esta tarefa aos projetos propostos pela associação. O futuro incerto, que poderia ser de prosperidade ou miséria, e resultante de ações tomadas no presente, demonstra o distanciamento com a percepção do tempo como repetição. Nesta perspectiva, o futuro se abre para o inesperado e passa a ser concebido como resultado das ações diversas e controláveis no presente. No caso do trecho

mencionado acima, o projeto de escolas rurais serviria como instrumento que direcionaria ao futuro de prosperidade, na medida em que melhoraria a atuação dos agricultores em seu ofício.

Essa nova perspectiva sobre o poder das ciências afetava a relação com o tempo na medida em que ela se torna a ferramenta que permitiria o caminho à prosperidade. Segundo Reinhart Koselleck (2006: 320-321), a partir do final do século XVIII, o progresso técnico-industrial passou a ser a tese universal da experiência das invenções científicas e de sua aplicação industrial, e que esta aplicação geraria novos progressos que não poderiam ser visíveis de antemão. A abertura para o futuro trouxe a certeza de que as invenções e descobertas científicas iriam criar um mundo novo. Segundo o autor: “Ciência e técnica estabilizaram o progresso como sendo a diferença temporal progressiva entre experiência e expectativa” (KOSELLECK, 2006: 321).

A proposta de extrair do tempo futuro a imagem impulsionadora do movimento da história é reforçada pelo uso de expressões como “melhoramentos dos povos”, “adiantamento das ciências” e “aperfeiçoamento da agricultura” nos discursos Sebastião Francisco. O uso destas expressões, por sua vez, realinhava de uma nova maneira a relação entre passado e futuro. Na análise dos termos “melhoramentos”, “adiantamento” e “aperfeiçoamento” no dicionário de língua portuguesa de Antônio de Moraes Silva de 1789, identificamos elementos que refletem a temporalização das experiências:

Melhoramento - progresso adiantamento nas letras, estudo (DICIONÁRIO, 1789: 285). Adiantamento - o estado em que se acha, ou vai adiantando em caminho. Progresso em letras, virtudes, honras, prosperidades (DICIONÁRIO, 1789: 41). Aperfeiçoar - adquirir o último grau de perfeição, chegar à perfeição, perfazer-se, completar (DICIONÁRIO, 1789: 151).

Os termos refletem a irrupção da perspectiva futurista sobre o regime de historicidade que o sócio Sebastião Francisco experimentava. A relação entre as ideias de “adiantamento” e “melhoramento” subordinavam-se à ideia de progresso, conjugado ao caminho a ser trilhado no desenvolvimento futuro da sociedade portuguesa. Já a noção de “aperfeiçoamento” foi constituída através da temporalização da doutrina da perfeição. “O aperfeiçoamento da agricultura, da sua indústria, das artes, e de seu comércio” (MENDO TRIGOSO, 1820: I-II). Desde então, a noção de “aperfeiçoamento” passou a ser subordinada à ideia de perfectibilidade e a história passou a ser vista como um processo contínuo em direção ao aperfeiçoamento. A doutrina da perfeição, que na experiência do tempo antiga somente poderia ser alcançada no além, foi posta a serviço do aprimoramento da existência terrena. A emergência do novo horizonte de expectativas terminou ganhando a forma do conceito de progresso. O *profectus* espiritual foi substituído pelo *progressus* humano, processo temporalizado primeiramente por

Leibniz, e depois por Lessing, ao deslocarem a doutrina da perfeição para o acontecer mundano (KOSELLECK, 2006: 316). A modificação no regime de historicidade é percebida pelo sócio em sua expectativa de desenvolvimento econômico da sociedade como um processo progressivo em direção à perfectibilidade. Este processo linguístico também pode ser percebido no caso francês analisado por Koselleck:

A esta temporalização da doutrina da perfeição correspondeu, na França, a formação da palavra “perfectionnement” [aperfeiçoamento], que havia sido subordinada – especialmente por Rousseau – à noção histórica fundamental de uma “perfectibilité” [perfectibilidade] do homem. Desde então toda a história pôde ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento; apesar das recaídas e rodeios, ele teria que ser planejado e posto em prática pelos homens (KOSELLECK, 2006: 316-317).

Cabe salientar que a noção de progresso que irrompe com a modificação do regime de historicidade, na percepção de Sebastião Francisco, constitui-se intimamente ligado ao Estado autocrático. A abertura ao futuro na Academia Real das Ciências de Lisboa ocorreu por meio de ações acadêmicas e políticas aplicados no progresso econômico do reino:

Nos pomos uma confiança ilimitada no patrocínio do governo, que ainda não nos faltou, e nas luzes dos sábios espalhados pelo corpo da nação, que se dignaram de auxiliar-nos: munidos com estes socorros tudo será fácil, sem eles tudo dificultoso (MENDO TRIGOSO, 1814: XXIII).

O projeto desenvolvido na Academia encontrava no futuro o desenvolvimento do reino. Contudo, este desenvolvimento só poderia ser concebível através da atuação conjunta com a monarquia. Dessa forma, a Academia também utilizava, na produção do conhecimento, formas de controle dos horizontes de expectativas de forma que não houvesse interpretações científicas que questionassem o Estado absolutista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sócio Sebastião Francisco questiona alguns aspectos do regime de historicidade antigo por meio de sua valorização no futuro como produtor de uma sociedade próspera. A irrupção do futuro nas experiências políticas e científicas do sócio ocorreu em um período em que os acontecimentos da virada do século XVIII para o XIX são considerados imprevisíveis e incalculáveis, e o desenvolvimento científico é visto em um processo acelerado.

O desenvolvimento científico e a consciência da crise econômica e política do presente geraram uma nova percepção sobre o tempo histórico, que distanciava o passado do futuro.

Esperava-se que o passado pudesse explicar e propor soluções futuras para o atraso e decadência do reino. A valorização do passado e do futuro ocorria de formas diferentes. O passado é visto como ferramenta para melhorar o futuro, distanciando-se da ideia de tempo como repetição. Por meio da utilização de expressões temporalizadas como “melhoramentos dos povos”, “adiantamento das ciências” e “aperfeiçoamento da agricultura”, o movimento histórico se abria ao futuro, visto como seu impulsionador. Neste sentido, as lições deixavam de se centrar no passado e passam a ser confiadas ao futuro.

O processo de transição do regime de historicidade antigo ao moderno abriu uma brecha do tempo. Sebastião Francisco de Mendo Trigoso encontrava-se nessa brecha, na medida em que sua confiança no futuro como produtor de uma próspera sociedade não se desvinculou totalmente do antigo regime de historicidade. A permanência de elementos cíclicos e a confiança no progresso científico convergiam com a manutenção do Estado monárquico, elemento da tradição que tentava controlar o novo horizonte de expectativas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Valdei Lopes. **A experiência do tempo: Modernidade e historicização no Império do Brasil (1813-1845)**. 2003. (Tese de Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2003.

ARENDRT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

DOMINGUES, Francisco Contente. **Ilustração e Catolicismo: Teodoro de Almeida**. Lisboa: Colibri, 1994.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**. Presentismo e experiências do tempo. Tradução: Andréa Souza de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. O tempo desorientado: Tempo e História. “Como escrever a história da França?” In: **Anos 90**, Porto Alegre, n.7, jul.1997, p.7-28.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/EDPUC, 2006.

MENDO TRIGOSO, Sebastião Francisco. “Discurso recitado na sessão pública da Academia Real das Ciências de Lisboa de 24 de junho de 1814, pelo vice-secretário Sebastião Francisco de Mendo Trigoso”. In: **História Memórias da Academia Real de Ciências de Lisboa**. Tomo IV, Lisboa: Tipografia da Academia, 1815, p. I-XXIV.

_____. “Discurso recitado na sessão pública da Academia Real das Ciências de Lisboa de 24 de junho de 1817, pelo vice-secretário Sebastião Francisco de Mendo Trigoso.” In: **História Memórias da Academia Real de Ciências de Lisboa**. Tomo V. Lisboa: Tipografia da Academia, 1818, p. I-XXIX.

_____. “Discurso Histórico recitado na sessão pública da Academia Real das Ciências de Lisboa de 24 de junho de 1820, pelo secretário Sebastião Francisco de Mendo Trigoso.” In: **História Memórias da Academia Real de Ciências de Lisboa**. Tomo VII. Lisboa: Tipografia da mesma Academia. 1821, p. I-XXVII.

MUNTEAL FILHO, Oswaldo. **Uma Sinfonia para o Novo Mundo**. A Academia Real de Ciências de Lisboa e os Caminhos da Ilustração Luso-Brasileira na Crise do antigo sistema colonial. 1998. (Tese de Doutorado em História Social), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1998.

REIS, José Carlos. “O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e nos *Annales*: uma articulação possível” In: **História & Teoria**. Historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 179-206.

RICOEUR, Paul. “Entre o tempo vivido e o tempo universal: o tempo histórico” In: **Tempo e narrativa. Vol. 3. O tempo Narrado**. Tradução: Claudia Berlinder. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 176-213.

SÁ, Manuel José Maria da Costa. “Elogio histórico de Sebastião Francisco de Mendo Trigoso Homem de Magalhães”. In: **História e Memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa**, Tomo IX. Lisboa: Tipografia da Academia, 1825, p. LXIII-XC.

SILVA, Taíse Tatiana Quadros da. **Maquinações da Razão Discreta**: Operação historiográfica e experiência do tempo na Classe de Literatura Portuguesa da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1814). 2010. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010.

O PODER REPRESENTADO: OS RETRATOS RÉGIOS DE D. CATARINA DE ÁUSTRIA (1507-1578) E DE D. JOÃO III (1502-1557), REIS DE PORTUGAL

Giovanna Aparecida Schittini dos Santos¹²²

O retrato régio foi um dos mecanismos responsáveis por fortalecer a imagem dos reis e rainhas no período moderno. Sua difusão a partir do século XIV relacionou-se com o interesse maior pelo indivíduo e com o novo ideal cortesão renascentista, quando a arte passou a ser expressão de um poder cada vez mais centralizado, convertendo-se em representação das ideias políticas do período. A partir desse contexto, o artigo tem como objetivo a análise de dois retratos régios dos reis de Portugal, D. João III (1502-1557) e D. Catarina de Áustria (1507-1578), elaborados pelo pintor flamengo António Moro em 1552. As telas à óleo possuem relevância histórica por terem sido feitas durante o período de afastamento de D. João III dos negócios do reino e do crescimento da atividade política da rainha, regente de Portugal após o falecimento do monarca em 1557, e fornecem elementos para se pensar as relações entre gênero, poder monárquico e arte.

Palavras-Chave: Gênero; Poder; Imaginários; Retratos Régios.

INTRODUÇÃO

Uma série de mecanismos reforçou a imagem dos reis e das rainhas no período moderno: os rituais de aclamação e de juramento da realeza; as bodas reais; as narrativas dos feitos em campos de batalha; os juramentos solenes e a construção de lugares e de artefatos de memória, como as crônicas e as pinturas régias. Por meio de tais dispositivos, a monarquia transformou o exercício do poder em poder representado. (FREITAS, 2011: 35-36). Exemplo desse tipo de recurso foi o retrato real moderno, tipo específico de pintura régia que se difundiu a partir dos ideias cortesãos do Renascimento nos séculos XIV e XV, e que juntamente com outras expressões artísticas, contribuiu para a construção do aparato ideológico das monarquias do período.

Os retratos apresentavam o retratado como possuidor de uma natureza dupla, ao conciliar a necessidade de verossimilhança – exigência da crescente personalização do poder – com aspectos simbólicos. Sua popularidade contribuiu na centúria seguinte para o desenvolvimento de uma tipologia retratística progressivamente mais atrelada ao Estado e portadora de elementos altamente simbólicos e legitimadores. Nesse sentido, o retrato passou a ser expressão de um poder cada vez mais centralizado, convertendo-se em representação das

¹²² Professora Adjunta Nível C do Departamento de História do Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação (CEPAE-UFG). E-mail: giovanna_aparecida_schittini@ufg.br.

ideias políticas do período. Atendeu, desse modo, a uma série de funções representativas, comemorativas e de legitimação política.

Nos reinos ibéricos, o desenvolvimento da arte do retrato teve como um de seus expoentes o pintor flamengo António Moro (1516-1576), que viveu na corte do imperador do Sacro Império Romano Germânico e rei da Espanha, Carlos (1500-1558) e de suas irmãs. Os retratos que ele fez de Carlos V (Carlos I na Espanha) imprimiram um tom característico a essa tipologia de representação do poder monárquico. O estilo serviu de inspiração e modelo para o registro de outros Habsburgo e de seus familiares que viviam em outras cortes, como a portuguesa.

O artista foi considerado um dos nomes de destaque na retratística do século XVI, ao formular um paradigma de retrato idealizado, por meio de esquemas formais utilizados por retratistas como Rafael e Ticiano. As obras de Antonio Moro são marcadas por fundos neutros – geralmente acinzentados –; por contornos bem definidos e por forte atenção ao pormenor. Seu estilo inovador de retratar, apresentando o indivíduo de meio corpo, três quartos ou corpo inteiro ocupando grande parte do espaço é, talvez, o traço que mais salta aos olhos. (NAGEL, 2008: 46).

Nascido em Utreque, antiga Flandres, entre os anos de 1516 e 1521, António Moro, cujo nome de origem era Anthonis Mors van Darshorst, veio de uma família de artesãos burgueses relativamente respeitada. Sua formação artística iniciou-se na década de 1530, no ateliê do pintor Jan Van Scorel (1495-1562), considerado um dos precursores dos ideais renascentistas na região da atual Holanda. No final da década de 1540, inseriu-se no ambiente da corte por intermédio dos contatos do seu mecenas, Antoine Perrenot (1517-1586), um dos maiores conselheiros artísticos dos Habsburgo, e responsável por apresentá-lo à arquiduquesa da Áustria, Maria da Hungria (1505-1558), e ao seu irmão. A partir de então, passou a pintar para ambos, consolidando o estilo retratístico dessa dinastia. (VIEIRA JÚNIOR, 2013: 176)

Na década de 1550, o artista foi enviado por Maria da Hungria em missão oficial à Itália, Espanha e Portugal para pintar os retratos de seus familiares. Chegou a Portugal entre o final de 1551 e o início de 1552 e por cerca de oito meses esteve ao serviço da rainha D. Catarina. Na corte portuguesa, executou o retrato de vários membros das dinastias de Habsburgo e Avis e entre a produção desse pintor no período, é de interesse especial as duas telas produzidas no ano de 1552: a primeira retratando D. Catarina e a segunda representando o rei D. João III de Portugal (1502-1557)¹²³. A particularidade das telas reside numa série de aspectos, entre eles o

¹²³ Os dois retratos estão atualmente em Madri: o de D. Catarina no Museu do Prado, e o de seu esposo no Museu Lázaro Galdiano.

contexto de produção, pois foram feitas durante o período de espécie de alteração dos polos de poder político, em que D. João III havia se afastado dos negócios do reino, favorecendo o protagonismo da rainha nos despachos régios que, por sua vez, passou a compor o grupo de conselheiros do rei e a despachar em nome do monarca. A retirada do rei da vida pública era fruto de um drama pessoal e político: a morte prematura dos oito filhos que tivera com a rainha, somada às perdas de seus irmãos. Elas apontavam para uma série de fragilidades, entre elas, a dinástica, o que contribuiu para levar D. João III a um estado de apatia e melancolia.

Outro fato que redimensiona a importância das telas relaciona-se com a escassa produção de retratos régios durante o reinado de D. João III, em contraste com outras cortes do período. Isso contribuiu para que as duas imagens dos reis de Portugal produzidas por Antonio Moro se consagassem como representações fidedignas, fixando-se a partir de então como protótipos e sendo inúmeras vezes copiadas ao longo dos séculos por razões políticas, diplomáticas, dinásticas e mesmo historiográficas. (BUESCU, 2008: 186).

O olhar atento sobre os retratos fornece pistas para compreender como D. João III e D. Catarina escolheram ser representados no contexto em estudo, quais objetos, adereços, vestimentas e símbolos compuseram essa representação e em que medida contribuíram para sedimentar os imaginários sociais sobre o poder monárquico e sobre si próprios. Por fim, perceber as aproximações e disparidades nas duas telas a óleo possibilita identificar quais concepções de gênero foram utilizadas nos retratos do rei e da rainha. Sobre a questão, a historiadora Joan Scott já havia anunciado na década de 1990 a necessidade de mudar o olhar historiográfico para a análise das relações múltiplas e diversas entre gênero e sistemas políticos e, no caso da monarquia, do modo como o político e o cultural construíram gênero e como foram construídos por ele (SCOTT, 1994: 15). É a partir dessa perspectiva que essa investigação é conduzida.

Para tanto, parte-se da categoria gênero cunhado por Joan Scott, que a compreende como um elemento das relações sociais baseado na diferença sexual e percebido a partir das representações simbólicas; dos conceitos normativos; das concepções políticas referentes à organização social e às instituições. Tais aspectos significam, para Scott, considerar que “a política constrói o gênero e o gênero constrói a política”. (SCOTT, 1995: 89) Complementar à discussão de Scott, adota-se também a acepção de gênero de outra historiadora, Teresa de Lauretis, que compreende gênero como um sistema simbólico que relaciona dados biológicos a conteúdos culturais, criando representações e significados de masculino e feminino. Para ela, gênero “é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status

dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade”. (LAURETIS, 1994:211-212). A compreensão de gênero como um sistema simbólico possibilita o diálogo com as discussões realizadas pela História Cultural a respeito dos imaginários sociais e das representações, aparato conceitual importante para as reflexões sobre as imagens registradas nos retratos.

Uma das definições consagradas de imaginários sociais refere-se à do filósofo e historiador polonês Bronislaw Baczko, que os compreende enquanto “sistema simbólico que qualquer coletividade produz e através da qual [...] ela se percebe, divide e elabora os seus próprios objetivos”. (BACZKO, 1985: 309). Ainda segundo esse autor, os imaginários seriam responsáveis pela elaboração de representações a respeito da ordem social, dos atores sociais e das conexões entre si, particularmente as relações de hierarquia, dominação, obediência e conflito, isto é, as relativas ao exercício do poder. Desse modo, o conceito de imaginário social permite identificar e compreender as representações que D. Catarina e D. João III se propuseram a divulgar a respeito de si próprios no período em estudo. Ao abordar as representações que concorrem para a formação dos imaginários e os vínculos entre essa instância simbólica e o poder, o conceito proposto por Baczko possibilita, ainda, estreitar os vínculos entre gênero e imaginário: ambos seriam constituídos por representações que autorizam o exercício do poder. O gênero é imaginário e imaginado, compondo imaginários sobre as relações sociais.

Por sua vez, o conceito de representação social tem sido desenvolvido pelos historiadores da História Cultural, destacando-se entre eles, Roger Chartier e suas pesquisas sobre a cultura escrita nas sociedades do Antigo Regime. De acordo com esse autor, a função da História Cultural é a de compreender o modo como em diferentes sociedades uma realidade social é pensada e dada à leitura, ou seja, como ela é representada. Tais representações são variáveis, implicam em presenças e ausências do que é representado e se relacionam com os interesses dos grupos que as concebem, o que implica em relações de poder. (CHARTIER, 1990: 16). As representações fornecem, dessa forma, subsídios para a compreensão dos retratos régios de D. João III e D. Catarina, ao possibilitarem múltiplas interpretações a partir dos aspectos simbólicos que os constituíram, das lutas políticas que os atravessaram e das diretrizes de gênero do período.

RETRATOS DO TEMPO, RETRATOS NO TEMPO

D. João III e D. Catarina de Áustria, os reis de Portugal representados por Antonio Moro e cujos retratos são o foco de interesse desse estudo, são dois nomes incontornáveis na história

de Portugal do século XVI. Filho mais velho do rei D. Manuel (1469-1521) e da rainha D. Maria (1482-1517), D. João III teve um dos reinados mais longos e controversos até então, com duração de mais de trinta anos, entre 1521 e 1557. Entre as características de seu governo, encontra-se o crescimento da máquina administrativa, por meio de um arroubo burocrático e legislativo, materializado em inúmeras leis, regimentos e alvarás e na criação de ofícios. Esse crescimento foi responsável, entre outras questões, por onerar a fazenda régia, incapaz de suprir tantas solicitações e já com dificuldades financeiras herdadas do reinado anterior (FONSECA, 2001: 214).

O crescimento da máquina administrativa foi acompanhado por reformas de natureza diversa, como o numeramento da população entre 1527-1532; a subdivisão entre as comarcas nas décadas de 1530 e 1540; a demarcação precisa da linha fronteira entre Portugal e Castela, entre 1531 e 1538; o desenvolvimento da cartografia do reino e da cartografia ultramarina. (MAGALHÃES, 1997: 13-24). Observa-se assim um governo que buscava ampliar os instrumentos de controle, aperfeiçoando mecanismos de administração para demarcar fronteiras, representar o espaço geográfico onde seu poder tinha alcance e contar a população sujeita a esse mesmo poder.

Seu governo também foi marcado por conflitos religiosos – advindos das reformas eclesiásticas e da redistribuição das dioceses no reino -, pela estruturação do Tribunal da Inquisição e pela criação da Mesa da Consciência e Ordens. Por fim, uma questão que atravessou o governo de D. João III foi a ocupação e o domínio das praças ao norte da África, com partidários favoráveis e contrários à manutenção das fortalezas portuguesas na região. Paradoxalmente, o reinado de D. João III teve como uma de suas características os avanços no campo intelectual, sobretudo pela criação da Universidade de Coimbra, o que aumentou consideravelmente o número de letrados no reino, necessários para suprir os ofícios que eram criados.

O rei casou-se em 1525 com a rainha D. Catarina de Áustria (1507-1578), filha de Filipe I de Castela, arquiduque de Áustria e da rainha D. Joana, filha segunda e principal herdeira dos Reis Católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela. O matrimônio se inseria nas alianças políticas que Portugal e Espanha efetuavam desde o século anterior, com o objetivo, entre outras questões, de firmar a paz entre os dois reinos. Dele nasceram nove filhos¹²⁴, dos quais apenas

¹²⁴ O primeiro filho nasceu poucos dias após o primeiro ano de casada, em 1526. Afonso (1526-1526), no entanto, morreria pouco tempo depois, iniciando uma sequência de nascimentos e óbitos que marcariam os reis portugueses e o reino: a ausência de um herdeiro. D. João III e D. Catarina ainda tiveram os seguintes filhos: Maria Manuela (1527-1545); Isabel (1529-1529); Beatriz (1530-1531); Manuel (1531-1537); Filipe (1533-15309); Dinis (1535-1537); João Manuel (1537-1554) e Antônio (1539-1540).

dois chegaram à idade adulta: a infanta D. Maria Manuela (1527-1545), casada com D. Felipe (1527-1598), futuro rei da Espanha e que veio a óbito no parto e o D. João Manuel (1537 – 1554), filho único na época da realização das telas de António Moro e falecido precocemente aos 16 anos em 1554, poucos dias antes de nascer seu único herdeiro, D. Sebastião, o Desejado (1554 – 1578).

Nos primeiros anos como rainha, D. Catarina não teve maior papel de destaque no campo político, sendo muitas vezes mantida afastada por D. João III das grandes questões do reino, pela conjuntura política de maior tensão entre os reinos de Espanha e Portugal por conta da Questão das Molucas¹²⁵. Além disso, o período coincide com os anos em que ela esteve envolta entre as gravidezes, nascimentos e óbitos dos seus filhos. No entanto, conforme dito, por volta de 1540 o rei começou a apresentar certo distanciamento, apatia e mesmo indiferença com as questões administrativas, contribuindo para que a rainha ampliasse a influência política que aos poucos ia conseguindo junto ao rei, passando a compor o conselho e muitas vezes a despachar em nome de D. João III.

Não deixou de haver comentários sobre a influência que a rainha ia paulatinamente conquistando junto ao rei. As fontes do período, sobretudo a literatura especular¹²⁶, descreviam a situação considerando a intercessão política de D. Catarina a partir da virtude do bom conselho, aliada ao amor conjugal. Foi o caso, por exemplo, do espelho de princesa *Libro Primero de la Perfecta Princesa Cristiana*, de Francisco de Monzón, (? -1575), do início da década de 1540. Nele o pregador afirmava como era próprio da boa princesa cristã ser boa conselheira do rei, virtude advinda do amor conjugal. Capacidade que todas as rainhas, princesas, fidalgas e mulheres discretas deveriam possuir, a imagem de boa conselheira se constituiria numa das representações mais expressivas vinculadas à D. Catarina. A suposição de que as rainhas dariam bons conselhos por amarem ao rei reforçava os pressupostos de gênero, os quais estabeleciam o protagonismo masculino no poder, a incapacidade das mulheres para o

¹²⁵ Termo pelo qual ficou conhecido o conflito que envolveu Portugal e Espanha sobre a conquista e posse das Ilhas Molucas. Um dos arquipélagos da Indonésia, as Ilhas eram famosas, sendo conhecidas por Ilhas das Especiarias e berço de todas as especiarias, sobretudo pelo cravo, canela e noz moscada. Em 1512, os portugueses chegaram às ilhas e iniciaram seus primeiros negócios na região. Entretanto, em 1520, a Espanha financiou a viagem de circum-navegação de Fernão de Magalhães, enviando posteriormente uma expedição para tomar e colonizar as ilhas, alegando que elas se encontravam na zona de demarcação do Tratado de Tordesilhas, de 1494. O conflito entre portugueses e espanhóis pela posse das ilhas foi inevitável e resultou na derrota espanhola, o que significou quase uma década de conflitos entre os dois reinos. A questão se resolveu apenas em 1529, com o Tratado de Saragoça, assinado por D. João III e por Carlos V, que delimitou as zonas de influência portuguesa e espanhola na Ásia.

¹²⁶ Expressão literária que tinha como objetivo elaborar um panorama das virtudes indispensáveis ao perfeito soberano. Fundamentadas na tradição clássica e medieval, as representações sobre o poder monárquico dialogaram com o modelo de príncipe cristão bíblico e com o aristotelismo medieval das virtudes cardeais. (BUESCU, 1997).

governo e a dinâmica entre amor conjugal e sabedoria advinda desses pressupostos. Se autorizava a atuação política de D. Catarina junto ao rei, ao reconhecer sua capacidade para o bom conselho, o fazia a partir de compreensões socialmente aceitas às mulheres, sem romper, portanto, com as diretrizes de gênero do período.

Reveladora do nível de intercessão da rainha no governo de D. João III era a carta que a rainha escrevera em 1545 ao seu irmão, o imperador Carlos V, na qual afirmava “(...) que avia parecido a su alteza dar-me parte [na governação] por descansar” (VELOSO, 1955: 127). O cansaço de D. João III também era citado pelo secretário de estado e escrivão da puridade, Pero de Alcáçova Carneiro, poucos anos depois em suas memórias. Nelas, Carneiro fazia referência ao estado do rei, “mui cansado dos negócios e ameaçado já de algumas indisposições que lhe amiudavam e causavam aborrecimento grande aos mesmos negócios”. (ANDRADA apud CARNEIRO, 1937: 416-417).

O desinteresse e afastamento do monarca dos negócios da administração aprofundou-se na década seguinte, quando passou a trajar luto até o ano de sua morte, em 1557. A condição de D. João III teve impacto inclusive em seu testamento, que não foi acabado, situação bastante comprometedor para um rei, sobretudo para a circunstância portuguesa, em que não havia herdeiros jurados para assumir o trono. De toda forma, em seu esboço, o monarca ditava as novas regras para o reino durante a menoridade de seu neto, informando aos três estados que a regência de Portugal e a curadoria e a tutoria de D. Sebastião ficariam sob responsabilidade de D. Catarina. A rainha permaneceu no cargo de regente até 1562, fazendo-o devido a uma das poucas brechas possíveis até então para as mulheres: a menoridade do futuro rei. Enfrentando a oposição da nobreza, acabou entregando a regência ao cardeal D. Henrique (1512-1580), único irmão vivo de D. João III.

Como membros de importantes dinastias – Avis e Habsburgo – D. João III e D. Catarina se ajustaram ao movimento de serem representados desde cedo, ainda que tais representações não se ajustem ao modelo dos retratos régios característicos do século XVI. A primeira representação do monarca português data de 1514, quando ele tinha 12 anos de idade, num pormenor do vitral da capela-mor do Mosteiro de Santa Maria da Vitória, em Batalha. De autoria não identificada, apresenta o rei D. Manuel e a rainha D. Maria, em oração. No vitral em que figura o rei encontram-se três crianças: o príncipe D. João e os infantes D. Luís e D. Fernando. Junto da rainha, também em atitude de oração, estão três figuras femininas: as infantas D. Isabel, D. Beatriz e D. Maria. Não há maiores símbolos ou representações em torno da figura de D. João III e sua imagem apenas compõe a prole de filhos que o monarca tinha àquela altura.

Ainda quando infante, o rei foi também retratado na obra *O príncipe D. João e São João Batista*. Realizada entre 1515-1518, a pintura de cunho religioso foi atribuída ao designado Mestre da Lourinhã, pintor da escola lusa-flamenga. A imagem fez parte de um grande retábulo mandado fazer por D. Manuel para a capela mor da Igreja de São Domingos em Almeirim e, pelas crônicas, seria um retrato coletivo da família real, embora não encontrado (GUSMÃO, 1957). Apesar de se tratar de um retrato, ele não seguia as características da retratística de corte, mas aproximava-se de uma figuração, privilegiando a construção de uma imagem voltada para a esfera da devoção cristã, vinculando o nome do futuro rei ao santo, indicando assim uma devoção particular de D. João por São João Batista.

O rei ainda foi representado na tapeçaria de figuração *A terra protegida por Júpiter e Juno*, produzida entre 1535 e 1540, numa associação entre D. João III com Júpiter e de D. Catarina com Juno. A peça, composta de fio metálico dourado e prateado, seda e lã, com dimensões de 344 x 315 cm integrava um conjunto de três tapeçarias, intituladas *Esferas* e foi encomendada por D. João III para celebrar seu matrimônio com a D. Catarina de Áustria e o já citado Tratado de Saragoça. Na peça, o rei e a rainha são figurados como Júpiter e Juno, monarcas do Olimpo, a proteger a Terra, numa época em que a expansão atingia um dos momentos mais importantes até então (DIAS, 2009).

Em 1552 D. João III foi retratado por António Moro, numa das telas que é objeto de investigação nesse trabalho. A obra foi utilizada posteriormente como modelo para a figuração do rei - caso que também aconteceu com o retrato de D. Catarina -, se consolidando como imagem oficial do soberano português, como dito. Os modelos passaram a ser utilizados por outros pintores já durante o período de sua elaboração, caso de Cristóvão Lopes que, tendo colaborado com os protótipos de Antonio Moro, os adotava pelo menos desde o ano anterior para retratar os reis portugueses, caso da pintura *D. João III com São João & D. Catarina de Áustria com Santa Catarina*, localizado no Convento Madre de Deus, em Lisboa.

D. Catarina, por sua vez, foi retratada desde a mais tenra infância, sobretudo na presença dos irmãos, caso do díptico intitulado *Os seis filhos de Joana e de Filipe de Habsburgo*, datado de 1509. Segundo a historiadora Isabel Buescu, tratava-se de uma representação que na prática nunca ocorreu, mas que serviria para que D. Joana vislumbrasse seus filhos juntos. (BUESCU, 2007: 128). Também foi retratada na xilogravura homônima produzida entre 1521 e 1525 e que apresenta os filhos de D. Joana, então adultos. Em ambas as representações, a composição é semelhante: os filhos de D. Joana e D. Filipe estão posicionados ao lado esquerdo e as filhas ao lado direito. Uma diferença central reside na idade dos representados, já que no díptico tratava-se de infantes e na xilogravura de homens e mulheres com destinos em grande parte

consolidados: Carlos V já havia sido aclamado imperador e as infantas já haviam se casado, o que era indicado pelas coroas que carregavam. A exceção era, obviamente, a infanta D. Catarina, que ainda não havia contraído núpcias. Após tornar-se rainha de Portugal, ela foi representada outras vezes, como no *Retrato de D. Catarina de Portugal personificando Santa Catarina*, de autoria de Domingos Carvalho e pintado entre 1525 e 1527, ou seja, à época de seu casamento com o rei português; na já mencionada tapeçaria de figuração *A terra protegida por Júpiter e Juno*, produzida entre 1535 e 1540 e no retrato pintado pelo artista flamengo Antonio Moro, em 1552.

A partir desse breve levantamento de iconografias é possível perceber que a representação de si por meio do retrato esteve presente na vida de D. João III e D. Catarina desde a infância, comunicando símbolos, marcando eventos importantes na vida dos reis portugueses e expressando o poder político de que dispunham. Assim, tanto no caso do rei D. João III quanto no caso da rainha D. Catarina, as representações imagéticas constituíram-se em um fenômeno que acompanhou a vida dos reis desde a infância, retratados na companhia de outros membros de suas famílias, revelando suas origens dinásticas. Além disso, ambos tiveram seus nomes vinculados aos santos de devoção homônimos, respectivamente São João Batista e Santa Catarina, vínculo esse que se expressou não apenas nas práticas devocionais de ambos, mas na própria encenação do poder. Finalmente, foram ainda representados enquanto monarcas detentores do poder político, telas pelas quais ficou responsável Antonio Moro, analisadas a seguir.

IMAGENS DO PODER: OS RETRATOS DE D. JOÃO III E D. CATARINA FEITOS POR ANTÓNIO MORO

Como dito, os retratos de D. João III e D. Catarina produzidos por António Moro foram responsáveis por marcar a imagem dos reis ao longo dos séculos. Sobre esse par de representações, convém indagar acerca das escolhas feitas pelos reis portugueses na composição das telas, questionando o estilo artístico adotado, as motivações por trás do ato de representar-se, as razões que levaram à escolha dos móveis e/ou objetos presentes e as vestimentas utilizadas. É necessário ainda inquirir sobre os significados que tais elementos portavam e como se relacionaram com as diretrizes de gênero e com as concepções de poder do período.

O estilo de Antonio Moro apresenta-se à primeira vista no retrato à óleo de D. Catarina, com a presença da rainha em pé, em grande plano, contra um fundo escuro e indefinido. O

recurso tinha como objetivo destacar a figura do retratado num ambiente interno, projetando nas telas a imagem de soberanos distantes e majestosos. Desse modo, ela fora representada pouco abaixo dos quadris para cima, com o corpo na diagonal, voltado para a esquerda – do ponto de vista do observador – e de onde incide um foco de luz, perceptível tanto na sua face quanto na sua vestimenta. O olhar fixo e oblíquo traduzia a distância exigida para a dignidade régia, criando linhas de força para a estrutura da composição. Os pormenores da face revelam os traços característicos de sua dinastia, com destaque para os lábios sobressalentes, como é possível observar na imagem abaixo:

FIGURA 1 - Catarina de Áustria, rainha consorte de Portugal



Fonte: MORO, A. 1552. 1 original de arte, óleo sobre madeira, 107 cm x 84 cm.

Caracterizada de modo sofisticado, D. Catarina usou vestido de tom cinza esverdeado com floreados e por cima portava casaca preta de veludo aberta à frente e ricamente adornada com detalhes dourados e pedras preciosas. A despeito de ter adotado o estilo dos Habsburgo de se retratar, a rainha não se descuidou de imprimir elementos portugueses em sua imagem, como

o tocado tecido em ouro e pérolas que levava na cabeça. Colar, brincos e argolas também apresentam os mesmos materiais. Por sua vez, o broche em forma de coroa no cinto e os anéis eram feitos de ouro, pérolas e pedras preciosas. Em relação aos últimos, é notável a coincidência entre o número de anéis usados pela rainha e a quantidade de filhos e filhas falecidos de D. Catarina na época, provavelmente uma tentativa de conferir individualidade à personagem retratada.

Na mão direita, a rainha segurava um par de luvas e um lenço, no qual é visível uma mosca. Para Chastel, o inseto foi ilustrativo da concepção renascentista da arte como *mimesis*, isso é, a arte como cópia exata da natureza, por meio da qual ocorria, ainda, a valorização do artista. A figura da *musca depicta*, a mosca pintada, como foi chamada nessa tradição, vinculava-se muito mais à habilidade do pintor – e, por isso, presente numa série de pinturas do Quatrocentos ao norte da Itália, mas também em Holanda, Flandres e Alemanha – do que as ideias de corrupção, sujeira e decomposição do período medieval.¹²⁷ Finalmente, a mosca introduziu, na tradição renascentista, um elemento cotidiano ou mesmo acidental ao ambiente retratado. (CHASTEL, 1994).

A mão esquerda, por sua vez, trazia um leque e apoiava-se em uma mesa verde, em cima da qual é visível um documento dobrado, apontando para seu caráter de governante. A mesa, aliás, é o único objeto que compõe o espaço interno e foi considerada à época simultaneamente atributo de justiça e autoridade; elemento distintivo de status social e local de ofício. Portanto, escolher ser retratada ao lado de uma mesa implicava deter o poder de decisão, o qual a rainha buscava comunicar.

Os elementos acima descritos revelam uma estética do poder: a pose em retrato indicava a intenção de ser vista e de ser vista de uma determinada forma. Numa época em que cada vez mais os retratos passaram a compor galerias e inventários régios, D. Catarina escolhia um modo específico de o fazer. Ao contrário de várias rainhas da dinastia Habsburgo – retratadas sem grandes aparatos, mas cujo poder se percebia nos traços de fisionomia típicos dos Áustrias – D. Catarina era registrada ricamente adornada, demonstrando não apenas poder econômico, mas também político, por meio dos objetos que compuseram sua representação. Nesse ato, contrariava novamente o costume das demais rainhas da Casa de Áustria, ao representar-se de modo muito mais sofisticado e pomposo que D. João III.

¹²⁷ Essa representação, contudo, perdurou durante o século XVII, sobretudo nos *memento mori*, ou seja, na recordação do caráter incontornável na morte, quando a mosca era geralmente representada sobre o crânio.

É o que pode ser deduzido logo à primeira vista ao se analisar o retrato do monarca, representado austeramente, sem joias e maiores adornos e trajando apenas preto - cor adotada pelo rei desde 1552 – conforme reprodução abaixo:

FIGURA 2 – D. João III de Portugal



Fonte: MORO, A. 1552. 1 original de arte, óleo sobre tela, 101 cm x 81 cm.

Nesse ano, durante as festas de casamento do infante D. João com a infanta D. Joana (1535-1573), filha do imperador Carlos V, o mercador calvinista inglês William Gardiner praticou um dos mais conhecidos desacatos na capela real,¹²⁸ quando segurou a hóstia e a esmigalhou, derramando em seguida o vinho do cálice. Segundo alguns cronistas, o desgosto de D. João III foi de tal magnitude que desde esse incidente até a data da sua morte em 1557,

¹²⁸ Vale ressaltar que a capela real surge como local privilegiado simultaneamente do culto divino e do culto do monarca, pois quem ofende a Cristo, presente na hóstia, acaba por ofender ao próprio rei, que assim se apresenta como uma espécie de imitação de Jesus. (CURTO, 1997: 134).

passou a usar o luto, a ausentar-se das audiências e despachos e a se dedicar de modo quase que unicamente à oração. À época, a cor já tinha a conotação de luto que possui atualmente – a própria ocasião a partir da qual D. João III passa a adotá-la já o demonstra –, mas foi bastante utilizada na estilística de retrato dos Habsburgo como modo de ressaltar a realeza, pois acentuava a presença real do retratado, a quem nada necessitava para ter seu poder reconhecido, exceto a si próprio. Era como se sua simples presença fosse o suficiente para tornar a obra em um quadro de corte, tendo os elementos iconográficos como confirmadores dessa ideia, com uma ausência de aparatos simbólicos, impassibilidade da figura retratada e sobriedade da composição (SERRERA, 1990).

O significado que a cor assumiu progressivamente ao longo dos séculos XVI e XVII no interior da arte do retrato, entretanto, não foi suficiente para tingir com outros tons o caráter sisudo e melancólico de D. João III, não pelo menos para quem convivia com o rei. O próprio comportamento do monarca contribuía para essa caracterização, se ausentando do despacho ou adotando métodos que revelavam o pouco interesse que passou a demonstrar pela administração régia. Foi o caso, por exemplo, da adoção dos cachetes – espécie de sinal para selar as cartas régias –, feitos por D. João III em 1555 para evitar a assinatura nos documentos que a requeriam. De acordo com o secretário de estado Pero de Alcáçova Carneiro, quando os determinou fazer o rei encontrava-se: “mui cansado dos negócios e ameaçado já de algumas indisposições que lhe ameudavam e causavam aborrecimento grande aos mesmos negócios[e], para mais descanso e alívio deles, ordenou mandar fazer dois cachetes” (ANDRADA apud CARNEIRO, 1937: 416) os quais ficavam numa arca sob responsabilidade de D. Catarina e que foram quebrados e desfeitos perante a rainha após a morte do rei. O depoimento do secretário revelava, assim, dois aspectos interessantes para a questão que tratada: o abatimento e o conseqüente distanciamento do rei dos negócios públicos e, por outro lado, a influência, a assistência e mesmo a supervisão de D. Catarina em relação ao esposo. O pouco envolvimento e a apatia de D. João III permitem entrever ainda as frentes de trabalho que a rainha teve que suprir na governança régia.

Voltando a análise iconográfica da tela a óleo do rei, percebemos que a alvura da mão é conferida não apenas pelo tom impresso à pele do rei, mas pela luz que incide sobre ela, pelo contraste com o preto da vestimenta real e do fundo escuro, levando o olhar do observador para o que ela segurava: um dos símbolos máximos do poder régio. O cetro, destacado pela mão que detinha o poder à época, serviria, portanto, como modo de desfazer quaisquer desentendimento ou interpretação desabonadora da figura real. Vale ressaltar a simbologia por trás desse objeto desde tempos remotos da monarquia, sendo historicamente associado àqueles que detinham o poder, da mesma forma que o anel, também símbolo da *potestas regis*.

Uma comparação entre os retratos permite a percepção de algumas semelhanças e diferenças entre eles. A primeira delas diz respeito às dimensões dos quadros: o de D. Catarina possui 107 cm x 84 cm e o de D. João III 101 cm x 81 cm, o que revela, pelo menos no que diz respeito ao tamanho dos quadros, o equilíbrio ou mesmo uma discreta predominância de D. Catarina na atividade governativa. Além disso, os objetos em comum que a dupla de quadros partilha permite conduzir a pesquisa por esse viés, já que em ambos os retratos o papel e a mesa – como visto símbolos da justiça e da governança – aparecem nas telas, revelando que o governo não era exclusividade do monarca português.

Considerando o papel transcendental do retrato na esfera do poder, é oportuno questionar acerca das intenções do rei e da rainha ao serem retratados assim. Como é possível depreender da análise iconográfica dos quadros, fica patente, pelos modos contrastantes com que os monarcas foram retratados, a dinâmica de poder entre eles. Apesar de possuir o cetro, era a rainha, com toda sua pompa e exibindo objetos típicos de poder, quem governava. Ao fazer propaganda de sua própria autoridade, era essa a imagem que ela gostaria que fosse perpetuada pela eternidade. Desse modo, buscava um tipo específico de representação política, enfatizando o seu aspecto simbólico e as dimensões enigmáticas, aspectos enfatizados por Ernst Kantorowicz (2000), ao formular a teoria dos dois corpos do rei.

A partir dessa teoria, é possível enquadrar o retrato de D. Catarina como elemento constituinte do corpo político da rainha e correspondente à dignidade real. Era esse corpo, carregado de simbolismo, retratado em suporte de dimensões maiores do que um simples retrato individual, que contribuía para a legitimação política da rainha durante o período em que o rei se afastava dos despachos públicos. Era sob esse corpo que se imprimia marcas de poder, de força e de capacidade política.

Viu-se literatura especular produzida na década de 1540, a rainha tinha permissão para despachar junto ao rei e para aconselhá-lo em decorrência de sua virtude de boa conselheira típica da boa esposa que cultivava o amor conjugal. No entanto, ao ter o controle mais próximo de sua representação, caso da tela à óleo de Antonio Moro, D. Catarina, ao invés de reproduzir as diretrizes de gênero do período que a conformavam ao papel de auxiliadora, as subverteu, apresentando-se e representando-se tão ou mais poderosa que o próprio rei e registrando assim a dinâmica na qual ela estava inserida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, o Renascimento foi responsável por converter a cultura e as artes em expressões de poder. A literatura, a música, a dança e a pintura foram cooptadas pelos grupos políticos dominantes. Esse foi o caso do retrato de corte, utilizado para expor, justificar e legitimar o poder político dos reis do período moderno. Consolidado no mundo ibérico a partir de meados do século XVI, o retrato foi responsável por registrar conjunturas políticas bastante específicas.

Entre os pintores do período, destacou-se Antonio Moro que, como visto, foi responsável por registrar os retratos dos reis portugueses D. João III e D. Catarina num período em que o rei português havia praticamente se afastado dos negócios do reino, contribuindo para o protagonismo crescente da rainha. Os retratos feitos por Moro, conforme apontado, configuraram-se enquanto representação legitimadora do poder político dos reis de Portugal, a despeito da assimetria nas formas de representação do rei e da rainha. Enquanto D. Catarina escolheu ser representada com vários objetos que faziam alusão ao poder político, adornando-se cuidadosamente buscando ostentar poder e riqueza e dialogar com sua origem Habsburgo e com o reino de Portugal, o rei limitou-se a trajar preto, a mesma cor que usava com frequência a partir de 1550 e de modo definitivo dois anos depois.

Sempre representada, ao se fazer representar, ao escolher os objetos, a vestimenta, as joias e enfeites, D. Catarina associava-se definitivamente ao exercício efetivo do poder político. Fazia representar-se assim tanto como uma Habsburgo, origem expressa por meio da casaca preta de veludo, como uma rainha portuguesa, que usava adereços típicos de Portugal e que governava o reino. Já no que diz respeito à representação de D. João III, a adoção do preto como símbolo de magnitude, característico da retratística dos Habsburgo, não foi suficiente para apagar o luto e a melancolia que o monarca vivia.

Desse modo, os retratos de Antonio Moro, mais que representarem os reis de Portugal, eram testemunhos dos anos finais do reinado de D. João III. Do ponto de vista do poder político, a dupla de telas, complementares entre si, contribuía não apenas para a legitimação política da rainha enquanto aquela que despachava em nome do rei, mas do próprio rei, que mantinha desse modo sua majestade, colaborando, portanto, para a construção de imaginários sociais que concorriam para sua manutenção no trono.

REFERÊNCIAS

Fontes

ANDRADA, E. Lembrança de quando El Rei D. João, o terceiro, nosso Senhor, começou a usar dos cachetes. **Relações de Pêro de Alcáçova Carneiro**. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1937, p. 416-417.

MONZÓN, F. **Libro primeiro del Espejo de la perfecta princesa cristiana**. Manuscritos da Livraria, n. 616.

Catarina de Áustria, rainha consorte de Portugal. MORO, A. 1552. 1 original de arte, óleo sobre madeira, 107 cm x 84 cm

D. João III, rei de Portugal. MORO, A. 1552. 1 original de arte, óleo sobre tela, 101 cm x 81 cm

Bibliografia

BACZKO, B. Imaginação social. *In: Enciclopédia Einaudi 5: Anthropos-homem*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 296-332.

BUESCU, A. Um discurso sobre o príncipe. A “pedagogia especular” em Portugal no século XVI. **Penélope: revista de história e ciências sociais - Gênero, discurso e guerra**, n. 17, 1997, p. 33-50.

_____. **Catarina de Áustria. Infanta de Tordesilhas. Rainha de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2007.

_____. Os santos na Corte de D. João III e de D. Catarina. **Lusitana Sacra**, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, n. 28, jul./dez. 2013, p. 55. Disponível em: <https://run.unl.pt/bitstream/10362/11236/1/LS_2013%2828%29_49-72_AnaIBuescu.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2021

CHASTEL, A. **Musca Depicta**. Milão: Franco Maria Ricci, 1994.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

CURTO, D. A cultura política. *In: MAGALHÃES, Joaquim Romero (coord.) História de Portugal*. No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, p. 115-147.

DIAS, P. **A terra protegida por Júpiter e Juno Catálogo da exposição Portugal e o mundo no século XVI e XVII**. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, 2009.

FONSECA, A. A primeira expansão. *In: CARNEIRO, R.; MATOS, A. Memória de Portugal*. O milênio português. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.

GUSMÃO, A. **Mestres Desconhecidos do Museu Nacional de Arte Antiga**. Lisboa: Artis, 1957, pag. 8-9.

FREITAS, J. **O Estado em Portugal. Século XII – XVI.** Modernidades Medievais. Lisboa: Alethéia Editores, 2011.

GSCHWEND, A. **Retrato de Corte em Portugal.** O legado de Antonio Moro (1552-1572). Lisboa: Quetzal Editores, 1994, p. 12-13.

MAGALHÃES, J. (coord.) **História de Portugal.** No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

LAURETIS, T. A Tecnologia do Gênero. *In:* HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Tendências e Impasses:** o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

NAGEL, A. Iconos y retratos. *In:* FALOMIR FAUS, M. (org.). **El retrato del Renacimiento.** Madri. Museo Nacional del Prado, 2008.

QUEIROZ VELOSO, J. **Estudos sobre o século XVI.** Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1955.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, jul./dez., 1995.

SERRERA, J. (org). **Alonso Sánchez Coello y el retrato en la corte de Felipe II.** Cat Exp. Madrid: Museo del Prado, 1990.

VIEIRA JÚNIOR, R. Retratos do poder. **A imagem pictórica de Felipe de Habsburgo por Ticiano Vecellio e Antonio Moro (1548-1558).** Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, p. 176. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1693.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2021

PAU E PEDRA QUE ETERNIZAM MEMÓRIAS: ARTE FUNERÁRIA E ATTITUDES PERANTE A MORTE NOS CEMITÉRIOS SECULARIZADOS DO ESTADO DO AMAPÁ – SÉCULO XX

Tiago Vargas da Silva¹²⁹

A história e a arte funerária dos cemitérios do estado do Amapá, construída ao longo do século XX, é o tema central deste artigo, que abordará, em linhas gerais, parte da minha pesquisa de doutorado, em andamento junto ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Goiás. O conjunto dos cemitérios amapaenses é formado por uma diversidade de tipologias cemiteriais que está ligada os processos históricos de formação da região. Estes espaços funerários amazônicos são constituídos por uma pluralidade de túmulos, caracterizados por sua arte vernacular, bastante diversificada no uso de materiais como madeira e pedra, empregados em sua construção e adorno.

¹²⁹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. E-mail: tiagovargas@gmail.com.

Dentre as diversas tipologias tumulares encontradas nestes cemitérios, a modalidade de túmulos castilhos é a mais singular e representativa. Os castilhos são túmulos pré-moldados colocados em sepulturas, tanto de adultos quanto de crianças. Tomando como base o levantamento fotográfico, propomos uma análise desta categoria tumular a partir de imagens fotográficas destes espaços.

Palavras-chave: Cemitérios Amapaenses. Arte Funerária. Túmulos Castilhos.

INTRODUÇÃO

Em 2016 iniciamos um estudo sobre os cemitérios secularizados¹³⁰ do estado do Amapá que, em um primeiro momento, consistiu em fazer o registro fotográfico destes espaços, mapeando a sua localização e dimensões, para, posteriormente, estudar os elementos artísticos que compõem o conjunto funerário, denominado arte funerária, que “[...] é um tipo de construção repleta de simbolismo facilmente assimilado pelo grande público. A maioria da simbologia adotada concentra-se nos tipos de adornos utilizados [...] para completar a feitura do túmulo” (BORGES, 2017:244).

Dessa forma, o interesse consistiu em compreender como a arte, nas suas mais diversas expressões, é empregada nos espaços cemiteriais do estado do Amapá e como essa produção artística pode contribuir para melhor entendimento das atitudes desta sociedade perante a morte, pois “A arte funerária possui um universo cultural próprio, inegável. Reflete a mentalidade e o gosto dominante do grupo social de que procede cuja abrangência é mais ampla do que se supõe” (BORGES, 2017:229).

O levantamento abrange os cemitérios secularizados construídos a partir da primeira década do século XX até inauguração do último cemitério público no estado do Amapá, o Cemitério São Francisco de Assis, que ocorreu em 1997. Após essa data, os novos cemitérios construídos no estado foram os cemitérios parques, empreendimentos privados. Logo, o recorte temporal da pesquisa compreende o século XX pois foi neste período que surgiram os primeiros cemitérios públicos nas sedes dos municípios e ao longo do qual esse processo foi estruturado, como os únicos espaços para sepultamentos, sendo que novos espaços, como é o caso dos cemitérios parques, surgiram somente na virada do século.

A palavra cemitério (do grego Koimetérion, de Kiomão, eu durmo e do latim Coemeterium) designava, a princípio, o lugar onde se dormia, quarto dormitório, poética para os peregrinos, foi sobre a influência das ideias cristãs que tomou, nos primeiros séculos de nossa era, o novo sentido de campo de descanso após a morte, onde se esperava a ressurreição quando soar hora do Juízo Final. A palavra cemitério aplica-se, propriamente, a um lugar em que é

¹³⁰São cemitérios que começaram a serem construídos a partir do século XVIII, na Europa e no século XIX no Brasil, em substituição às práticas de sepultamento dentro das Igrejas ou a sua volta. Este movimento, é chamado de secularização da morte, é trabalhado por autores como: Ariès (2014), Vovelle (1997) e Reis (1991).

dada a sepultura por inumação por enterramento direto no solo. (LOUREIRO, 1977:28).

A pesquisa aborda cemitérios de diversas regiões do estado do Amapá, que é composto por 16 municípios, os quais são formados por suas respectivas sedes, distritos e comunidades ribeirinhas ao longo dos rios e igarapés. Considerando essas características geográficas para realização do levantamento, os municípios foram divididos em três grupos, denominados: Campo Metropolitano, Campo Sul e Campo Norte.

O Campo Metropolitano compreende os municípios de Macapá, Santana e Mazagão; Campo Norte: Pracuúba, Tartarugalzinho, Amapá, Calçoene e Oiapoque; Campo Sul: Cutias, Ferreira Gomes, Itaubal, Pedra Branca do Amapari, Porto Grande, Serra do Navio, Laranjal do Jari e Vitória do Jari.

Muito destes cemitérios se encontram abandonados ou completamente desativados, em locais de difícil acesso, até então sem registros históricos ou informações sobre as suas localizações. Até o momento, foram registrados 55 cemitérios localizados por todas as regiões do Amapá, inclusive alguns sítios funerários em regiões que estão desabitadas. Tais espaços são os únicos registros dessas comunidades.

No decorrer deste processo, selecionamos 35 cemitérios para compor o *corpus* da análise a ser desenvolvida na pesquisa. Este conjunto é formado por cemitérios com as mais variadas características, como: tamanho, ocupação, localização, tempo de fundação, singularidades dos seus túmulos e rituais funerários lá praticados.

Considerando essas características, buscamos pesquisas que trabalharam com conjuntos de cemitérios e propostas similares a nossa, para poder, assim, estabelecer um parâmetro para o levantamento e o inventário destes cemitérios, partindo da realidade amapaense. Visto que, até o momento, não havia nenhuma pesquisa que se dedicasse ao levantamento desses espaços no Amapá. Logo, a construção dos dados foi fundamental para os estudos dos cemitérios e dos seus túmulos.

Trabalhos como *Cidade dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo* (2002), de Renato Cymbalista, e *Hier ruht in Gott: Inventário de cemitérios de imigrantes alemães da região da Grande Florianópolis* (2008), de Elisiana Trilha Castro, foram referência para o desenvolvimento da metodologia do levantamento e catalogação dos cemitérios e túmulos pesquisados, pois ambos trabalharam com um conjunto de cemitérios com quantidade relativamente aproximada ao que se pretende nesta pesquisa, que são 35 cemitérios.

O levantamento consistiu em fazer o registro fotográfico destes espaços, mapeando a sua localização, dimensões para confecção de plantas, localizando documentos escritos e iconográficos destes cemitérios em arquivos regionais e nacionais, para, posteriormente, estudar os elementos artísticos e históricos que compõem o conjunto funerário, ou seja, os seus túmulos. O inventário fotográfico constitui, pois, fonte fundamental para o estudo destes túmulos. De acordo com Castro “O inventário fotográfico é um método para resguardar as informações presentes nos sítios e acervos funerários [...]” (2017:39).

Dessa maneira, foram estabelecidas duas etapas para o levantamento: a primeira foi localizar e mapear o espaço cemiterial e a segunda inventariar os seus túmulos mais significativos. A segunda etapa do levantamento se ocupa dos túmulos. Após uma descrição geral do cemitério e identificação das tipologias cemiteriais, foram escolhidos os túmulos mais significativos do ponto de vista histórico e formal, para serem inventariados e estudados.

OS CEMITÉRIOS DO AMAPÁ

Os cemitérios do estado do Amapá podem ser divididos em duas categorias tipológicas: cemitérios públicos e cemitérios comunitários. Estes cemitérios estão presentes em todos os municípios amapaenses. O primeiro grupo é composto pelos cemitérios ribeirinhos e quilombolas e o segundo grupo pelas necrópoles municipais, que, no caso de Macapá, agregam, também sob a gestão da prefeitura, os cemitérios israelitas¹³¹ com túmulos que datam do início do século XX.

Os cemitérios ribeirinhos, como os quilombolas, fazem parte dos Cemitérios Comunitários. Esses pequenos sítios funerários estão presentes em todos os municípios do Amapá e são feitos e cuidados pelos integrantes das comunidades. Essas comunidades são caracterizadas historicamente pela atividade extrativista ao longo dos rios Amazônicos.

As populações tradicionais não-indígenas na Amazônia caracterizam-se, sobretudo, por suas atividades extrativistas, de origem aquática ou florestal terrestre, onde vivem em sua maioria, à beira de igarapés, igapós, lagos e várzeas. Quando as chuvas enchem os rios e riachos, esses inundam lagos e pântanos, marcando o período das cheias que, por sua vez, regula a vida dos ribeirinhos (MENDONÇA et. al., 2007:94-95).

¹³¹ No estado do Amapá existem três cemitérios israelitas, todos em Macapá, e são anexos aos cemitérios municipais. O primeiro cemitério construído no Cemitério Municipal Nossa Senhora da Conceição, no centro, e, de acordo com Wolff (1983), esta necrópole está entre os cemitérios sefarditas mais importantes do Brasil; o segundo está no Cemitério Municipal São José, na Zona Sul e o terceiro, em fase de construção, no Cemitério Municipal São Francisco de Assis, na Zona Norte da cidade.

Os cemitérios ribeirinhos são os sítios funerários não indígenas mais antigos do Amapá. Estão às margens dos rios e são pequenos cemitérios construídos geralmente em uma elevação, para preservar o campo das cheias do extenso período chuvoso amazônico. Não há delimitação física do espaço, ou seja, muros e cercas. A entrada principal dos cemitérios é voltada para o rio, pois os rios eram as principais vias de acesso das comunidades ribeirinhas do Amapá, e em muitos locais continuam sendo.

Estes cemitérios são pequenos pois serviam apenas à comunidade local. Cada comunidade ou localidade tem o seu próprio cemitério. É comum o uso de madeira e pedra como o principal material para construção e ornamentação dos túmulos e a cruz latina é o principal elemento de adorno destes cemitérios.



Figura 01: Cemitério Ribeirinho. Comunidade de Maracá, Município de Mazagão. Fonte: Acervo do autor (2017)

Estes espaços cemiteriais fazem parte da cultura material e imaterial do Amapá e precisam ser preservados. Dessa maneira, conhecer a história dos cemitérios do Amapá desde as suas necrópoles mais antigas até as mais recentes, as práticas de construção vernaculares de seus túmulos, as atitudes do povo amapaenses perante a morte são ações fundamentais para preservarmos a memória e a história desta sociedade por meio da preservação e valorização da cultura material e imaterial. Entende-se por cultura material

“[...] aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem. Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, modela, dá forma a elementos do meio físico, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem os objetivos e projetos. Assim, o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e, também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação (deformações, mutilações, sinalizações) ou, ainda, os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica).” (MENEZES, 1983:112).

Dessa maneira, os cemitérios, as sepulturas, os túmulos e os seus adornos fazem parte da cultura material amapaense. Os ritos, com os elementos que os integram, as práticas de construção destes cemitérios, túmulos e adornos integram o patrimônio cultural imaterial que compreende “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas, junto com os respectivos instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes eram associados.” (PELEGRINI, 2007:95).

Estes cemitérios apresentam uma ampla variedade cultural, característica histórica da ocupação do território amapaense que, desde a colonização, recebeu povos de diversas culturas e religiões, como é caso dos europeus e africanos que, juntamente com a cultura indígena, foram agentes de um processo de hibridização cultural. Este conceito é definido por García Canclini (1997) como um sistema de interação de culturas que, combinadas, possibilitam o surgimento de novas estruturas, práticas e objetos culturais. Compreendemos os cemitérios como elementos deste processo de hibridização cultural, mas também como espaço influenciado pelas condições sociais, naturais e materiais do ambiente amazônico.

Dessa maneira, estes cemitérios são, como diz o historiador Le Goff (2003), um *documento monumento*, que no caso em estudo, conta a história da ocupação e formação do estado do Amapá, constituindo, assim, um patrimônio a ser conhecido, apropriado como tal e preservado.

Esses cemitérios possuem uma arte funerária peculiar, gestada a partir do conhecimento popular, feito com materiais da região, madeira e pedra, confeccionados por mulheres e homens sem formação acadêmica, que se valem do conhecimento empírico, da experiência acumulada ao longo do tempo. Como define García Canclini “[...] el arte popular el que consume el pueblo [...] el que produce” (1977:182). São expressões das suas crenças e dos seus dilemas do cotidiano.

Compreendemos os cemitérios do Amapá como um dos espaços de memória de grande relevância para a compreensão da História e formação da sociedade amapaense. O cemitério é, por sua vez, um espaço funcional, simbólico e material, conforme Pierre Nora, é um lugar de memória.

São lugares, com efeito nós três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente material, somente em graus diversos. Muitos lugares de aparência puramente material [...] só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma áurea simbólica [...] só entra na categoria se for objeto de um ritual [...]. Os três aspectos coexistem sempre. É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e a sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência

vividos por um pequeno número uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993: 21-22).

Na cidade de Macapá, capital do estado, há três cemitérios públicos em atividade, são eles: Cemitério Municipal Nossa Senhora da Conceição, Cemitério Municipal São José e Cemitério Municipal São Francisco de Assis. O Cemitério Nossa Senhora da Conceição, localizado no centro da cidade, foi inaugurado oficialmente em 1947 e é o primeiro cemitério público do estado, embora haja registro de sepultamento desde o final do século XIX¹³². Essa necrópole foi o primeiro espaço público construído e administrado pelo Estado destinado a inumações no Amapá.

Neste cemitério concentra-se o maior conjunto de túmulos e mausoléus em mármore do Amapá, com uma característica bastante eclética nos padrões tumulares, inclusive um pequeno conjunto de túmulos em *Art Nouveau* e *Art Decó*. Essas características fazem deste cemitério o mais tradicional da cidade de Macapá, por seu pioneirismo e por ter em seus mausoléus, túmulos e sepulturas muitas das personalidades da história política e da cultura amapaense.

O cemitério revela esteticamente o próprio inconsciente da sociedade através de uma trama simbólica, estruturada e organizada à volta de certos temas e mitos unificados por esta tarefa: reforçar, depois do caos, o cosmo dos vivos e imobilizar o devir, mesmo que se tenha de recorrer ao contraste (ambíguo) da imortalidade com o curso irreversível do tempo e da vida. (CATROGA, 1999:19)

A maior quantidade de túmulos feitos de madeira na cidade de Macapá é encontrada no Cemitério Municipal São Francisco de Assis, localizado na Zona Norte, região periférica da cidade. Foi inaugurado em 1997 e atualmente é o maior cemitério público do estado do Amapá.

A disponibilidade em abundância de madeira torna este material acessível e bastante utilizado na construção civil da região, igualmente na arquitetura funerária. Contudo, o uso da madeira, nestes casos, atende muito mais a uma necessidade econômica do que ao desejo pessoal pelo material, pois embora a preferência seja pela alvenaria, ornamentada com mármore e porcelanato, as limitações econômicas tornam a madeira a opção mais acessível, tanto na vida, para construção da habitação; quanto na morte, para a arquitetura tumular.

As cidades amapaenses possuem uma porcentagem considerável de suas construções feitas em madeira, pois esse material é mais barato em relação à alvenaria, e muitas dessas construções são feitas em etapas. No entanto, o objetivo dos moradores dessas residências é um dia poder construir uma casa em alvenaria: a madeira é provisória, o “sonho” é ter uma casa em

¹³² Wolff (1983).

alvenaria, sonho este que muitos nunca conseguem realizar. Outros vão construindo paulatinamente: desmancham primeiro a sala – cômodo da frente – e refazem-na em alvenaria; depois de um tempo, quando as condições financeiras permitem, seguem fazendo os demais cômodos da casa – é recorrente nunca concluir.

As pessoas morrem e essa situação se repete no cemitério: primeiramente túmulo em madeira, provisório, como a casa, pois o objetivo é um dia construir um túmulo em alvenaria. Às vezes, o “sonho” em habitar um recinto em alvenaria só acontece na morte, para outros seguem o improvisado.

OS TÚMULOS CASTILHOS

O cemitério, como afirma Cymbalista (2002), reflete a cidade dos vivos, pois ela é feita pelos vivos e para os vivos, logo, a cidade dos mortos é muito parecida com a cidade dos vivos: mesmos materiais, técnicas de construção e adorno, inclusive alguns problemas são recorrentes também.

Em decorrência da fugaz durabilidade da madeira, é comum a substituição dos túmulos em períodos regulares por túmulos pré-moldados em madeiras (Figura 02), prontos para serem usados, nas cores azul para homens e rosa para mulheres. Estes túmulos são chamados popularmente de castilhos. Em determinadas datas, como o Dia de Finados, são retocados pelos familiares ou substituídos por completo. Geralmente são colocados após o sétimo dia da inumação em caráter provisório (Figura 03), pois a intenção é fazer um túmulo em alvenaria. Aqueles que não dispõem de recursos financeiros para construir o túmulo definitivo substituem-nos em datas especiais quando a madeira está deteriorada.

Estes túmulos pré-moldados estão presentes em quase todos os cemitérios do estado, mas em maior quantidade na região sul, com destaque para os municípios do Laranjal do Jari e Vitória do Jari. Existem três modelos predominantes de castilhos: o trançado, o gradeado e o simples, chamado somente de castilho.



Figuras 02: Comércio de túmulos pré-moldados no Cemitério Municipal São Francisco de Assis, Macapá. Finados de 2018. Fonte: Acervo do autor (2018).

Figura 03: Túmulos castilhos recém-colocados. Cemitério Municipal São Francisco de Assis, Macapá. Fonte: Acervo do autor (2018).

Os túmulos apresentam características bastante interessantes sobre a vida do inumado, elementos culturais e sociais como, por exemplo, a visão binária de homem e mulher, que identifica o gênero a partir da cor: azul para masculino e rosa para o feminino. Simbologias religiosas, como a cruz latina para o católico, a Bíblia para o evangélico. A cruz latina é o elemento simbólico preponderante em todos os cemitérios do Amapá.

Simboliza a paixão de Cristo. Conforme a tradição, representa o local em que Cristo foi crucificado e é o símbolo da sorte e da esperança. Muito usada em todos os tipos de túmulo, é atributo de inúmeros santos como Santa Helena, Santa Úrsula, São Jorge e São João Batista. (BORGES, 2017:414-415)

Há, ainda, singularidades significativas de uma região para outra, na maneira como os túmulos são construídos. Os castilhos gradeados (Figura 04) são mais frequentes nos municípios de Laranjal do Jari, Vitória do Jari, Mazagão, Porto Grande e Pracuúba; em Macapá, no Cemitério São Francisco de Assis. São armações em madeira, em formato retangular, que não seguem um padrão, mas geralmente possuem 180 cm de comprimento por 60 cm de largura e 70 cm de altura, quando se trata de um túmulo para adultos. A cabeceira é demarcada por uma pequena cruz, na qual é registrado o nome do inumado, a data de nascimento e de morte, caso fosse católico; e para o evangélico uma Bíblia, na qual são registradas as mesmas informações.



Figura 04: Túmulo gradeado Cemitério Municipal de Laranjal do Jari. Fonte: Acervo do autor (2017)

Os castilhos trançados (Figura 05) são encontrados em maior quantidade nos municípios de Laranjal do Jari e Vitória do Jari. De uma feitura mais elaborada, a estrutura retangular tem os seus lados preenchidos por filetes de madeira delicadamente sobrepostos, formando os trançados. Alguns possuem cobertura de madeira, zinco ou telha de fibra de amianto, em formato plano ou de telhado de duas águas. Essa prática de cobrir o túmulo está presente em toda região norte do Brasil, e serve como proteção do túmulo e seus adornos contra severidade do clima amazônico, como observa Borges (2005).



Figura 05: Túmulo trançado. Cemitério Municipal de Laranjal do Jari. Fonte: Acervo do autor (2017)

Esses túmulos são produzidos de forma artesanal por carpinteiros da região que também empregam esta técnica na construção de moradias. Os trançados são utilizados nas construções residenciais com objetivos estéticos e para climatização, pois permitem uma melhor ventilação dos ambientes.

O castilho simples (Figura 06) é o modelo de túmulo mais comum, está presente em todos os municípios do estado do Amapá, tanto nas zonas rurais, quanto nas zonas urbanas. Trata-se de uma estrutura retangular que cobre toda a extensão da sepultura. É feita de tábuas de madeira, com aproximadamente 15 a 30 cm de altura e no interior dos túmulos são plantados pequenos arbustos ou são preenchidos com flores artificiais, terra, cascalho ou areia.



Figura 06: Túmulo simples. Cemitério do Carmo, Município de Itaubal. Fonte: Acervo do autor (2017)

As flores artificiais são bastantes utilizadas e são colocadas em datas comemorativas, especialmente no Dia de Finados e Dia das Mães. No Dia dos Pais e Das Crianças os cemitérios amapaenses são pouco visitados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no levantamento fotográfico, foi possível perceber que os cemitérios amapaenses apresentam uma característica comum que consiste no uso acentuado de madeira e pedra como principais materiais para confecção da arquitetura funerária. Essa característica foi observada em todos os campos estudados, com maior intensidade nos municípios de Laranjal do Jari, Vitória do Jari e Tartarugalzinho, todos com incidência de aproximadamente 85% de túmulos de madeira. Os menores percentuais de uso de madeira e pedra foram verificados nos cemitérios das sedes dos municípios de Pedra Branca do Amapari, Serra do Navio e Macapá.

A maioria dos cemitérios do Amapá não possui esculturas em mármore, nem mausoléus suntuosos, mas apresentam o que há de mais original na arte popular amapaense, são estruturas aparentemente simples, considerando a sua arquitetura, mas de um rico e complexo significado histórico e cultural que precisa ser investigado e preservado, pois constitui um importante patrimônio da cultural material e imaterial desta sociedade.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. **O Homem Diante da Morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto = Funerary art in Brazil (1890-1930): italian marble caver cra in Ribeirão Preto** – bilíngue 2. Ed. – Goiânia: Gráfica UFG, 2017.

_____, Maria Elizia. **Expresiones artísticas de cuño popular en cementerios brasileños.** In: VIÑUALES, Rodrigo Gutiérrez (diretor). *Arte latino-americano del siglo XX. Otras historias de la Historia.* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005.

CANCLINI, Néstor García. *Arte popular y sociedad en América Latina.* México: Grijalbo, 1977.

_____. **Culturas híbridas. Poderes oblíquos.** In: *Culturas híbridas – estratégicas para entrar e sair da modernidade.* São Paulo: EDUSP, 1997.

CASTRO, Elisiana Trilha. **Hier ruht in Gott: inventário de cemitérios de imigrantes alemães da região da Grande Florianópolis.** Blumenau: Nova Letra, 2008.

_____. **O patrimônio cultural funerário catarinense.** Florianópolis: FCC, 2017 - (Coleção Horizontes do Patrimônio Cultural; v.1). - Coleção Horizontes do Patrimônio Cultural. Florianópolis: FCC, 2017.

CATROGA, Fernando. **O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos.** Coimbra: Minerva, 1999.

CYMBALISTA, Renato. **A cidade dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo.** Editora Fapesp; 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LOUREIRO, Maria Amélia Salgado. **Origem histórica dos cemitérios.** São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras da prefeitura do município de São Paulo, 1977.

MENDONÇA, Maria Silvia de, FRANÇA, José Ferreira, OLIVEIRA, Andréia Barroncas, PRATA, Ressiliane Ribeiro, AÑEZ, Rogério Benedito da Silva. Etnobotânica e saber tradicional. In FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto, PEREIRA, Henrique dos Santos, WITKOSKI, Antônio Carlos. (Orgs.) **Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais.** Manaus: EDUA, 2007.

MENESES, Ulpiano Bezerra de. **A cultura material no estudo das sociedades antigas.** *Revista de História*, n. 115, 1983, p. 103- 117.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** Tradução: Yara Aun Khoury. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História, São Paulo, v.10, p. 7-28, dez. 1993.

PELEGRINI, Sandra C. A. **O patrimônio cultural e a materialização das memórias individuais e coletivas.** *Patrimônio e Memória.* Assis, v.1, n.1, p.95- 109, 2007.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Vovelle, Michel. **Imagens e imaginário na história – fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX.** Tradução Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

WOLFF, Egon e Frieda. **Sepulturas de Israelitas – II. Uma pesquisa em mais de trinta cemitérios não israelitas.** Rio de Janeiro; 1983

SPECULUM DOMINARUM: UMA ANÁLISE SOBRE A EDUCAÇÃO DAS DAMAS MEDIEVAIS (SÉC. XIV)

Lara Fernanda Portilho dos Santos¹³³

INTRODUÇÃO

Ainda muito incipiente, as reflexões neste trabalho são fruto de um projeto de doutoramento, no qual, a princípio, buscaríamos apreender e alargar os usos da categoria de gênero para a Idade Média a partir da análise do *Speculum Dominarum*, com o qual tivemos contato ao longo da estruturação do nosso projeto de pesquisa, em 2019, motivados pelo interesse em estudar a instrução das mulheres na Idade Média. Nossa fonte é caracterizada como um manual de conduta do séc. XIV destinado a D. Joana de Navarra (1273-1305), esposa de Felipe, o Belo (1268-1314), escrita pelo confessor da rainha, o franciscano Durand de Champagne.

Do início de nossos estudos até o presente momento, nossas pesquisas vêm se complexificando, e a compreensão das relações de gênero que outrora se centravam na preocupação em se compreender a construção de um ideal feminino a partir da educação das damas, hoje está se desdobrando, cada vez mais, em uma investigação profundamente conectada às relações de dominação/dominado no seio das disputas entre as classes dominante e subalterna, perpassando, indubitavelmente, as relações de senhoriação e as disputas intraclasses entre nobreza e campesinato.

Na tentativa de evitarmos uma análise que se detivesse, essencialmente, às classes dominantes e suas disputas internas, nosso olhar se redirecionou para as disputas sociais, culturais, políticas e econômicas que, centrados numa disputa intraclassista, nos possibilita pensar o *Speculum Dominarum* – e talvez a literatura espelhar como um todo -, como uma

¹³³ Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. E-mail: larafportilho@gmail.com

expressão ideológica¹³⁴ de uma classe dominante, que, em vias de franca transformação e disputas, levou a cabo medidas de fortalecimento de seu poder e manutenção de hegemonias.

Ao assumirmos o contexto francês do século XIV como espaço e tempo histórico de análise, sublinha-se características próprias que necessitam ser consideradas. Em um momento em que o processo de mercantilização já estava sendo observado principalmente nas regiões da Alta França (Bolonha, Flandres, Artois e Gasconha); em que o senhorio ganhava novos contornos; e que a própria lógica de servidão sofreu alterações sensíveis, nos parece um profícuo cenário para pensar a importância e a ampla confecção de manuais de conduta típicos deste contexto.

As transformações urbanas a partir do século XIII imprimiram novas aspirações à sociedade medieval, dentre as quais, sem dúvida, foi a ressignificação das próprias noções de servidão, sociedade e senhorio. Naquele contexto, os laços servis já estavam mais fragilizados; a composição social se alterara com o advento da urbanização e mercantilização; e o senhorio fundiário, também fortemente impactado pelas novas transformações, deu lugar a uma nobreza de direito (estatutária), cujos valores se calcavam na guerra, linhagem e manutenção de privilégios que, nas palavras de Marc Bloch, lhes conferiam com contornos claros de uma classe de fato¹³⁵ (BLOCH, 1987).

Para Bloch, o contexto tardo medieval é um momento em que encontramos, com mais vigor e força, as aspirações das estratificações sociais como classes. À nobreza, sua condição estatutária confirmava e materializava sua superioridade, ao passo que os camponeses, mesmo aqueles que já não estavam mais sob o laço servil de fato, sofriam o estigma de classe inferior – principalmente porque a partir do século XIII, as personalidades nas relações de dependência se fragilizaram, e a inferioridade de classe passou a ser sentido por uma “espécie de contágio” passada da terra para o homem (BLOCH, 1987: 293). Em uma sociedade em que as alforrias chegaram a abranger aldeias inteiras, diminuindo, consideravelmente o número de servos, os laços de dependência, outrora baseados na subordinação de homem para homem, haviam se alterado. Naquele momento, nada era mais servil - caso de não pertencer a classe da nobreza e da Igreja - que ter a posse de uma terra.

¹³⁴ Ideologia compreendida aqui não enquanto uma falsa consciência ou autonomização e produção consciente do sujeito como indivíduo, mas como ação e produto de um ser social que é determinado pelo pertencimento de uma classe, e que, portanto, os valores produzidos por ela, buscam a manutenção de seu poder (GRAMISCI, 1999).

¹³⁵ A clarificação da nobreza como uma classe de fato, nos parece um diálogo com a perspectiva de Antônio Gramsci, que discorre sobre as ideologias das classes dominantes. Para ele, estas não devem ser interpretadas como um falseamento ou maniqueísmo da realidade, mas como uma concepção de mundo, cujas normas de conduta se adequam a ela (GRAMISCI, 1999: 96). Neste sentido, é pensar que a classe da nobreza é fruto de seu tempo. Se assim o é, como fruto do próprio desenvolvimento histórico, ela não poderia deixar de criar seus projetos legitimatórios de classe dominante.

Uma sociedade, seja ela qual for, não é caracterizada apenas por estruturas sociais de conformação, mas também pelas reações contrárias a ela. Dialeticamente, é na tese e antítese dos fenômenos sociais que as contradições e dinamismo podem ser apreendidos. Em uma perspectiva relacional e em via de mão-dupla, entender a figura do camponês e do servo, é também compreender o senhor e vice-versa.

Neste sentido, são com esses pressupostos que olhamos para o recrudescimento de um corpus normativo laico e eclesiástico destinado a homens, mulheres, nobres, damas, reis e rainhas, visto, por nós, como uma ferramenta à construção e manutenção de poder das classes dominantes. Em um mundo em vias de transformação, a tentativa de normatização do mundo feminino – fazendo uso aqui das expressões de Carla Casagrande (2018) – se apresenta a nós como um instigante aspecto da sociedade francesa tardo medieval. Em que medida essa normatização do comportamento feminino destinado à classe dominante, ressoou às classes subalternas? Este é um de nossos questionamentos centrais.

Declaradamente destinado as demais mulheres, e a consolidar a rainha como um modelo social a ser seguido, o *Speculum Dominarum* é uma excelente oportunidade para se investigar a camponesa medieval, bem como as nuances do patriarcado sob o recorte classista naquela sociedade. Neste sentido, trabalhar gênero e classe como categorias centrais e de forma relacional, é fundamental em nossa pesquisa, para pensar as relações de dominação que, além de serem masculinas, também o eram femininas quando observadas sob a perspectiva de classe. Não por acaso, George Duby (2011) chama atenção para a tiranização que a camponesa sofria pela nobre durante o trabalho, quando muitas vezes o ambiente doméstico servia como uma espécie de “pequena monarquia”, em que as esposas dos senhores comportavam como eles em relação aos seus dependentes.

Desta forma, nesta rápida comunicação, buscamos apresentar nossa fonte de pesquisa, bem como partilhar algumas inquietações e questionamentos que vem nos orientando ao longo de nossos estudos.

SOBRE O SPECULUM DOMINARUM

O *Speculum Dominarum* é caracterizado como um manual de instrução moral e religiosa escrito em meados de 1304 a 1305 por Durand de Champagne que, confessor da rainha, destinou a obra a edificação da monarca. O termo *speculum* é utilizado para denominar a literatura especular, e foi uma expressão cunhada para abranger os documentos de tipologia ético-moral-religiosa, que visavam a ampla abrangência e formação geral da sociedade. Trata-

se de uma documentação direcionados a reis e rainhas – em alguns casos outros nobres -, em que se buscava consolidá-los como modelos sociais a serem seguidos. Numa perspectiva metafórica, o espelho representava o reflexo do ideal divino a ser buscado pelo monarca e, situado na ordem do discurso, servia como um suporte ideológico da monarquia para a legitimação do poder do príncipio e construção de um ideal de governante (LIMA-PEREIRA, 2019).

O *Speculum Dominarum* é uma obra de publicação inédita¹³⁶ pela *École Nationale des Chartes* em 2018, editado e organizado por Anne Flottès-Dubrulle¹³⁷, em conjunto com Constant J. Mews¹³⁸, Rina Lahav¹³⁹ e Tomas Zahora¹⁴⁰ – especialistas no tema e no documento. Destinado a instrução ético-moral da rainha e demais mulheres, detinha o objetivo de edificar a alma feminina, a partir da piedade “(...) Ainsi, Durand de Champagne a voulu écrire en manuel dont le contenu était destine à alimenter la piété el l’instruction morale et religieuse des femmes” (FLOTTÈS, 2018: 12).

Considerado até o início do século XX como uma obra anônima, foi apenas com os recursos da iconografia e a tradução do termo “*cordelier*” que viabilizou a Léopold Deslile levantar a hipótese de um franciscano como autor do documento. Frente a ampla difusão do *speculum* nos séculos XIV e XV¹⁴¹, Ysamberd de Saint-Léger conseguiu, anos depois numa tradução francesa do século XVI do documento, confirmar a tese de Deslile ao encontrar a afirmação de que o confessor da rainha Joana havia lhe escrito o manual. Disto, confirmou-se

¹³⁶ Para além dos manuscritos

¹³⁷ Arquivista paleográfica, com doutoramento na área adquirido na *École Nationale des Chartes* em 1988 com as análises e transcrições do *Speculum Dominarum*. Em 1992 a 1998, foi curadora e pesquisadora da Biblioteca Nacional da França.

¹³⁸ Medievalista dedicado as temáticas de filologia e educação religiosas, com ênfase no contexto da Baixa Idade Média. Dedicar-se também a História das Mulheres, com destaque na França medieval. É vinculado a centros de pesquisas sobre História Medieval, sendo alguns da *University of Auckland*; *Oxford University*; *Université de Paris III*; *University of Sheffield* e atualmente leciona na *Monash University* como informado pelo *Australian Research Council Centre of Excellence for the History of Emotions*.

¹³⁹ Linguista vinculada ao Centro de Estudos Religiosos da *Monash University* (Austrália), cujos trabalhos se desdobram nas temáticas de Mulheres, História da Igreja, Teologia, Espiritualidade, Filosofia da Religião e outros similares.

¹⁴⁰ Linguista também vinculado à *Monash University*, se dedica as temáticas de Religião, Teologia, Filosofia e similares.

¹⁴¹ Segundo Flottès, a obra de Durand de Champagne foi amplamente difundida na Europa medieval, sendo encontradas 13 (treze) cópias de traduções francesas encontradas em casas régias e bibliotecas de famílias de alta nobreza. Foram encontradas versões do documento na casa de João de Berry, irmão do rei Carlos V da França (1338-1380), bem como outra versão na biblioteca do rei (Carlos V). Foram encontrados vestígios na Biblioteca de Blois – a qual recebeu fundos da rainha Cristina da Suécia (séc. XVII); no inventário feito à Livraria do Louvre denominado de “*miroir aux dames qui fu de la royne Jehanne d’Evreux*” em 1411. Encontra-se também versões em francês nas bibliotecas dos Duques de Borgonha – Carlos, o temerário (1433-1477); e nos registros da Duquesa de Orleans, Valentine (1371-1408). No testamento de Blanca de Navarra (1396) encontrou-se menção ao “*Miroir des Dames*”; e nos registros de Luísa de Sabóia, duquesa de Nemours (1476-1531). Encontrou-se em São Petesburgo um manuscrito doado em 1460 a Madame Thomine de Villequier, condessa de Villars como um texto espiritual anônimo. (FLOTTÈS, 2018: 18-19).

que se tratava de Durand de Champagne, o franciscano confessor da mornarca, conforme expresso também em seus testamentos (FLOTTÉS, 2018).

Apesar do avanço na identificação do autor da obra, pouco podemos dizer sobre o mesmo. O que se sabe até o presente momento é que ele viveu na corte francesa do início do século XIV, e que lhe é também atribuído a autoria da *Summa Collectionum pro confessionibus audiendis* (Suma de Coleção de Confissão) na qual encontram-se os resumos de diferentes manuais de confissão. Como apresentou Tomas Zahora, um dos organizadores da edição *École des Chartes*, no *Speculum Dominarum*, é perceptível semelhanças - em sua hipótese, até fragmentos - dos *Speculum Maius*, *Speculum Naturale*, *Speculum Doctrinale* e *Speculum Historiale* do dominicano Vicente de Beuvais, produzidas no século XIII, e da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino¹⁴².

Em diálogo com Zahora, Flottès indica demais citações que compõem a obra. As bíblicas sendo o Antigo Testamento trabalhado com destaque aos livros didáticos de Salmos; Eclesiastes; Provérbios; e do Novo Testamento, os evangélicos de Lucas, Marcos, Mateus e João, bem como as epístolas de São Paulo. Quanto as citações literárias, Durand de Champgne se valerá de um vasto corpo de obras, sendo as do período Antigo: “*Philosophus*” de Aristóteles; “*Tullius*” de Cícero; “*Macrobius*” de Sêneca. Do período medieval o franciscano se valerá da obra de Martinho de Braga “*De formula honestae vitae*”; da Patrística “*Moralium Libri*” e “*Gregorius*” de São Gregório o Grande; “*Agustinus*” de Santo Agostinho e “*Bernardus*” de São Bernardo. (FLOTTLÈS, 2018: 57).

Para Anne Flottès, a Escolástica – essencialmente as obras de Tomás de Aquino e São Boaventura – foi a principal corrente teológica utilizada pelo *cordelier*, com destaque para os princípios de justiça de Aquino trabalhados em Suma Teológica¹⁴³. O franciscano dá também ênfase à ética aristotélica¹⁴⁴, e faz uso da homilética¹⁴⁵ como recurso retórico. (FLOTTLÈS, 2018: 58).

Nestes termos, a obra encontra-se dividida em três tratados, estando o primeiro dedicado a condição/natureza da mulher – “*De condicionibus mulierum*”. Neste tratado que está dividido em três subtópicos, o autor dedica-se a falar sobre a moderação das paixões as subjulgações

¹⁴² Conforme exposto pelo autor, são várias as ocasiões em que trechos do *Speculum Dominarum* são similares com as obras citadas, cujas características iguais vão, desde a forma de organização, até passagens idênticas (ZAHORA: 2012).

¹⁴³ Para o filósofo existem quatro tipos de justiça: a distributiva, a cumutativa; a vingativa e a retributiva.

¹⁴⁴ Perspectiva ética em Aristóteles se apresenta como uma ligação estreita entre indivíduo e comunidade. Ao ser o primeiro a separar as esferas ética (indivíduo) da política (Estado/coletivo), o filósofo preconiza que os atos do indivíduo refletem dentro da comunidade como um todo de forma que, o que o indivíduo faz de bem ou de mal irá intervir num todo. (CALOVI; MARMENTINI, 2010).

¹⁴⁵ Arte de pregar sermões religiosos com eloquência.

humanas; às virtudes no modelo quadripartido de Platão (prudência, justiça, temperança e força); e sobre os costumes.

O segundo tratado ocupa-se da sabedoria da mulher – “*De sapiência mulierum*” que, dividido em 32 (trinta e dois) capítulos, tratará da sabedoria como o bem mais precioso que se possa ter. Numa explanação sobre a sabedoria divina, sabedoria diabólica, terrestre, animal, Durand de Champagne destaca a prece e a instrução como formas de alcance da condição de sábia pelas mulheres.

No terceiro e último tratado – “*De domo multiplici quam edificare debet regina vel quelibet alia domina*”, o *cordelier* faz uso da simbologia da casa quadripartida do cristão¹⁴⁶, dando conselhos à sua edificação com base nos princípios de sabedora, justiça e virtude.

Conforme expressado em sua obra, Durand de Champagne afirma que o objetivo do *Speculum* é a edificação e erudição da excelentíssima senhora Joana, rainha da França e de Navarra, e que a partir dela, seja comum a todas as senhoras:

(...) *aliqua verba et exempla salubria de scripturis sacris et libris sanctorum in hoc libelo compendiose studui compilare, ad edificacionem et erudicionem excellentissime domine Johanne Dei gracia illustrissime regine Francie et Navarre, necnon ad utilitatem omnium dominarum*¹⁴⁷ (...) (CHAMPAGNE apud FLOTTÈS, 2018:11)

A LITERATURA ESPECULAR E AS MULHERES MEDIEVAIS

Em contraposição a quaisquer leituras que atribuam a mulher medieval um papel passivo e inerte, Carla Casagrande (2018), e muitos outros autores dedicados ao tema¹⁴⁸, nos apresentam um cenário dinâmico e heterogêneo do mundo feminino medieval.

Casagrande (2018) pontua que a tentativa de normatização, em especial no contexto tardo-medieval, se mostrou um grande desafio e uma intenção bem delimitada. Àqueles que se lançaram a este ambicioso projeto, houve, entre os séculos XII a XIV, um hercúleo esforço de classificação da mulher medieval, demonstrando a transposição de uma visão simplista e singular de mulher, para enxerga-las a partir de uma visão plural - “as mulheres”.

A ampla classificação do mundo feminino passou a ser um subsídio aos vários instrumentos normativos, fossem eles clericais ou laicos, articulados ou não, escrito por homens

¹⁴⁶ A primeira parte da casa seria a externa/casa material; segunda parte da casa a interna/consciência; terceira parte trata da oração e a quarta parte faz referência a casa celeste para os bons cristãos. (FLOTTÈS, 2018:14).

¹⁴⁷ “(...)Algumas palavras e sagrados exemplos das Escrituras Sagradas, livro santo, tentei compilar neste livreto, a edificação e erudição da excelentíssima senhora Joana, pela Graça de Deus, ilustríssima rainha de França e Navarra, bem como a utilização comum à todas as senhoras (...) [tradução nossa].

¹⁴⁸ Vide as obras de George Duby, Jacques LeGoff, tantos outros incontáveis trabalhos que se dedicam a temática das mulheres, gênero e afins sobre a sociedade medieval.

ou mulheres – mas em sua maioria, homens -, que levava a cabo o desafio real e concreto de elaborar valores e modelos capazes de chegar a todas as mulheres (CASAGRANDE, 2018). Disto, destaca-se a obra do Mestre Geral da ordem dos dominicanos Humberto de Romans (1200-1277) que, ainda conforme a autora, foi um dos primeiros a classificar, como nunca antes visto, as mulheres medievais¹⁴⁹.

É neste cenário que se desenvolve uma ampliação da literatura especular. A criação e usos dos manuais de conduta deram um salto quantitativo no período tardo-medieval, em específico, os destinados as mulheres. Lucimara Leite (2008) além de demonstrar a ampliação dos manuais de conduta, os classifica em quatro categorias: os *Espelhos Exemplares*, cujo objetivo é a edificação das almas¹⁵⁰; *Espelhos da Alma*, que detém um cunho introspectivo, prezando a reflexão de Deus e da Trindade nas almas dos homens; *Espelho das Escrituras* que, em essência, são comentários exegéticos de passagens da Bíblia sobre revelações e realidades divinas; e os *Espelhos Factuais*, os quais tratam de temáticas referentes à natureza física.

A autora nos lembra que os usos de manuais de condutas é anterior ao contexto da Baixa Idade Média, podendo ser observados ainda no período antigo para a formação dos monarcas¹⁵¹. No que pese os tipicamente medievais, tanto a Patrística como a Escolástica foram elementares à propagação do pensamento medieval-cristão em seus respectivos contextos. A Patrística fundamentou, no discurso especular, a construção do ideal cristão como modelo aos monarcas - cuja preponderância do poder divino sobre o temporal passou a ser demarcado -, consolidando a ideia de unicidade entre homem e Deus como um “bem perfeito”¹⁵² (LEITE, 2008).

Desta forma, o primeiro marco do uso dos manuais de conduta à formação régia foi à época do renascimento carolíngio, momento este em que a preocupação com a instrução do monarca passou a ser sentida. Naquela nova narrativa, os atributos essências do líder e defensor da cristandade incluíam a submissão aos desígnios de Deus - uma vez que Dele provinha o poder do monarca -, bem como a necessidade de o governante basear sua vida nas virtudes de justiça, paciência, generosidade e temperança. Ao monarca cristão residia também a missão de defesa da Igreja de seus membros; bem como a responsabilidade de sempre se aconselhar com

¹⁴⁹ Na obra de Humberto de Romans, o dominicano divide as mulheres em dois grupos distintos, religiosas e laicas, para depois discorrer sobre as subdivisões destes grupos. Entre as religiosas se distinguem as beneditinas, cistercienses, dominicanas, franciscanas, humilhadas, agostinianas, beguinas e as meninas que se educavam em mosteiros. Já as laicas se subdividem em: nobres, burguesas ricas, solteiras, servas das casas aristocráticas, mulheres pobres que viviam em pequenas aldeias e meretrizes. (CASAGRANDE, 2018, p. 109).

¹⁵⁰ Os quais podem ainda se subdividir em Espelhos das Criaturas caracterizado por retrato dos anjos, santos e o homem como uma corrente de espelhos que reflete a luz de Deus. (LEITE: 2008)

¹⁵¹ Exemplos na Antiguidade como “*Discurso de Nicoles*” de Isócrates; “*Ciropédia*” de Xenofontes; “*República de Platão*”; “*Política*” e “*Ética de Nicômano*” de Aristóteles, todos elaborados no século IV a.C.

¹⁵² Como exemplo estão as obras De Magistro de Santo Agostinho e Etimologias de Santo Isidoro de Sevilha.

homens sábios, honrados e honestos - em suma religiosos -, como forma de evitar os bajuladores, avaros e luxuriosos¹⁵³ (LEITE, 2008).

O novo ápice da literatura especular se deu na Baixa Idade Média, frente as novas demandas daquela sociedade, como, por exemplo, a reorganização no âmbito da administração e burocracia régia que imprimiam novas aspirações na (e para a) lógica do “bem governar”. Como expôs David Ricón (*apud* BIEHL, 2013), há uma demarcação clara e precisa da necessidade de construção de um monarca como modelo para seus súditos, endossando uma nova perspectiva de que apenas um rei virtuoso conseguiria guiar a si e seus súditos à salvação. Neste cenário, Leite apontou que era notável a preocupação do soberano como chefe politicamente responsável pela organização e bem comum do reino, o que acabou por representar, “uma aceitação de um caráter menos divino e mais político, mais humano do poder do rei” (LEITE, 2008: 37).

A transposição de uma visão que imprimia um caráter mais jurídico-político ao governante, encontrou subsídio nos princípios escolásticos que, dentro de uma cosmogonia cristológica, valorizava a vida terrena como dom admirável, com a aceitação tácita de um crescimento e desenvolvimento pessoal, bem como meio do alcance da vida eterna. Ruy Nunes destaca que:

(...) num, primeiro momento, casam-se na escolástica a concepção filosófica da vida terrena, da sua transcendência às limitações deste mundo e a mundivivência cristã em que a revelação de Cristo assegura que a vida continua além da morte, que um destino feliz ou infeliz aguarda o homem conforme o seu modo de viver na terra, e que neste mundo já se é possível ao homem nascer para a vida sobrenatural e nela crescer até que possa, após a morte, fixar num estado definitivo de completa beatitude ou de felicidade eterna (NUNES *apud* OLIVEIRA, 2013: 41).

Não por acaso, no bojo das reflexões do bom governante, cuja missão era conduzir os súditos à salvação, o papel da esposa do rei também foi salientado. Companheira, conselheira, colaboradora da educação dos futuros príncipes, administradora da casa, dos servos e preocupação com questões econômicas foram, segundo Leite (2008), prerrogativas essenciais a escolha da rainha no contexto tardo-medieval. Como o rei, ela deveria ser a encarnação das virtudes para, igualmente, servir como modelo social.

Convém ressaltar que boa parte dos documentos do contexto baixo-medieval tangenciam, em alguma medida, assuntos relacionados ao universo feminino. Corpo,

¹⁵³ Acerca desta literatura a autora cita: “*Disputatio de rhetorica et virtutibus et vitiis*” (794) de Alcuíno; “*Via regia*” (819-830) de Smaragdo de Verduns; “*De Institutione regia*” (818) de Jonas d’Orleans; “*Liber de rectoribus christianis et convenientibus regulis quibus est res publica rite gubernanda*” (855-859) de Sedúlio de Liège; “*De regis persona et regis ministério*” (anterior a 877) de Hincmar de Reims. (LEITE, 2008: 28-29).

sexualidade, modelos de santidade, casamento, adultério, viuvez e tantos outros assuntos são retratados em tipologias diversas. No entanto, marcadamente, damos destaques para alguns dos manuais de conduta destinado às mulheres em específico, com destaque para as obras de autoria feminina de Marguerite Porete e Cristine de Pizan, “*Miroir des simples âmes anéanties*” (Espelho das Almas Simples) de Marguerite Porete (1250-1310); *Speculum Dominarum* (1305) de Durand de Champagne; *Reggimento di Donni* (Regimento das Mulheres) de Francesco de Barberino (1264 – 1348); o *Livre des Trois Vertus* (Livro das Três Virtudes) de Cristine de Pizan¹⁵⁴ (1405) e *Llibre de les dones* ou *Carro de las donas* (1542) (séc. XV) do franciscano Francisc Eiximenis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Trabalhar com os manuais de conduta femininos vem se demonstrando uma satisfatória tarefa, no sentido de tatear, cada vez mais, a história das mulheres como um todo, com o viés de desnaturalizar, e a partir disto combater, um patriarcado social e historicamente construído. Olhar para a mulher ao longo da História é, sem dúvidas, confrontar uma narrativa de passividade e inércia da figura feminina, cujos os usos ao longo do tempo, foram cooptados para dar legitimidade as mais diversas formas de opressão, das quais, muitas, ainda nos chegam.

A fim de avançarmos nesta tarefa, damos destaque para as proposições das autoras C. Pinsky (2009) e L. Tilly (1994) que defendem as necessidades de se utilizar a categoria de gênero de forma crítica, analítica e problematizadora. Em favor de uma “história analítica do gênero”, as autoras apontam que os aumentos quantitativos de trabalhos sobre as mulheres não significam, necessariamente, um salto qualitativo de olhar crítico e problematizador sobre a realidade feminina. Contrárias ao pós-estruturalismo e a semiotização das análises de gênero, as autoras defendem a necessidade de se vincular a ação humana aos elementos concretos e objetivos que o condicionam, em oposição a uma “realidade reduzida ao mundo do enunciado”, ou que apenas descrevam e quantifique o papel, lugar e ação feminina ao longo da História. A categoria de gênero, enquanto uma ferramenta analítica, é imprescindível a quaisquer teorias que busquem explicar as mudanças sociais.

Neste sentido, por entendermos as mulheres medievais como sujeitas ativas daquela sociedade, retomamos aqui os nossos questionamentos centrais: qual a importância conferida aos manuais de conduta no contexto da Baixa Idade Média, essencialmente centrados na

¹⁵⁴ Renomeada no século XVI em Portugal como “Espelho de Cristine”.

construção/ domínio ideológico do mundo feminino da França no baixo-medieval? Ainda, porque estes manuais – em especial o *Speculum Dominarum* – tiveram uma ampla circulação naquele espaço e tempo histórico? Em que medida essa normatização do comportamento feminino destinado à classe dominante, ressoou às classes subalternas? Estas são algumas das perguntas que veem norteando a nossa pesquisa.

Por fim, reiteramos aqui a necessidade de se olhar a mulher medieval para além das figuras de nobres e rainhas. A camponesa, a burguesa e a heterogeneidade dos estratos sociais da sociedade medieval, principalmente no contexto tardio, é um aspecto fundamental para se pensar o mundo feminino daquela sociedade. A tutela do patriarcado em sua forma genérica, enraizou outras formas de dominação, dentre elas a intraclassista, ao moldar as relações de dominação da nobre sobre a camponesa. Em acordo com a assertiva de E. Thompson “(...) *jamaís houve época em que a dialética da imposição da dominação e da resistência a essa imposição não fosse central no desenvolvimento histórico*” (apud BASTOS 2011:13).

REFERÊNCIAS

BIEHL, Rafael de M. **O poder régio e suas atribuições no *Speculum Regnum*** (1341-1344) do franciscano Álvaro Pelayo, Bispo de Silves (1333-1350). *Dissertação de Mestrado*, Universidade Federal do Paraná. 150fls. Curitiba, 2013.

BASTOS, M. J. da M. **Conflitos sociais e processo histórico na Alta Idade Média**. Revista *Territórios & Fronteiras*, v. 5, n. 1, pp. 04-33, 2011.

BLOCH, Marc. **Les Caractères Originaux de l’Histoire Rurale Française**. vol. I. Paris: Armand Colin, 1952.

_____. **A Sociedade Feudal**. Trad. Liz Silva. Edições 70: Lisboa, 1987, 2ª Ed.

CASAGRANDE, Carla. La mujer custodiada. In: **Historia de las mujeres: La Edad Media**. G. Duby; M. Perrot (Orgs). Barcelona: Espanha, 2018.

CALOVI, G. E; MARMENTINI, G. L. A Ética em Aristóteles. **Mirabilia**, v. 11, pp. 59-79, 2010.

CHAMPAGNE, Durand. **Speculum Dominarum**. In: FLOTTÈS-DUBRULLE, Anne (Org.). Paris: École des Chartes, 2018.

DUBY, George. **As damas do século XII**. São Paulo: 2001.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LEITE, Lucimara. **Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação.** *Tese de Doutorado*, Universidade de São Paulo. 228fls. São Paulo, 2008.

LIMA-PEREIRA, Rosuel. **O papel do Espelho de Príncipes na educação dos soberanos portugueses: o caso do rei Dom Sebastião de Avis.** *História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representação e violência*, VII, UEMA, pp. 01-14, 2019.

OLIVEIRA, Terezinha. A Escolástica como Filosofia e Método de Ensino na Universidade Medieval: uma reflexão sobre o Mestre Tomás de Aquino. *Notandum*, n. 32, pp. 37-50, 2013.

PINSKY, Carla Bassanezi. **Estudos de Gênero e História Social.** *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, vol.17, no.1, p.159-189, abr. 2009.

TILLY, Louise A. **Gênero, História das Mulheres e História Social.** *Cadernos Pagu*, v. 03, pp. 29-62, 1994.

ZAHORA, Tomas. Amending Aquinas: textual bricolagem of the *Speculum Dominarum* as na authorial strategy in the compilation *Speculum Morale*. *Revista: CRMH: Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n.24, pp. 504-524, 2012.

UMA METÁFORA PARA O COMPORTAMENTO HUMANO: A VIDA DE SÃO GODERICO E A INTERAÇÃO SANTA COM OS ANIMAIS DE FINCHALE, NO NORTE DA ANGLIA (SÉCULOS XI E XII)

Raimundo Carvalho Moura Filho¹⁵⁵

No contexto da santidade eremítica, a interação entre os atores do sagrado e os animais foram manifestadas de formas variadas. São Godric de Finchale, um santo eremita anglo-saxão que viveu entre 1064 e 1070, foi um desses personagens históricos que viveu em Finchale, nas proximidades de Durham, e que desenvolveu relações variadas com animais no seu itinerário de asceta popular. A ideia principal a ser discutida nesta comunicação é que as interações com os animais, que são evidenciadas na *Vida de São Godric*, uma hagiografia do século XII que foi escrita no priorado de Durham pelo beneditino Reginald de Durham, buscaram enfatizar o poder e a condição de eleito do hagiografado.

Palavras-chave: São Godric de Finchale. Animais. Santidade. Inglaterra.

¹⁵⁵ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ.
E-mail: raimundo.hist.cesi@gmail.com

INTRODUÇÃO

A classificação das ações diferenciais dos animais domésticos tem como ponto de referência a vida social humana, pois o enfoque nas características desses animais postula certa individualidade. O que a História nos diz sobre a relação entre do homem com os animais? A interação humana com os animais não é imutável ao longo dos tempos, o que significa que, ao invés de falar em relação/interação, seria mais adequado considerar a multiplicidade das relações entre pessoas e animais ao longo dos períodos históricos. A designação de espaços singulares e variados para os animais indica que, sob uma perspectiva social e cultural, as ações dos animais foram interpretadas de forma que pudesse dá sentido à experiência temporal dos grupos humanos. Seguindo essa premissa, nessa comunicação buscaremos explorar o simbolismo animal centrado na interação entre Goderico Finchale, um santo eremita do século XII, com alguns animais evidenciados na hagiografia a Vida de São Goderico.

ASPECTOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS

Durante o medievo, a interação de santos (as) com animais não se deu de forma unívoca, pois em algumas ocasiões, como em contextos de provação, certos animais poderiam representar a interferência divina ou diabólica. A hagiografia medieval, tipologia documental na qual o tema da relação santa com animais aparece com frequência, veicula os significados que culturais que esses relacionamentos assumiram. Foi particularmente no contexto monástico que a interação entre santos e animais concretizou as possibilidades de transmitir mensagens para a coletividade, notadamente atrelada à edificação do personagem sagrado, o santo, que representava os anseios e estereótipos de santidade a ser seguida pela coletividade.

Os significados do simbolismo animal no cristianismo foram objetos de profícuas pesquisas historiadoras, como a levada a cabo por Joyce de Salisbury no final do século XX. Em seu célebre livro intitulado *The beast within: animals in the Middle Ages* (1994), a autora propôs que no medievo, mais especificamente a partir do século XII, houvera uma nova percepção sobre a relação entre homens e animais, sendo estes cada vez mais objetos da compaixão e da simpatia humana. O efeito imediato dessa nova concepção foi a diluição das fronteiras que separavam as duas espécies, em oposição a um vívido contraste que separava homens e animais nos princípios da Idade Média (SALISBURY, 1994, p. 176).

Em suas argumentações, a referida autora propôs ainda que os milagres associados à transformação dos animais selvagens em criaturas passivas e obedientes diante da presença do santo fora um tema comum às *Vitae* dos pais de Deserto, o que corrobora a tese sobre a

dicotomia entre as espécies antes da guinada do século XII. As linhas que separavam humanos e animais eram bem definidas, o que refletia na sujeição de animais selvagens ao santo enquanto fruto de uma relação milagrosa. Nessa perspectiva, o poder de Deus era exercido por meio do santo, sendo este capaz de transformar, milagrosamente, um animal selvagem em um ser obediente e dócil. (SALISBURY, 1994: 175-177).

O historiador Rosalind Hill (1953, p. 5-6) abordou as relações entre santos e animais sob a perspectiva das atitudes medievais em relação à natureza, o que pode ser indicado pelo fato de que as hagiografias indicam com frequência a maneira como os santos tinham apreço e compreensão para com pássaros e animais de modo geral. Esse cuidado santo em relação aos animais teria em São Francisco de Assis (1181-1226 d.C.), no século XIII, um ponto alto da simpatia e da compaixão humana em relação à natureza. É preciso ponderar, por outro lado, que a atitude de amor em relação aos animais tem raízes antigas, e no medievo foi difundida especialmente nos bestiários e nas hagiografias.

Interpretações diferentes sobre a interação humana com animais em contexto de santidade podem ser notadas em Dominic Alexander (2000, p. 109-117; 2008, p. 15). Para o autor, é preciso considerar, em primeiro lugar: a) As especificidades das vidas de santos como uma das tipologias privilegiadas sobre o tema, pois é nas hagiografias que os eventos relacionados aos (às) santos (as) e aos animais podem ser analisados dentro dos limites e especificidades da retórica hagiográfica; e, em segundo lugar: b) Compreender as influências da cultura popular nas histórias envolvendo santos (as) e animais.

Com efeito, partiremos do hagiografia *A Vida de São Goderico*, confeccionada no século XII, na comunidade beneditina de Durham, no norte da Anglia. O autor da *vita* é Reginaldo de Durham, que foi monge da referida comunidade e um amigo íntimo do hagiografado. A relação do santo com o mosteiro se iniciou na década de 1140, quando Goderico se estabeleceu como eremita em Finchale, que fica nas proximidades do mosteiro. Antes de seguir a vida eremítica, ele se dedicou a atividades mercantis, tendo atuado como um comerciante ambulante no norte e também no comércio de longa distância. Como dissemos, ele se estabeleceu em Finchale. Foi naquele local que ele interagiu com alguns animais, entre os quais serpentes, um lobo e um cervo. *O nosso intento a partir da análise dessas histórias envolvendo animais é correlacioná-las à tradição hagiográfica, em primeiro lugar, e, em seguida, discuti-las enquanto parte de uma agenda monástica com discursos morais e edificantes voltados para a coletividade.*

O TEMA ANIMAL NA PERSPECTIVA HAGIOGRÁFICA

No relato bíblico, é dito que o profeta Elias, que estava no deserto, foi alimentado por corvos. Enviados por Deus, os animais, podemos interpretar, assumiram o papel de agentes, quiçá de anjos simbólicos (1Rs, 17:2). O tema de relação com os animais foi amplamente difundido na Idade Média. O relato acima mencionado serviu como um precedente bíblico que com frequência foi evocado em contextos medievais, o que contribuiu para que esse exemplo testamentário servisse como um topos de Elias. Partindo desse lugar-comum da relação com animais, podemos verificar em que medida a *VSG* se ajustou ou se distanciou do topos de Elias.

A obediência heroica às ordens de Deus é ua dimensão comum às interações entre santos e animais, o que foi influenciada pelas narrativas sobre os Padres do Deserto, para além dos relatos bíblicos. Por exemplo, na *Vita Pauli*, atribuída a São Jerônimo (347-420 d.C.), o anacoreta foi alimentado nos desertos da Tebaida por um corvo todos os dias, durante sessenta anos – período que teria vivido como um solitário. Elementos análogos podem ser encontrados na hagiografia *A Vida e os Milagres de São Cuteberto (VMSC)*, atribuída a Beda, o Venerável (673-735 d.C.), na qual é narrada a trajetória do monge e eremita Cuteberto de Lindisfarne (634 – 687 d.C.). Segundo a *Vita*, o anglo-saxão foi recompensado por Deus quando, na sua jornada ao mosteiro de Melrose, na Nortúmbria, a ele um corvo se dirigiu para fornecer-lhe meio pedaço de pão e um pouco de carne. O hagiografado ficou convencido para seguir a sua busca por uma vida ascética, que, aliás, se concretizou primeiro como monge no mosteiro de Melrose, depois como eremita (solitário) na ilha de Inner Farne, no norte da *Anglia*.

A providência divina de alimentos estava intimamente ligada às realidades espirituais, evocada pelos autores das *Vitae*, e também às necessidades fisiológicas, sendo esta última um aspecto que os ascetas buscavam atenuar e mesmo superar. Talvez seja por isso que a dádiva de alimentos seja acentuada no contexto de santidade eremítica, um ideal de vida em que os (as) seus (suas) agentes – os (as) ascetas/eremitas – buscaram uma aproximação com o suprasensível em detrimento dos confortos mundanos e apoiando-se em uma parca alimentação.

E além dos animais-agentes que levam suprimentos aos ascetas, outro tema que pode ser observado é o da obediência e o da reversão da natureza selvagem de bestas. Diante das personagens sagradas, os animais passaram a se comportar de forma não natural e assumiram características que não lhes eram próprias. A natureza predatória ou selvagem, por exemplo, deu lugar à domesticação, que os conduziu ao surgimento de atitudes racionais ou sentimentos essencialmente humanos, como o arrependimento e a humildade. A mesma espécie de animais,

os corvos que auxiliaram São Cuteberto, foi em outra ocasião repreendida por ter pegado palhas da sua cabana sem a sua permissão. Essa atitude foi desaprovada prontamente, e o eremita ordenou que os pássaros parassem e partissem dali imediatamente. Algum tempo depois os animais voltaram para pedir perdão, uma atitude eminentemente humana, ou que pelo menos se esperava que assim o fosse de acordo com uma agenda monástica, por meio da qual os cenobitas se auto representavam como guias espirituais para o restante do coletivo (*VMSC*, 1997:Cap. XX).

Outro exemplo análogo foi expresso no itinerário de Wereburga de Chester (650-700 d.C.), uma freira e abadessa anglo-saxã na abadia beneditina de Ely, no século VII¹⁵⁶, considerada uma santa local. Em Wedon, no condado de Northamptonshire, segundo o que narra a *Vida de São Wereburga (VSW)*, uma hagiografia anônima do século XII atribuída à abadia de Ely, havia alguns gansos que causavam estragos em plantações de milho nas proximidades. A mulher santa foi solicitada pelas pessoas locais para sancionar esse problema, e ela ordenou a um camponês que juntasse os animais.

Nota-se que as aves eram selvagens, e ainda assim a ordem foi cumprida, mesmo que o hagiógrafo não tenha deixado de notar que, a princípio, o homem estava incrédulo, pois era sabido que os pássaros voavam diante da presença humana (*VSW*, p. 387-8). Para surpresa de muitos, os animais ficaram passivos e foram mesmo ao encontro do camponês, deixando-se aprisionar por ele. No dia seguinte, de novo sob as ordens de Wereburga, os gansos foram libertos e se dirigiram à mulher santa para pedir perdão e permissão para partir (*VSW*, 1923:388-9.).

Os gansos de São Wereburga tiveram uma atitude penitencial, semelhante à dos corvos de São Cuteberto, que pediram perdão por suas ações em Inner Farne. O contexto local, o meio social e o cultural da produção de ambas as hagiografias influenciaram no registro do tema animal e dessa variante, que é a reciprocidade e a coabitação animal. Isso indica que a explicação historiadora sobre os significados da interação com animais deve considerar, de forma premente, que o gênero hagiográfico se constitui como um discurso edificante e que também comporta cânones e lugares comuns, sem por isso deixar de ser também expressão dos anseios do grupo que o engendrou.

¹⁵⁶ Há duas *vitae* sobre São Wereburga. Uma é atribuída ao beneditino Goscelin de St. Bertin, que viveu entre os séculos XI e XII, e dedicou a hagiografia à Abadia de Ely. A outra versão da *vita* integra a história eclesiástica de Guilherme de Malmesbury, a *Gesta Pontificum Anglorum*, do início do século XI. É especialmente neste documento que a análise aqui empreendida incidiu.

Ainda que as *vitae* tenham saído do pulso de homens de formação formal/letrada, que era a monástica, a reciprocidade e a coabitação com animais pode ser considerada como uma marca regional da santidade na *Anglia*. Além dos casos de São Cuthberto e Santa Werburga, histórias semelhantes foram registradas na *VSG*, como na interação do asceta com os animais que alcançaram o seu eremitério, entre os quais serpentes, um lobo e um cervo (*VSG*, 1847: 44-89).

O subtema da reciprocidade e da coabitação animal indica que os *topoi* que tinham suas raízes nas narrativas bíblicas e patrísticas funcionaram, por um lado, como um meio pelo qual os hagiógrafos puderam legitimar as experiências consideradas santas e darem significado espiritual aos eventos cotidianos. Os monásticos consideraram orientar os ouvintes e os leitores de que esses eventos maravilhosos eram legítimos, justamente porque ocorridos no itinerário de um personagem sagrado, cuja obediência a Deus deveria ser imitada por toda a coletividade, os membros da Igreja e também os leigos, para que assim pudessem também ter acesso às benesses.

Nesse sentido, a reciprocidade e a coabitação animal estavam conectadas também ao vigor da cultura oral, não obstante mantivessem similaridade com o tema mais geral da domesticação animal enquanto um lugar comum das *vitae*. Com efeito, o registro da interação com os animais, no contexto da retórica hagiográfica, visou efetivar o essencial dessa tipologia documental: a edificação da personagem santa e da comunidade de crentes. Para Dominic Alexander (2001:130-9), o emprego do tema da companhia animal foi amplamente difundido na Idade Média porque, entre outros aspectos, a transmissão de uma mensagem de virtude por meio das *vitae* se aproximava das fábulas, um gênero literário que tem suas raízes na Antiguidade Clássica e que tinha como primazia uma mensagem moral. Nos séculos posteriores (o autor se volta em particular para os séculos XI-XIII)¹⁵⁷, quando as sociedades medievais podiam ser consideradas “totalmente cristãs, nominal e oficialmente”, o emprego do referido tema se deu porque havia um clima suficientemente maduro, calcado na longa tradição que expressou textualmente, desde a Antiguidade Clássica, a possibilidade do uso de histórias envolvendo animais como alegorias de comportamento humano (ALEXANDER, 2001:130).

Com efeito, a reciprocidade animal estava para além de uma postura simpática dos (as) santos (as) às criaturas selvagens e indica a preocupação em destacar as personagens sagradas do restante do social. Por isso, os animais geralmente retribuem com obediência e passividade,

¹⁵⁷ O autor não estabelece um recorte preciso, mas se presume que se refira aos séculos XI ao XIII, como pode ser depreendido da afirmação de que “São Francisco ou um Godric de Finchale não incluem a referência explícita de Jerônimo ao paganismo”. (p. 130).

comportamentos esperados de serem colocados em prática, por extensão, pelos próprios monges e pela sociedade geral. A difusão do tema da companhia animal nas *vitae*, tipologia documental geralmente de origem monástica, um meio sociorreligioso integrado por pessoas alfabetizadas e de formação cristã ortodoxa, pode indicar uma preocupação com a ordem e as melhores formas de viver a fé, notadamente nos séculos XI-XIII, quando surge uma constelação de novas casas monásticas e também de movimentos religiosos de tendência herética¹⁵⁸. A Igreja não constituiu um poder regulador incontestável, e as sociedades medievais não praticavam um cristianismo unívoco.

A RELAÇÃO DE GODERICO COM OS ANIMAIS COMO UMA METÁFORA PARA O COMPORTAMENTO HUMANO

A obediência animal diante do santo atuou no sentido de lembrar a coletividade de que os animais se tornavam dóceis e domesticados porque estavam diante de uma figura exemplar e eleita por Deus. As serpentes que habitavam Finchale antes do eremita chegar ao local não se sentiram coagidas a abandonar o local quando da sua chegada. Pelo contrário, dirigiram-se ao edifício erguido por ele, uma cabana de madeira. *Diante da presença do eremita, os répteis mostraram-se mansos e não apresentaram sinal algum de perigo, não obstante as suas qualidades de animal peçonhento fossem mantidas.*

Podemos interpretar essa realidade como uma ênfase na ideia de que as criaturas selvagens não perderam as suas qualidades predatórias de imediata, à revelia das intenções do santo. Era preciso ações e gestos deliberados para que os animais fosse domesticados em um contexto de santidade. Se por um lado, nesse contexto sagrado, as serpentes não apresentavam perigo, pois eram afeáveis com Goderico (como indica o fato de elas permanecerem na cabana especialmente no inverno, talvez para se protegerem das intemperes) ainda assim eram peçonhentas, e, portanto, não havia garantias de que longe dali fossem capazes de manifestar a mesma afabilidade para com os mortais (VSG, 1847: 67-69).

As serpentes em Finchale não foram vistas como pragas, no sentido que frequentemente assumiram no discurso cristão ao lado de insetos, sapos e vermes. Este estigma pode ser evidenciado, por exemplo, na *Vida de Santo Antão*, quando o anacoreta comparou os hereges de seu tempo, os arianos do século IV, a serpentes (VSA, p. 66). No mesmo período, Martinho

¹⁵⁸ Entre os movimentos heterodoxos que foram rotulados de heréticos, ou seja, fora do âmbito de uma pretensa ortodoxia religiosa (definida como unidade de pensamento), podem-se citar o catarismo e os valdenses, chamados vulgarmente de *sabatati*,

de Tours repreendeu à serpente que se dirigia a ele e aos seus confrades de Tours pela água de um rio, o que indica terem sido percebidas como algo ameaçador (*Diálogo I. Cap. 25*).

Se as serpentes fizeram companhia ao santo e não foram expulsas, não significa que Goderico tivesse simpatia *per si* para com elas. Isso pode ser evidenciado quando o eremita, algum tempo depois, percebeu que os referidos animais estavam a lhe incomodar porque nos momentos de oração elas infestavam o seu oratório (*VSG*, p. 67-9). A atitude do eremita foi expulsar os répteis dali, assim como fez com o lobo que parecia querer impedi-lo de chegar a Finchale. É possível notar, assim, que talvez importasse menos aos hagiógrafos o tipo de animal em si do que o tema mais geral do poder dos santos em questão. Isso pode ser inferido pelo contato que Goderico teve com um lobo feroz em Finchale, animal que no Ocidente medieval, ao lado dos ursos, predominou no que se refere à demonstração do poder do santo na conversão da natureza predatória. O lobo é descrito como uma criatura aterrorizadora, que se dirigiu

Ferozmente até ele [Goderico], desnudando suas presas, e parecendo ao mesmo tempo assustador e hediondo. Mas Goderico viu isso não como um lobo, mas o próprio Diabo. Ele ergueu a mão e, com o sinal da cruz, disse: “Conjuro-te em nome da Santíssima Trindade, para que não me faça mal, e seja o primeiro a sair daqui - e depressa.” Com estas palavras, o animal jazia prostrado aos pés do homem e foi embora encolhendo-se. Posteriormente, Goderico declarou que nunca antes havia visto um monstro de tal tamanho e ferocidade, e nunca duvidou, por um momento, que era o Diabo. Ele viu sua agressão como um sinal certo de que esta era a arena na qual ele estava destinado a lutar contra o inimigo (*VSG*, 1847:44).

O animal foi banido do local, mas antes de partir curvou-se três vezes, o que significa que reverteu ali mesmo a sua natureza selvagem; esse caso é semelhante ao que ocorreu com os animais de São Cutedberto e de Santa Wereburga, que, como vimos, também reconheceram a santidade dos hagiografados. A metáfora da obediência animal enfatizou que os seres irracionais estavam em flagrante contraste com humanos, cuja desobediência a Deus foi o mal fundamental da Queda. O caso da demonstração do poder santo sobre o lobo não é radicalmente distinto do caso das serpentes.

Assim, o que importava era demonstrar a atitude heroica do hagiografado, a sua determinação ascética, a busca pela reclusão, em nome de um objetivo sublime: cumprir os desígnios de Deus. Ambos os animais poderiam ser substituídos por outros, pois os significados que uma espécie adotava em um contexto poderiam ser radicalmente diferentes em outras situações. Não havia um animal que fosse percebido em termos absolutos, ou seja, como sendo invariavelmente diabólico ou como um agente de Deus em todas as circunstâncias. Como recompensa de obedecer heroicamente às vontades de Deus, de forma incondicional, ao eremita

foi concedido o domínio sobre os animais, como foi dado ao primeiro homem antes da Queda. Os animais, assim, reconheceram e aceitaram o domínio humano que os cristãos acreditavam ter sido atribuído por Deus, segundo o que narra o Gênesis (*Gn.* 1:26-28).

O outro exemplo da relação do santo com um animal registrado na *VSG* é expresso no caso de um cervo que encontrou abrigo no eremitério. O animal estava sendo perseguido por caçadores, um grupo de nobres ligado ao bispo de Durham, Ranulf Flambard (1099-1128), quando alcançou o eremitério de Finchale e se dirigiu imediatamente ao eremita, que estava dentro do seu recinto. Os caçadores chegaram à porta da oratória, o que chamou a atenção de Goderico, o qual logo foi recepcioná-los. Os homens perguntaram se não havia por ali um cervo, ao que o homem de Deus disse-lhes que saíssem dali e fossem procurar noutro lugar (*VSG*, p. 365-6).

Sem fazer outros questionamentos e aparentemente satisfeitos, os caçadores se foram e o animal foi salvo. Algum tempo depois o cervo voltou para agradecer ao santo, ficando prostrado diante do recinto do eremita até que este deu a ordem para que ele se fosse, outra vez. Assim, o eremita transformado em santo deveria ser concebido como aquele que era capaz de unificar a humanidade em torno de si, pois ele deu exemplos de que o apoio divino estava a seu favor. Embora a coabitação animal ocupasse uma posição diferente no tema mais geral santo/animal, porque estava ligada à cultura local, a do norte da *Anglia*, nem por isso deixou de ser notada como um recurso eficiente para cumprir uma agenda monástica, como o uso hagiográfico dessa história nas datas comemorativas e na educação religiosa dos fiéis, por meio da atividade pastoral. Assim, os eventos hagiográficos serviram como instrumentos para inculcar valores, como a ideia de que a proteção milagrosa deveria ser acompanhada pela humildade, como foi demonstrado pelo cervo protegido pelo asceta.

O tema da proteção milagrosa atendeu a interesses variados, como a defesa de bens, de terras e do patrimônio sagrado do priorado de Durham, como as relíquias e os santuários. Uma casa monástica tradicional como a beneditina acumulou ao longo de sua trajetória terras e bens móveis concedidos por leigos, que tinham, por sua vez, interesses pessoais, como a intercessão dos monges para curar doenças ou, o mais premente, alcançar a salvação. Por outro lado, o patrimônio podia ser contestado por autoridades locais, como os nobres, ou regionais, como um bispo. Ter do seu lado um santo cujos feitos eram inalcançáveis por outros mortais advertia aqueles que se posicionassem contra a casa monástica ou questionassem a sua autonomia em relação à administração de seus próprios bens como inimigos do hagiografado e, por extensão, de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto da santidade eremítica, aqui considerado em sua relação com o universo institucionalizado, que por sua vez foi marcado pela cultura eclesiástica formal, argumentamos que o tema da companhia animal foi demandado como um alerta à coletividade, pois o santo frequentemente preferiu a companhia de animais à de humanos.

A ideia de pecaminosidade inerente aos mortais era, aliás, um uso retórico comum aos autores monásticos, que tinham como ideal a condução da sociedade pelos caminhos da verdade de Deus. A mensagem salutar é que o divino recompensava aqueles que seguiam a Sua vontade, como foi notado pela autoridade santa sobre os animais. Isso não significa dizer que toda e qualquer pessoa, leigo ou clérigo, fosse capaz de alcançar as mesmas proezas de Goderico, ou, de modo mais, amplo, das personagens santas. Ao contrário, a santidade e os seus critérios atuaram como recursos de diferenciação social porque o santo era o escolhido de Deus entre outros. O seu status especial de um eleito o posicionou acima da categoria puramente humana, o que o autorizou a reconstruir as condições edênicas, cuja destruição teve como motivo a desobediência do Primeiro Homem, quando da Queda.

Assim, Goderico encontrou nas serpentes de Finchale companheiras afáveis, mas essa coabitação positiva foi interrompida quando os animais ameaçaram a paz do lugar. O lobo de Finchale, descrito como um animal hediondo, uma representação diabólica, no sentido estrito do termo de fazer o ausente (o Diabo) presente, foi superado pela autoridade do eremita (*VSG*, 1847: 44-89). Com efeito, importou destacar o êxito do asceta sobre esses animais.

Na rede discursiva de edificação de uma comunidade de fiéis, as histórias de milagre instituem também um sentido alegórico: o de que a ocupação da localidade pelo asceta era uma atitude aprovada pelo divino, tornando o eremitério o lugar legítimo para a busca do ascetismo do hagiografado.

A construção da imagem de Goderico como o morador legítimo da localidade é evidenciada, nesse sentido, pela autoridade milagrosa sobre os animais. O que foi manifestado, sobretudo, pela proteção das criaturas que eram alvo de caçadores, nomeadamente de cervos que fugiram de caçadores. Ante o santo, os animais se reconfiguravam como passíveis e confiantes no poder do santo, o seu protetor. Os animais de Finchale, por outro lado, não mantiveram a natureza dócil de forma ininterrupta, pois não há registros de que fora do eremitério eles foram simpáticos com outros humanos. A sua natureza é transformada estritamente em Finchale, diante da presença do asceta.

Com efeito, Reginaldo e os seus congêneres empregaram histórias de obediência e companhia animal aos comandos do servo de Deus como uma metáfora para as virtudes que deveriam ser cultivadas pelos mortais. Elementos análogos a esse procedimento de inculcação de valores foram evidenciados em outras hagiografias, como no caso de Martinho de Tours, de Santo Antão, de São Cutedberto e de Santa Wereburga. Importava estabelecer uma crítica aos homens racionais que, diferentemente dos animais, desprezavam a obediência e viviam na pecaminosidade. Assim, no contexto monástico, e respaldado na tradição hagiográfica e levando em conta os contornos locais, consciente ou inconscientemente, Reginaldo comentou que com as histórias de animais transmitiu-se a mensagem de que “ele [Goderico] acendeu o coração dos ouvintes com a alegria e regozijo” (VSG, 1847: 97). À humildade dos animais, o reconhecimento da santidade é proposto ser substituído por atitudes penitenciais dos humanos.

REFERÊNCIAS

Fontes

a) Documentais

ATANÁSIO. **Vida de Santo Antão**. Bibliotheca Patristica. Disponível em: https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/atanasio_vida_de_santo_antao.pdf Acesso em: 24 mar 2020.

ABBOT OF TABENNISI. **The Life of Saint Pachomius**. Disponível em: <http://westminsterabbey.ca/wp-content/uploads/2018/07/Life-of-Saint-Pachomius.pdf> Acesso em: 02 jun. 2020.

BERNARDO DE CLARAVAL. Apologia para Guilherme, abade. Apresentação, tradução e notas Geraldo Coelho Dias. **Medievalia**. Textos e Estudos, v. 11-12, 1997, pp. 7-76. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/900/860> Acesso em: 29 mai. 2020.

BEDA, O VENERÁVEL. The life and miracles of St. Cutedberto, Bishop of Lindesfarne (721). In: HALSALL, Paul (Ed.). **Medieval Sourcebook**. 1997. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-Cutedberto.asp> Acesso em: 11 mai. 2020.

BEDA, O VENERÁVEL. The Lives of The Holy Abbots of Weremouth and Jarrow Benedict, Ceolfrid, Easterwine, Sigfrid, and Huetberht. In: HALSALL, Paul (Ed.). **Medieval Sourcebook**. 1997. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-jarrow.asp>>. Último acesso: 04 mai. 2020.

CHARRULARY OR REGISTER OF THE ABBEY OF ST. WEREBURGA, CHESTER. Ed. J. Tait. Manchester: **Cherham Society**, vol. 79 e 82, 1920-1923.

COULTON, George (Ed.). *Life of Saint Goderic*. In: COULTON, George (Ed.). **Social life in Britain from the Conquest to the Reformation**. 1º Ed. London: Cambridge University Press, 1918, p. 415-420.

GREGÓRIO DE TOURS. **Vita Patrum**. A Vida dos Pais do deserto. Ed. Seraphim Rose e Paul Barlett. Califórnia: Herman Press, 1988.

JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**: vida de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário F. Jr. Companhia das Letras: São Paulo, 2003.

JERÔNIMO. **Vida de San Pablo**. Obras de San Jeronimo II. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vida de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiásticos. Introducciones, traducción (latim-espanhol) y notas de Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002, p. 601-617.

REGINALDO MONACHO DUNELMENSIS. **Libellus de Vita et Miraculis S. Godericoi, Hermitage de Finchale**. Edição Joseph Stevenson. London: Surtees Society, 1847.

b) Imagéticas

GREGÓRIO LOPES. **Santo Antão e São Paulo Eremita**. Políptico do Mestre dos Arcos. Wikwand (site). Disponível em: https://www.wikiwand.com/pt/Pol%C3%ADptico_do_Mestre_dos_Arcos. Acesso em: 01 mai. 2020.

Bibliografia

ALEXANDER, Dominic David. **Hermits, Hagiography, and Popular Culture: A Comparative Study of Durham Cathedral Priory's Hermits in the Twelfth Century** (Tese de Doutorado) – Londres: University of London, 2000.

ALEXANDER, Dominic David. **Saints and animals in the Midles Ages**. 1º Ed. Woodbridge: Boydell Press, 2008.

HILL, Rosalind. **Both Small and Great Beasts**. London: UFAW, 1953.

MCCUNE, Sandra. The impact of paternity and early socialisation on the development of cats' behaviour to people and novel objects. **Applied Animal Behaviour Science**, v. 45, iss. 1–2, Oct., 1995, p. 109-124 Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S016815919500603P> Acesso em: 14 jul. 2020.

MOURA FILHO, Raimundo C. As práticas ascéticas e o ideal de santidade na Vida de São Goderic no norte da Inglaterra no século XII. In: FREDRIGO, Fabiana de Souza et al. **II Fórum dos Programas de Pós-Graduação em História do Centro-Oeste e XI Seminário de Pesquisa UFG/ PUC-Goiás**. Goiânia, 2018. p. 784-792. ISSN 2176-6738. Disponível em: https://docs.wixstatic.com/ugd/238b40_ad0ea50d63394deb8bfb2677e5f35dbf.pdf Acesso em: 04 jul. 2020.

MOURA FILHO, Raimundo. Os eremitérios de Inner Farne e Finchale: a institucionalização do deserto no norte da Inglaterra nos séculos XI e XII. **Revista Labirinto**, v. 30, p. 145-159,

2019. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/4430> Acesso em: 08 abr. 2020.

RIDER, Catherine. **Magia e Religião na Inglaterra Medieval**. São Paulo: Madras, 2014.

SALISBURY, Joyce E. **The Beast Within**. Animals in The Middle Ages. London: Routledge, 1994.

TURNER, Dennis; FEAVER, Julie; MENDI, Michael; BATESON, Patrick. Variation in domestic cat behaviour towards humans: a paternal effect. **Animal Behaviour**, v. 34, Iss. 6, Dec., 1986, p. 1890-1892. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0003347286802755> Acesso em: 14 jul. 2020.