

Viagens e Espaços Imaginários na Idade Média



Organizadores

Vânia Leite Fróes

Edmar Checon de Freitas

Sínval Carlos Mello Gonçalves

Miriam Cabral Coser

Raquel Alvitos Pereira

Anna Carla Monteiro de Castro

Vânia Leite Fróes
Edmar Checon de Freitas
Sínval Carlos Mello Gonçalves
Miriam Cabral Coser
Raquel Alvitos Pereira
Anna Carla Monteiro de Castro
(orgs.)

Viagens e espaços imaginários na Idade Média

Rio de Janeiro
Anpuh-Rio
2018

VIAGENS E ESPAÇOS IMAGINÁRIOS NA IDADE MÉDIA

Organização

Vânia Leite Fróes
Edmar Checon de Freitas
Sínval Carlos Mello Gonçalves
Miriam Cabral Coser
Raquel Alvitos Pereira
Anna Carla Monteiro de Castro

Edição

Anna Carla Monteiro de Castro
Thiago de Souza dos Reis

Arte gráfica

Claudia Marilia Marques Espanha

FICHA CATALOGRÁFICA

V598 Viagens e espaços imaginários na Idade Média / organização
Vânia Leite Fróes... [et al.]. – Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018.

246 f. : il.

ISBN 978-85-65957-11-3

Livro eletrônico

1. Idade Média 2. Europa 3. Viagens 4. Imaginário
5. Narrativas

I. Título

CDD 940.1

As ideias aqui expostas são de inteira responsabilidade de autores e organizadores.

**Universidade Federal Fluminense
(UFF)**

Reitor: Sidney Mello
Vice-reitor: Antonio Claudio Lucas da
Nóbrega

Chefe de Gabinete: Mário Augusto
Ronconi

Pró-reitoria de Graduação (Prograd): José
Rodrigues de Farias Filho

Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
e Inovação (Proppi): Vitor Francisco
Ferreira

Pró-reitoria de Extensão: Cresus Vinicius
Depes de Gouvêa

Instituto de História

Diretor: Norberto Osvaldo Ferreras
Vice-diretor: Ronald José Raminelli

**Programa de Pós-Graduação em
História (PPGH)**

Coordenadora: Giselle Martins Venâncio
Vice-Coordenador: Alexandre Carneiro
Cerqueira Lima

Departamento de História

Chefe: Edmar Checon de Freitas

Sub-chefe: Jonis Freire

Coordenação de Bacharelado:

Coordenadora: Carolina Coelho Fortes

Vice-Coordenador: Luiz Fernando
Saraiva

Coordenação de Licenciatura:

Coordenador: Alexandre Santos de
Moraes

Vice-Coordenadora: Elisa de Campos
Borges

**Associação Nacional de História Seção
Regional do Rio de Janeiro (ANPUH-
RIO)**

Conselho Diretor

Presidente: Ricardo Figueiredo de Castro
(UFRJ)

Vice-presidente: Silvana Cristina Bandoli
Vargas (Colégio Pedro II)

Secretário-geral: Natalia dos Reis Cruz
(UFF)

Primeiro secretário: Renata Torres
Schittino (UFF)

Segundo secretário: Dominichi Miranda
de Sá (Coc/Fiocruz)

Primeiro tesoureiro: Mauro Henrique de
Barros Amoroso (UERJ)

Segundo tesoureiro: Vivian Luiz Fonseca
(UERJ/CPDOC-FGV)

Conselho Consultivo:

Presidente: Márcia Maria Menendes
Motta (UFF)

Secretário: Rodrigo dos Santos Rainha
(UERJ/UNESA)

Relator: Andréa Casa Nova Maia (UFRJ)

Conselho Fiscal:

Presidente: Beatriz Kushnir (AGCRJ)

Secretário: Gelson Rozentino de Almeida
(UERJ)

Relator: Norma Côrtes Gouveia de Melo
(UFRJ)

Secretaria Administrativa

Juceli Silva

Thiago de Souza dos Reis

Realização



Apoio



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	6
<i>Vânia Leite Fróes (Scriptorium UFF-Niterói)</i>	

VIAGENS E PODER RÉGIO

O INFANTE DOM PEDRO E AS SUAS VIAGENS REAIS E IMAGINÁRIAS	9
<i>Ana Maria S. A. Rodrigues (Centro de História/Universidade de Lisboa)</i>	

VIAGENS DIPLOMÁTICAS: O REI PORTUGUÊS À CORTE DE LUÍS XI	28
<i>Douglas Mota Xavier de Lima (UFOPA-Santarém Vivarium Scriptorium)</i>	

CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UM REI: D. JOÃO II E O PERCURSO NARRATIVO DO PODER EM PORTUGAL (SÉCULO XV).....	44
<i>Priscila Aquino Silva (Faculdade de São Bento Unilasalle- Niterói Scriptorium)</i>	

VIAGENS NAS REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS

A LUTA PELA ALMA ENTRE ANJOS E DEMÔNIOS NA LÉGENDE DORÉE (SÉCS. XIV-XV).....	59
<i>Tereza Renata Silva Rocha (Scriptorium UFF-Niterói)</i>	

O VOLTO SANTO DE LUCCA – IMAGEM, MILAGRE E VIAGEM (SÉCS. XII-XV)	70
<i>Tereza Renata Silva Rocha (Scriptorium UFF-Niterói)</i>	

OS DESCAMINHOS DO PECADO: UMA ANÁLISE ICONOGRÁFICA DA BOCA DO LEVIATÃ (SÉCULO XV)	80
<i>Patrícia Marques de Souza (CHA/UFRJ)</i>	

O MENINO MÁRTIR E AS GRAVURAS: A CIRCULAÇÃO DA ICONOGRAFIA DA PAIXÃO SIMONIANA NA REGIÃO DOS ALPES (1475-1493)	92
<i>Vinícius de Freitas Morais (CHA/UFRJ Scriptorium)</i>	

VIAGENS E PEREGRINAÇÕES

BEN COMO AOS QUE VAN PER MAR: RELATOS DE PEREGRINAÇÕES NAS CANTIGAS MEDIEVAIS	105
<i>Lenora Mendes (Música Antiga da UFF Scriptorium UFF-Niterói))</i>	

A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS E AS PEREGRINAÇÕES À IGREJA DE SÃO JULIANO DE BRIOUDE	115
<i>Tomás de Almeida Pessoa (Scriptorium UFF-Niterói)</i>	

AS VIAGENS DE ELEANOR DE AQUITÂNIA DENTRO DOS RELATOS DE ODO DE DEUIL E ROGER DE HOVEDEN	126
<i>Letícia Simmer (Unirio)</i>	

VIAGENS E ESCATOLOGIAS: OS ESPAÇOS DA MORTE E DO ALÉM

A VIAGEM DE NICOLAU AO PURGATÓRIO DE SÃO PATRÍCIO – UMA NARRATIVA DA LEGENDA ÁUREA.....	134
<i>Tereza Renata Silva Rocha (Scriptorium UFF-Niterói)</i>	

VIVOS E MORTOS NA MEMÓRIA DA CIDADE INGLESA (SÉCS. XIV-XV)..... 147
Viviane Azevedo de Jesus (Cultura Inglesa | Scriptorium)

AL-MIR'AJ: A TRADUÇÃO AFONSINA DA VIAGEM ESCATOLÓGICA DE MAOMÉ... 159
Leonardo Fontes (Arquivo Nacional | Scriptorium)

VIAGENS E MATERIALIDADE DAS NARRATIVAS: DAS BIBLIOTECAS RÉGIAS ÀS ESTALAGENS

POUSANDO PELOS CAMINHOS: AS ESTALAGENS PORTUGUESAS EM TEMPOS DE D.
MANUEL I..... 175
Beatris dos Santos Gonçalves (IBMEC | CANDIDO MENDES | Scriptorium)

VIAGENS LITERÁRIAS: OS LIVROS DE VIAGENS NAS BIBLIOTECAS DOS REIS DE
AVIS E EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XV E XVI 192
Carolina Chaves Ferro (UniCarioca | Scriptorium)

PERCEPÇÃO DA ATIVIDADE CINEGÉTICA COMO ESPAÇO DE FOLGANÇA E
ITINERÂNCIA ATRAVÉS DA LITERATURA TÉCNICA DA DINASTIA DE AVIS
(PORTUGAL, SÉCULOS XIV E XV)..... 206
Jonathan Mendes Gomes (UEMG-Carangola | Scriptorium)

DA MAGIA À CONTEMPORANEIDADE: VIAGENS NO TEMPO E NO ESPAÇO

MAGIA E TEXTO: UMA REFLEXÃO SOBRE O MERLIN DE ROBERT DE BORON 224
Átila Augusto Vilar de Almeida (UEPB | Devry João Pessoa | Scriptorium)

UMA VIAGEM AO PASSADO: O IMAGINÁRIO MEDIEVAL NA
CONTEMPORANEIDADE..... 236
João Batista da Silva Porto Junior (UNESA | UFF)

APRESENTAÇÃO

O tema das viagens e deslocamentos na Idade Média tem sido alvo de estudos inovadores, tanto nos seus aspectos culturais quanto socioeconômicos. A riqueza do tema e as inúmeras possibilidades de abordá-lo têm acumulado no universo da medievística uma grande variedade de trabalhos que vão desde as questões suscitadas em torno do imaginário como também das construções identitárias, inúmeras vezes estudadas a partir do seu oposto, as alteridades.

Antes de se pensar no tema concernente às viagens na Idade Média, é necessário desvincular a noção de viagem na contemporaneidade, da forma como era concebida nesse período. Em primeiro lugar, despojar-se inteiramente da ideia de um mundo estático, com poucos deslocamentos e contatos. Pressuposto equivocado, pois a farta documentação dos relatos de viagem, dos registros e guias desmentem tal ideia. Na Idade Média, viajou-se e muito.

Uma segunda questão diz respeito à noção de viagem no mundo moderno. Em primeiro lugar não há na Idade Média vocábulo nas línguas da Latinidade que possam corresponder ao nosso entendimento contemporâneo. Mesmo a expressão *viator* para o viajante tem múltiplos sentidos. Um deles é exatamente o que articula o termo *Voyage* (bem posterior) a um vasto campo semântico.

O termo tanto pode designar o deslocamento, a passagem da vida para a morte, os lugares das utopias ou grandes construções escatológicas, assim como uma ideia de terras distantes. Este forte simbolismo é construído a partir do próprio universo discursivo de quem o enuncia.

Uma terceira questão diz respeito à forte noção de desenraizamento que normalmente decorre das viagens. O viajante, em seus deslocamentos despoja-se sempre do lugar ou *status* social que o insere em determinada sociedade.

Inúmeras questões relativas aos estudos das viagens na Idade Média dizem respeito à natureza dos relatos, sobretudo com o propósito de construir uma tipologia destas narrativas. Este problema até agora pouco rendeu aos esforços dos estudiosos.

As relações entre o vivido e o imaginário e as possibilidades de se falar numa literatura de viagem são questões que constituem ainda campo de muita polêmica. Este livro pretende dar uma noção da pluralidade das questões, oferecendo exemplos diversificados em tempo e espaço.

O primeiro eixo *Viagens e poder régio* exemplifica por um lado, a itinerância dos reis e príncipes, o longo preparo das suas viagens assim como o empenho na organização e na verdadeira exibição de seu poder e visualização de seu território.

Um outro segmento aborda a questão das *Viagens nas representações iconográficas*, material rico e diversificado, que para além do texto codifica e ordena muito do imaginário das viagens. A Baixa Idade Média foi uma verdadeira fábrica destas imagens visuais, que aliadas aos textos e à própria performance no contar (narrar) as viagens ofereciam aos leitores ouvintes do medievo, um deslumbramento (maravilhoso) sobre as aventuras dos navegadores e viajantes.

Nas *Viagens e peregrinações* existentes desde os primeiros séculos do medievo estão presentes a crença e a devoção dos peregrinos que cruzaram a Europa e o Oriente em busca dos lugares sagrados ou da purificação que estes lugares propiciavam.

Os textos sobre *Viagens e escatologias: os espaços da morte e do Além* exemplificam o grande esforço dos séculos finais da Idade Média para presentificar o destino dos mortos tanto na sua ressurreição ou castigo quanto na bem-aventurança dos cristãos junto ao Reino divino.

Em *Viagens e Materialidade das Narrativas: das Bibliotecas Régias às Estalagens*, os deslocamentos são pensados como um empreendimento material importante das gentes do comércio, dos peregrinos, dos guerreiros ou mesmo dos poderosos. Todo deslocamento, particularmente os de grande alcance, depende de longo preparo, investimentos e suportes diversos. Os reis medievais desde cedo empenharam-se para regular a conservação dos caminhos, as estalagens, pousios e outros apoios que oferecessem condições ao viajante.

Finalmente em *Da magia à contemporaneidade: viagens no tempo e no espaço*, foram incluídas questões sobre o próprio imaginário medieval referente às magias e superstições que aconteciam ao longo das viagens. Verdadeiro deslocamento espacial ou do imaginário emoldurava estas narrativas que chegaram até hoje no esforço de vivência e simulação de viagens medievais.

Certamente, entende-se que uma reconstituição seria impossível. No entanto, uma aproximação do leitor-historiador com o tempo que pretende conhecer, seria adequada. Tal é afinal o que afirma Paul Zumthor no *Parler du Moyen âge*.

Niterói, outubro de 2018.

Vânia Leite Fróes*

* Professora Titular (aposentada) de História Medieval da Universidade Federal Fluminense, onde atua no Programa de Pós-graduação em História da UFF. Coordenadora e Pesquisadora do Scriptorium – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

Viagens e poder régio



O INFANTE DOM PEDRO E AS SUAS VIAGENS REAIS E IMAGINÁRIAS

Ana Maria S. A. Rodrigues*

Nascido a 9 de dezembro de 1392, Pedro foi o terceiro filho de D. João I e D. Filipa de Lencastre.¹ Contudo, o seu irmão mais velho, Afonso, que seria um dia chamado a reinar, faleceu com a idade de dez anos, naquilo que deve ter sido um dos momentos mais marcantes da vida de toda a família real. Duarte, o segundogénito, tornou-se então o herdeiro do trono, ficando Pedro como o seguinte na linha sucessória.

Um segundo momento marcante da vida de Pedro, como da dos seus irmãos Duarte e Henrique, foi a conquista de Ceuta em 1415. Não só pela vitória então conseguida sobre os mouros, mas também pelo facto de D. Filipa ter falecido de peste poucos dias antes da partida da expedição. Embora a sua mãe moribunda lhes tivesse cingido as espadas e os tivesse incumbido de missões cavaleirescas antes do embarque,² foi na sequência do seu comportamento valoroso durante a conquista da cidade que os três infantes foram feitos cavaleiros pelo pai e armaram cavaleiros, por seu turno, os seus jovens companheiros de armas. Algum tempo mais tarde, Pedro foi ainda feito duque de Coimbra e Henrique duque de Viseu e senhor da Covilhã, não recebendo Duarte nenhum título nem senhorio por lhe caber a própria coroa em herança.³

Nos dez anos que decorreram entre a conquista de Ceuta e a sua partida em viagem, D. Pedro esteve sobretudo ocupado a aumentar e administrar o seu senhorio coimbrão.⁴ Também esteve pontualmente presente na corte, junto do pai e dos irmãos. E um dia, de repente, deixou a gestão dos seus negócios entregue ao seu irmão mais novo, Fernando e abalou. Os motivos que o levaram a viajar, os companheiros que levou consigo, a data de partida, o trajeto seguido, são tudo questões que têm sido muito discutidas pelos historiadores, pois as fontes são parcas e sujeitas a interpretações

* Professora Associada com Agregação no Centro de História da Universidade de Lisboa. Diretora dos Cursos de Mestrado e de Doutoramento em História e Cultura das Religiões. Diretora do Curso Pós-Graduado de Especialização em História e Género.

¹ SILVA, Manuela Santos, *A rainha inglesa de Portugal. Filipa de Lencastre*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 153-155.

² Sobre este episódio, cf. GOODMAN, Jennifer R., “The Lady with the Sword: Philippa of Lancaster and the Chivalry of the infante Dom Henrique (Prince Henry the Navigator)”, in Theresa M. Vann (ed.), *Queens, Regents and Potentates*, Dallas, Academia, 1993, pp. 149-165.

³ COELHO, Maria Helena da Cruz, *D. João I: o que re-colheu* Boa Memória, Lisboa, Temas e Debates, 2008, pp. 242-243.

⁴ Sobre esta matéria, cf. COELHO, Maria Helena da Cruz, “O infante D. Pedro, duque de Coimbra”, *Biblos*, vol. LXIX, 1993, pp. 15-57 e MORENO, Humberto Baquero, “O infante D. Pedro e o ducado de Coimbra”, in *O infante D. Pedro, duque de Coimbra: Itinerários e ensaios históricos*, Porto, Universidade Portucalense, 1997, pp. 103-127.

divergentes. A existência de um suposto relato da sua viagem da autoria de alguém que nela o teria acompanhado, Gómez de Santisteban, intitulado *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*,⁵ fazendo-o peregrinar pela Terra Santa e pelo Oriente próximo e mais longínquo, até chegar às Índias em visita ao Preste João, ainda contribuiu para confundir mais os estudiosos.

Hoje em dia, é relativamente consensual que a viagem relatada nesse livro é puramente imaginária,⁶ conhecendo-se também cada vez melhor as circunstâncias da sua viagem real. Quando apresentámos oralmente esta conferência, no Colóquio “Viagens e Espaços Imaginários na Idade Média”, fizemos um rápido percurso por ambas. Ao pô-la por escrito com o respetivo aparato crítico, porém, constatámos que excedia em muito o espaço que nos era concedido. Dada a temática do Colóquio, decidimos então dedicarmos, aqui, exclusivamente, à viagem imaginária, reservando as nossas reflexões sobre a viagem real para outra publicação.⁷

O resto da sua vida

Regressado da sua viagem real em 1428 e casado no ano seguinte com D. Isabel de Urgel, uma dama aparentada com a família real de Aragão, D. Pedro passou os dez anos seguintes entre o seu ducado de Coimbra e a corte de seu pai e de seu irmão.⁸ Com efeito, D. Duarte sucedeu a D. João I no trono em 1433 e recorreu frequentemente aos irmãos para o aconselharem na governação. O novo monarca faleceu, porém, subitamente de peste em 1438. No seu testamento, deixou à sua esposa D. Leonor de Aragão, não só a tutela dos seus filhos, todos eles menores, como previa a lei do reino, mas também a regência do reino *in solido*, ou seja, sem o concurso de ninguém. Isso suscitou, de imediato, oposições, e nas Cortes que se reuniram no final desse ano em Torres Novas, a rainha foi forçada a partilhar a regência com D. Pedro. Este regime manteve-se durante um ano, mas ambos estavam contrariados e queriam governar sozinhos. Nas cortes de Lisboa de 1439, a que a maioria dos partidários da rainha não compareceu, esta foi privada

⁵ SANTISTEBAN, Gómez de, *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, edição crítica de Francis M. Rogers, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

⁶ Embora ainda haja quem defenda a sua realidade, como FERREIRA, Fernanda Durão, *Gomes de Santo Estêvão e o livro de D. Pedro*, Palmela, Contraponto, 2000.

⁷ Trata-se das *Atas do XII Colóquio Luso-Brasileiro “Raízes Medievais do Brasil Moderno” – Guerra e Diplomacia*, em que apresentámos, ligeiramente alterada, essa primeira parte do nosso trabalho sob o título “A viagem do infante D. Pedro – uma deslocação diplomática ao serviço de D. João I?”, a publicar ainda em 2018.

⁸ RODRIGUES, Ana Maria S. A., “D. Isabel de Coimbra”, in Ana Maria S. A. Rodrigues, *As tristes rainhas. D. Leonor de Aragão. D. Isabel de Coimbra*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2012, pp. 269-278.

não só da regência, que foi atribuída em exclusivo ao infante, como também da tutela dos seus dois filhos varões, entregue ao mesmo. Durante mais um ano, D. Leonor manteve-se em Portugal, convencida de que as pressões dos seus partidários e as missões diplomáticas enviadas pelos seus irmãos, os reis de Aragão e Navarra, e o seu primo, o rei de Castela, forçariam o infante a devolver-lhe o poder que considerava seu de direito. Em dezembro de 1440, porém, decidiu ir buscar apoio diretamente a Castela. Apesar dos seus esforços, não o conseguiu e nunca mais regressou a Portugal, falecendo em Toledo em 1445.⁹

Feito regente e tutor de D. Afonso V, D. Pedro não hesitou em casá-lo com a sua filha Isabel, beneficiando também o seu filho primogénito com o cargo de condestável do reino e o mestrado de Avis. Este engrandecimento da sua casa descontentou a restante nobreza, e em particular o seu meio-irmão Afonso, conde de Barcelos, que havia sido um dos apoiantes mais fervorosos da rainha e queria casar uma sua neta com o pequeno rei, além de considerar que os cargos referidos pertenciam de direito a um dos seus filhos. Embora o regente o tenha feito mais tarde duque de Bragança, ele guardou-lhe rancor, tal como o guardaram os outros partidários da rainha que D. Pedro perseguiu, a quem destituiu dos cargos e privou dos bens, ou ainda que não deixou regressar a Portugal depois da morte da sua senhora.¹⁰

Assim, quando D. Afonso V, aos dezasseis anos de idade, pediu a D. Pedro que lhe entregasse o governo do reino, era pelo duque de Bragança e por outros antigos amigos de sua mãe que era aconselhado. Começou então uma política de reparação e restituição em relação a estes que prejudicou os homens que D. Pedro tinha colocado por todo o reino de forma a poder governar sem oposição. Em breve, foram formuladas contra o antigo regente graves acusações, não só de ter afastado D. Leonor de Aragão da regência de forma ilegal, mas até de querer substituir-se ao rei no trono provocando-lhe a morte. Apesar das tentativas de intermediação da rainha D. Isabel entre o marido e o pai, não foi possível conciliá-los e D. Pedro veio de Coimbra a Lisboa, à cabeça de uma hoste, para defender a sua honra perante o rei.¹¹ Os dois exércitos encontraram-se em Alfarrobeira

⁹ Todos estes sucessos foram estudados por MORENO, Humberto Carlos Baquero, *A batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico*, 2ª edição, vol. I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1979 e por Ana Maria S. A. Rodrigues, “D. Leonor de Aragão”, in Ana Maria S. A. Rodrigues, *As tristes rainhas. D. Leonor de Aragão. D. Isabel de Coimbra*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2012, pp. 174-236.

¹⁰ Ana Maria S. A. Rodrigues, “D. Leonor de Aragão”, pp. 240-246.

¹¹ Sobre esta questão, cf. MORENO, Humberto Baquero, *op.cit.*, pp. 403-428.

em 20 de maio de 1449 e, segundo conta o cronista Rui de Pina, D. Pedro morreu trespassado por uma seta que ninguém sabe quem lançou.¹²

O mesmo Rui de Pina diz que o corpo do infante ficou três dias no campo de batalha e foi depois levado para uma igreja local, sendo enterrado sem qualquer cerimónia. Esta descrição, e outros indícios patentes em fontes de que falaremos adiante, levaram Rita Costa Gomes a formular a hipótese de que os seus restos mortais teriam sido submetidos a um ritual de desonra que costumava ser perpetrado em tiranos e traidores.¹³ Com efeito, o infante foi declarado traidor, tal como os que o acompanharam na hoste (incluindo o seu filho Jaime), sendo-lhes retirados os cargos e títulos, e expropriados os bens. D. Isabel de Urgel e os filhos pequenos acolheram-se a casas de amigos e de religião. O condestável D. Pedro fugiu para Castela e perdeu o mestrado de Avis.

D. Afonso V enviou imediatamente, ao Papa e aos soberanos com quem tinha relações diplomáticas, cartas a explicar o sucedido, reiterando as suas acusações ao tio e considerando a sua morte justa. Contudo, as reações foram negativas porque D. Pedro era bastante apreciado fora do reino. O Sumo Pontífice e o rei de Castela indignaram-se com a falta de um enterro condigno. A duquesa da Borgonha, irmã do falecido, enviou um emissário, o deão de Vergy, exigir a reabilitação do infante, o seu enterro solene no panteão familiar da Batalha e a restituição aos seus herdeiros do ducado de Coimbra. Não o conseguiu, mas obteve, pelo menos, que três dos seus sobrinhos fossem para a Borgonha, onde lhes proporcionou cargos e casamentos condignos.¹⁴

A rainha D. Isabel também se esforçou por ajudar a sua família e restaurar a honra do pai. Acolheu junto de si a sua irmã Filipa e obteve do marido autorização para que a mãe recebesse a restituição do dote e arras a que tinha direito pela morte do marido. Conseguiu ainda que D. Afonso V perdoasse aos partidários do pai a participação na batalha de Alfarrobeira. E, em 1455, ao dar à luz um novo filho varão que não morreu em poucos dias, como o primeiro, conseguiu até que o marido a autorizasse a trazer o corpo do pai para o mosteiro do Salvador de Lisboa, de onde saiu depois em procissão até ao mosteiro da Batalha, onde foi solenemente tumulado na presença do casal real e de toda a corte.¹⁵

¹² PINA, Rui de, *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*, in *Crónicas de Rui de Pina*, edição de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1977, p. 748.

¹³ GOMES, Rita Costa, “Alfarrobeira: The Death of the Tyrant?”, in Karl-Heinz Spiess e Immo Warntjes (eds.), *Death at court*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2012, pp. 144-146.

¹⁴ SOMMÉ, Monique, *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XV^e siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1988, pp. 81-88.

¹⁵ Ana Maria S. A. Rodrigues, “D. Isabel de Aragão”, pp. 311-316.

Ora, parece ter sido precisamente neste contexto de reabilitação da memória do malogrado duque de Coimbra, levada a cabo por membros da sua família, que surgiu o já referido *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santisteban. Tal obra, conhecida há muito, teve como principal estudioso nos anos 50 e 60 do século passado o americano Francis Rogers, que, a partir da primeira versão impressa conhecida, o datou de finais do séc. XV ou princípios do séc. XVI, atribuindo-o ao frade dominicano andaluz Juan Caro ou Juan de Carmona.¹⁶ Contudo, alguns anos mais tarde, outro americano, Harvey Sharrer, descobriu que na obra de Lope García de Salazar, *Las bienandanzas e fortunas*, datada de entre 1471 e 1476, existia a transcrição de uma passagem do *Libro del Infante* contendo a carta enviada ao rei de Castela pelo Preste João. Ele propôs, assim, que se antecipasse a sua datação, encarando-o como uma obra medieval integrável nas narrativas de viagens associadas à lenda do Preste João e ao episódio indiano do ciclo de Alexandre Magno.¹⁷

Na sua dissertação de Mestrado, mais tarde editada em livro, Margarida Sérvulo Correia sugeriu que teria sido o filho primogénito do infante, o condestável D. Pedro de Portugal, refugiado em Castela desde 1449 e por lá frequentador dos círculos literários cortesãos, a encomendar o *Libro del Infante*, tal como encomendou e escreveu ele mesmo outras obras em que se exaltava o pai e a dinastia a que ambos pertenciam.¹⁸ Na *Tragédia de la Insigne Reina Doña Isabel*, por exemplo, obra de sua lavra dedicada ao irmão, cardeal D. Jaime, em 1456, e na qual lamenta a morte da sua irmã rainha, ele evoca a memória do pai numa glosa panegírica que chama à colação as suas viagens.¹⁹ Ademais, foi um letrado ao seu serviço, em Portugal, após 1456, que escreveu o *Elogio do Infante D. Pedro Duque de Coimbra Regente do Reyno na minoridade do seu sobrinho El Rey D. Afonso 5º*²⁰ e foi também a seu pedido que foi redigida a *Conmemoración breve de los muy insignes y virtuosos varones que fueron desde el magnífico rey don Juan el primero fasta el muy esclarecido rey don Alfonso el quinto, endereçada al muy virtuoso señor don pedro, fijo del muy noble infante don Pedro, rigiente de Portugal por Alfonso de Córdoba*, entre 1462 e 1463.²¹

¹⁶ ROGERS, Francis M., *op. cit.*, pp. 219-240.

¹⁷ SHARRER, Harvey L., “Evidence of a fifteenth-century *Libro del Infante Don Pedro de Portugal* and its relationship to the Alexander cycle”, *Journal of Hispanic Philology*, I, 1976-77, pp. 85-98.

¹⁸ CORREIA, Margarida Sérvulo, *As viagens do infante D. Pedro*, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 149.

¹⁹ PEDRO de Portugal, D., *Tragédia de la Insigne Reina Doña Isabel*, in *Obras Completas do Condestável D. Pedro de Portugal*, edição de Luís Adão da Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

²⁰ SILVEIRA, Luís, “Panegírico do Infante D. Pedro”, *Revista Ocidente*, 77, 1944, pp. 205-217.

²¹ CÓRDOVA, Alonso de, *Conmemoración breve de les reyes de Portugal*, in Pedro M. Cátedra (dir.), *Biblioteca Humanitas de Textos Inéditos*, I, Barcelona, Editorial Humanitas, 1983.

Margarida Correia vai ainda mais longe e formula a hipótese de o *Libro del Infante* ter sido escrito por um dos letrados que gravitavam em torno do condestável e de outro literato cortesão castelhano, o marquês de Santillana, e a quem eles encomendavam trabalhos de natureza literária. Poderia tratar-se, mesmo, de um converso, devido a alusões feitas no texto que, segundo ela, dão um teor críptico ao discurso, próprio de uma autoria judaica. A referida autora aponta ainda Martim de Ávila, escudeiro do referido marquês, secretário do rei de Castela João II e personagem que realizou trabalhos para o condestável D. Pedro merecedores de uma recompensa, em 1455, de 10.000 maravedis (que ela afirma pagarem cem dias de labor de um cronista) como um seu autor possível.²² Ora, o já referido García de Salazar esteve na Andaluzia em 1457 e poderia ter conhecido então o *Libro*, citando-o na sua obra cerca de duas décadas mais tarde.²³

Já na viragem do Milénio, Fernanda Durão Ferreira retomou a questão, atribuindo a autoria da obra ao abade D. Gomes, grande amigo e apoiante de D. Pedro.²⁴ Os seus argumentos, contudo, não nos parecem tão convincentes quanto os de Margarida Correia.

Sem certezas, portanto, mas com hipóteses verosímeis quanto à respetiva autoria, vejamos, em seguida, que aventuras nos narra *O Livro do Infante Dom Pedro que Viajou Pelas Quatro Partes do Mundo*.²⁵

A viagem imaginária

No prólogo, o autor apresenta-se como Gómez de Santisteban e logo a seguir como Garci Ramírez de Santisteban, um dos doze companheiros que teriam viajado com D. Pedro pelas quatro partidas do mundo, que só em edições posteriores passaram a ser as “sete partidas” por que o infante ficou conhecido até hoje. Francis Rogers pensa que esta mudança poderá ter-se devido à popularidade da 1ª edição impressa de *Las Siete Partidas* do rei de Leão e Castela Afonso X, o Sábio, surgida em 1491.²⁶ Quanto às “quatro partidas”, Margarida Correia remete-as para as quatro partes do orbe de que fala Santo Isidoro de Sevilha, na tradição de Macróbio, ou ainda para o conceito dos quatro pontos cardeais, que era conhecido na época.²⁷

²² CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, pp. 164-167.

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ FERREIRA, Fernanda Durão, *op. cit.*, pp. 17-38.

²⁵ Neste texto, seguimos a tradução portuguesa de Clara P. Correia: SANTISTEBAN, Gómez de, *O Livro do Infante Dom Pedro que Viajou Pelas Quatro Partes do Mundo*, in CORREIA, Clara Pinto, *Mapa Múndi. As viagens imaginárias na história da Europa*, Cruz Quebrada, Casa das Letras, 2006, pp. 63-102. Doravante, ao citá-lo, referi-lo-emos como *O Livro do Infante*.

²⁶ ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 220.

²⁷ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, nota 161, p. 57.

É patente a vontade do autor, desde o início, em firmar a sua credibilidade na sua participação na viagem, característica comum aos autores deste tipo de literatura,²⁸ embora a crítica histórica não tenha conseguido, até hoje, encontrar quaisquer vestígios de um personagem real com algum desses dois nomes. O público a que se destinava preferencialmente este tipo de obra era “afeito à maravilha mas, simultaneamente, inclinado à suspeição referencial”²⁹ e eram necessários alguns efeitos de persuasão para o convencer.

Santisteban também aponta desde logo os principais lugares visitados – a Terra Santa, os domínios do Preste João e a Índia Maior, onde estaria guardado o corpo do apóstolo S. Tomé – inscrevendo o seu livro no contexto dos relatos de peregrinações cristãs. A própria existência de doze companheiros de viagem rodeando o infante D. Pedro tem uma conotação profundamente cristã – remete para Jesus Cristo e os doze apóstolos –, que no entanto é baralhada pelos dois nomes, Gómez e Garci Ramírez, usados pelo narrador, o que leva os estudiosos a pensar que se tratam ambos da mesma pessoa.³⁰ Com esta insistência do infante em levar consigo apenas doze homens, como Cristo, no seu deambular, a viagem perde o carácter mundano que um grupo de cavaleiros em deslocação poderia ter e ganha um carácter simbólico e sagrado.

Segundo Santisteban, D. Pedro era conde de Barcelos e foi de Barcelos que foi pedir licença ao pai, o rei de Portugal D. João I, para se ausentar do reino. Existiu, efetivamente, um século antes, um D. Pedro conde de Barcelos, cronista e genealogista, filho bastardo de D. Dinis,³¹ mas é mais provável que conde de Barcelos a que se aludia fosse o já referido D. Afonso, meio-irmão natural de D. Pedro, que fez efetivamente uma peregrinação à Terra Santa por 1406.³² O rei ficou, nas palavras do narrador, “amargurado” mas deixou o filho partir, dando-lhe “um presente de doze mil peças de ouro”,³³ talvez evocação do depósito feito em nome do infante em Florença.³⁴

²⁸ POPEANGA, Eugenia, “Los relatos de viajes medievales: una encrucijada de textos”, in *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucarest, Cartea Universitara, 2005, p. 26.

²⁹ CORREIA, Margarida Sérvulo, *op. cit.*, p. 111.

³⁰ CORREIA, Clara Pinto, *op. cit.*, nota 18, p. 65.

³¹ Sobre ele, cf. GOMES, Rita Costa, “Pedro Afonso, conde de Barcelos”, in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (org.), *Dicionário da Literatura Medieval Galego Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, pp. 434-435.

³² ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 155.

³³ *O Livro do Infante*, p. 66.

³⁴ D. João I depositou no “cãibo de Florença” 50.000 dobras em nome de D. Pedro, para este se sustentar, e ao seu séquito, no estrangeiro, enquanto não obtivesse recursos próprios. FARO, Jorge, *Receitas e Despesas da Fazenda Real de 1384 a 1481. Subsídios documentais*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, 1965, p. 67.

De Valladolid, onde foi em seguida visitar o rei João II de Castela, D. Pedro também levou um presente de cinco mil peças de ouro e um intérprete, o dito Garci Ramírez que só então se lhes teria juntado. Depois, seguiram todos diretamente para Veneza, lugar habitual de partida dos peregrinos para a Terra Santa, onde venderam os cavalos e se meteram num barco que os levou a Chipre. Foi perante a rainha de Chipre que os peregrinos se disseram, pela primeira vez, vassalos do rei Leão da Hispânia – possível reminiscência dos tempos em que o rei de Leão se intitulara Imperador da Hispânia³⁵ e/ou expressão do desejo de um novo império peninsular, capaz de levar a uma feliz conclusão a guerra santa.³⁶

De Chipre passaram à Turquia, onde visitaram a cidade que o narrador designa de Tróia. Pela descrição das suas muralhas, constata-se que corresponde a Constantinopla, que só viria a ser conquistada pelos turcos em 1453, pelo que, possivelmente por uma questão de verosimilhança, o narrador a oculta debaixo de outro nome.³⁷ Da Turquia, passaram à Grécia, onde pernoveram num mosteiro. Cidades e mosteiros proporcionam ao narrador, nas palavras de Margarida Correia, “a oportunidade de introduzir a pausa descritiva ou o *topos* narrativo do episódio insólito”.³⁸ Precisamente o que acontece nesta passagem, pois dali os viajantes partiram nada menos que em direção à Noruega e a dorso de dromedário.

Estes e outros dromedários utilizados pelos viajantes foram um dos elementos da narrativa que mais suscitaram a imaginação dos seus sucessivos leitores, a tal ponto que, ainda nos inícios do século XX, Guillaume Apollinaire os integrou – tal como a “Don Pedro d’Alfaroubeira” – num poema da sua obra *Le Bestiaire, ou Cortège d’Orphée*, ilustrado por Raoul Dufy e mais tarde musicado por Francis Poulenc e gravado por Pierre Bernac.³⁹

No caminho para a Noruega, os viajantes atravessaram “grandes serras e desertos cheios de neves”.⁴⁰ Para acentuar o efeito de realidade, já os tinham avisado de que era uma terra “que tinha não mais que três horas de dia e vinte e uma horas de noite”,⁴¹ mas

³⁵ “rex Legionis et totius Hispanie imperator”. ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 281.

³⁶ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, pp. 91-92.

³⁷ ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 162.

³⁸ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, p. 60.

³⁹ ROGERS, Francis M., “The four dromedaries of the infant Dom Pedro. One of Guillaume Apollinaire’s sources”, *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, XIV, Angra do Heroísmo, 1957, p. 1.

⁴⁰ *O Livro do Infante*, p. 70.

⁴¹ *Ibidem*.

D. Pedro quis conhecê-la na mesma. Porém, o frio era tanto que acabaram por desistir e voltar para trás, para o coração da Babilónia.

Ali ficaram catorze dias, a cargo do filho do Grande Sultão da Babilónia,⁴² que queria saber notícias sobre o Ocidente e o rei Leão da Hispânia. No fim desse tempo, receberam mais quatro mil peças de ouro e partiram em direcção à Terra Santa, passando por terras com habitantes com costumes estranhos que o narrador descreve (aplicavam barras de ferro em torno da cintura dos recém-nascidos,⁴³ andavam nus, comiam ervas e carne crua, entre outras coisas). Visitaram a nascente do rio Jordão, Nazaré, Belém e o vale de Josafat, considerado na época o local onde teria lugar o juízo Final.

Em seguida, foram para Jerusalém. Visitaram o Santo Sepulcro, o Monte Calvário, o Monte Olivete e diversos outros lugares onde decorreu a Paixão de Cristo. O narrador não só descreve todos esses lugares com minúcia, como refere as quantias que já na época eram cobradas aos visitantes e os enxovalhos que os muçulmanos, senhores deles, faziam passar aos cristãos. As indulgências ganhas com essas visitas também são enumeradas com grande satisfação. São incontáveis as narrativas de viagens à Terra Santa em que o narrador poderia ter-se apoiado, mas parece que a sua fonte mais próxima terá sido Pero Tafur.⁴⁴ Fidalgo originário de Sevilha que, entre 1437 e 1439, empreendeu uma viagem pela Europa e o Próximo Oriente, Tafur apenas pôs por escrito o seu deambular cerca de duas décadas mais tarde,⁴⁵ pelo que o autor de *O Livro do Infante* deve ter tido contacto com essa obra muito perto da data da sua redação.

Da Terra Santa, os peregrinos passaram à Arménia, pelo narrador caracterizada como “a terra onde correm o leite e o mel”,⁴⁶ mas de tal modo infestada por animais estranhos e/ou perigosos – *marfiles*, *camafeos*, dragões, licornes, etc. –, que os homens não se atreviam a lá ir colhê-los. Animais fantásticos, já referidos noutras narrativas de viagens ou totalmente inéditos, surgem em vários pontos do percurso, ao que diz Margarida Correia, para garantir a descodificação do discurso e a veracidade da história.⁴⁷ A Arca de Noé estava no topo de uma das montanhas locais – o Monte Ararat – e podia

⁴² Deve tratar-se do filho do Tamurleque mais adiante referido.

⁴³ Clara Pinto Correia afirma que há versões em que a barra de ferro era aplicada à volta da cabeça – CORREIA, Clara Pinto, *op. cit.*, nota 37, p. 71. Oliveira Martins afirma que esta era uma prática ritual habitual entre os egípcios do Suez – MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimarães Editora, 1993, p. 87.

⁴⁴ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁵ TAFUR, Pero, *Andanças e Viajes*, edição de Miguel Ángel Pérez Priego, Sevilha, Fundación José Manuel Lara, 2009.

⁴⁶ *O Livro do Infante*, p. 73.

⁴⁷ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, p. 68.

ser avistada, mas não alcançada, tal como acontecia já tinha dito Marco Polo.⁴⁸ Depois de visitarem o rei da Arménia, que os reteve durante vinte e dois dias e só lhes deu trezentas peças de ouro à partida porque tinha estado cativo e era pobre, os viajantes seguiram para o Egipto.

Ali, na cidade de Babilónia, prestaram os seus respeitos ao Sultão, que lhes confessou ter nascido em Castela, em Villanueva de la Serena – uma vila na província de Badajoz –, filho de Mestre Martín Yáñez de la Barbuda.⁴⁹ Cristão cativado na infância, fizera-se muçulmano e fora mais tarde aclamado sultão pelo povo. Ele acolheu-os e cedeu-lhes uma escolta quando partiram, para atravessarem o Egipto em segurança. Porém, quando chegaram a Perona, o rei local não acreditou que eram simples vassalos do rei de Castela e prendeu-os durante quarenta dias para que denunciassem quem, dentre eles, era o senhor poderoso que os comandava.⁵⁰ Como ninguém se denunciasse, libertou-os contra um tributo de vinte e seis moedas de ouro apenas.

Passaram depois pelo Cairo – cidade que tinha uma muralha de honra toda feita em diamantes – e pela cidade de Asian, onde corria o rio Phison⁵¹ que vinha do Paraíso terrestre; aí se detiveram doze dias. Na Capadócia, o Grande Murad⁵² mandou-os embora imediatamente e eles dirigiram-se a Samarcanda, atravessando o deserto de Nínive. Ali chegados, foram prestar os seus respeitos ao Grande Tamurleque. Timur Lenk era um soberano tártaro a quem o rei Henrique III de Castela havia enviado uma embaixada em 1403. Regressada três anos mais tarde, esta dera origem a uma narrativa de viagem, atribuída a um dos seus integrantes, Ruy González de Clavijo e intitulada de *Embajada a Tamorlán*,⁵³ que se caracteriza, entre outras coisas, pela descrição minuciosa da sumptuosidade do palácio e ritual cortesão de Samarcanda. É possível que o autor d’*O Livro do Infante* tenha tido conhecimento dela.

⁴⁸ POLO, Marco, “O livro de Marco Paulo”, in *Marco Paulo*, introdução e índices de Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922.

⁴⁹ Na sua *Crónica de D. João I*, Fernão Lopes refere um Martim Eanes da Barbuda, português, que no contexto da crise de 1383-1385 passou a servir o rei de Castela e tornou-se Mestre de Alcântara, Ordem a que Villanueva de la Serena pertencia. ROGERS, Francis M., *op.cit.*, p. 295.

⁵⁰ Os viajantes irão sempre esconder a presença, entre eles, de um filho de rei, para evitar o pagamento de um salvo-conduto excessivo ou mesmo de um resgate, segundo ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 161.

⁵¹ O Phison é tradicionalmente associado aos rios Indo ou Ganges, e o Gebon ao Nilo – ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 98. Aqui, porém, pela proximidade, parece acontecer o inverso.

⁵² Na sua viagem real, o infante D. Pedro combateu o sultão Murad II nos Balcãs – ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 182.

⁵³ CLAVIJO, Ruy González de, *Embajada a Tamorlán*, edição de Francisco López Estrada, Madrid, Castalia, 1999.

Diante do soberano, os viajantes fizeram os salamaleques preconizados por Clavijo todos juntos para que ninguém se apercebesse que um deles era um príncipe. Ficaram alojados no palácio e, no dia seguinte, foram espectadores de uma cerimónia de exaltação da grandeza do Tamurleque que o narrador descreve em detalhe, situados num local privilegiado porque o referido senhor os colocou junto dele por serem vassalos do rei Leão da Hispânia, que ele chamava de “seu filho”. No banquete, foram-lhes servidas diversas espécies de carne, mas eles não quiseram comê-las por ser sexta-feira; então, o soberano mandou dar-lhes frutos, leite, mel e manteiga, para não os fazer pecar contra a sua religião.

Mantiveram-se nesse lugar vinte dias, dando novas do Ocidente ao Tamurleque e observando as maravilhas locais, entre as quais um método de incubar artificialmente ovos de galinha cobrindo-os com estrume.⁵⁴ Depois, partiram de novo, dirigindo-se a Sodoma e Gomorra, que visitaram, tendo igualmente visto a estátua de sal da mulher de Lot;⁵⁵ esta, lambida cada noite por animais ou amputada por seres humanos em busca do precioso condimento, ressurgia intacta de manhã, como já havia relatado no século XII o judeu peninsular Benjamim de Tudela.⁵⁶

Seguiram em direção à Arábia e na cidade de Saba – evocação provável da rainha bíblica com o mesmo nome – encontraram “a primeira raça deformada, que tem corpo de homem e cara de cão”.⁵⁷ Homens com cabeça de cão, ou sem cabeça e com os olhos e a boca no meio do peito, faziam parte dos prodígios avistados por Alexandre e narrados no seu *Romance*.⁵⁸ Outros homens monstruosos foram observados mais tarde, no decorrer da viagem. Para Margarida Correia, através desta “radical alteridade do longe e do outro”, representa-se “a face invisível e maléfica do real.”⁵⁹ De novo, o rei local prendeu-os para descobrir se havia entre eles algum homem poderoso, provavelmente para poder exigir um tributo maior pela sua passagem, mas como eles não cederam apenas lhes cobrou vinte e seis peças de ouro e deixou-os partir.

⁵⁴ Ao que diz Clara Pinto Correia, na China, já desde 5.000 anos a. C. se conheciam técnicas de incubação artificial de ovos de pinto, datando de 3.000 a.C. o seu conhecimento no Antigo Egito – CORREIA, Clara Pinto, *op. cit.*, nota 62, p. 82.

⁵⁵ Segundo o Antigo Testamento, a mulher de Lot, desobedecendo a uma injunção divina, havia olhado para trás para ver a destruição que Deus lançara sobre Sodoma e Gomorra e fora, por isso, transformada em estátua de sal. Genesis, XIX.

⁵⁶ “Récits de voyage hébraïques. Benjamin de Tudèle”, in RÉGNIER-BOHLER, Danielle (ed.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte*, Paris, Robert Laffont, 1997, pp. 1315-1316.

⁵⁷ *O Livro do Infante*, p. 84.

⁵⁸ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁹ *Ibidem*.

Alcançado o Monte Sinai, permaneceram no mosteiro ali erguido sete semanas. O narrador refere que, nele, cumprimentaram Frei Jerónimo de Sêneca, familiar do rei Leão da Hispânia, o que é curioso tendo em vista que o referido rei era, reconhecidamente, uma personagem simbólica e não real. Segue-se uma densa descrição do cenóbio e respetivos monges, incluindo a pedra em que Santa Catarina jaz em carne e osso, escorrendo dos seus restos mortais um óleo que cura todas as doenças. Também Pero Tafur visitou esse cenóbio, descrevendo-o e relatando o milagre protagonizado pela santa.⁶⁰

Do Monte Sinai, os viajantes saíram para a terra do Grande Roborão,⁶¹ que os encaminhou para Meca como prisioneiros com dois dos seus mouros. Lá chegados, o Grande Gudilfe de Baldaque⁶² manteve-os presos durante dez semanas, isolados uns dos outros, para que dissessem se algum deles era parente ou vassalo principal do rei Leão da Hispânia “que estava envolvido na conquista a expensas do Rei Leão de Granada”.⁶³ Mas, uma vez mais, ninguém falou e ele acabou por libertá-los. Visitaram o palácio real, com as paredes e o chão incrustados de pedras preciosas, e o santuário da Caaba, assim como uma mesquita e o túmulo do profeta Maomé, suspenso no ar por magnetos.⁶⁴ Ao partirem, pagaram as habituais vinte e seis peças de ouro.

A etapa seguinte levou-os até junto das Amazonas, classificadas como “mulheres cristãs que são súbditas do Preste João das Índias”.⁶⁵ A partir do momento em que supostamente entraram no território deste soberano, o relato evoca passos da chamada *Carta do Preste João das Índias*. Esta, ao que se pensa redigida por algum clérigo da corte imperial alemã no contexto da preparação da segunda cruzada – ou seja, em finais do século XII –, era uma descrição do império do Preste e teve uma multiplicidade de versões, em latim e línguas vernaculares, até ao século XVII.⁶⁶ É possível que o autor de *O Livro do Infante* conhecesse alguma das suas versões latinas ou béricas, mas também

⁶⁰ ROGERS, Francis M., *O sonho de unidade entre cristãos ocidentais e orientais no século XV*, Baía, Publicações da Universidade da Baía, 1960, pp. 23-28.

⁶¹ Tratava-se do Imperador de Tigrida, filho do cavaleiro Cifar, na opinião de ROGERS, Francis M., *The travels*, p. 193.

⁶² Tratava-se do Grande Califa de Bagdad, segundo ROGERS, Francis M., *The travels*, p. 194.

⁶³ *O Livro do Infante*, p. 87.

⁶⁴ Como tinha sido descrito numa canção de gesta do início do século XII relatando a conquista de Antioquia durante a Primeira Cruzada – “La Chanson d’Antioche”, in RÉGNIER-BOHLER, Danielle (dir.), *op. cit.*, p. 100.

⁶⁵ *O Livro do Infante*, p. 88.

⁶⁶ RAMOS, Manuel João, “Introdução. A “versão original” e as reconstruções da Carta do Preste João”, in *Carta do Preste João das Índias. Versões medievais latinas*, Prefácio e notas de Manuel João Ramos, tradução de Leonor Buescu, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998, pp. 9-11.

pode ser que apenas tivesse contactado com partes da *Carta* inseridas noutras obras literárias da época.

No que toca às Amazonas, tratava-se de um mito originário do mundo greco-romano,⁶⁷ que se perpetuou na Idade Média peninsular através de autores cristãos como Paulo Orósio, Santo Isidoro, Justino e Afonso X, o *Sábio*, entre outros.⁶⁸ Tratava-se de mulheres guerreiras e dominadoras, que não precisavam de homens para viver, usando-os exclusivamente para procriar. E de facto, no *Livro do Infante*, as Amazonas recebem os homens vindos das Índias apenas durante três meses por ano, para se reproduzirem; findo tal prazo, eles têm de partir. Quando nascem as crianças, batizam-nas e, se são varões, criam-nos durante três anos e depois enviam-nos aos respetivos pais. Se são fêmeas, guardam-nas e ao crescerem queimam-lhes o peito esquerdo para que possam atirar ao arco, guardando o direito para darem de mamar. O infante D. Pedro revelou à rainha das Amazonas que era um familiar do rei Leão da Hispânia que tinha feito todo esse caminho para visitar o Preste João das Índias para conseguir dela uma ajuda monetária para o prosseguimento da viagem.

Os viajantes atravessaram em seguida o Rio das Pedras e a Judeia.⁶⁹ Segundo Margarida Correia, este rio tem, na narrativa, um significado próximo ao dos rios de fogo da tradição oriental, que representavam fronteiras que não se devia atravessar.⁷⁰ Com efeito, ao chegarem à Cananeia, os viajantes foram de novo detidos por nove semanas, sem revelarem, porém, qualquer desigualdade entre eles. Todavia, como esse já era território sujeito ao Preste João das Índias, foram não só libertados como compensados das suas tribulações através de 900 peças de ouro. Partiram para a cidade de Luca, caracterizada pela existência de gigantes e de velhos de idade muito avançada. Entraram então nas Índias, procurando o Preste João de cidade em cidade até que o encontraram em Alves. Esta era uma cidade fortemente amuralhada e com passagens subterrâneas para melhor resistir aos ataques dos muçulmanos.⁷¹

Também perante o Preste João D. Pedro se apresentou como parente do rei Leão da Hispânia, sendo assim escolhido para comer à sua mesa, junto com a sua mulher, o seu

⁶⁷ IRIARTE, Ana, “La virgen guerrera en el imaginario griego”, in Mary Nash e Susana Tavera (ed.), *Las mujeres y las guerras*, Barcelona, Universidad de Barcelona / Icaria, 2009, pp. 17-32.

⁶⁸ IRIZARRY, Estelle, “Echoes of the Amazon Myth in Medieval Spanish Literature”, in Beth Miller (ed.), *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 53-66.

⁶⁹ Um rio de pedras é também referido na *Carta*. *Carta do Preste João das Índias*, p. 31.

⁷⁰ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, p. 59.

⁷¹ Trata-se de uma cidade utópica, sem qualquer correspondência real, segundo ROGERS, Francis M., *op. cit.*, p. 199.

filho e outros reis; os restantes peregrinos foram sentados a outra mesa. Mais uma vez, o palácio é-nos descrito em pormenor e com toda a riqueza que os homens medievais pensavam existir no Oriente: telhado de cachos de ouro, chão de pedras preciosas, tampos das mesas de diamantes.⁷² O narrador também relata as práticas particulares destes cristãos das Índias: os sacerdotes são casados, logo têm mulher e filhos; há dois em cada igreja, dispondo esta igualmente de dois altares, duas imagens, dois crucifixos, etc.; os paroquianos têm de se confessar e comungar cada quinze dias no máximo, senão são castigados com a expulsão da igreja.

No meio da descrição dos costumes locais, Santisteban refere que, antes de aqui chegarem, os peregrinos encontraram outra raça de homens estranhos, que embora sejam os cristãos mais católicos do mundo, “só têm uma única perna e um único pé, e, no meio do corpo dos homens, o órgão reprodutivo. Têm a perna mesmo por baixo, e o pé como o de um cavalo, de dois palmos de comprimento e dois palmos de largura.”⁷³

Foi ainda na cidade de Alves que D. Pedro e os seus companheiros foram visitar o túmulo do apóstolo Tomé,⁷⁴ cujo braço que tocara as chagas de Cristo ainda apresentava o mesmo viço que durante a vida do santo. Na festa da sua vigília, era costume colocarem na mão do santo um vime que, durante a noite, verdejava e dava uvas, que depois eram trituradas, delas sendo extraído o vinho com que o Preste João celebrava a Missa do dia. O braço de S. Tomé fazia ainda outro milagre, que era abrir a mão em direcção ao sacerdote escolhido por ele para ser o novo Preste João quando o anterior morria.⁷⁵

Depois desta visita, D. Pedro pediu autorização para seguir viagem mas o Preste João disse-lhe que era demasiado perigoso, pois chegariam a uma terra em que pais e filhos se comiam entre si.⁷⁶ Não conseguindo, porém, dissuadir o infante de partir, deu-lhe guias e animais de transporte para o auxiliar na jornada. Os peregrinos seguiram então em direcção ao Paraíso Terrestre, andando dezassete dias às costas dos dromedários sem

⁷² A descrição não corresponde, porém, à que é feita na Carta, onde é dito que o palácio do Preste havia sido feito à semelhança daquele que S. Tomé construiu para o rei indiano Gunduforo; na verdade, ela mistura elementos de dois outros palácios nela referidos. *Carta do Preste João das Índias*, pp. 89-119.

⁷³ *O Livro do Infante*, p. 94.

⁷⁴ A Carta refere que o túmulo do apóstolo S. Tomé se encontra nas terras do Preste, mas não o descreve nem alude a qualquer ritual feito com as suas relíquias. *Carta do Preste João das Índias*, p. 55.

⁷⁵ A tradição de o apóstolo Tomé ter evangelizado a Índia e sido lá martirizado consta dos apócrifos *Atos de S. Tomé* e foi reproduzida no *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais e na *Legenda Áurea* de Tiago de Voragine. Durante a Idade Média, sabia-se que havia cristãos na Índia e existia em Mylapore um santuário com relíquias de S. Tomé; entre elas figurava um braço que fazia milagres – ROGERS, Francis M., *op. cit.*, pp. 95-96 e 106.

⁷⁶ Os antropófagos também faziam parte dos povos descritos na Carta, e haviam sido aprisionados por Alexandre entre altos montes, de onde só saíam para combater os inimigos do Preste. *Carta do Preste João das Índias*, pp. 59-61.

encontrarem ninguém. Chegados a um determinado ponto, o guia não os deixou ir mais longe e eles foram ver os quatro rios que corriam no Paraíso: o Tigre, o Eufrates, o Gehon e o Phison. Depois, voltaram para junto do Preste João, ficando por lá mais trinta dias. Ao disporem-se a regressar ao seu país de origem, o Preste mandou entregar-lhes 900 peças de ouro e uma carta que o narrador transcreve. Trata-se de uma versão, reduzida e muito menos inspirada, da já tantas vezes referida *Carta do Preste João das Índias*.

Após a transcrição da carta, o narrador afirma que o Preste João se despediu dos peregrinos, lamentando que o rei Leão da Hispânia não estivesse mais perto dele para que os inimigos da fé que o rodeavam não fossem tão poderosos. E eles partiram pelo mar Vermelho e norte de África até ao reino de Fez, de onde passaram a Castela. O regresso é, pois, apenas aludido numa dúzia de linhas, já que o objectivo dos peregrinos tinha sido cumprido com a chegada ao reino do Preste João e ao Paraíso Terrestre. O total desinteresse pelo retorno ao ponto de partida era, aliás, habitual neste tipo de literatura.⁷⁷

Em conclusão, *O Livro do Infante* é uma síntese entre a realidade das peregrinações dos cristãos do Ocidente medieval à Terra Santa, que lhes permitiam encontrar e conhecer os cristãos orientais, e o tema de S. Tomé como apóstolo das Índias, ligado ao mito do Preste João, que inicialmente foi também localizado nas Índias e só mais tarde passou à Etiópia. Tem elementos que vieram ao conhecimento do autor através do contacto com verdadeiros peregrinos, ou até de alguma peregrinação que o próprio levou a cabo, permitindo-lhe descrever lugares reconhecíveis. Mas também se baseia em leituras que o autor terá feito,⁷⁸ nomeadamente, o ciclo de romances relacionado com Alexandre Magno, os livros de Marco Polo e John Mandeville e, eventualmente, os relatos de Benjamim de Tudela, Clavijo e Tafur, incluindo assim todo o tipo de criaturas fantásticas, riquezas e maravilhas que o gosto da época atribuída ao Oriente.

Foi a viagem real do infante D. Pedro que deu credibilidade à sua viagem imaginária, a tal ponto que, durante muito tempo, se acreditou que ele tivesse estado mesmo na Terra Santa.⁷⁹ Em contrapartida, a sua viagem imaginária tornou-o conhecido de um público mais vasto e permitiu firmar a sua reputação de grande príncipe cristão, após um período em que a sua memória foi difamada e diminuída. As duas viagens

⁷⁷ CORREIA, Margarida Sérulo, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁸ Muitas destas narrativas de viagens baseavam-se exclusivamente em fontes livrescas diversas. Cf. POPEANGA, Eugenia, “La búsqueda del paraíso terrenal”, in *op. cit.*, p. 48.

⁷⁹ Oliveira Martins, entre muitos outros, aceita como verídica essa e algumas outras partes da viagem, embora também rejeite muitas como efabulações - MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *op. cit.*, pp. 83-105.

encontram-se, por isso, indissoluvelmente ligadas e ambas contribuem para a fascinação que tal personagem histórico tem exercido sobre os estudiosos até aos nossos dias.

REFERÊNCIAS

Carta do Preste João das Índias. Versões medievais latinas, Prefácio e notas de Manuel João Ramos, tradução de Leonor Buescu, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998.

CLAVIJO, Ruy González de, *Embajada a Tamorlán*, edição de Francisco López Estrada, Madrid, Castalia, 1999.

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

COELHO, Maria Helena da Cruz, “O infante D. Pedro, duque de Coimbra”, *Biblos*, vol. LXIX, 1993, pp. 15-57.

CÓRDOVA, Alonso de, *Conmemoración breve de les reyes de Portugal*, in Pedro M. Cátedra (dir.), *Biblioteca Humanitas de Textos Inéditos*, I, Barcelona, Editorial Humanitas, 1983.

CORREIA, Clara Pinto, *Mapa Múndi. As viagens imaginárias na história da Europa*, Cruz Quebrada, Casa das Letras, 2006.

CORREIA, Margarida Sérvulo, *As viagens do infante D. Pedro*, Lisboa, Gradiva, 2000.

FARO, Jorge, *Receitas e Despesas da Fazenda Real de 1384 a 1481. Subsídios documentais*, Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, 1965.

FERREIRA, Fernanda Durão, *Gomes de Santo Estêvão e o livro de D. Pedro*, Palmela, Contraponto, 2000.

GOMES, Rita Costa, “Alfarrobeira: The Death of the Tyrant?”, in Karl-Heinz Spiess e Immo Warntjes (eds.), *Death at court*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2012, pp. 135-158.

GOMES, Rita Costa, “Pedro Afonso, conde de Barcelos”, in Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani (org.), *Dicionário da Literatura Medieval Galego Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, pp. 434-435.

GOODMAN, Jennifer R., “The Lady with the Sword: Philippa of Lancaster and the Chivalry of the infante Dom Henrique (Prince Henry the Navigator)”, in Theresa M. Vann (ed.), *Queens, Regents and Potentates*, Dallas, Academia, 1993, pp. 149-165.

IRIARTE, Ana, “La virgen guerrera en el imaginario griego”, in Mary Nash e Susana Tavera (ed.), *Las mujeres y las guerras*, Barcelona, Universidad de Barcelona / Icaria, 2009, pp. 17-32.

IRIZARRY, Estelle, “Echoes of the Amazon Myth in Medieval Spanish Literature”, in Beth Miller (ed.), *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 53-66.

Libros españoles de viajes medievales: selección, estudio preliminar, edición y notas de Julio Rubio Tovar, Madrid, Taurus Ediciones, 1986.

MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimarães Editora, 1993.

MORENO, Humberto Carlos Baquero, *A batalha de Alfarrobeira. Antecedentes e significado histórico*, 2ª edição, 2 vols., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1979.

MORENO, Humberto Carlos Baquero, “O infante D. Pedro e o ducado de Coimbra”, in *O infante D. Pedro, duque de Coimbra: Itinerários e ensaios históricos*, Porto, Universidade Portucalense, 1997, pp. 103-127.

MORENO, Humberto Carlos Baquero, “Portugal: do Mediterrâneo ao Atlântico no século XV”, *Revista da Faculdade de Letras. História*, Porto, s/d, pp. 185-199.

PEDRO de Portugal, D., *Tragédia de la Insigne Reina Doña Isabel*, in *Obras Completas do Condestável D. Pedro de Portugal*, edição de Luís Adão da Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

POLO, Marco, “O livro de Marco Paulo”, in *Marco Paulo*, introdução e índices de Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1922.

POPEANGA, Eugenia, *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucarest, Cartea Universitara, 2005.

PINA, Rui de, *Chronica do Senhor Rey D. Affonso V*, in *Crónicas de Rui de Pina*, edição de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1977, pp.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle (ed.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre Sainte*, Paris, Robert Laffont, 1997.

RODRIGUES, Ana Maria S. A., *As tristes rainhas. D. Leonor de Aragão. D. Isabel de Coimbra*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2012.

ROGERS, Francis M., “The four dromedaries of the infant Dom Pedro. One of Guillaume Apollinaire’s sources”, separata do *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, XIV, Tipografia Andrade, Angra do Heroísmo, 1957.

ROGERS, Francis M., *O sonho de unidade entre cristãos ocidentais e orientais no século XV*, Baía, Publicações da Universidade da Baía, 1960.

ROGERS, Francis M., *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1961.

SANTISTEBAN, Gómez de, *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, edição crítica de Francis M. Rogers, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

SHARRER, Harvey L., “Evidence of a fifteenth-century *Libro del Infante Don Pedro de Portugal* and its relationship to the Alexander cycle”, *Journal of Hispanic Philology*, I, 1976-77, pp. 85-98.

SILVA, Manuela Santos, *A rainha inglesa de Portugal. Filipa de Lencastre*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

SILVEIRA, Luís, “Panegírico do Infante D. Pedro”, *Revista Ocidente*, 77, 1944, pp. 205-217.

SOMMÉ, Monique, *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XV^e siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1988.

TAFUR, Pero, *Andanças e Viajes*, edição de Miguel Ángel Pérez Priego, Sevilha, Fundación José Manuel Lara, 2009.

VIAGENS DIPLOMÁTICAS: O REI PORTUGUÊS À CORTE DE LUÍS XI

Douglas Mota Xavier de Lima*

“Imaginemos”. Convidando o leitor a imaginar, a buscar uma conexão prévia com o passado medieval a ser estudado, Georges Duby inicia um dos seus belos textos sobre o medievo. Trata-se do primeiro capítulo de *A Europa na Idade Média* (1988), no qual afirma que “a Europa do ano mil, portanto, é preciso imaginá-la”.¹ Seguindo a sugestão deste mestre do movimento dos *Annales*, também gostaríamos de fazer o mesmo convite, pois, para compreendermos a viagem medieval é necessário imaginá-la.

É provável que ao público em geral e mesmo ao leitor especializado, mas não dedicado aos escritos da medievalística, a própria proposta de pensar a Idade Média a partir das viagens pareça, ao menos num primeiro momento, estranha. Esse possível estranhamento pode residir, entre outros motivos, na ideia cristalizada de uma sociedade rústica, estática, atrasada, marcada pela paisagem rural, com poucas vias de circulação e poucas trocas comerciais, que talvez seja melhor expressa pela imagem do servo da gleba. Viagem, por vezes, está associada diretamente a mobilidade, circulação, lazer, noções que remetem a uma sociedade dinâmica, traços que tradicionalmente se opõe a sociedade medieval.

Não temos a intenção de dedicar esse estudo a combater os estereótipos ainda relacionados ao medievo, pois inúmeras obras já o fizeram. Apesar disso, procuramos chamar atenção para o fato desse olhar negativo – proveniente tanto da construção da Idade Média como Idade das Trevas desde o Renascimento e o Iluminismo, como de apropriações contemporâneas do passado medieval, seja na literatura, no cinema ou nos jogos – influenciar significativamente um tema como o das viagens.

Por mais que o Ocidente medieval fosse marcado por densos bosques e florestas, por dificuldades de comunicação e a maior parte dos homens e mulheres tivessem como horizonte, por quase toda a vida, esta mesma floresta, a Idade Média foi uma época de constante deslocamento. Assim, propomos que o leitor imagine uma Europa medieval,

* Professor adjunto da Universidade Federal do Oeste do Pará. Coordenador do *Vivarium - Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medievo/Núcleo Norte* e pesquisador do *Scriptorium - Laboratório de Estudos Medievais e ibéricos da UFF*.

¹ DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

especialmente após os séculos XII e XIII, marcada pela recuperação das estradas e pontes, fatores que favoreceram a circulação e o comércio terrestre; pela ampliação da produção de excedentes agrícolas, pela cunhagem de moedas e pelo revigoramento urbano e comercial, elementos que resultaram no crescimento da circulação de produtos; pela manutenção de rotas de peregrinação regionais e continentais, com destaque para os caminhos que levavam a Santiago, Roma e Jerusalém. Viajava-se por diversos motivos: paz, guerra, fome, epidemias, estudos, peregrinação, trabalho, exílio, comércio... Entre os viajantes encontram-se reis, nobres, cavaleiros, clérigos, mensageiros, monges, artistas, estudantes, mercadores, pastores, camponeses e ladrões. Por mar, por terra ou por mar e terra, diversos homens ajudaram a reduzir as distâncias da Terra durante o medievo.

Apesar das deficientes condições oferecidas pelas vias de comunicação, principalmente as terrestres, e a pouca eficácia dos meios de locomoção, a Baixa Idade Média foi um tempo de grande mobilidade populacional. Faziam-se viagens longas, normalmente aos limites da Cristandade e, de forma crescente, ao Oriente; viagens curtas rumo a uma feira ou a uma cidade; viagens definitivas em busca de trabalho ou de ascensão social; todas essas compostas por pessoas de diferentes condições sociais.

Viajar foi uma constante de todos os tempos, com maior ou menor facilidade, utilizando meios de transporte mais ou menos eficientes. Todavia, as viagens medievais não podem ser comparadas às viagens da atualidade. Viajar na Idade Média era antes de tudo uma experiência arriscada, muitos passaram sede e fome, foram roubados, aprisionados, vendidos como escravos, e inúmeros foram aqueles que não sobreviveram durante uma viagem. Além disso, viajar criava uma experiência de desenraizamento, de ruptura, que gerava risco, e este ampliava-se com a possibilidade de marginalização constante.

Em geral, os viajantes enfrentavam inúmeros obstáculos materiais em seus deslocamentos: rotas precárias, meios de transporte rudimentares, escassez de alojamentos, altos custos das viagens distantes, etc. Somam-se ainda os desafios impostos pelas condições naturais, seja com áreas com fortes chuvas e inundações, regiões tomadas pela neve, espaços desérticos, ou através das difíceis passagens por oceanos, mares, rios e montanhas. Por vezes, dependendo do destino da viagem, era fundamental o acesso a guias, tanto pessoas como textos, que permitissem ao viajante deslocar-se de forma mais segura por lugares desconhecidos.

Durante a Idade Média muitos foram os que deixaram testemunho escrito de seus deslocamentos, dando origem a uma vasta literatura de viagens: guias de mercadores,

guias e relatos de peregrinação, relações de missionários e embaixadores, relatos de exploradores e aventureiros, e narrativas de viagens imaginárias. Esses testemunhos escritos são conhecidos como livros de viagens medievais. Eles formam um gênero multifacetado e são obras de carácter diverso que têm na sua base propósitos igualmente diferenciados. No entanto, apesar das múltiplas variantes, a articulação do discurso documental com o literário atribui-lhes um perfil singular. Assim, os livros de viagens oferecem uma visão da concepção do mundo e da realidade na Idade Média, ao mesmo tempo em que constituem uma fonte para compreender aspectos muito diversos da cultura medieval.

Em meio a tais elementos, nos séculos XIV e XV os viajantes assumiram um papel chave nas negociações diplomáticas entre os diferentes poderes da época, articulando politicamente cidades, imperadores, reis e papas. A complexidade alcançada pelas relações diplomáticas no período promoveu uma ampliação dos relatos de embaixadas, os quais constituíam uma forma de conhecimento espacial, de pedagogia do ofício de armas e de embaixador e, no limite, um detalhamento de práticas de negociação.

Ao analisar os viajantes medievais, José Ángel Garcia de Cortazar (1996) propôs uma divisão destes em três categorias: os de ida e volta; os somente de ida; e os de todas e nenhuma parte.² De acordo com o autor, a primeira categoria é composta, principalmente, por membros da nobreza e grandes mercadores, grupos que aparecem com maior frequência na documentação. Tais viajantes saem de um lugar, chegam a outro, cumprem seus objetivos, e regressam ao ponto de partida da viagem. Tomando essa referência como base, considera-se que ela expressa de forma adequada a atividade dos embaixadores como viajantes. Sem um ofício definido, caracterizados por embaixadas *ad hoc*, esses personagens atuavam como representantes de um poder organizado (régio, imperial, papal, citadino, etc.), seja em negociações de acordos comerciais, tratados de paz e enlases matrimoniais, seja em missões oficiosas ou apenas no levantamento de informações sobre o estrangeiro.

Nesse cenário, como pensar a viagem diplomática, em si uma variante específica das viagens medievais? Margaret Labarge, ao tratar dos viajantes diplomáticos, afirma que:

Un espectáculo frecuente, que llena de colorido los caminos de la Europa medieval, es la comitiva de un embajador que se dirige a la curia

² GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *Los viajeros medievales*. Madrid: Santillana, 1996.

papal o a la corte de un monarca con una misión de su soberano. Las dimensiones del grupo que lo acompaña dependen tanto de la importancia del embajador como de la misión que se ha confiado. (...) la distancia y la solemnidad del recibimiento dependen de la categoría social del embajador, de la importancia de quien envía y de la gravedad del asunto que se va a tratar, si bien cualquier misión adquiere mayor relieve al elegir a una persona de elevado rango para llevarla a término³.

O trecho de Labarge oferece diferentes caminhos para pensar a viagem diplomática. Em primeiro lugar, em especial nos casos de embaixadas solenes como de obediência papal ou de negociação de casamentos, tréguas e paz, a viagem diplomática está relacionada ao espetáculo e envolve um complexo cerimonial de recepção e negociação. Este cerimonial, por vezes, se manifesta na espera dos embaixadores fora da cidade, recepcionados por enviados régios, conselheiros e membros das elites urbanas, seguindo até a corte num cortejo solene, onde novas práticas cerimoniais têm lugar, como a apresentação das credenciais e dos objetivos da missão e a audiência com o rei e seus privados. Em alguns casos, como as negociações que implicam em assinatura de tratados ou contratos de casamento, é comum ainda que os embaixadores participem de banquetes, justas e outros festejos do universo cortesão, traços que ampliam os aspectos cerimoniais da viagem diplomática.

Do mesmo modo, a solenidade presente no exercício da diplomacia também se manifestava nos adornos das vestimentas e dos meios de transporte dos embaixadores. Ao tratar da missão enviada à Sicília, o cronista português Gomes Eanes de Zurara descreve que:

[D. João I] mandou logo correger e aparelhar duas galés, as melhores que estavam em suas taracenas, as quais foram assim corregidas de todas as cousas como se houvessem de andar de armada. E isto era porque além da nobreza com que lhe convinha de os enviar, segundo seus embaixadores, queria que fossem de tal guisa apercebidos que não pudessem receber algum dano de alguns mouros se os achassem. E mandou ainda el-Rei fazer mui nobres librés de seu moto e divisa para todos aqueles que nas ditas galés haviam de ir. E isso mesmo apendoar e atoldoar todas aquelas galés e des começo até fim de panos de suas cores. A qual cousa nunca ainda até aquele tempo fora vista em nenhuns navios semelhantes⁴.

³ LABARGE, Margaret Wade. *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*. Madrid: Nerea, 1992, p.175, 177.

⁴ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da Tomada de Ceuta*. Introdução e notas de Reis Brasil. Publicações Europa-América, 1992, Capítulo XVI, p.80.

Em linhas gerais, os elementos apresentados envolvem diretamente as missões solenes, que, de forma frequente, tinham membros de elevado estatuto social na posição cimeira da embaixada. Tal fator, por si só, implica no paralelismo entre os cerimoniais relacionados à viagem diplomática e às viagens nobilárquicas, as quais igualmente envolviam atos de recepção e hospitalidade, jogos cavaleirescos, danças e festejos, entre outros. Apesar disso, mesmo em casos de missões protocolares e com comitivas reduzidas, é possível afirmar que o exercício da diplomacia medieval mobilizava o universo cortesão e os códigos de conduta das cortes, fazendo com que a viagem diplomática em finais da Idade Média fosse expressão da cultura cortesã.

Outro elemento que marcava as embaixadas, ainda que variante, como expôs Labarge, era o séquito que acompanhava a missão e mesmo os diferentes embaixadores da comitiva, fatores que tendiam a favorecer a segurança dos viajantes. Ao longo do medievo, o desenvolvimento do estatuto do representante diplomático resultou na lenta afirmação de imunidades e privilégios a tais homens e, tal como outros viajantes, os embaixadores tendiam a carregar garantias legais para o deslocamento, como salvo-condutos e cartas de crenças. Todavia, nem sempre o estatuto diplomático e o porte de documentos impediam os viajantes diplomáticos de sofrerem com os perigos da viagem. Por exemplo, o *Diário do embaixador alemão Nicolau Lanckman de Valckenstein* indica que ao passar pela Galiza a caminho de Santiago de Compostela:

...sobrevieram uns inimigos com trezentos cavaleiros e infantes, com grande captura de homens e animais; e de rompante investiram contra os peregrinos, bateram-lhes e capturaram-nos a todos os que estavam no grupo de peregrinos; despojaram os embaixadores das suas roupas maiores, do dinheiro, e de um cavalo. Sobreveio depois o seu capitão, que era cavaleiro; prostrados em terra, de joelhos prestaram-lhe homenagem e beijaram-lhe os pés, com medo de serem mortos, e apresentaram as cartas e o salvo-conduto de príncipes, de reis e capitães, mas ele não fez caso. Repetidas vezes, de mãos erguidas ao céu, imploraram por amor da fé cristã e dos Santos Tiago e Jorge, e por atenção ao sereníssimo senhor rei dos Romanos, mostrando as suas cartas. O capitão, tomado de comiseração, aceitou as cartas de passe do sereníssimo Dom Frederico, rei dos Romanos, com todo o respeito, e assim alcançaram graça, mas não mandou restituir-lhes nada⁵.

⁵ *Leonor de Portugal, Imperatriz da Alemanha. Diário de viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein*. Edição do texto latino e tradução de Aires A. Nascimento. Colaboração de Maria João Branco & Maria de Lurdes Rosa. Lisboa: Edições Cosmos, 1992, p.23.

Os embaixadores imperiais perderam todos os seus bens, mas foram libertos, conseguindo trajes e montarias adequadas pela hospitalidade de nobres do reino português. Outros embaixadores não tiveram esta oportunidade, como Martim Mendes Berredo, fidalgo de D. Afonso V. Após retornar de missão ao reino de Aragão, em 1457, Berredo direccionou-se ao reino da França e, ao desembarcar em Aigues-Mortes, a duas léguas de Montpellier, foi aprisionado, supostamente confundido com um estrangeiro ou espião inimigo da França, e acabou falecendo na prisão. Os exemplos citados servem de indício dos inúmeros problemas enfrentados pelos viajantes diplomáticos e por outros homens que ousavam atravessar os caminhos internos e externos à Cristandade durante a Idade Média.

Como previamente indicado, as narrativas de viagens constituem a principal tipologia documental para a compreensão das viagens diplomáticas. No entanto, convém tecer algumas considerações sobre as variações no gênero. Como demonstra Sofía Carrizo Rueda (2002), a dimensão simbólica da viagem tem resultado em dificuldades analíticas dos textos e feito com que os estudiosos abordem tais obras com, ao menos, duas denominações: literatura de viagem e relatos de viagem. Para a autora, em síntese, pode-se dizer que *“la literatura de viajes tiene como referente la ficción, mientras que el relato de viajes propiamente dicho, si bien recurre esporádicamente a procesos de ficcionalización, presenta sobre todo un fuerte componente informativo y documental”*⁶. A distinção, ainda que seja escorregadia e apresente limitações frente aos textos concretos, geralmente mais complexos do que as classificações, permite ao investigador variar nos métodos de análise aplicados para narrativas de viagens tão distintas como a *Odisséia*, *Don Quixote*, o *Livro das Maravilhas de Marco Polo*, ou *Embajada a Tamorlán*.

Carrizo Rueda ainda nos lembra que os viajantes medievais expressam um pacto com os receptores, o qual resultava no fato de que o texto podia e devia ser espelho de uma realidade objetiva. Do mesmo modo, além de promover uma profusão de descrições de todo tipo, o relato de viagem, ao dar centralidade a descrição, debilita toda a

⁶ Essa distinção também pode ser observada no artigo de Luís Albuquerque-García, quando o autor sintetiza que “Los ‘relatos de viajes’ responden a mi entender a tres rasgos fundamentales que se complementan con algunos más que luego veremos: (1) son relatos factuales, en los que (2) la modalidad descriptiva se impone a la narrativa y (3) en cuyo balance entre lo objetivo y lo subjetivo tienden a decantarse del lado del primero, más en consonancia, en principio, con su carácter testimonial” (El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género, *Revista de literatura*, 2011, enero-junio, vol. LXXIII, n.145, p.16).

expectativa com o desenlace dos acontecimentos, constituindo uma distinção entre relatos e literatura de viagens⁷.

Nesse sentido, pelas características informativas que estruturam os *relatos de viagem*, o gênero mostra-se de grande contribuição para o estudo da diplomacia em finais do medievo, período em que se amplia, por exemplo, o número de diários e outros relatos de embaixadas. O gênero possibilita ainda problematizar os caminhos e meios de transporte utilizados pelas comitivas, as composições das embaixadas, os ritmos das viagens e dos tratos diplomáticos, as estratégias de negociação, as trocas de presentes, as recepções e hospedagens oferecidas aos embaixadores, os lugares do reino e da corte onde ocorriam as negociações, as festas e demais celebrações relacionadas à diplomacia, a circulação e coleta de informações e, no limite, a forma como o espaço estrangeiro foi descrito pelos viajantes.

Considerando o caso português, observa-se que a época foi marcada pela ampliação das relações diplomáticas do reino, processo que se acentuou no século XV, período da afirmação de Portugal na Cristandade, de conquistas no norte da África, e da expansão ultramarina. Nesse cenário, existe um conjunto de narrativas de viagem de portugueses que percorreram a Cristandade no período quatrocentista, registrando as atividades realizadas durante o deslocamento e, principalmente, existem narrativas de estrangeiros que estiveram em Portugal, tanto exercendo funções diplomáticas como atuando na posição de cavaleiros, peregrinos e comerciantes, atividades que também contribuía no cenário da diplomacia do período, criando redes de solidariedade entre diferentes ramos da nobreza e favorecendo a promoção da imagem externa do reino⁸.

⁷ El *relato de viajes* se aparta de la *literatura de viajes*, a mi juicio, en ese punto de inflexión donde aquél se encamina hacia expectativas extratextuales mientras la segunda la avanza hacia posibles desenlaces que acontecerán en el mismo texto. En definitiva, porque mientras ésta surge puramente de la “creación de un mundo imaginario textual”, el género que nos ocupa no puede renunciar a ninguna de sus dos caras: relaciones con el mundo real que se afirma haber recorrido – tanto en una serie de aspectos informativos como en ese nivel más profundo que son las expectativas o interrogantes de los destinatarios – y la constitución de todo ese material a través de una serie de recursos tomados del ámbito de la *literaturidad*. La consideración de ambas da lugar a un círculo interpretativo que necesita ir permanentemente de una a la otra. (CARRIZO RUEDA, Sofía M. (2002). Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*. In: BÉLTRAN, Rafael. *Maravillas, Peregrinaciones y Utopías: literatura de viajes en el mundo románico*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, Departament de Filologia Espanyola, ebook).

⁸ O pesquisador interessado em se aproximar do medievo português pode utilizar o manual de Oliveira Marques (1933-2007), *Guia do Estudante de História Medieval Portuguesa*. Embora seja uma publicação de 1964, a obra contou com duas edições revisadas e ampliadas (1979 e 1988), permanecendo uma importante via de contato com a bibliografia e a documentação portuguesa. Em relação ao interesse do presente estudo, convém destacar o item sobre fontes impressas, em especial sobre as fontes narrativas. Neste, Marques divide a documentação em: Anais e crônicas; Hagiografias e outras crônicas; Narrativas diversas; Crônicas estrangeiras; Fontes muçulmanas. As narrativas de viagem estão abordadas no item “narrativas diversas”. Além da obra de Marques, cabe ainda referência ao artigo de Paulo Lopes, “Os livros

Quadro 1. Textos de viagens diplomáticas (Portugal, século XV)

Textos	Datação	Tipologia	Tema central
Livro dos Arautos	1410	Armorial*	Embaixada ao concílio de Constança
Voyage de Jean Van Eyck	1420	Relato de viagem	Negociação de casamento
Diário da jornada do Conde de Ourém ao Concílio de Basileia	1430	Relato de viagem	Embaixada ao concílio de Basileia
Le livre des faits du bon Chevalier messire Jacques de Lalaing	1440	Relato de viagem	Feitos cavaleirescos
Diário de viagem do embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein	1450	Relato de viagem	Negociação de casamento
Cartas de Itália	1450	Epístola	Casamento de D. Leonor
Viaje de Jorge de Ehingen	1450	Relato de viagem	Feitos cavaleirescos
Viaje del noble boemio Leon de Rosmital de Blatna	1460	Relato de viagem	Peregrinação; Conhecimento
Journals of Roger Machado	1480	Relato de viagem	Negociação de casamento Embaixada;

Apesar da centralidade exercida pelas narrativas de viagem, existem ainda outras tipologias textuais que, pontualmente, permitem o conhecimento das viagens diplomáticas. Deste modo, mantendo o foco no caso lusitano, é possível citar: o *Livro dos Arautos*, texto armorial relacionado a literatura heráldica, escrito por um arauto português no contexto do Concílio de Constança e que visava educar os oficiais de armas da corte joanina; as *Cartas de Itália*, conjunto de epístolas redigidas pelos embaixadores Lopo de Almeida e Luís Gonçalves Malafaia e que dão conta das atividades da comitiva que acompanhava a imperatriz D. Leonor.

Para além das viagens presentes no quadro 1, é possível citar outros deslocamentos diplomáticos que não deixaram narrativas. Esse é o caso da viagem do infante D. Afonso, conde de Barcelos, filho natural do rei D. João I, que percorreu diferentes partes da Cristandade na primeira década do século XV. A viagem,

de viagens medievais” (2006). Trata-se de um texto com características distintas do guia anteriormente citado, preocupando-se com a discussão sobre a prática da viagem na Idade Média, os relatos de viagens como gênero e prática social, e os procedimentos narrativos. Não obstante, Lopes destaca um item para apresentar “relatos de viagens marcantes na Península Ibérica”, abarcando vinte e oito (28) títulos relacionados a diferentes reinos peninsulares. O texto conta ainda com indicações atualizadas acerca de edições existentes das narrativas.

inicialmente, justificou-se pelo acompanhamento das bodas da D. Beatriz com o conde de Arundel, Thomas Filitzan, mas D. Afonso prosseguiu viagem, quiçá apenas como peregrino a Jerusalém. Caso similar ocorreu com o infante D. Pedro de Portugal, que ao partir do reino em 1425, para servir ao imperador Sigismundo nas guerras do Império, fez um percurso que mobilizava as alianças externas do reino, comerciais e dinásticas, chegando a conseguir junto ao papado o direito de sagração aos reis portugueses. Um terceiro exemplo é a viagem do rei D. Afonso V à França, um encontro régio, tema a ser explorado a seguir. Assinala-se que as viagens indicadas podem ser mapeadas através de capítulos de crônicas, epístolas, salvo-condutos, cartas de crença e outros documentos dispersos que permitem ao investigador analisar diferentes aspectos das viagens medievais.

Os encontros régios constituem uma modalidade de negociação presente ao longo do medievo, prática que se fez mais comum nos séculos da Alta Idade Média e da Idade Média Central, conhecendo um recuo nos séculos seguintes, período de promoção das embaixadas e de progressos na institucionalização da diplomacia. Contudo, ainda que esse recuo tenha sido significativo, a Baixa Idade Média permaneceu pontuada por encontros entre príncipes e reis, sendo a prática presente, em especial, nas relações ibéricas. Os encontros envolviam dois ou mais soberanos e tratavam, geralmente, da realização de alianças, da assinatura de tratados, do término de um conflito, ou do concerto de matrimônios entre famílias reais. Atualmente, esse tipo de encontro é nomeado “*summit meeting*”, “*conférence au sommet*”, ou “*reuniones en la cumbre*”, porém no medievo ibérico tais reuniões eram chamadas de “Vistas Reais”. Diferente dos reinados anteriores da dinastia de Avis, o período de D. Afonso V deu destaque para o uso desse mecanismo de negociação, tendo o rei viajado a fim de negociar o apoio de Luís XI às pretensões portuguesas em Castela, além de encontrar-se com Enrique IV, principalmente, para negociações matrimoniais e alianças militares (Quadro 2).

Quadro 2. Encontros régios no reinado de D. Afonso V (1448-1481)

	Lugar	Duração	Personagens	Objetivo
1456	Entre Elvas e Badajoz	Aprox. 6 dias	Enrique IV, rei de Castela D. Joana, rainha de Castela	Traslado dos ossos da rainha D. Leonor de Portugal
1464	Gibraltar	8 dias	Enrique IV, rei de Castela D. Joana, rainha de Castela	Confederação e amizade; Negociação de casamentos: D. Afonso V-D. Isabel, D. João-D. Joana
	Villafranca (Puente del Arcebispo)	?	Enrique IV D. Joana, rainha de Castela	Negociação de casamentos: D. Afonso V-D. Isabel, D. João-D. Joana
1465	Guarda (Cortes)	?	D. Joana, rainha de Castela	Solicitação de apoio português ao rei de Castela que estava em guerra contra a nobreza
1472	Entre Elvas e Badajoz	?	Enrique IV, rei de Castela	Negociação de casamentos: D. Afonso V-D. Joana
1476	Douro (rio)	1 noite	Fernando de Aragão	Negociação da paz

Antes de tratar especificamente da viagem régia, cabe algumas notas sobre o contexto que motivou tal deslocamento. Desde os insucessos nas negociações matrimoniais com D. Isabel, na década de 1460, D. Afonso V manteve-se atento aos acontecimentos em Castela e, em dezembro de 1474, com a morte de Enrique IV, acelerou os preparativos para o seu casamento com D. Joana, herdeira castelhana. O rei de Portugal enviou embaixador para averiguar a posição da fidalguia castelhana na questão da sucessão régia e as respostas chegaram em inícios de 1475, indicando os apoiadores de D. Joana no reino vizinho e iniciando os preparativos na corte portuguesa.

Os meses posteriores foram intensos em Portugal e, consultada a posição do Conselho, o passo seguinte foi a convocação das Cortes. A reunião ocorreu na cidade de Évora, no mês de fevereiro, e foi votada a concessão de um pedido e meio em dois anos para financiar a empresa afonsina. Negociações para que o conflito fosse evitado se seguiram de ambos os lados, no entanto, em maio de 1475, D. Afonso V cruzou as fronteiras castelhanas e a união matrimonial foi realizada. Junto aos apoiadores de D. Joana a guerra luso-castelhana recomeçou. Passados sessenta e quatro anos da assinatura da Paz de Ayllón (1411) reabria-se um novo período de conflito entre os reinos vizinhos, o qual ficou conhecido como a Guerra Peninsular, Guerra de sucessão de Castela ou Guerra da Beltraneja (1475-79).

O embate não será detalhado, posto que a questão ultrapassa os interesses com o item⁹. Não obstante, convém destacar alguns aspectos relacionados ao contexto do conflito. Em primeiro lugar, a guerra luso-castelhana foi o principal motivador da atividade diplomática do reinado afonsino, constando dez (10) missões enviadas entre 1475 e 1479, tanto à França, como à Bretanha e ao papado. Outro elemento significativo é a projeção internacional do conflito ibérico, o que levou Portugal a investir na aliança com o reino de Luís XI a fim enfraquecer os Reis Católicos.

Frente aos insucessos em Castela e fundamentando-se no tratado luso-francês de 1475, o monarca português decidiu recorrer ao apoio de Luís XI na espera de somar forças suficientes para garantir o trono castelhano. O rei deixou o porto de Lisboa em finais de agosto de 1476, acompanhado de dezesseis naus e cinco caravelas, num total de 2200 pessoas. A frota desembarcou em Collioure e rumou a Perpignan, onde foram feitas celebrações em 17 de setembro. A viagem prosseguiu por Narbonne, Béziers, Montpellier e Nîmes, sem que tenha gerado solenes festejos pelo caminho. D. Afonso V seguiu até as proximidades de Lyon, de onde passou às cidades de Bourges e Tours. Entrou o monarca português nesta cidade no dia 10 de novembro, tendo encontrado com Luís XI apenas cinco dias depois, no Palácio Real de Tours.

Figura 1. A viagem de D. Afonso V (1476-1477)



⁹ Sobre a guerra luso-castelhana, ver: MENDONÇA, Manuela. *Guerra luso-castelhana. Século XV*. Lisboa: Quidnovi, 2006, p.66-123; DUARTE, Luís Miguel. A guerra com Castela (1475-1479): Toro. In: BARATA, Manuel Themudo & TEIXEIRA, Nuno Severiano (Dir.). *Nova História Militar de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, Vol.1, 372-391.

Nesse primeiro encontro ficaram decididas duas ações: por um lado, o envio de uma embaixada a Roma, sendo os embaixadores Diogo Saldanha e João Teixeira, da parte de Portugal, e o senhor de Saint-Vallier e o governador do parlamento de Grenoble, da parte da França; e, por outro, a mediação de D. Afonso V no conflito entre Luís XI e Carlos, o Temerário, duque da Borgonha.

Quadro 3. Encontros régios de D. Afonso V na França

	Lugar	Personagens	Objetivo
1476	Tour (Palácio real)	Luís XI	Negociar o apoio francês na guerra luso-castelhana e na dispensa papal para o casamento entre D. Afonso V e D. Joana
1476/ 1477	Proximidades de Nancy	Carlos, o Temerário, duque da Borgonha	Negociação da paz entre a França e a Borgonha e apoio do ducado na guerra luso-castelhana
1477	Arras	Luís XI	Negociar o apoio francês na guerra luso-castelhana e na dispensa papal para o casamento entre D. Afonso V e D. Joana

A comitiva deixou a cidade no dia 17 de novembro, passando por Orléans e Paris antes de encontrar o duque em Amance, nas proximidades de Nancy, em 29 de dezembro. Uma nova reunião entre os primos foi marcada para o dia 01 de janeiro, momento em que se tratou da pacificação entre a França e a Borgonha. A estadia ao lado de Carlos, o *Temerário*, não foi longa, retornando o monarca a Paris no dia 04 de janeiro, aonde chegou no dia 10.

Havia pouco mais de quatro meses que D. Afonso V iniciara a sua viagem à França, tendo passado por uma vintena de cidades, participado de inúmeros festejos e encontrado com Luís XI em Tours, o objetivo do audacioso deslocamento. Enquanto uma embaixada negociava a dispensa papal para o casamento com D. Joana, o rei tratava da pacificação entre a França e a Borgonha. Através de uma carta escrita por D. Afonso V no dia de sua chegada a Paris, observa-se que o rei estava confiante do sucesso que pairava sobre sua missão ou, no mínimo, tinha a preocupação de que essa versão dos acontecimentos chegasse a Portugal¹⁰. D. Afonso V chega a Paris acreditando que se encontraria novamente com Luís XI e finalizaria a negociação do apoio francês à sua causa em Castela. Porém, como registrou Philippe de Commines em suas *Mémoires*:

¹⁰ Carta de D. Afonso V, rei de Portugal, a D. Pedro de Meneses, conde de Vila Real, sobre a oferta de dinheiro que este lhe mandou fazer e com notícias de França. Biblioteca pública de Évora, códice CIII/2-20, fols.133v-134. In: SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Relações históricas entre Portugal e a França*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português, 1975, Apêndice documental, doc. XIV, p.171.

Ce povre roy de Portingal, qui estoit tres bon et juste, mit en son ymagination qu'il iroit devers le duc de Bourgogne, qui estoit son cousin germain, et qu'il pacifieroit tout ce different du Roy et de luy, affin que le Roy luy peust ayder: car il avoit honte de retourner en Castille ny en Portingal avec ceste deffaulte, et de n'avoir riens faict par deca: car legierement il avoit esté meü d'y venir, et oultre l'opinion de plusieurs de son conseil¹¹.

A narrativa francesa pode ser corroborada por uma nova carta do rei português, datada de 26 de janeiro de 1477, na qual D. Afonso V expressa o desalento com o decorrer dos fatos, manifestando o revés vivido em sua viagem¹². Escrita dezesseis dias após a entusiasmada chegada a Paris, a nova epístola traz o desfalecimento do monarca com a viagem, os pesares pelos acontecimentos com o *Temerário*, e uma forte sensação de acauamento de D. Afonso V, que passa a conformar-se na fé e a buscar não ser novamente enganado.

D. Afonso V chegou a Paris decidido a encontrar-se com Luís XI, todavia, o monarca francês não estava na cidade e não retornou a ela, ocorrendo a nova reunião apenas no dia 01 de julho de 1477, isto é, quase seis meses depois do retorno afonsino à urbe parisiense. Além disso, quase tudo se ignora da nova estadia do rei em Paris. Deste modo, a ciência dos acontecimentos franceses e o isolamento de D. Afonso V em Paris consumaram-se no tom da nova carta.

O encontro régio ocorreu em Arras, permanecendo o rei português na cidade por duas semanas. Ainda que existissem sinais da inclinação pontifícia para a dispensa do casamento, D. Afonso V saiu da cidade sem ter alcançado seus objetivos. Entre julho e finais de setembro, o rei continuou na França, com itinerário não muito conhecido, preparando o seu retorno a Portugal, o que ocorreu no dia 15 de novembro.

A viagem se estendeu entre finais de agosto de 1476 e novembro de 1477, custando 38.000 dobras ao tesouro português. Tal esforço foi insuficiente para garantir o apoio francês, e o regresso do rei representou o desvanecer do sonho ibérico, ainda que a crença no auxílio de Luís XI não tenha desaparecido completamente das perspectivas de D. Afonso V. Especificamente sobre a negociação, parece que o *Africano* deixou-se enredar pelas estratégias políticas no rei da França, tornando-se mais um instrumento das

¹¹ *Mémoires de Philippe de Commines*. Revue et publiée avec annotations et éclaircissements par M. de la Dupont. Paris: Libraires de la Société de l'Histoire de France, 1843, Tome II, Livre V, Chapitre VII.

¹² Carta de D. Afonso V, rei de Portugal, a Gonçalo Vaz de Castelo Branco com notícias de França. Biblioteca Pública de Évora, códice CIII/2-20, fols.58v.-59v. In: SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Relações históricas entre Portugal e a França*. Idem, Apêndice documental, doc. XV, p.173-174.

negociações diplomáticas daquele que ficou conhecido como o *Prudente*. Não obstante, que elementos conduziram o monarca português a tal equívoco? Em primeiro lugar, lembra-se da responsabilidade dos embaixadores que assinaram a renovação das pazes entre a França e Castela, a qual compreendia uma aliança com D. Afonso V contra o rei de Aragão, pacto este que alimentou as futuras expectativas afonsinas. Do mesmo modo, os festejos vivenciados na França também podem ter contribuído para que o monarca visse como exitosa sua viagem, ainda que as celebrações não tenham sido tão suntuosas quando comparadas a outras festas da realeza francesa no período¹³. Por fim, destaca-se o empenho de D. Afonso V na obtenção do trono de Castela. Viajar na Idade Média compreendia riscos variados e o rei tinha ciência desses perigos. Ademais, encontros régios fora de lugares neutros podiam representar desonra e inferioridade ao rei viajante. No entanto, o *Africano* partiu. O rei português assumiu o ônus que tal negociação implicaria para a sua honra e buscou até o fim o apoio de Luís XI, auxílio que colocaria os Reis Católicos sob duas frentes de batalha e possivelmente garantiria o trono de Castela sob a dinastia de Avis.

¹³ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Relações históricas entre Portugal e a França. (1431-1481)*. *Idem*, p.110-113.

REFERÊNCIAS

FONTES

Carta de D. Afonso V, rei de Portugal, a D. Pedro de Meneses, conde de Vila Real, sobre a oferta de dinheiro que este lhe mandou fazer e com notícias de França. Biblioteca pública de Évora, código CIII/2-20, fols.133v-134.

Documentos referentes a las relaciones con Portugal durante el reinado de los Reyes Catolicos. Valladolid: CSIC, 1958, vol.I.

Relação do recebimento que elRey de França fez a elRey Dom Afonso V de Portugal quando lhe foi pedir socorro contra Castella. Biblioteca Pública de Évora, código CV/1-2, fols. 142-144. Novembro de 1476.

Crónica anónima de Enrique IV de Castilla. 1454-1474 (Crónica castellana). Edición crítica y comentada de Maria Pilar Sánchez-Parra. Madrid: Ediciones de La Torre, 1991.

GÓIS, Damião de. *Crónica do Príncipe D. João*. Edição crítica e comentada por Graça Almeida Rodrigues. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977.

LEÃO, Duarte Nunes de. Crónica e vida del Rey D. Affonso V. In: *Crónicas dos Reis de Portugal*. Lisboa: Officina de José de Aquino Bulhões, 1780, tomo II.

PINA, Rui de. *Chronica de El- Rei D. Affonso V*. Escriptorio, Lisboa: Rutgers University Libraries, 1901, 3v.

PULGAR, Fernando del. *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

RESENDE, Garcia de. *Crónica de D. João II e Miscelânea*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1973.

ZUÑIGA, Diogo Ortiz de. *Annales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*. Madrid: Imprensa Real, 1795, Tomo 11.

ZURITA, Jerónimo. *Anales de Aragón*. Edición de Ángel Canellas López. Edición electrónica de José Javier Isso (coord.), María Isabel Yague y Pilar Rivero. IFC, 2003.

OBRAS CONSULTADAS

ALBUQUERQUE-GARCIA, Luis (2011). El ‘relato de viajes’: hitos y formas en la evolución del género, *Revista de literatura*, 2011, enero-junio, vol. LXXIII, n.145, p.15-34.

ARAÚJO, Julieta. *Portugal e Castela na Idade Média*. Lisboa: Colibri, 2009.

CARRIZO RUEDA, Sofía M. (2002). Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con la *literatura de viajes*. In: BÉLTRAN, Rafael. *Maravillas, Peregrinaciones y Utopías: literature de viajes en el mundo románico*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, Departament de Filologia Espanyola, ebook.

DUARTE, Luís Miguel. A guerra com Castela (1475-1479): Toro. In: BARATA, Manuel Themudo & TEIXEIRA, Nuno Severiano (Dir.). *Nova História Militar de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2003, Vol.1, 372-391.

DUBY, Georges. *A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *Los viajeros medievales*. Madrid: Santillana, 1996.

GOMES, Saul António. *D. Afonso V*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009.

LABARGE, Margaret W. *Los Viajeros Medievales: los ricos y los insatisfechos*. Madrid: Nerea, 1992.

MENDONÇA, Manuela. *Guerra luso-castelhana. Século XV*. Lisboa: Quidnovi, 2006.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luís. *Nobleza y Monarquía. Entedimiento y rivalidade. El proceso de la construcción de la corona española*. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Relações históricas entre Portugal e a França. (1431-1481)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português, 1975.

PAVIOT, Jacques. *Portugal et Bourgogne au XVe siècle (1384-1482). Recueil de documents extraits des archives bourguignonnes*. Lisbonne-Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 1995.

CAMINHOS E DESCAMINHOS DE UM REI: D. JOÃO II E O PERCURSO NARRATIVO DO PODER EM PORTUGAL (SÉCULO XV)

Priscila Aquino Silva*

Rei que recebeu de seus cronistas a alcunha *Príncipe Perfeito*, D. João II foi fundamental na história de Portugal seja por sua política ultramarina, seja por empreender a efetiva centralização política do País rumo à modernidade. D. João II é marcado por medidas centralizadoras que retiravam da nobreza os privilégios e prerrogativas que seu pai, D. Afonso V, havia-lhes conferido. A limitação dos poderes concelhios e senhoriais e a concentração do poder na monarquia efetivada por D. João II não se fez sem intrigas e artimanhas políticas no interior deste reino¹. O governo joanino é marcado por um período de mortes, prisões e fuga de nobres que discordavam de sua política. Outro ponto marcante da época foi o incentivo à expansão ultramarina – com navegadores importantes como Diogo Cão e Bartolomeu Dias. O reinado de D. João II se caracterizou, também, pela efetiva manutenção da paz com seu maior inimigo político: Castela. O importante Tratado de Tordesilhas (1494) foi assinado enquanto esse monarca governava e foi de vital importância para impedir uma guerra entre Castela e Portugal, conferindo a cada nação uma parte diferente na exploração deste mundo a ser descoberto.

A ação política do rei tem como contrapartida as ações da rainha D. Leonor, que viveu ao longo de cinco reinados – de D. Afonso V a D. João III – devotou sua vida às atividades e valores religiosos. A posição política de D. Leonor se revelou após a morte prematura do único filho do casal, D. Afonso, contrária ao desejo de sucessão de D. João II, que pretendia D. Jorge, seu filho bastardo, como herdeiro. D. Leonor se colocava em defesa da sucessão de D. Manuel. Formou, junto com sua mãe, D. Bitrez, e sua cunhada, D. Isabel viúva do Duque de Bragança, morto pelo rei, as “mulheres do reino”² que compunham a grande oposição ao projeto do monarca. Para além da oposição política é preciso notar que as “descobertas” da soberana, como adverte o especialista Ivo Carneiro de Sousa³, longe da expansão ultramarina, passam pelo encontro com formas modernas

*Professora na Pós-Graduação da Faculdade de São Bento e na graduação em História da Unilasalle-RJ. Professora de Educação Fundamental do Instituto GayLussac. Pesquisadora do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ MATTOSO, José. *História de Portugal, Segundo Volume. A Monarquia Feudal (1096- 1480)*. Editorial Estampa, p. 287.

² MENDONÇA, Manuela. O veneno que matou D. João II. *O tempo Histórico de D. João II nos 550 anos do seu nascimento* – Actas. Lisboa: MMV, 2005, p. 370.

³ Mais informações em: SOUSA, Ivo Carneiro. *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

de devoção, pela prática do mecenato cultural, religioso e litúrgico, pelo incentivo à produção literária e artística, tendo entre os seus protegidos Gil Vicente, dirigindo a reforma coletina da Ordem de Santa Clara, construindo hospitais e criando confrarias. A vida da rainha D. Leonor abre caminhos para o estudo de um Portugal religioso, devoto, marcado pela tradição, povoado de santos, procissões, peregrinações, promessas e crenças.

Interessa-nos aqui a trajetória conjunta de rei e rainha, aquela que no decorrer dos acontecimentos apresenta o curso da construção de uma prática assistencial nova, na qual o Estado possui ação decisiva, e que tem como estopim as decisões de rei e rainha. D. João casa em 1471 com D. Leonor, sua prima direta, filha do infante D. Fernando, Duque de Viseu e irmão de D. Afonso V. Ela tinha doze anos, e ele era apenas três anos mais velho. Casar na Idade Média significa estabelecer alianças, reiterar privilégios, perpetuar a paz entre reinos, enfim, trata-se de um fato político por excelência e o casamento desse príncipe com essa princesa também precisa ser compreendido como tal. A escolha de D. Leonor, pertencente à alta nobreza do reino corresponde a um só tempo, à falta ou fraqueza de opções de alianças políticas externas durante a época do reinado de D. Afonso V, e a aliança com a importante casa de Viseu, que tinha como figura-chave o pai de D. Leonor, D. Fernando.⁴ Assim, Garcia de Resende narra em sua crônica que apesar de D. Henrique, rei de Castela, acenar a D. Afonso V com a possibilidade do casamento do futuro D. João II com sua filha, D. Joana, concretizando o sonho da União Ibérica, o rei teria preferido casá-lo com D. Leonor: “(...) *por querer muyto grande bem a ho Infante dom Fernando feu irmão, e por lhe fazer merce, por aver muyto que lhe pedia, nam quis concertar, nem fazer o cafamento com a Princesa herdeira de Castella*”⁵. Manuela Mendonça adverte que o casamento favorecia e prestigiava a casa de Viseu, e que o monarca Africano, sempre pródigo em doações e benesses para a alta nobreza, abdica de projetos externos em prol dessa aliança⁶.

Luís Adão da Fonseca destaca que apesar da historiografia ressaltar a generosidade de D. Afonso V para com a alta aristocracia portuguesa existe quanto à Casa de Viseu uma atitude régia que tenta romper com a excessiva concentração de poderes na Casa, que detinha a chefia das ordens de Santiago e de Cristo na pessoa de D. Fernando. Fonseca

⁴ FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2007.

⁵ RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro. 1973. p. 4

⁶ MENDONÇA, Manuela. *O sonho da União Ibérica. Guerra Luso-castelhana 1475-1479*. Lisboa: Matosinhos QuidNovi, 2007. p. 33.

nota que D. Afonso V e D. Fernando vinham tendo uma série de problemas durante o reinado, o que era agravado pelo reforçado poder do Infante. Apesar das fontes portuguesas não identificarem com clareza essas discordâncias, a documentação catalã é clara ao dizer que D. Fernando está “em desgraça junto ao rei de Portugal”⁷. Com a morte do infante, D. Afonso V divide as ordens entre os herdeiros do irmão: D. João fica com a Ordem de Santiago. D. Diogo, o segundo filho, com a Ordem de Cristo – o que demonstra a primazia e importância da Ordem de Santiago, que fica com o primogênito. Com a morte de D. João, em 1472, o mestrado de Santiago passa o futuro D. João II, enfraquecendo o poder da Casa de Viseu. Mas Fonseca não deixa de admitir que o projeto político de D. Fernando continua após o seu falecimento, nas pessoas da viúva D. Bitrez, do filho D. Diogo, novo Duque de Viseu, em D. Isabel, duquesa de Bragança e D. Leonor, a futura rainha. Assim, D. Leonor mantém vivo o projeto familiar, o projeto alternativo da Casa de Viseu.

Tanto que a historiografia portuguesa durante muito tempo se perguntou o porquê de D. Afonso V ter casado seu filho com o “inimigo”. No olhar de Oliveira Martins, por exemplo, D. Leonor aparece como a líder do bando oposicionista a D. João II. A rainha, aliás, é desenhada pela pena dos historiadores portugueses com traços dissonantes: ora míticos, ora depreciativos. De rainha das Misericórdias, *princesa perfeitíssima*, piedosa e sofrida, além de associações com a forte imagem da *mater dolorosa*⁸, D. Leonor também foi duramente criticada por aqueles que acusavam a traição de deixar o marido moribundo a morrer sozinho em um pobre casebre em Alvor⁹, desenhando seu retrato como mulher rancorosa, amarga, repleta de ódio e com o coração pulsando pelo desejo de vingança contra D. João II e o pequeno bastardo D. Jorge. A Anselmo Braamcamp Freire coube tal tarefa no seio da historiografia, e através de seus ideais republicanos, D. Leonor se tornava

⁷ FONSECA, Luís Adão. op. cit. p. 227.

⁸ Esses atributos aparecem em diversos autores. Entre outros: FREIRE, Anselmo Braamcamp. A descendência de D. João II. In: *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Tip da antiga casa Bertrand, 1910; FREIRE, Anselmo Braamcamp. A amante. In: *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Tip da antiga casa Bertrand, 1910; FREIRE, Anselmo Braamcamp. Rainha D. Leonor. In: *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Tip da antiga casa Bertrand, 1910; SABUGOSA, Conde de. *A rainha D. Leonor (1458-1525)*. Lisboa: Portugal, 1921; RIBEIRO, Deolinda Margarida. *A acção da rainha D. Leonor na vida portuguesa (1458-1525)*. Lisboa: Editorial Restauração, 1947; AMEAL, João. *Dona Leonor: Princesa Perfeitíssima*. Porto: Tavares Martins, 1943. Para maiores informações a seguinte dissertação contém notas de rodapés bastante elucidativas sobre a historiografia em torno de D. Leonor: MARTINS, Maria Odete Banha da Fonseca Sequeira. *Dona Brites: Uma Mulher da Casa de Avis*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: Dissertação de Mestrado em História Medieval, Departamento de História, 2004. p. 5

⁹ MATOS, José Sarmento. Senhora do Povo. In: *Revista Oceanos*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses. 1991. p. 79.

a imagem da esposa traidora, que pretextando doença não cumpria o dever de ouvir o último suspiro de seu marido.

Abdicamos aqui, contudo, de um olhar partidário frente aos acontecimentos dessa época, pois o que nos interessa de fato são as nuances que tecem os passos do casal régio – cujo trajeto é marcado ora pela acirrada oposição política, ora pela profunda unidade devocional. Certamente é preciso ter claro a vivência dolorosa que a morte do irmão pelas mãos do próprio marido representa. Morte precedida pelo justicamento do cunhado em praça pública. Sim, é preciso reconhecer a clara oposição política que se traça no final da vida de D. João II, quanto à questão sucessória. Mas não podemos furtar o olhar para uma obra conjunta, uma ação assistencial e uma atividade caritativa e devocional construída e instituída a quatro mãos. Vamos, portanto, acompanhar, através da narrativa sempre privilegiada dos cronistas, a trajetória desse régio casal, sem olvidar que ela está entrelaçada nas malhas políticas que ditam os rumos do próprio Reino.

O primeiro e único filho do casal régio nasce em Lisboa, em maio de 1475, quando o príncipe estava em Arronches, com seu pai, a caminho de Castela – onde D. Afonso V se envolveria na complicada questão sucessória do reino ao desposar D. Joana, sua sobrinha e filha de D. Henrique IV, também conhecida como pelos seus detratores como a “Beltraneja”¹⁰, ou pelos seus defensores como a “Excelentíssima Senhora”. Damião de Góes conta que com as novas o rei e “*ho príncipe com todolos que ali stauão houuerão gram prazer, e fizeram muitas festas, has mais dellas a imitaçam de guerra, segundo ho tempo ho requeria*”¹¹. A festa medieval é um momento de intensa interação social, um conjunto de atividades e rituais e uma profusão de transmissão de mensagens que não se exerce em nenhum outro momento da vida comunitária. Trata-se de um cenário ideal para a ostentação do poder régio¹². E as festas de nascimento do pequeno D. Afonso não contagiam apenas os guerreiros, contagiam o reino: as cidades comemoram a chegada de um príncipe herdeiro.

Alegria do reino, garantia de sucessão direta na casa inaugurada por D. João I, o nascimento do príncipe também levantou questões sucessórias, já que estava nos planos

¹⁰ A alcunha jocosa foi dada pelos que consideravam D. Joana fruto de uma relação extraconjugal entre a rainha Joana – irmã de D. Afonso V e segundo casamento de D. Henrique IV – e aquele que seria seu amante, o duque de Albuquerque, Béltran de la Cueva. Maiores informações em: BRAGA, Paulo Drumond. *O Príncipe D. Afonso filho de D. João II. Uma vida entre a guerra e a paz*. Lisboa: Edições Colibri, 2008. p. 26.

¹¹ GÓIS, Damião. *Crônica do Príncipe D. João*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. 1977. p. 116 (fol. 51v)

¹² QUESADA, Miguel Ángel Ladero. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté, 2004.

de D. Afonso V contrair matrimônio com D. Joana, que poderia vir a gerar filhos. Para ficar, desde já, claro a quem pertencia a sucessão do reino em caso de morte do príncipe D. João, o Africano declara que: “*em tal caso ho Infante dom Afonso representasse ha pessoa do pai, e houuesse ha suççessam, e herança dos regnos de Portugal, per morte do pai, e houuesse ha suççessam, e herança dos Regnos de Portugal, per mortes delle seu auo,*”¹³.

A declaração que garantia a sucessão do reino interessava, obviamente, ao futuro “*Príncipe Perfeito*”, tanto que há quem avente a hipótese de ter sido ele a pressionar D. Afonso V na agilidade dessa determinação¹⁴. O príncipe ganhava cada vez mais espaço e poder no reino mesmo antes de subir ao trono, sem deixar de lado a confiança de seu pai. Um claro exemplo nos narra Damião de Góes, quando diz que o Africano, “*conhecendo sua acostumada liberalidade*”, antes de ir a Castela, onde por glória ou constrangimento poderia vir a fazer “*largas merçes de dinheiro, e doações de villas e terras de seus Regnos, fez hua lei assinada per elle, e pelo princcipe, em que declarou que totalas merçes e doações que fizesse, durando esta guerra passassem de dez mil reaes de renda cad’anno não fosse valiosas, saluo se também ho príncipe hás concedesse e assinasse hás cartas (...)*”¹⁵. Expressão e evidência do poder do príncipe, as doações feitas pelo rei, passando de dez mil reais de renda cada ano, só teriam validade com o consentimento e assinatura de D. João. Interessante notar aqui o reconhecimento do rei, delatado pelo cronista de um traço de sua personalidade: a liberalidade.

A investigação de Ivo Carneiro aponta para grande unidade religiosa e devocional do casal, expressa por peregrinações, proteções e uma práxis religiosa com pontos de contato no desenvolvimento de uma espiritualidade privada com ligações relevantes aos movimentos e aos protagonistas da observância de S. Francisco no Portugal de final de quatrocentos.¹⁶ Nesse contexto de profunda associação devocional o príncipe D. João escolhe para si e para D. Leonor a divisa do Pelicano. Rui de Pina narra:

ElRey em sendo Príncipe tomou por devisa, polla Princesa sua molher hu Pelicano, Ave rompente sangue no peito, përa sustentamento, e criaçam de seus filhos, que no ninho tem consigo. E tanto foy de seu contentamento, que

¹³ RODRIGUES, Graça Almeida. Edição Crítica e comentada de: GÓIS, Damião. Crônica do Príncipe D. João. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. 1977. fl.52. p. 116.

¹⁴ Nomeadamente Rodrigues Lapa, em artigo intitulado “D. Afonso V e o príncipe D. João: Ensaio sobre uma regência”, Revista Guimarães, vol. XXXIV, no 2-3, Guimarães, Abril-Setembro de 1924, p. 122. Apud: BRAGA, Paulo Drumond. op. cit. p. 27.

¹⁵ Damião. Crônica do Príncipe D. João. op. cit. p. 116.

¹⁶ SOUSA, Ivo Carneiro. op. cit. p. 24

a nom mudou depois que foy Rey; e com ella troxe por letra correspondente aa piedosa morte do Pelicano que dizia: Por tua ley, e por tua grey¹⁷

A divisa do Pelicano com todo seu significado e implicações simbólicas e políticas foi adotada em conjunto por príncipe e princesa. E não foi alterada quando se tornaram rei e rainha. Ressalta-se então uma identidade simbólica entre o casal régio, intencionalmente edificada. Ivo Carneiro levanta a hipótese de D. Leonor ter sugerido a divisa do Pelicano, que teria sido adotada por D. João, interessado pela profundidade de sua dimensão simbólica – visto que o emblema iconográfico remetia ao tema da Paixão de Cristo. O pelicano que se sacrificava por seus filhotes também relacionava-se a um rei que constantemente se sacrificava pelos seus súditos. A famosa legenda *pola ley e pola grey* também é apresentada por Ivo como inserida em um quadro de renovação do pensamento e das doutrinas políticas deste período onde a vida do príncipe era o próprio devir do reino.¹⁸ Grei é sinônimo de povo, e essa noção constitui uma novidade política, em um momento de mudanças e de constituição do Estado Nacional. Segundo Jorge Sarmiento “estamos perante uma das primeiras aflorações do conceito de Povo, conjunto indistinto de cidadãos, que tem no rei um guia supremo, não já só garante a justiça, à maneira medieval, mas também uma administração pública uniformizada que regulamenta e legisla para toda a comunidade”¹⁹. Deixando à parte as interpretações relacionadas à essa imagem, é necessário que nos detenhamos a um fato: “uma divisa e uma legenda, ambas de inspiração religiosa e com expressão pública, são escolhidos por D. João II em clima de unidade matrimonial”²⁰.

Em 28 de agosto de 1481 morre o rei D. Afonso V e é enterrado no Mosteiro da Batalha. Sobem ao trono rei e rainha, D. João II e D. Leonor. Depois das cerimônias inicia-se no campo político aquilo que Manuela Mendonça destaca na ação governativa do *Príncipe Perfeito* como fase de frontalidade²¹. Acompanhar essa fase é essencial, pois

¹⁷ DE PINA, Rui. *Crônica de D. João II*. Coimbra: Atlântica. 1950. p. 63-65.

¹⁸ SOUSA, Ivo Carneiro. op. cit. p

¹⁹ MATOS, José Sarmiento. op.cit. p. 79.

²⁰ FONSECA, Luís Adão da. op. cit. p. 231.

²¹ Manuela Mendonça divide a ação governativa do D. João II em três fases distintas: a **fase da frontalidade** (1481-1485) quando o rei reuniu as cortes e ouviu o “povo”; mediu forças com os Reis Católicos em batalha diplomática, mas continuou sonhando com a Unidade Ibérica; mandou matar as duas principais figuras do reino por traição – o Duque de Bragança e o Duque de Viseu, sendo referência em O Príncipe de Maquiavel; agiu como único Senhor de seu reino; e ganhou zonas de comércio em seu caminho para a Índia. A segunda fase seria a **fase da afirmação** (1486 – 1491), período em que D. João II se afirmou como um soberano poderoso. Nesta fase ele garantiu ao reino estabilidade social pelo controle dos fidalgos; desafiou, numa política, aparentemente neutra, a rivalidade dos países vizinhos; procurou o reino de Preste João e dobrou o Cabo da Boa Esperança; afirmou-se superior pelo discurso que Vasco de Lucena fez ao Papa assegurando

uma das casas que estão no caminho da centralização do poder liderada pelo monarca e que quedará com o curso dos acontecimentos, é justamente a Casa de Viseu, berço de sua esposa e rainha D. Leonor. A nobreza sabia que o rei que ora assumia o trono não rezava a mesma cartilha de favorecimentos e benesses que o pai. Tanto que Luís Adão da Fonseca lembra que os nobres “confessaram (...) que ele, o Príncipe, lhes metia medo”²². Corolário de um novo tempo, de uma nova mentalidade política que começava a moldar a força do Estado Nacional, as atitudes de D. João II não agradavam à nobreza de terras que ainda compreendia o poder como uma aliança entre senhores²³. E assim que cingiu a coroa, D. João II convoca imediatamente a realização de Cortes em Évora, abrindo a reunião no dia 11 de novembro, no paço situado ao lado do Mosteiro de São Francisco.

Ritual político que atua como materialização da concepção corporativa onde o reino, como um corpo, expõe ao rei - sua cabeça, alma e coração - as queixas para que o rei provenha os melhores remédios para assegurar sua saúde,²⁴ as Cortes de Évora (1481/1482) possibilitam ao leitor atento vislumbrar o poder em cena com toda a sua força e opulência. Assumindo de forma clara a representação teatral da transcendência do poder²⁵, essas cortes se fazem “*em uma sala grande dos paços, com muito grande solenidade, ordem e regimento, e com muitos ricos concertos, tudo em muito grande perfeição.*”²⁶ Marca da atitude de centralização e força política do *Príncipe Perfeito*, ali se institui um novo modo de prestar homenagem, balizado pela quebra da reciprocidade do juramento. Em um juramento recíproco, o rompimento do acordo por algum dos lados é denominado como traição, felonía²⁷. Trata-se de um poder que se exerce sob o signo de uma soberania pactuada.

a obediência do rei; manteve a paz e a aliança com Castela e trama os casamentos futuros dos filhos dos reis; chamou os “povos” para as cortes; fez sentir seu poder e prestígio com a grandiosa celebração do casamento de seu filho D. Afonso; chorou fisicamente e lamentou a morte de seu filho herdeiro legítimo e o fim da tão sonhada União Ibérica; concentrou a sucessão em seu bastardo D. Jorge. Esse período foi o de maior atividade na chancelaria régia. Por fim a última fase seria a **fase da opressão** (1492-1495), quando o rei viu a rainha D. Leonor tomar posição em defesa do irmão D. Manuel na sucessão do trono; constatou a vitória dos Reis Católicos no sucesso de Colombo; ficou cada vez mais doente; recebeu a crítica rigorosa do Frei João Pova, seu confessor; assinou o Tratado de Tordesilhas; deixou aberto o caminho para as Índias. Maiores informações: MENDONÇA, Manuela. *D. João II – Um percurso humano e político da modernidade em Portugal*. Imprensa Universitária. Editorial Estampa, Ltda. Lisboa, 1991. passim.

²² FONSECA, Luís Adão da. op. cit. p. 79.

²³ MENDONÇA, Manuela. *Problemática das conspirações contra D. João II*. Universidade de Lisboa: CLIO – Revista do Centro de História, V. vol. 1985. p. 31.

²⁴ SORIA, Jose Manuel Nieto. *Ceremonias de la Realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Editora Nerea, 1993, p. 72.

²⁵ FONSECA, Luís Adão da. op. cit. p. 79.

²⁶ RESENDE, Garcia de. Apud. FONSECA, Luís Adão da. op. cit. p. 80.

²⁷ Para maiores informações sobre a mudança do ritual de homenagem instituída por D. João II, consultar: MELLO, Ieda Avênia de. *Rituais e cerimônias Régias da Dinastia de Avis: Juramento e poder na*

Mas para o *Príncipe Perfeito*, no dizer de seu secretário Álvaro Lopes, “o Príncipe não iura e nem deue iurar”²⁸, visto que, como rei, apenas é obrigado a comprometer-se e responsabilizar-se perante Deus e sua consciência.²⁹ Lopes destaca: “(...) porque o Príncipe nom jura nom pode ser tedor ao vassallo nem perjuro se deue preiuar hum Rej do Reino e o jmperador do jmperio ita dicitur tex, (...)”³⁰ O ato de não jurar impede que o monarca seja considerado traidor ao vassalo. Armindo de Sousa³¹ nomeia esse projeto de “cesarista” por sua ação claramente centralizadora. A nova forma de jurar colocava nobreza e Igreja em uma posição de obediência e de dependência ao poder régio, mostrando que a partir de então o rei “não era mais um entre iguais, mas um acima de todos”³². Ao simbolismo da quebra de reciprocidade do juramento, soma-se uma outra questão que preocupa a nobreza. O antigo ritual exigia dos reis o compromisso sagrado de respeitar os foros e liberdades dos súditos. A nova fórmula cunhada pelo *Príncipe Perfeito* reduzia todas as posses como pertencentes à Coroa. Assim, aquele que jura precisa reconhecer publicamente que o rei era o dono legítimo e supremo de todas as fortalezas e castelos do Reino.

E é justamente aqui que tanto Garcia de Resende quanto Rui de Pina marcam o início daquilo que chamam o Caso do Duque de Bragança, uma vez que: “O Duque e feus irmãos, e affi outros fenhores ouverão então a forma fefta menajem por affpera, e prejudicial a fuas honras”³³. Frente a isso, o “duque fez por sy protestos”³⁴ e mandou buscar em seu cofre as doações e escrituras e privilégios, para “el Rey o ouuir fobre ifto com fua juftiça, e lhe guardar, e o nam obrigar a mais do que os Reys feus paffados feus anteceffores obrigarão a elle e a feu pay, e auoos”³⁵. O que se segue na narrativa dos cronistas, a partir de então é toda uma trama de intrigas, traição e deslealdade, onde o Duque de Bragança teria um papel central. Primeiro, por *mifterio de Deos*, Lopo de Figueiredo, *homem de muyta confiança* consegue ter acesso ao cofre do Duque, onde

entronização de D. João II (Portugal - 1438 a 1495). Niterói, 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

²⁸ CHAVES, Álvaro L. *Livro de Apontamentos (1438-1489)*. Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1983. p. 68.

²⁹ DE SOUZA, Armindo. op. cit., p. 252.

³⁰ CHAVES, Álvaro L. op. cit., p. 67-68.

³¹ DE SOUZA, Armindo. O parlamento à Época de D. João II. In: *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua Época*. (Porto 1988) vol. I. (D. João II e a Política Quatrocentista.) (Porto 1988) vol. I. (D. João II e a Política Quatrocentista.) Porto: Universidade do Porto. CNCDP, 1989., pp. 232-261.

³² MENDONÇA, Manuela. *D. João II – Um percurso humano e político da modernidade em Portugal*. op. cit., p. 208.

³³ RESENDE, Garcia de. op. cit, p. 34/ 35.

³⁴ PINA, Rui de. *Crônica de D. João II*. Coimbra: Atlântica. 1950. p. 16-18

³⁵ RESENDE, Garcia de. op. cit., p. 34/ 35.

encontra “*algumas cartas, e eftruções de Castella, e pera os reys de Castela, (...) da letra do mefmo Duque*”³⁶. Prontamente entrega os papéis ao rei, que começou a “*andar fobre auifo do Duque, e ter delle muytas fofpeitas, e má vontade fem nunca dar a entender*”³⁷.

Na narrativa de Resende, em 1483, quando a Rainha D. Leonor sofre um aborto natural, o rei demonstra sua consternação com o estado de saúde da esposa: “*andando a Raynha dona Lianor prenhe moueo hua criança, de que efteue muyto mal, e fuá vida muyto duvidosa, e el Rey por iffo muyto trifte e enojado*”. Por sua condição, a rainha recebe a visita dos grandes do reino, que eram, aliás, seus mais próximos parentes. Dentre eles, o Duque de Bragança. As tramas do texto mais uma vez tecem a imagem de um rei magnânimo, que vai em direção ao Duque o diz que sabe que ele “*(...) fem aquelle refguardo que a voffa honra e lealdade pertence, tendes em Castella alguas negociações, modos e maneyras que não fei como lhe de fe, pois tantas razões para mim e para vos são a iffo muy contrayras*”³⁸. Depois de ouvir a fala do Rei o Duque responde reiterando “*muita lealdade*”³⁹. Mas depois dessa conversa, que acontece na capela do Paço, o Duque teve ajuntamento com o Duque de Viseu e seus irmãos, determinando “*de não confentirem a entrada dos corregedores em fuas terras*”⁴⁰. A determinação de entrada dos corregedores em todos os domínios do Reino constitui uma clara expressão de controle e vigilância sobre todas as pessoas e bens. D. João II, contudo, ainda tinha seu herdeiro refém nas Terçarias de Moura, e não podia arriscar. Por isso, determinou “*prudente com brandura, diffimulaçam, (...). E pera iffo deixou de mandar os corregedores a fuas terras*”⁴¹. Articulado, o rei logo trata de enviar uma embaixada para os reis de Castela negociando o desfazimento das Terçarias. O cronista não deixa de notar que o “*desfazimento das terçarias muyto pefaua*”⁴² ao Duque de Bragança. Com o infante D. Afonso em segurança em Évora, D. João II já podia agir.

Sem delongas, prende D. Fernando, duque de Bragança, retido em seu *guardaroupa*, aguardando julgamento dos letrados da Casa de Suplicação. A 20 de julho de 1483, foi publicamente degolado em Évora e teve todos os seus bens confiscados para a Coroa. Acuada, a alta nobreza fugiu: “*O Marquez de Montemor eftaua nas Alçaçouas,*

³⁶ Idem. ibidem. p. 35.

³⁷ Idem. ibidem. p. 36.

³⁸ Idem. ibidem. p. 48.

³⁹ DE PINA, Rui. *Crônica de D. João II*. Coimbra: Atlântica. 1950. p. 30- 32.

⁴⁰ RESENDE, Garcia de *Crônica de D. João II e Miscelânea*. op. cit. p. 50.

⁴¹ Idem. ibidem. p. 51.

⁴² Idem. ibidem. 43-45

*e o Conde de Farão no de Mira, e pollo auifo que logo ouuerão da prifão do Duque, fem mais efperar, na mefma ora e ponto que foubirão fogirão e fé poferão em faluo, e acolherão a Caftela. (...)”⁴³. No epicentro dessa crise, também existem elas, as mulheres. A mulher de D. Fernando era ninguém menos que D. Isabel, irmã da própria rainha. E tanto que foi avisada da prisão do marido “*mandou logo três filhos feus a Caftella,*”⁴⁴. Resende deixa evidente, nas entrelinhas, a proximidade afetiva e política entre a Rainha Católica e a Casa de Bragança.*

O embate com a forte casa de Bragança é seguido por uma demonstração pública de espiritualidade conjunta. Em suas mais diversas esferas, a dimensão religiosa tem um peso fundamental na vida de D. Leonor. E uma das principais manifestações populares de apetite pelo sagrado, presente nas mais relevantes devoções da Rainha, são as peregrinações - que colocam em cena amostras de forte conteúdo emocional⁴⁵. Trata-se de um fenômeno quase universal da antropologia religiosa. Provação espiritual e física da caminhada, tomar o cajado de peregrino e seguir em deslocamento a lugares sagrados possibilita o encontro com o sobrenatural, com o divino. E não se percorre o caminho impunemente: visto como sacrifício, como ascese, a caminhada possui objetivos específicos – obter benefícios espirituais e físicos, como o perdão dos pecados ou a cura do corpo. Etimologicamente o peregrino é um expatriado ou o exilado – é um desconhecido, um estrangeiro. A austeridade da rota inscreve-se numa intenção geral de sacrifício, oferta a Deus, aproximando o peregrino do sacrifício, que é fonte de salvação – a do Cristo no Calvário. Bebendo na mais popular expressão de devoção, o casal régio sai em peregrinação. E tinham um pedido: mais um filho. Narra Rui de Pina que após a prisão e morte do Duque, 1483, o casal régio juntamente com o príncipe e D. Manuel partem para Abrantes. “*Com gram devoçam foram em romaria a Sam Domingos da Queimada, (...), pedir-lhe com ricas Ofertas que lhe ofereceram, que por suas prezes, e merecimentos Deos lhe desse filhos d’antre ambos que ElRey sobre totalas cousas sempre mais desejou*”⁴⁶.

Garcia de Resende também registra a piedade do rei e do casal plasmada entre romarias e novenas. Doente, o rei promete sair em romaria, e se dirige aos Mosteiros de sua devoção. Ouve missa, e claro, oferece esmolas. No final, encontra com D. Leonor

⁴³ Idem. ibidem. p. 60..

⁴⁴ Idem. ibidem. p. 62

⁴⁵ Para maiores informações Cf: SOT, Michel. Peregrinações In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.

⁴⁶ PINA, Rui de. op. cit, p. 52-53.

para cumprir uma novena. Importante dizer que essa peregrinação acontece em 1493, portanto, em meio já às discordâncias e conflitos entre o casal pela questão sucessória. É fundamental sublinhar a vinculação mendicante na escolha do rei de mosteiros pertencentes aos frades da Observância de São Francisco.

Em efte anno aquy Torres Vedras efteue el Rey muyto doente, e perigoso, e na doença prometeo de hir a pe ao mofteiro de Santo Antonio da Caftanheyra, da ordem de Sam Francisco, e tanto que lhe Deos deu faude pera o poder fazer cumprio a dita romaria. (...) E ao outro dia foy jantar a outra quinta, e dormir ás Cachoeiras, e ao terceiro dia foy polla manhã ao mofteiro com muyta deuação fempre a pe, e ahy ouuio Miffa, e offereceo efmolas. E dahy fe partio já a cauallo, e foy por o mofteiro de Santa Caterina de Carnota, a Sam francfco de Alemquer, e dahy a Sintra, onde a Raynha era, que partio de Torres Vedras o dia que elle partio para romaria. E em noffa Senhora da Pena elle e a Raynha forao eftar onze dias por hua nouena que prometerão, e eftiverão muyto fos, porque então a cafa era hua bem pequena hermidia, e os que com elle eftauão poufauão em tendas que el Rey ahy mandou leuar, onde fe agasalhauão muyto bem, e a todos fe daua de comer em muyta perfeição, e nos onze dias acabada a dita nouena el Rey e a Raynha fe tornarão a Sintra.⁴⁷

O trecho é precioso, já que lança luz para um outro D. João II – profundamente devoto, protetor das observâncias, penitente, romeiro e peregrino de alguns dos principais santuários do Portugal da época. Ivo Carneiro de Sousa identifica: “O texto retoma um tema que havíamos anteriormente identificado na Crônica de Rui de Pina: a unidade devocional e religiosa do ‘casal’ régio, peregrinando e cumprindo promessas lado a lado, percorrendo conjuntamente os mesmos itinerários e santuários religiosos, e neste caso, rezando recolhida e longamente em comum”.⁴⁸ O historiador observa, a partir daí, que é comum na tradição historiográfica joanina verificar a existência de tensões e até de uma assumida oposição entre D. João II e D. Leonor que toma forma principalmente na esfera político-social, mas em contrapartida sugerem uma frequente associação devocional e religiosa do casal régio. Assim, a devoção precisa ser compreendida como temática essencial na análise do casal régio. E mesmo após a morte do príncipe herdeiro, quando a crise sucessória já dava sinais evidentes, com a saída do bastardo D. Jorge da corte por ordem do rei, o casal régio manifesta sua devoção conjunta. “*Com a Princefa foy partida de Santarem, logo a Raynha fe partio pera o mofteiro das virtudes, e dahy para Alanquer,*

⁴⁷ RESENDE, Garcia de. op. cit., p. 246-247.

⁴⁸ SOUSA, Ivo Carneiro. op. cit. p. 37-38.

onde el Rey veyo ter com ella, e ambos fe foram ao mofteiro de Varatojo, onde por deuaça ehtiueram alguns dias, (...)»⁴⁹.

Entre intrigas políticas e unidade devocional: a relação desse régio casal precisa ser vista sob a luz dessa dualidade que comporta uma série de nuances. As fortes cores da oposição política andam ao lado de uma prática caritativa conjunta. Veríssimo Serrão reconhece de forma certa:

Por maior que fosse o diferendo político que afetou esse relacionamento no último ano da sua realeza, D. João II manteve sempre com D. Leonor uma perfeita sintonia quanto à vivência dos dons de caridade. (...) A semente da caridade encheu por completo o coração do régio casal, como os demonstram as fontes coevas nas muitas edificações pias a quem ambos ligaram o nome⁵⁰.

⁴⁹ RESENDE, Garcia de. op. cit. p. 205.

⁵⁰ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Misericórdia de Lisboa. Quinhentos Anos de História*. Lisboa: Livros Horizonte, 1998. p. 24-25.

REFERÊNCIAS

FONTES

CHAVES, Álvaro L. *Livro de Apontamentos (1438-1489)*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

GOÉS, Damião. *Crônica do Príncipe D. João*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1977.

PINA, Rui de. *Crônica de D. João II*. Coimbra: Atlântica, 1950.

RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973.

OBRAS CONSULTADAS

AMEAL, João. *Dona Leonor: Princesa Perfeitíssima*. Porto: Tavares Martins, 1943.

DE SOUZA, Armindo. O parlamento à Época de D. João II. In: *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua Época*. (Porto 1988) vol. I. (D. João II e a Política Quatrocentista.). (Porto 1988) vol. I. (D. João II e a Política Quatrocentista.) Porto: Universidade do Porto. CNCDP, 1989

BRAGA, Paulo Drumond. *O Príncipe D. Afonso filho de D. João II. Uma vida entre a guerra e a paz*. Lisboa: Edições Colibri, 2008.

FONSECA, Luís Adão da. *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates, 2007.

FREIRE, Anselmo Braamcamp. A descendência de D. João II. In: *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Tip da antiga casa Bertrand, 1910.

FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Crítica e História. Estudos*. Lisboa: Tip da antiga casa Bertrand, 1910.

MATTOSO, José. *História de Portugal, Segundo Volume. A Monarquia Feudal (1096-1480)*. Editorial Estampa.

MATOS, José Sarmiento. Senhora do Povo. In: *Revista Oceanos*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1991.

MARTINS, Maria Odete Banha da Fonseca Sequeira. *Dona Brites: Uma Mulher da Casa de Avis*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa: Dissertação de Mestrado em História Medieval, Departamento de História, 2004.

MELLO, Ieda Avênia de. *Rituais e cerimônias Régias da Dinastia de Avis: Juramento e poder na entronização de D. João II (Portugal - 1438 a 1495)*. Niterói, 2006. Dissertação

(Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

MENDONÇA, Manuela. O veneno que matou D. João II. *O tempo Histórico de D. João II nos 550 anos do seu nascimento – Actas*. Lisboa: MMV, 2005.

_____. *O sonho da União Ibérica. Guerra Luso-castelhana 1475-1479*. Lisboa: Matosinhos QuidNovi, 2007.

_____. *D. João II – Um percurso humano e político da modernidade em Portugal*. Imprensa Universitária. Editorial Estampa, Ltda. Lisboa, 1991.

QUESADA, Miguel Ángel Ladero. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Areté
RIBEIRO, Deolinda Margarida. *A acção da rainha D. Leonor na vida portuguesa (1458-1525)*. Lisboa: Editorial Restauração, 1947.

RODRIGUES, Graça Almeida. Edição Crítica e comentada de: GÓIS, Damião. *Crônica do Príncipe D. João*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. 1977.

SABUGOSA, Conde de. *A rainha D. Leonor (1458-1525)*. Lisboa: Portugália, 1921.

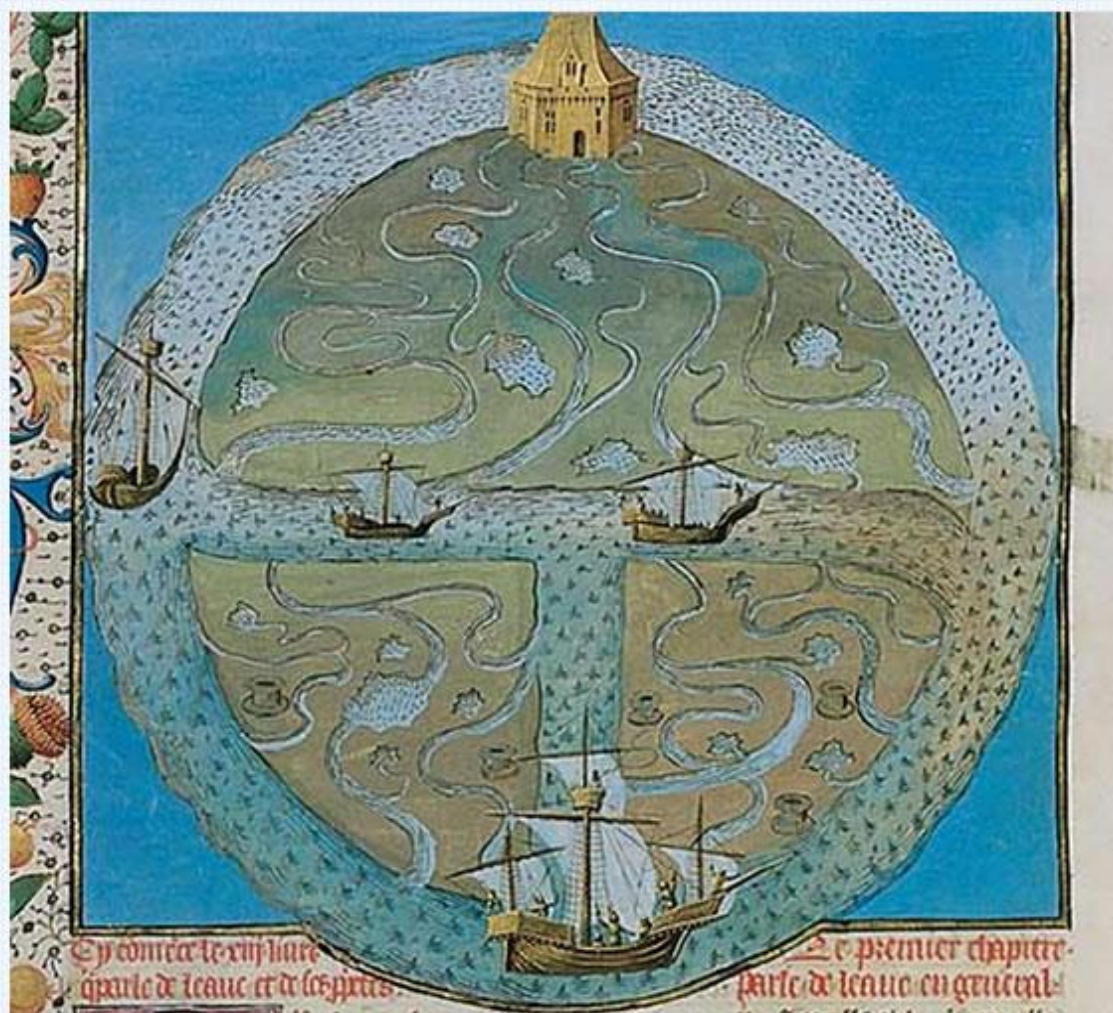
SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A Misericórdia de Lisboa. Quinhentos Anos de História*. Lisboa: Livros Horizonte, 1998.

SORIA, Jose Manuel Nieto. *Ceremonias de la Realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*. Madrid: Editora Nerea, 1993.

SOT, Michel. Peregrinações In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.

SOUSA, Ivo Carneiro. *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Viagens nas representações iconográficas



En contre le chapitre
parle de leauc et de les piers

Le premier chapitre
parle de leauc en general

A LUTA PELA ALMA ENTRE ANJOS E DEMÔNIOS NA LÉGENDE DORÉE (SÉCS. XIV-XV)

Tereza Renata Silva Rocha*

Introdução

A pregação dominicana usa fartamente a tensão e contradição homem/Diabo presentes a todo o momento em todos os espaços e ações do cotidiano do cristão. Os textos de sua hagiografia expressam de forma eficaz e quase teatralizada estes confrontos. Esta grande coletânea cristã de textos hagiográficos intitulada *Legenda Áurea*¹, atribuída a Jacopo de Varazze (c.1228-1298), um frade dominicano, e iniciada por volta de 1260, contém, além da própria retórica dos *exempla*, uma forte dose do maravilhoso em que o Diabo se apresenta.

Convém ressaltar o aspecto performático da narrativa, que envolve um público diverso, clerical e laico, sobre o qual se quer exercer controle. A estes aspectos citados acrescenta-se outro de grande importância para a ação da Igreja e para a expansão do cristianismo nos seguimentos mais letrados e nobres: trata-se da emergência de uma verdadeira cultura visual.

Novos padrões de visualidade surgem na Europa dos últimos séculos medievais, principalmente no uso das cores, das imagens, da figuração, da composição das cenas, do ritmo e dos espaços. Estes culminam, já nas últimas décadas do século XV, com a composição cênica da perspectiva cavaleira, em que o espectador e a cena aparecem separados. A esta cultura visual aliam-se formas novas de produção de manuscritos com alta especialização dos trabalhos e com a multiplicação dos exemplares produzidos.

As muitas versões da *Legenda Áurea* começaram a circular ainda no século XIII. Por volta de 1333, surge a mais conhecida tradução da obra para o francês, realizada por Jean de Vignay (c.1283-c.1340), um clérigo especializado em traduções para a família real da Borgonha. Desta tradução restam cerca de 34 manuscritos conservados²,

* Professora Substituta de História Medieval na Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do *Scriptorium* - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ O termo *Legenda Áurea* aqui é utilizado para denominar a edição latina da obra do frei de Varazze. Já o título *Légende dorée* é empregado para nomear a tradução francesa de Jean de Vignay.

² Cf. MADDOCKS, Hilary. "Pictures for Aristocrats: The Manuscripts of the *Légende dorée*." In: MANION, MUIR. *Medieval Texts and Images: Studies of Manuscripts from the Middle Ages*, Sydney: Craftsman House, 1994. HAMER, Richard; RUSSELL, Vida, A critical edition of four chapters from the *Légende doree*, *Mediaeval studies*, v. 51, n. 1, p. 130–204, 1989; MADDOCKS, Hilary Elizabeth, *The Illuminated Manuscripts of the "Légende Dorée: Jean de Vignay's Translation of Jacobus de Voragine's" Legenda Aurea*", Tese de Doutorado, University of Melbourne, Melbourne, 1990.

produzidos entre os séculos XIV e XV. Destes 34 manuscritos, 28 são ilustrados e 23 contêm imagens de demônios.

A luta pela alma

Um dos tipos de confronto entre o bem e o mal representados na iconografia da *Légende dorée* é o da luta pela alma. Ela ocorre depois da morte do indivíduo, quando sua alma sai do corpo e é alvo de uma disputa entre os anjos e os demônios. Na *Legenda Áurea*, um caso bastante emblemático de combate por um espírito, se encontra na narrativa sobre São Forseu, um monge irlandês.

Na história, o santo tem uma visão perto da sua morte: viu dois anjos chegarem até ele para levar sua alma e um terceiro, armado de espada e escudo. Também viu demônios lançando flechas incendiárias contra esses anjos. Depois disto há uma discussão em que as criaturas do bem e as do mal argumentam pela inocência ou condenação da alma de Forseu. Em seguida, o embate entre anjos e demônios é apresentado de forma bastante detalhada.

É importante destacar aqui a questão do sonho que na *Legenda Áurea* toma um caráter exemplar, cuja fonte é divina. Influenciada pela tradição antiga e pelos textos bíblicos, surgiu na Idade Média uma literatura visionária em que o sonho geralmente assumia a forma de uma alegoria, porque envolvia conflitos morais e espirituais. Alguns exemplos conhecidos de alegoria do sonho incluem: *Le Roman de la Rose* (c.1227) e a *Divina Comédia* de Dante.

Rejeitando as experiências oníricas ligadas a entidades demoníacas e ao mundo dos mortos, os textos medievais deram continuidade à interpretação dos sonhos e das visões como uma manifestação divina, um diálogo com Deus em que a Verdade e a Sabedoria são reveladas. Assim, a elite de sonhadores da Antiguidade foi substituída por santos, mártires e eremitas, estes eram considerados sonhadores verdadeiros que, devido às suas virtudes e condutas, se aproximam da esfera divina. Paralelamente ao sonho surgiu a experiência visionária que segundo Alberto Magno (1200-1280) é o grau mais elevado da classificação dos sonhos. A experiência visionária, que ocorre em estado de vigília ou de êxtase, implica um processo de purificação que geralmente se realiza através de viagens extraordinárias a lugares transcendentais, onde se acede ao conhecimento e ao contato divino. O sujeito liberta-se do seu corpo e dos seus sentidos, elevando-se em espírito às esferas do sagrado – ao Paraíso. O caráter profético das visões predomina nas viagens em que primeiro se assiste à descida ao Inferno por onde começará a viagem

iniciática e só depois a elevação ao mundo celestial. Só assim sendo possível a redenção do sujeito que terá a missão de transmitir aos outros tudo aquilo que lhe foi revelado. Este tipo de experiência visionária pode ser incluído na literatura apocalíptica, da qual faz parte *A Visão de Túndalo*³

Como nos diz Jacques le Goff⁴, até o século XII, o cristianismo considerava três origens para os sonhos: Deus, os demônios e o homem. Por uma de suas fontes ser demoníaca, era exercida por parte da Igreja certa vigilância sobre os sonhos. Estes eram divididos em verdadeiros ou falsos, os últimos se configurando como ilusões dos demônios.

Ainda de acordo com Le Goff⁵, o século XII pode ser considerado um momento de reconquista do sonho pela mentalidade medieval. Este desempenha um papel na recuperação da cultura antiga, sendo explorado não somente pela hagiografia, mas também por uma literatura política. Nas Vidas de santos, o sonho legitima a santidade: é concedido por Deus para poucos privilegiados. Na retórica hagiográfica, essas visões se tornam uma forma de contar o que se pode esperar do outro mundo, alertando aos fiéis para serem vigilantes em relação à sua conduta na terra.

Na iconografia, vemos que a representação da visão de Forseu varia bastante em número de anjos e demônios. A batalha também é exibida de muitas maneiras, os anjos podem estar armados, como conta a *Legenda*, de escudos e espadas, e os demônios também podem possuir flechas, ou massas e instrumentos de ferro com duas pontas curvadas. Estes últimos são os principais armamentos que portam os demônios nas imagens.

Na imagem do manuscrito de Rennes (figura 1), vemos dois anjos lutando contra apenas um demônio. Entretanto, trata-se de um demônio bem grande. Nenhum dos combatentes se utiliza de alguma arma, o confronto é representado apenas pela gestualidade. Os anjos e o diabo seguram os braços da figura que representa a alma do santo e a puxam em direções opostas.

³ Cf. ZIERER, Adriana, Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo ea Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII), *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 2, p. 150–184, 2002.

⁴ LE GOFF, Jacques, *O imaginário medieval*, Lisboa: Estampa, 1994, p. 283–333.

⁵ LE GOFF, Jacques, Os sonhos na cultura e na psicologia colectiva do Ocidente Medieval, in: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*, Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 287.

É bastante comum observarmos a alma fora do corpo sendo presentificada na forma de uma criança nua. A pesquisadora Maria Isabel Roque⁶ associa essa representação com uma apropriação da Psyche grega pela iconografia da alma cristã. Na iconografia bizantina⁷, a alma é ocasionalmente representada como uma forma humana, uma criança pequena branca enrolada com faixas. Esta exprime sua separação do corpo causada pela morte. Esta representação se encontra desde a arte paleocristã, em espaços associados à morte como as catacumbas ou os sarcófagos. Depois da representação simbólica, vê-se o início da formalização corpórea da alma, invocando o conceito aristotélico da semelhança com o corpo a que dá a vida.

Na arte medieval, a iconografia da alma que se separa do corpo tem um sentido de catequese escatológica quer através do exemplo das almas santas que os anjos conduzem diretamente ao Céu, onde são acolhidas por Cristo, quer através do combate entre anjos e diabos pela sua posse. Essa representação traz de forma pedagógica o destino da alma após a morte e tem o papel de provocar a reflexão do fiel sobre suas atitudes e, com isso, propor uma mudança de conduta.



Figura 1 - Rennes, Bibliothèque Municipale, ms. 266, f.269v, De Saint Fursy

⁶ ROQUE, M.I.. Dar corpo à alma: representações na iconografia medieval. In *Gaudium Sciendi*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. N.º 6 (Jun, 2014.), pp. 200-227.

⁷ BONNETTY, M. A., *Annales de Philosophie Chretienne*, [s.l.: s.n.], 1839, p. 62–65.

Nesta figura acima, os personagens que participam da disputa possuem tamanho desproporcional: dois anjos não chegam ao tamanho do grande e feroz demônio. A alma, representada pela criança nua, está no meio da cena, tornando difícil saber qual será o seu destino. O demônio impõe temor pelo seu tamanho, além da sua monstruosidade.

Já na imagem do manuscrito da BnF. Ms. fr. 242 (figura 2), vemos uma representação um pouco distinta da anterior. Nela, três anjos recebem a alma de Forseu enquanto dois demônios armados com instrumentos de ferro disputam com um dos anjos um pergaminho. Este significaria, de acordo com a narrativa sobre o confronto, uma espécie de contrato sobre a alma do indivíduo.

A alma já se encontra com os anjos, o que indica sua vitória sobre os demônios. É o pergaminho, neste caso, que se encontra no meio dos personagens angélicos e demoníacos. Nas duas imagens, 1 e 2, vê-se a contraposição entre a pureza, a calma, a tranquilidade, a ternura transmitida pelos anjos em relação à feiura, agressividade, escuridão, terror passados pelos diabos.



Figura 2 - Paris, B.N.F., ms. fr. 242, f.218v, De Saint Fursy

Como observamos no detalhe da imagem (figura 3), os anjos e demônios não disputam diretamente a alma de Forseu e sim o contrato que daria a posse desta. Hilário Franco Junior, em sua apresentação da edição brasileira da *Legenda Áurea*, nos lembra que a psicologia coletiva medieval possui duas características complementares: o belicismo e o contratualismo⁸. A primeira seria uma interpretação do mundo como palco de uma luta ininterrupta entre o bem e o mal. Já a segunda, tem a ver com o fato de que era inevitável firmar uma espécie de contrato com um dos lados. Cada ser humano deveria escolher entre Deus e o Diabo e ao seu superior prometer fidelidade. O outro lado também teria como compromisso ajudar o fiel – dando a ele o que merece - e protegê-lo.

Na imagem vemos esse contrato simbólico ser presentificado, se tornar material. Anjos e demônios disputam para saberá quem Forseu jurou fidelidade. Na narrativa escrita, como já foi dito, a disputa se dá através de um diálogo em que as partes elencam vícios e virtudes do indivíduo. Este momento é mostrado na iconografia com a disputa pelo contrato.



Figura 3 - Paris, B.N.F., ms. fr. 242, f.218v, De Saint Fursy (detalhe)

A questão contratual também se apresenta nas representações dos pactos demoníacos, que também se enquadram no tema da luta pela alma. Os santos atuam no

⁸ JACOPO DE VARAZZE, *Legenda áurea: vidas de santos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 18–19.

sentido de romper este contrato do homem com o demônio e impedir a ida de sua alma para o Inferno. De acordo com o *Malleus Maleficarum*, o pacto era um ato marcava o rompimento com Cristo e transformava o indivíduo em servo do Diabo. Ele seguia algumas regras básicas:

Atentemos, em particular, para o fato de que para a prática desse mal abominável são necessários quatro principais elementos. Em primeiro lugar, é necessário, do modo mais profano, renunciar à fé católica, ou negar de qualquer maneira certos dogmas da fé; em segundo lugar, é preciso dedicar-se de corpo e alma à prática do mal; em terceiro lugar, há de ofertar-se crianças não-batizadas a Satã; em quarto, é necessário entregar-se a toda sorte de atos carnavais com Íncubos e Súcubos e a toda a sorte de prazeres obscenos.⁹

Entretanto, as representações do pacto na *Légende dorée* estão longe da ideia de atos carnavais com demônios. A aliança entre o homem e o Diabo era realizada tendo em conta a recusa à fé cristã e a aceitação da servidão ao Demônio, através de um contrato assinado. Cabe lembrar o valor da palavra escrita como meio de preservação da memória e do documento escrito como um monumento. O contrato por escrito dá concretude para as intenções firmadas oralmente.

Este é o caso narrado na hagiografia de São Basílio¹⁰, que rompe o contrato realizado entre um rapaz e o Diabo. O escrevo decide procurar o Maligno depois de se apaixonar perdidamente por uma jovem. O pacto se dá com um documento em que o ele renuncia a Cristo, ao batismo, à fé cristã e reconhece que é escravo do Demônio.

Depois de ser obrigado a contar para a enfim esposa o que havia acontecido, o escravo encontra o santo que lhe promete resolver a questão. São Basílio garante que Deus é complacente e aceita o arrependimento sincero. Então, o rapaz é atormentado por demônios, que tentam arrancá-lo das mãos do santo. Este momento é representado na imagem abaixo, em que São Basílio e o Diabo puxam o escravo.

⁹ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James, *O Martelo das feiticeiras: malleus maleficarum*, [s.l.]: Rosa dos Tempos, 2002, p. 77.

¹⁰ JACOPO DE VARAZZE, *op.cit.*, p. 193–196.



Figura 4 - Chantilly, MC, ms.735, c.1365, fol. 74, De saint Blaise

Vê-se na capitular “S”, uma disputa física pelo corpo do rapaz ainda vivo. O Demônio já não tem mais a certeza de que o pacto escrito será cumprido, por isso resolve conseguir a alma através da força. Vê-se que o rapaz olha para o santo, indicando na representação sua disposição a não seguir o Diabo. O santo o segura firmemente, mostrando que não está disposto a deixar o homem ir.

O pacto é uma definição do destino da alma que se dá ainda em vida. Para o indivíduo que tem um contrato com o Diabo, o futuro é um só, o Inferno. Entretanto, a ação do santo consegue reverter este quadro, graças ao poder que lhe foi concedido por Deus.



Figura 5 - New York, PML, ms. 672, c.1460, fol.103, De saint Blaise

Na figura acima, a representação da história do pacto do escravo e a intervenção de Basílio é estruturada em duas cenas distintas. Na primeira cena, o escravo realiza o pacto com o Diabo, que segura o *crochet* na mão direita. Ele estende a mão esquerda para receber o pacto escrito realizado pelo escravo, que ajoelha-se diante do Demônio, reconhecendo sua autoridade e submetendo-se a ela.

Já a segunda cena ocorre dentro do espaço arquitetônico, onde o escravo tem a sua alma reivindicada pelo Diabo. À direita, ele voa pela porta do edifício, segurando seu gancho de ferro na mão direita e o pacto na mão esquerda. O Demônio se encontra acima do grupo de personagens, incluindo o escravo de joelhos, com as mãos unidas, e Basílio, usando vestes de bispo e a mitra, segurando báculo na mão esquerda. O santo estende a mão direita em direção ao Diabo, recebendo o contrato pela alma do rapaz.

Pode-se perceber que o rapaz na segunda cena repete o gesto de se ajoelhar, realizado na primeira, e se submete novamente, agora ao santo. Suas mãos unidas em prece indicam que aceitou novamente a fé cristã. Uma diferença entre os gestos realizados pelo escravo é que na primeira cena, ele está sobre um joelho só o que nos dá o sentido de uma submissão no sentido feudal do termo. Já a segunda submissão é de fato religiosa, complementada com as mãos em prece.

Vemos também na imagem que o Demônio utiliza uma arma, um instrumento de ferro recurvado, uma espécie de gancho, que em francês recebe o nome de *crochet*. Não se encontrou na análise das imagens da *Légende dorée* nenhum demônio utilizando qualquer tipo de espada ou punhal. Suas armas mais comuns são as massas, o arpéu, o forçado e o *crochet*. Talvez esta seja também uma forma de diferenciação dos espíritos malignos, apartados da sociedade cristã, em relação aos eleitos. Outros sinais da diferença são a cor negra, a falta de vestimentas, a presença de pelos, dentre outros.

Nesta outra imagem da visão de São Forseeu vemos que um anjo utiliza um escudo, o que é explicitado na narrativa. Um demônio usa uma espécie de forçado.



Figura 6 - New York, Pierpont Morg. Lib., ms. M 675, f.105, De Saint Fursy

Da mesma forma que na figura 2, os anjos já estão com a alma de Forseu, enquanto que os demônios procuram atacá-los. A imagem mostra exatamente o que ocorre na narrativa: os anjos vencem a batalha. A listagem de pecados do santo não foi suficiente para levá-lo ao Inferno, pois: “Enquanto a misericórdia divina espera atos de penitência da parte de um homem, não o abandona”.¹¹

Diferentemente das imagens anteriores, aqui já se vê Forseu dentro de uma casa, deitado na cama, cercado por duas pessoas. A cena da disputa pela alma se dá no ambiente externo.

Conclusão

Portanto, como observamos, as representações de luta pela alma são uma alegoria sobre o destino do indivíduo post-mortem. Sua conduta durante a vida vai determinar sua morada após a morte, entretanto antes dessa definição há uma discussão entre os anjos e os demônios. As imagens também simbolizam a disputa que ocorre mesmo na Terra: anjos e demônios tentam manter os homens no bom ou no mau caminho. O indivíduo se vê no centro de uma verdadeira batalha entre essas forças e, até mesmo, uma luta interna, consigo mesmo, para se manter livre do pecado.

¹¹ São Forseu. In: *Ibid.*, p. 808.

REFERÊNCIAS

FONTES

MANUSCRITAS

Bibliothèque du Château de Chantilly

ms. 735, Jacques de Voragine, *Légende Dorée*, c. 1365.

Nova York, Pierpont Morgan Library

MS M 672-75, Jacques de Voragine, *Légende Dorée*, c. 1470.

Paris, Bibliothèque Nationale

ms. fr. 242, Jacques de Voragine, *Légende Dorée*, c. 1402.

Rennes, Bibliothèque Municipale

ms. 266, Jacques de Voragine, *Légende Dorée*, c. 1400.

IMPRESSAS

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda áurea: vidas de santos*. Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das feiticeiras: malleus maleficarum*. [s.l.]: Rosa dos Tempos, 2002.

OBRAS CONSULTADAS

BONNETTY, M. A. *Annales de Philosophie Chretienne*. [s.l.: s.n.], 1839. Disponível em: <<http://archive.org/details/annalesdephilos07bonngoog>>. Acesso em: 24 fev. 2015.

HAMER, Richard; RUSSELL, Vida. A critical edition of four chapters from the *Legende doree*. *Mediaeval studies*, v. 51, n. 1, p. 130–204, 1989.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. Os sonhos na cultura e na psicologia colectiva do Ocidente Medieval. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 281–288.

MADDOCKS, Hilary Elizabeth. *The Illuminated Manuscripts of the “Légende Dorée: Jean de Vignay’s Translation of Jacobus de Voragine’s” Legenda Aurea*. Tese de Doutorado, University of Melbourne, Melbourne, 1990.

ROQUE, M.I.. Dar corpo à alma: representações na iconografia medieval. In *Gaudium Sciendi*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. N.º 6 (Jun, 2014.), pp. 200-227.

ZIERER, Adriana. Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo ea Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII). *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 2, p. 150–184, 2002.

O VOLTO SANTO DE LUCCA – IMAGEM, MILAGRE E VIAGEM (SÉCS. XII-XV)

Tereza Renata Silva Rocha*

Introdução

Dentre os elementos que podemos englobar como pertencentes ao “maravilhoso” medieval, podemos incluir as imagens milagrosas, que emergem no Ocidente no fim do ano 1000. Pouco tempo depois de ser esculpido, o célebre crucifixo da catedral de São Martinho de Lucca, o Volto Santo, é umas dessas imagens. Seu caso é exemplar porque ele é, ainda hoje, venerado em seu lugar original e se beneficia desde a Idade Média de uma documentação textual e iconográfica abundante.

Desde o século XII, circulava a história de sua origem maravilhosa, à qual logo se juntou uma lista de seus milagres. Gervásio de Tilbury e Geraldo de Câmbria escrevem sobre o Volto nesse momento, colocando-o juntamente com o Véu de Verônica e o Sudário de Edessa no quadro de imagens de origem maravilhosa (*archéiropoiètes*).

Os dois divergem sobre a origem da imagem, mas a sua fama milagrosa está retratada em diversas narrativas. Uma destas se encontra no apêndice da tradução francesa de Jean de Vignay da *Legenda Áurea*, intitulada *Festes Nouvelles*.

A narrativa do Volto Santo de Lucca

Diz a lenda, narrada por Leobinus, que o Volto Santo foi esculpido por Nicodemos, homem mencionado no Evangelho de João (cap.3), depois da morte e ascensão de Jesus. Este trabalho foi designado a ele, pois queriam um crucifixo com as verdadeiras feições de Jesus e achavam que Nicodemos era um dos poucos capaz de fazê-lo com tanta perfeição.

Com a madeira e as ferramentas, esculpiu todo o busto da imagem, faltando apenas a sua face. Como já estava cansado, pois passara o dia inteiro trabalhando na obra, resolveu dormir. Ao acordar no dia seguinte, surpreendeu-se quando viu o crucifixo já terminado. Anjos, durante a noite, trabalharam por ele e esculpiram a face de Jesus.

* Professora Substituta de História Medieval na Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do *Scriptorium* - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.



Figura 7- Nicodemus dorme e o anjo esculpe a imagem, Paris, BNF, fr. 242, f.327.

Durante anos, até a sua morte, Nicodemos escondeu a imagem numa gruta, no subsolo, com medo de que os judeus a roubassem e destruíssem. Durante anos ela foi venerada até que o bispo Gualfredo a encontrou e resolveu colocá-la num barco, entregando à Providência Divina o seu destino, esperando que encontrasse uma região onde vários povos iriam venerá-la.



Figura 8- Navegação, Paris, BNF, fr. 242, f.380.

O barco, milagrosamente sem vela e sem tripulação, chegou no porto de Luni. Neste meio tempo, numa noite, um anjo aparece para o bispo Giovanni de Lucca, dizendo que ele deveria ir com os seus irmãos ao porto de Luni, pois tinham encontrado uma escultura muito importante, que era a representação do verdadeiro Cristo crucificado.

O bispo, junto ao clero e o povo, correu ao porto para apanhar a imagem. As ondas do mar eram muito fortes e o barco foi em direção aos luseses, mas, por uma Providência Divina, a embarcação mudou seu rumo, retornou e foi em direção aos luquenses. Eles a resgataram e a levaram para a sua cidade em cima de uma carroça puxada por bois.



Figura 9- Transporte do Volto Santo (em carro de bois), Paris, BNF, fr. 242, f.333.

A narrativa sobre o Volto Santo nas Festes Nouvelles

Próximo ao ano de 1400, a tradução de Jean de Vignay da *Legenda Áurea* foi aumentada em 46 vidas de santos e festas, organizadas aproximadamente na ordem do ano litúrgico, começando com Santo Eloy em 1º de dezembro. As *Festes Nouvelles*, nome que recebeu este apêndice, são novas vidas de santos, principalmente franceses, acrescentadas à versão de Jean de Vignay da *Legenda Áurea*. Todos estes santos, que incluem entre eles Genoveva e Germais de Paris, Supplice de Bourges e Médard de Noyon, tiveram um significado particular para uma audiência francesa e muitos deles eram adorados em várias igrejas de Paris. Outras festas como a do Santíssimo Sacramento foram novas adições ao calendário. As *Festes Nouvelles*, como estas adições são

chamadas, também incluem a narrativa do Volto Santo.

Somente o manuscrito que hoje se encontra em Genebra (Geneva, Bibliothèque publique et universitaire, MS 57) traz o nome do tradutor “Iehan Golain”. Jean Golein, nascido em 1325, foi movido da Ordem do Carmo em Rouen em 1351 para Paris, onde se tornou um Mestre em Teologia na universidade. Ele foi Prior dos Carmelitas de Paris, a partir de 1354, e Provincial dos Carmelitas na França, a partir de 1369. Foi um membro do círculo eclesiástico de Carlos V (1338-1380) com outros como Raoul de Presles e Nicole Oresme, e eles traduziam textos a pedido do rei. Entre outros, ele traduziu o *Racional* de Guillaume Durand, inserindo um *Traité du Sacre*. Jean Golein se tornou capelão do papa de Avignon, Clemente VII. No tempo em que vivia novamente com os Carmelitas de Paris, ele deve ter atuado como *libraire*. Ele morreu em Paris no ano de 1403.¹

Richard Hamer² lembra que a data de 1401 ou 1402 dada por quatro dos manuscritos para a composição das *Festes Nouvelles* é já o fim da carreira de Jean Golein. A única dúvida sobre esta data surge porque, embora todos os outros manuscritos sejam considerados de comum acordo do século XV, os especialistas têm consistentemente datado o manuscrito de Genebra como sendo do final do século XIV.

São 46 *Festes Nouvelles* e sua ordem é similar em todos os manuscritos que contêm esta adição, embora existam algumas omissões e mudanças na ordem dos capítulos. Três capítulos podem ser considerados acréscimos óbvios à antiga coletânea: Tomás de Aquino (canonizado em 1323), a festa do Sacramento e a Conceção. Vinte e três são vidas de santos franceses, outras que não eram francesas na origem, como Eutrófia, foram para a França, e muitas delas não têm nenhuma origem nos cultos em Paris, incluindo as figuras famosas não francesas de Simeão, Policarpo e Paulino de Nola.³

Um surpreendente aspecto da seleção é a presença de algumas vidas de santos não franceses que parecem muito com outras presentes na *Legenda Áurea*. Estas são Felícula, Marcelino e Tibúrcio, parecidas com Petronela, Sebastião e Cecília, respectivamente, e Eufêmia, Nazário, Donato e Gordião. Alguns destes santos já estavam na *Legenda* em grupos de mártires, e suas vidas provavelmente foram repetidas numa versão diferente

¹ HAMER, Richard, Jean Golein's *Festes nouvelles*: a Caxton Source, *Medium aevum*, v. 55, n. 2, p. 254–260, 1986, p. 256.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 257.

porque, no momento da adição, vigorava o culto de outro membro do grupo. Repetições muito próximas de vidas de santos individuais, como Donato, são explicadas por Hamer⁴ pelo fato de que talvez Golein tenha esquecido de que elas já estavam na *Legenda Áurea*. Escribas de quatro manuscritos da *Légende* dizem que as *Festes Nouvelles* foram traduzidas do latim; e Hamer identifica sua fonte como sendo o *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais.⁵

Como a tradução inicial de Jean de Vignay da *Legenda Áurea*, manuscritos desta segunda versão aumentada foram encontrados nas bibliotecas da nobreza francesa e especialmente borgonhesa. A lista destes proprietários conhecidos inclui Filipe o Bom, duque da Borgonha, Philippe de Clèves e Françoise de Luxembourg, Raoul de Goncourt, capelão do rei Carlos VII, Aymar de Poitiers, e Jean d'Auxy, capelão de Filipe o Bom. Ao contrário dos manuscritos em latim, que foram usados pelo clero para pregação e lições, estes em vernáculo foram utilizados para leitura privada e como um auxiliar para a devoção em capelas privadas. De modo geral, estes manuscritos da *Légende dorée* são típicos exemplos dentre aqueles produzidos entre a segunda metade do século XIV e o início do século XV. A maior parte era adornada com iluminuras caras por um número seleto de ilustradores e na aparência estão de acordo com as expectativas dos ricos bibliófilos.⁶

A questão da presença do Santo Volto nas *Festes Nouvelles* é complexa: ao contrário das outras festas, o Santo Volto não foi um santo e não era celebrado na liturgia de Paris, embora celebrações específicas foram provavelmente conduzidas na igreja do Santo Sepulcro na festa da Exaltação da Santa Cruz, em 14 de setembro, a data na qual o tema aparece nas *Festes Nouvelles*. Sua história, ao contrário das outras, é muito grande e, ao invés de ter uma iluminura ilustrando o capítulo, há várias miniaturas ilustrando cada episódio da narrativa.

O capítulo do Volto Santo nas *Festes Nouvelles* leva ao menos doze miniaturas nos manuscritos de Mâcon (ms.3) e de Bruxelas (ms.9228) e seis no de Paris (fr.242) e de Munique (cod.Gall 3). Os três outros manuscritos são bem menos providos: duas miniaturas no manuscrito de Genebra (fr.57) e uma no de Iena (ms.Gall 86) e de Paris (fr. 184).

⁴ *Ibid.*, p. 257–259.

⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁶ MADDOCKS, Hilary, The Rapondi, the Volto Santo di Lucca, and Manuscript Illumination in Paris ca. 1400, in: AINSWORTH, Peter F., *Patrons, Authors and Workshops: Books and Book Production in Paris Around 1400*, Louvain, Paris e Dudley: Peeters Publishers, 2006, v. 4, p. 111–112.

Hilary Haddocks⁷ sugere que a inclusão da narrativa do Santo Volto nos manuscritos da *Légende dorée* se coaduna com a forte influência de Jacques e Dino Rapondi na corte de Borgonha. Ela acredita que todos esses manuscritos foram produzidos no mesmo círculo artístico.

No final do século XIV e início do XV, membros da família dos Rapondi eram proeminentes conselheiros e mercadores nas cortes francesa e borgonhesa. Originalmente da cidade toscana de Lucca, os Rapondi foram um dos muitos mercadores italianos e famílias banqueiras com operações no norte da Europa no final da Idade Média. Os Rapondi foram muito prósperos e, em 1400, tinham estabelecido bases em Bruges e Paris com ramificações em Londres, Avignon e, provavelmente, Montpellier.⁸

Dino, o líder da organização, e seus irmãos Filippo e Jacques estavam envolvidos em várias atividades financeiras e de troca. Além disto, supriam os nobres da França e Flandres de artigos de luxo. Dino tinha a posição honorífica de *maître d'hôtel*, principal conselheiro e banqueiro do duque da Borgonha. Filippo gerenciava os negócios da família em Avignon, enquanto Jacques Rapondi, embora não oficialmente ligado a corte, supria o duque da Borgonha com uma gama de itens como diamantes, joias e tecidos finos⁹.

De acordo com os inventários do duque Filipe, o Temerário, Jacques também providenciava para ele muitos manuscritos iluminados. Depois da morte de seu patrono em 1404, ele continuou a fornecer livros para seu filho e sucessor, João sem Medo. Três dos manuscritos que Jacques forneceu a Filipe, o Temerário foram identificados; os outros parecem estar perdidos. Enquanto os registros administrativos revelam que Jacques Rapondi vendia manuscritos iluminados para os duques da Borgonha, historiadores da arte tem especulado se Jacques também não estaria pessoalmente envolvido na organização da produção e iluminação destes códices.¹⁰

É provável então, de acordo com Maddocks, que ele tenha tido influência sobre o conteúdo do texto e da iluminação nos manuscritos que ele forneceu ou encomendou. Provavelmente, ainda na visão da pesquisadora, ele supervisionou pessoalmente nos manuscritos da *Légende dorée* a inclusão da narrativa ilustrada do Volto Santo. A iluminação de três manuscritos identificados revela uma unidade estilística indicando como Jacques confiava no mesmo grupo de artistas.¹¹

⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 91–92.

¹¹ *Ibid.*, p. 93–94.

Maddocks¹² chega a suspeitar que, para facilitar a inclusão do Volto Santo nas *Festes Nouvelles*, Jacques Rapondi poderia muito bem ter encomendado a tradução francesa de Jean Golein. A tradução deste das *Festes*, de acordo com os manuscritos, teria sido realizada em 1401 ou 1402, em conformidade com a data de um manuscrito encomendado por Rapondi com a *Légende du Saint-Voult*. Dino Rapondi e Jean Golein estavam em Avignon no mesmo momento, em 1390, Dino forneceu tapeçarias ao papa Clemente VII, enquanto Jean era capelão do mesmo papa.

Como muitas famílias mercadoras de Lucca que estavam fora de sua cidade natal, os Rapondi eram estritamente identificados com o Volto Santo. Desde o início da Idade Média, a imagem era um conhecido objeto de peregrinação de Lucca para Roma. Como mais famosa imagem sagrada de Lucca, estava indissoluvelmente ligada à cidade, servindo no século XIV como um símbolo de identidade e religiosidade em comum.

Rapondi poderia ter encomendado a inclusão do Volto Santo nas *Festes Nouvelles* como demonstração de poder e ambição burguesa, assumindo um papel autoral para mostrar suas origens e sua devoção em uma obra que era direcionada para os duques da Borgonha, persuadindo sua clientela da importância do culto ao Santo Volto.

Jean Claude Schmitt¹³ também reconhece a influência política e social dos ricos negociantes luquenses. O nascimento e reforço dessas comunidades datam especialmente da segunda metade do século XIV, depois que Lucca se libertou da tutela de Pisa em 1369. Esses mercadores fundaram confrarias do Volto Santo em diversos lugares, para além da Itália, como Anvers, Bruges, Londres e Paris. Nesta última cidade, a confraria do Volto Santo foi fundada em 1343, por Belloni (Hugues Bellon), um rico luquense, na igreja do Santo Sepulcro.

Os estatutos da confraria luquense do Volto Santo, redigidos em 1306, prescreviam aos confrades não somente participar de uma procissão no terceiro domingo de cada mês, mas de ouvir uma pregação ao fim da qual o pregador devia dizer um dos milagres do Volto Santo. Schmitt¹⁴, então, relaciona este ritmo mensal aos 13 milagres e 11 histórias que caracterizam a estrutura articulada do texto e das imagens da festa presente nos manuscritos. Assim, estes testemunhavam a existência das práticas devocionais das confrarias do Volto Santo.

¹² *Ibid.*, p. 119.

¹³ SCHMITT, Jean-Claude, Cinderela crucificada: a propósito do Volto Santo de Lucca, in: *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*, Bauru/São Paulo: EDUSC, 2007, p. 219–278.

¹⁴ *Ibid.*, p. 275.

Os sete manuscritos da *Légende dorée* com as *Festes Nouvelles*, para Schmitt:

Testemunham o apogeu da influência social e política dos ricos comerciantes luquenses, principalmente no círculo dos duques de Borgonha, depois em Paris (onde foram realizados a maior parte desses manuscritos), mais tarde ainda em Flandres ou em Borgonha (para o manuscrito de Mâcon).¹⁵

Portanto, de acordo com Schmitt, a presença do Volto Santo entre as *Festes Nouvelles* só poderia ser explicada pela influência da comunidade luquense de Paris. O acréscimo na *Legenda Áurea* de santos cultuados em Paris, teria dado aos luquenses a oportunidade de exaltar a sua imagem milagrosa, símbolo de identidade e pertencimento.

Conclusão

Como vimos, o Volto Santo é conhecido como uma imagem de origem “maravilhosa”, o que fomenta a devoção e o torna alvo de peregrinação até os nossos dias. Sua fama foi alimentada pela propagação de diversas narrativas sobre sua trajetória até a chegada em Lucca e seus milagres.

A inclusão da narrativa do Santo Volto nas *Festes Nouvelles* é curiosa, justamente por este ser um culto que não é original de Paris. Observa-se que esta é consequência da forte influência dos comerciantes luquenses Jacques e Dino Rapondi na corte de Borgonha. Além disto, é testemunha da existência das práticas devocionais da comunidade luquense de Paris.

¹⁵ *Ibid.*

REFERÊNCIAS

FONTES

Bruxelas, Bibliothèque Royale

ms. 9228, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c.1405

Paris, B.N.F.

ms. fr. 184, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c. 1402

ms. fr. 242, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c. 1402

Genebra, Bibliothèque Publique et Universitaire

ms. fr. 57, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c. 1400

Munique, Bayerische Staatsbibliothek

ms. Gall. 3, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c. 1430

Jéna, Universitätsbibliothek

ms. Gall. 86, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c. 1420

Mâcon, Bibl. Mun

ms. 3, Jacques de Voragine, *Légende dorée*, c. 1470

OBRAS CONSULTADAS

BOUREAU, Alain. *La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (+1298)*. Paris: Editions du Cerf, 1984.

BUTLER, Pierce. *Legenda aurea-Légende dorée-Golden legend: A study of Caxton's Golden legend with special reference to its relations to the earlier English prose translation...* Baltimore: John Murphy Company, 1899.

HAMER, Richard. Jean Golein's Festes nouvelles: a Caxton Source. *Medium aevum*, v. 55, n. 2, p. 254–260, 1986.

HAMER, Richard. From Vignay's *Légende dorée* to the Earliest Printed Editions. *Le Moyen Français*, v. 32, n. 1, p. 71–81, 1993.

HAMER, Richard Frederick Sanger; RUSSELL, Vida (Orgs.). *Gilte legende*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HAMER, Richard; RUSSELL, Vida. A critical edition of four chapters from the *Légende doree*. *Mediaeval studies*, v. 51, n. 1, p. 130–204, 1989.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda áurea: vidas de santos*. Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MADDOCKS, Hilary. Pictures for Aristocrats: The Manuscripts of the *Légende dorée*. In: MANION, Margaret Mary; MUIR, Bernard James. *Medieval Texts and Images*:

Studies of Manuscripts from the Middle Ages, Chur, Harwood Academic Publishers.
[s.l.]: Taylor & Francis US, 1991, p. 1–23.

_____. *The Illuminated Manuscripts of the “ Légende Dorée: Jean de Vignay’s Translation of Jacobus de Voragine’s ” Legenda Aurea*”. Tese de Doutorado, University of Melbourne, Melbourne, 1990.

_____. The Rapondi, the Volto Santo di Lucca, and Manuscript Illumination in Paris ca. 1400. In: AINSWORTH, Peter F. *Patrons, Authors and Workshops: Books and Book Production in Paris Around 1400*. Louvain, Paris e Dudley: Peeters Publishers, 2006, v. 4, p. 91–122. MANNING, Warren Francis. The Jean de Vignay version of the life of Saint Dominic. *Archivum fratrum praedicatorum*, v. 40, p. 29–46, 1970.

REAMES, Sherry L. *The Legenda aurea: a reexamination of its paradoxical history*. [s.l.]: Univ of Wisconsin Press, 1985.

SCHMITT, Jean-Claude. Cinderela crucificada: a propósito do Volto Santo de Lucca. In: *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2007, p. 219–278.

OS DESCAMINHOS DO PECADO: UMA ANÁLISE ICONOGRÁFICA DA BOCA DO LEVIATÃ (SÉCULO XV) *

Patrícia Marques de Souza **

O livro também era um viajante na Idade Média assim como cada cristão que deveria se portar como um peregrino neste mundo. Por isso, o percurso terreno era entendido como uma passagem para a verdadeira vida, a que viria após o passamento da alma. Neste sentido, uma das funções específicas dos códices cristãos era a de auxiliar o fiel que almejava tanto alcançar uma boa morada no Além quanto escapar das punições infernais. Sendo assim, o objetivo deste *paper* será analisar os aspectos do maravilhoso cristão e as representações iconográficas espaciais do destino das almas pecadoras no pós-morte e que estão presentes nas gravuras da *Arte de Bien Morir* (c. 1480).

Os aspectos do maravilhoso na Arte de Bien Morir

A *Arte de Bien Morir* é um manual de preparação para a hora da morte, isto é, um livro que pretendia apontar os caminhos e os descaminhos que levariam a alma do cristão, eventualmente, para o Paraíso, para o Purgatório ou para o Inferno. Este exemplar é uma tradução feita de forma anônima do latim para o castelhano e faz parte do gênero literário da *Ars Moriendi*¹ (Arte de Morrer) que surgiu durante o Concílio de Constança (1414-1418)².

O incunábulo estudado neste trabalho e durante a pesquisa de mestrado foi confeccionado em c.1480 pela oficina de Pablo Hurus, na cidade de Saragoça, reino de

* Este *paper* é um desdobramento da dissertação intitulada: *Entre a Salvação e a Danação: As Gravuras, a Persuasão e a Memória da Paixão na Arte de Bien Morir (1480-84)*.

** Mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora vinculada ao Centro de História da Arte (CHA/UFRJ).

¹ A autoria da *Ars Moriendi* ainda passa por um debate historiográfico, porém o consenso atual atribui este texto a um frade dominicano que participava do Concílio de Constança. Para maiores informações, consultar especialmente: O'CONNOR, Mary Catharine. *The Art of dying well: The development of the Ars Moriendi*. AMS Press, 1966. p. 50.

² Algumas obras mais importantes e atuais sobre as Artes de Morrer: O'CONNOR, Mary Catharine. *Op. cit.*; AURELL, Jaime; PAVÓN, Julia (Org). *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2002; BASTIDA, Rebeca Sanmartín. *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte em um tratado del siglo XV*. Madrid: Iberoamericana, 2006; GARCÍA, Elia Ruiz. "El *Ars Moriendi*: Una Preparación para el Tránsito". In: *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*. Depto de Ciencias y Técnicas Historiográficas. Universidad Complutense de Madrid, 2011. <http://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-10_ruiz%20garcia.pdf> Acesso em 30 de março de 2016.

Aragão. Este códice se configura como a primeira versão em vernáculo impressa da *Ars Moriendi* na Península Ibérica³. Nesta narrativa textual, os principais personagens são o moribundo (não é informado o seu nome, a sua origem, a sua profissão, a sua idade e nem o motivo da sua doença), o bom anjo e o Diabo. O texto é dividido em onze capítulos que apresentam pequenos *exempla*, ou seja, histórias edificantes que mostram os diálogos dos agentes divinos e diabólicos com o jacente e que possui o propósito de reafirmar a ortodoxia cristã e de oferecer modelos de comportamento.

Os capítulos da *Arte de Bien Morir* são acompanhados por onze gravuras que apresentam a mesma temática do texto, porém o fazem de maneira nova e não necessariamente presa ao conteúdo textual. Neste *paper*, nos interessa, sobretudo, analisar a iconografia dos espaços destinados às almas salvas e danadas que fazem parte do maravilhoso cristão.

Deste modo, se faz necessário ressaltar o que entendemos por *mirabilia*. Segundo Jacques Le Goff, Deus é o único autor do maravilhoso cristão e este vocabulário é o que mais se aproxima da etimologia da palavra no plural *mirabilia* que era usada no medievo⁴. Neste sentido, o maravilhoso presente no cristianismo medieval pode ser caracterizado pelo uso de símbolos e percepções espaço-temporais que servem, muitas vezes, para definir e diferenciar uma civilização. Este não deve ser definido em oposição “ao real”, mas entendido como parte integrante da sua dimensão.

Uma característica do maravilhoso cristão é que ele se manifesta no cotidiano, na vida comum, como também acontece nas Artes de Morrer, uma vez que as milícias celestes e demoníacas aparecem sensivelmente para o homem no espaço terreno, mais especificamente em seu leito de morte. O protagonista da história não questiona a aparição dos seres do outro mundo e nem duvida da existência destes. Deste modo, é possível concordar com Le Goff que dizia que o reconhecimento das *mirabilia* não causava estranheza na Idade Média, pois segundo o historiador: “A irrupção do maravilhoso no quotidiano realiza-se sem fricções e sem suturas”⁵. Também é importante destacar que os seres até então invisíveis aos olhos humanos se mostram sensivelmente, apenas, para o enfermo, como se estes personagens não interferissem diretamente no

³ Durante a pesquisa de mestrado foi consultado tanto o códice original que se encontra atualmente na Biblioteca do Real Monastério de São Lourenço de Escorial, na Espanha – este período de investigação foi financiado pela bolsa europeia *Fellow Mundus - Erasmus Mundus* - quanto a edição fac-símile com estudo introdutório e transcrição realizada por Francisco Gago Jover.

⁴ LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2010. p.16-18.

⁵ Idem. p.30.

desenvolvimento do dia a dia, como é possível observar na estampa da tentação pela impaciência (figura 1). Nesta imagem, o dragão instiga o doente a duvidar de seus companheiros, porém ele não age diretamente na medida em que o homem é o responsável por escolher qual atitude tomar, neste caso, expulsar os visitantes do seu quarto.



Figura 1. A tentação pela impaciência. f. 10r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

Nas onze gravuras da *Arte de Bien Morir* que foram impressas em Aragão, um enfermo, em seu leito de morte, é cercado tanto por demônios que pretendem seduzi-lo e levá-lo à condenação quanto pelas figuras positivas do cristianismo: os anjos, os santos – em especial a Virgem Maria - e a Santíssima Trindade. Todos estes personagens se materializam em frente ao doente e reforçam o aspecto visual do maravilhoso cristão, já que este se pauta, sobretudo, no sentido do ver e na sua capacidade de, entre outras, surpreender, seduzir, amedrontar, questionar e inverter valores. Nas palavras de Jacques

Le Goff: “Os *mirabilia* não são naturalmente apenas coisas que o homem pode admirar com os olhos, mas são coisas perante as quais se arregalam os olhos [...]”⁶.

O desenvolvimento das narrativas sobre o maravilhoso também se pauta no tema medieval do *miroir-espelho*⁷, isto é, um texto que ao mesmo tempo “espelha” o funcionamento e a organização do mundo conhecido, mas que também o apresenta em seu reverso, em sua lógica incorreta. No caso da *Arte de Bien Morir* este mundo invertido é representado pelas anatomias, atitudes, gestos e ações demoníacas que procuram distanciar o cristão do caminho traçado pela Igreja, como: a observância dos dez mandamentos, da prática do exame de consciência, da confissão sincera, da realização das sete obras de misericórdia⁸ e da confecção do testamento, por exemplo. Estes agentes de Satã que buscam fazer com que a humanidade caia nos setes pecados capitais podem ser analisados como uma espécie de contrapeso à banalidade e à normalidade. Eles são tanto os responsáveis por levar as almas condenadas para o espaço infernal quanto por castigá-las até o fim dos tempos, como veremos no próximo tópico.

A geografia do Além nas estampas aragonesas

As gravuras analisadas da *Arte de Bien Morir* possuem como tema a hora da morte e as cinco tentações e os cinco conselhos angélicos que aconteciam antes do passamento da alma, respectivamente: as tentações pela fé, pelo desespero, pela impaciência, pela vanglória e pela avareza que eram imediatamente seguidas pelas boas inspirações da fé, da esperança, da paciência, da humildade e da caridade. Neste ciclo iconográfico, o leito de morte é o local onde o corpo e a alma são postos à prova. Esta última pagará pelas faltas leves ou graves do corpo pecador e corruptível em lugares específicos do Além-cristão, que desde o século XII, passou por uma ordenação e por uma melhor sistematização com o “nascimento do Purgatório”⁹.

É importante destacar a centralidade do moribundo nas estampas que formam o ciclo de imagens da *Arte de Bien Morir*. Todo o desenrolar da história gira ao entorno do doente. Ao mesmo tempo em que ele é o protagonista da narrativa ele também é um espectador tanto das lembranças do seu passado quanto das histórias bíblicas e da

⁶ LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.* p.16.

⁷ Idem. p. 16 e p. 30.

⁸ Segundo o capítulo 13 de *Breve Confessionario*, as sete obras de misericórdia são: dar de comer ao faminto, dar de beber ao sedento, visitar aos enfermos, vestir os desnudos, dar abrigo ao peregrino, redimir os cativos e enterrar os mortos.

⁹ LE GOFF, Jacques. *O Nascimento do Purgatório*. 2ª Edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

presença das figuras celestes em ambiente terreno. Esta é uma característica chave para entender a construção espacial das gravuras impressas em Saragoça (figuras 1 a 5): a divisão geográfica entre o mundo invisível e o sensível não é exatamente clara, apesar das contradições bem marcadas entre o alto/baixo e a direita e esquerda. Por exemplo: as figuras positivas estão geralmente na parte superior da imagem enquanto os exemplos negativos são representados visualmente na parte inferior da estampa, o que poderia fazer referência à localização geográfica do Inferno (figuras 3 e 5).

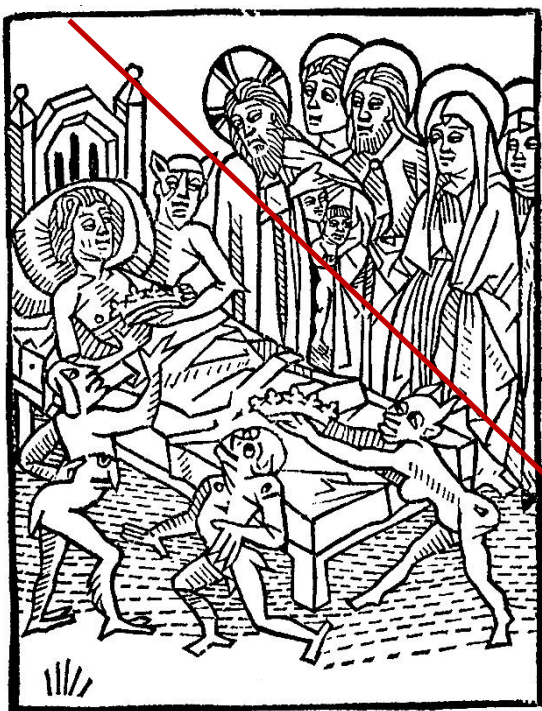


Figura 2. A tentação pela vanglória. f. 13r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.



Figura 3. A boa inspiração pela humildade. f. 14r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

A cama do moribundo também é o eixo diagonal que ajuda a separar os espaços dos danados e dos eleitos, como foi destacado pela linha vermelha (figuras 2 e 3). No alto e na parte direita da estampa ficam dispostos os moradores do Céu que são os principais modelos de fé, de comportamento e de decoro para o leitor do códice, como: o Cristo, a Virgem, Santo Antão, São João Evangelista e Santa Maria Madalena. Para entender esta escolha do gravador é preciso lembrar-se do sistema de valores hierárquico cristão que se utilizava da oposição esquerdo-direita para marcar os maus e os bons enquanto também era privilegiada a contradição alto/baixo e interior/exterior. Em cima, geralmente estavam

os seres que possuíam valor positivo e que ficavam mais próximos de Deus (figura 4). Em oposição a esta hierarquia, as criaturas maléficas, juntamente com os homens, permaneciam na parte inferior e de valor negativo da imagem, como podemos observar a seguir (figuras 5).



Figura 4. O Seio de Abraão (detalhe). A tentação pela vanglória. f. 13r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.



Figura 5. A boca do Leviatã (detalhe). A boa inspiração pela humildade. f.14r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

A Boca do Leviatã: um espaço de punição

A boca do Leviatã, como uma representação simplificada do Inferno, apareceu na gravura da boa inspiração pela humildade (figura 5) e serve para apresentar um exemplo visual da punição eterna. Esta representação iconográfica demonstrava como os orgulhosos eram punidos: os danados seriam engolidos pelo monstro marinho para futuramente receber as suas penas específicas no abismo infernal.

Na xilogravura de c. 1450 – que é a primeira imagem da *Ars Moriendi* conhecida sobre o tema - um monge tonsurado também estava sendo mastigado e punido pelo pecado da vanglória (figuras 6 e 7) ao lado de mais duas almas. Como o sétimo capítulo da *Arte de Bien Morir* advertiu, os religiosos eram os mais propensos a cair nesta tentação, incluindo os monges. O filactério que simbolizava a fala angélica informava e indicava a

punição dos soberbos (“*superbos punio*”). Já na gravura de Saragoça, apenas uma alma foi representada (figura 5). O interessante desta gravura é que a alminha também se encontra na porta de entrada do Inferno, mas esta apresenta um semblante mais tranquilo enquanto está realizando um gesto de prece. Sendo assim, a alma poderia tanto estar rogando pelo perdão de Deus e pela libertação das suas tormentas assim como ela poderia clamar pela intercessão dos santos e dos vivos para por fim ao seu período de sofrimento. Deste modo, Pablo Hurus realizou uma pequena alteração na estampa, mas que foi suficiente para alterar a compreensão deste episódio em particular.

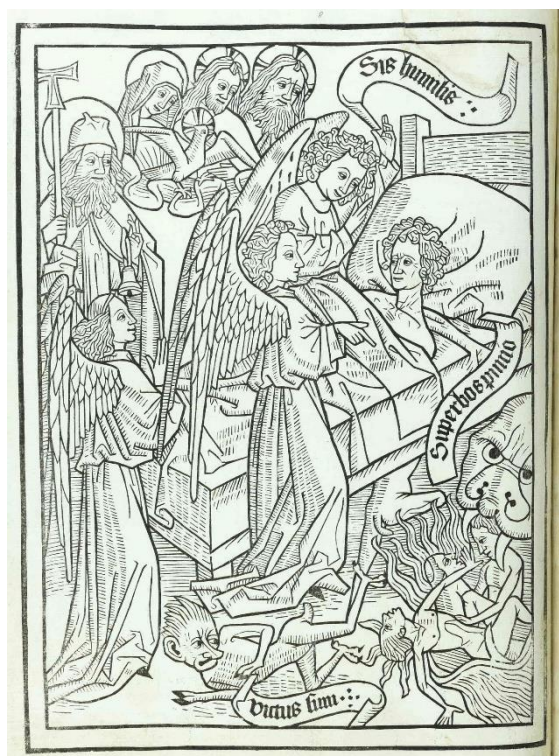


Figura 6. A Boca do Leviatã. *Ars Moriendi*. c. 1450. Livro xilogravado impresso em Colônia. British Museum, Londres.



Figura 7. A Boca do Leviatã. Detalhe. *Ars Moriendi*. c. 1450. Livro xilogravado impresso em Colônia. British Museum, Londres.

A Boca do Leviatã era interpretada na Idade Média como uma possível e simplificada figuração do Inferno¹⁰. A partir do século XII, a entrada do reino das

¹⁰ Sobre a iconografia do espaço infernal e de seus habitantes na Idade Média, consultar especialmente: BASCHET, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006; LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003; MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2002; NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. 2ª Ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002; PASTOUREAU, Michel. *O pano do Diabo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993 e STANFORD, Peter. *O Diabo - Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2003.

tormentas foi representada como a boca aberta, contorcida e animalesca do Leviatã, dentro do qual poderia se localizar um caldeirão¹¹. Esta associação tem origem nas passagens bíblicas de Jó que mencionaram direta e indiretamente o monstro marinho e mitológico dos fenícios que era representado como um crocodilo. A saber: Jó 3, 8: “Amaldiçoem-na aqueles que amaldiçoaram os dias, aqueles que são hábeis para evocar Leviatã!”; Jó 26,13: “Seu corpo varreu os céus, e sua mão feriu a serpente fugitiva [Leviatã]” e Jó 40, 20: “Poderá tu fisgar Leviatã com um anzol [...]?”. O capítulo 41 do livro de Jó foi o que apresentou as descrições físicas e comportamentais mais completas sobre o monstro: ele foi definido como um ser violento, aterrorizante, fedorento, extremamente forte e resistente, além de ser o rei dos animais mais orgulhosos. Como veremos no trecho a seguir, havia uma relação direta entre o Leviatã e a soberba:

De sua goela saem chamas, escapam centelhas ardentes. De suas ventas sai uma fumaça, como de uma marmitta que ferve entre chamas. Seu hálito queima como brasa, a chama jorra de sua goela. Em seu pescoço reside a força, diante dela salta o espanto. [...] Duro como a pedra é seu coração [...]. Faz ferver o abismo como uma panela [...]. Não há nada igual a ele na terra [...] afronta tudo o que é elevado, é o rei dos mais orgulhosos animais.¹²

A associação entre o *orgulho* – *pecado* – *Diabo* formava uma tríade perigosa na Idade Média e que precisava ser combatida a todo custo. Como era lembrado pelas imagens e pelas exegeses bíblicas, a goela do monstro, de onde saíam chamas - como também foi figurado nas estampas da *Ars Moriendi* - representava a entrada do Inferno. Este era a réplica invertida do Paraíso: o primeiro era um *locus* de fomalhas, tormentas e trevas enquanto o segundo era a morada da paz, da luz e do frescor (figura 4)¹³. O calor e as chamas que formavam o espaço infernal tinham uma função punitiva específica. De acordo com Michel Pastoureau: “As chamas do inferno, que apresentam a particularidade de queimar sem iluminar, não têm como objetivo consumir os corpos dos suplicados, mas,

¹¹ Cf. BASCHET, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006. p. 328.

¹² Jó 41, 10-25.

¹³ O Paraíso é o local definitivo da salvação cristã e possui diferentes representações visuais. Explico mais detalhamento sobre a iconografia do espaço celeste presente nas gravuras da *Arte de Bien Morir* em: SOUZA, Patrícia Marques de. “Paraíso e Salvação na *Arte de Bien Morir*: o Repouso das Almas no Seio de Abraão”. In: DEPLANE, Luciana E. F. C.; LIMA, Maria G.; NOGUEIRA, Maria S. M. (Org). *Anais do IV Seminário de Estudos Medievais da Paraíba: Utopias Medievais*. João Pessoa: Editora UFPB. 2017. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/ppgl/wp-content/uploads/2017/05/ANAIS-UTOPIAS.pdf>> Acesso em 30 de outubro de 2017.

ao contrário, como o sal, elas têm a função de conservá-los para que sofram as penas eternas”.¹⁴

A ideia de uma peregrinação necessária tanto do corpo quanto da alma está muito presente na vivência do cristianismo: em vida, os leigos eram estimulados pelos clérigos a visitarem os lugares sagrados, como Roma, Jerusalém e Compostela, e após a morte, as almas seguiam viagem em busca da sua morada definitiva. Uma característica em comum nos dois casos é que o objetivo da viagem, seja ela física ou espiritual, é realizar a expiação dos pecados e diminuir o tempo de espera da alma que almeja a morada paradisíaca. De acordo com Adriana Zierer, a própria ideia de salvação no medievo se confunde com a idade de uma longa caminhada que é marcada pelas provações e pela transitoriedade corporal:

O conceito de salvação na Idade Média era vinculado à ideia de viagem. Imprensado ente dois mundos, o da carne pecadora e o da alma, entre o mundo terrestre efêmero e a eternidade do mundo celeste, o homem medieval se via como um viajante (*homo viator*), um caminhante entre dois mundos. Deste modo, a terra era entendida essencialmente como um lugar de passagem.¹⁵

Considerações Finais

A visualização da Boca do Leviatã como um local de angústia e sofrimento na estampa da *Arte de Bien Morir* não tinha um fim em si mesmo, mas deveria servir como advertência e como um convite para que o fiel confessasse as suas faltas e para que ele pudesse reencontrar novamente o caminho que era traçado pela Igreja, a fim de não morrer em pecado. Deste modo, o medo que o cristão deveria ter de arder eternamente e de sofrer os castigos que estariam relacionados com os pecados cometidos em vida não era a punição principal, mas sim a privação de Deus.

Não poder testemunhar a glória divina e nem ter a oportunidade de vivenciar o amor de Deus nos Céus era o principal castigo do pecador. Neste sentido, a “lição moral” da gravura que apresenta a Boca do Leviatã no códice da *Arte de Bien Morir* se relaciona

¹⁴ PASTOUREAU, Michel. *Preto. A História de uma cor*. São Paulo: Editora SENAC e Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2011. p. 48.

¹⁵ ZIERER, Adriana. “Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII)”. In: *Revista Mirabilia*. 2002. p. 152. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2002_12.pdf> Acesso em 30 de outubro de 2017.

com um conselho que é dirigido a todos os fiéis: é preciso resistir bravamente às tentações para poder estar junto dos eleitos no fim dos tempos. Por isso, o leitor do códice era convidado a repensar sobre suas atitudes e sobre a sua trajetória de vida para evitar seguir a estrada que leva à condenação eterna.

REFERÊNCIAS

FONTES

ANÔNIMO. *Arte de Bien Morir y breve confesionário*. Em castelhano. Incunábulo impresso por Pablo Hurus em Zaragoza. 1480-1484. Com onze xilogravuras. Atualmente na Biblioteca do Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

ANÔNIMO. *Arte de Bien Morir y breve confesionário*. Em castelhano. Incunábulo impresso por Pablo Hurus em Zaragoza. 1480-1484. Edição fac-símile com estudo introdutório de Francisco Gago Jover. Barcelona: Edicions UIB - Universitat de les Illes Balears, 1999.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulinas, 1990.

OBRAS CONSULTADAS

AURELL, Jaume; PAVÓN, Julia (Org). *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, EUNSA, 2002.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006.

BASTIDA, Rebeca Sanmartín. *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte em um tratado del siglo XV*. Madrid: Iberoamericana, 2006.

BECHTEL, Guy. *A Carne, o Diabo e o Confessor*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

GARCÍA, Elia Ruiz. “El Ars Moriendi: Una Preparación para el Tránsito”. In: *IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*. Depto de Ciencias y Técnicas Historiográficas. Universidad Complutense de Madrid, 2011. <http://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-10_ruiz%20garcia.pdf> Acesso em 30 de março de 2016.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo. EDUSC, 2006.

_____. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *O Nascimento do Purgatório*. 2ª Edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LINK, Luther. *O Diabo. A máscara sem rosto*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MINOIS, Georges. *O Diabo: origem e evolução histórica*. Lisboa: Terramar, 2003.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2002.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. 2ª Ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

O'CONNOR, Mary Catharine. *The Art of dying well: The development of the Ars Moriendi*. AMS Press, 1966.

PASTOUREAU, Michel. *O pano do Diabo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. *Preto. A História de uma cor*. São Paulo: Editora SENAC e Imprensa Oficial do estado de São Paulo, 2011.

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

STANFORD, Peter. *O Diabo - Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2003.

SOUZA, Patrícia Marques de. “Paraíso e Salvação na *Arte de Bien Morir*: o Repouso das Almas no Seio de Abraão”. In: DEPGLANE, Luciana E. F. C; LIMA, Maria G.; NOGUEIRA, Maria S. M. (Org). *Anais do IV Seminário de Estudos Medievais da Paraíba: Utopias Medievais*. João Pessoa: Editora UFPB. 2017. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/ppgl/wp-content/uploads/2017/05/ANAIS-UTOPIAS.pdf>> Acesso em 30 de outubro de 2017.

ZIERER, Adriana. “Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII)”. In: Revista Mirabilia. 2002. p. 152. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2002_12.pdf> Acesso em 30 de outubro de 2017.

O MENINO MÁRTIR E AS GRAVURAS: A CIRCULAÇÃO DA ICONOGRAFIA DA PAIXÃO SIMONIANA NA REGIÃO DOS ALPES (1475- 1493)

Vinícius de Freitas Moraes*

Estima-se que trinta títulos sobre o assassinato do menino beato Simão de Trento (1475) foram impressos entre 1475 e 1500¹. Com este dado em mãos, Stephen Bowd conclui como o caso do libelo de sangue em Trento tornou-se uma causa celebre tanto na Península Itálica, como nas regiões da Baviera e da Francônia². O primeiro texto sobre o assassinato de Simão de Trento foi escrito na cidade de Brescia em 4 de abril de 1475³. A prosa foi feita pelo médico Giovanni Mattia Tiberino, amigo do bispo Johannes Hinderbach, o presente livro se intitula *Relatio de Simone Puero Tridentino*. Tiberino não foi apenas um médico, mas também *liberalium artium doctor*. No entanto, pouco se sabe sobre sua biografia, uma vez que as informações sobre sua vida são esparsas⁴.

A prosa escrita por Tiberino foi, possivelmente, a primeira sobre o caso de Trento (1475) a ser impressa e transformada em incunábulo. Há pelo menos dez tiragens que são conhecidas pela historiografia, feitas em cidades diferentes e por impressores próprios de cada localidade⁵. A primeira versão, como afirma Wolfgang Treue, foi confeccionada em Roma em 19 de junho de 1475 sob a supervisão do impressor Bartolomeu Guldenbeck⁶.

Logo no mesmo ano o livro *Relatio de Simone* foi impresso em Augsburgo, no mosteiro de São Ulrich e Afra e o impressor não é identificado⁷. Na cidade de Santorso,

* Mestrado em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisador vinculado ao Centro de História da Arte (CHA/UFRJ) e ao *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ BOWD, Stephen. “On Everyone’s Lips”: Humanists, Jews, and the Tale of Simon of Trent. Temp: ACMRS, 2012. p. 1.

² Ibid. p. 1.

³ Data comumente aceita pela historiografia, Cf: TREUE, Wolfgang. *Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen* (1475 – 1588). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996. p. 287.

⁴ Ibid. p. 287.

⁵ HAMSTER, Frank. Primärliteratur zu Simon von Trient: Drucke und Handschriften von 1475 bis 1500 mit Standortnachweisen. p. 311–315, in: BIBLIOTECA COMUNALE DI TRENTO (Org.) *Per Padre Frumenzio Ghetta, O. F. M.*: in occasione del settantesimo complenno. Vigo di Fassa: Istituto Culturale Ladino, 1991. p. 311-315.

⁶ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 289.

⁷ Não há identificação, no entanto, como demonstrado no capítulo anterior, Günther Zainer trabalhava para o mosteiro de São Ulrich e Afra e imprimiu no mesmo ano a versão em alemão do mesmo texto. Estes dois indícios sugerem que se ao menos Zainer haveria participado indiretamente da impressão do exemplar ou tomado conhecimento da confecção dos exemplares.

o impressor Hans von Rinn ficaria responsável pela cópia feita na localidade⁸. Em Mantua, a edição foi confeccionada por Johannes Schall. Já em Treviso, por sua vez, a tiragem foi coordenada por Gerardus de Lisa em 20 de junho de 1475. Na cidade de Nuremberg, a impressão foi realizada por Friedrich Creussner⁹, que no mesmo ano imprimiria a versão traduzida em alemão que conta com uma xilogravura. (Figura 2). Em Nápoles, o impressor Arnold von Brüssel produziria uma edição em 22 de junho de 1475. O exemplar impresso na cidade de Colônia foi a cópia produzida mais distante de Trento, que ao menos se há notícia até a atualidade.

O livro *Relatio de Simone Puero Tridentino* era inicialmente uma carta e foi escrita em Brescia entre final de março de 1475 e meados de abril. O texto foi datado como de 4 de abril de 1475¹⁰. O seu conteúdo, basicamente, reafirma como Simão de Trento teria sido vítima de um crime ritual. A prosa do Tiberino versa sobre os pormenores, acerca do rapto, da tortura do e assassinato de Simão, obtidos por confecções dos judeus nos processos inquisitoriais. Giovanni Mattia Tiberino, ao realizar a autópsia no corpo da pequena vítima, concluiu que as feridas dispostas por todo o cadáver condiziam com uma tortura precedente por afogamento. Como Tiberino era um humanista, seu texto mescla aspectos da estilística de *Homero* e realiza comparações entre a História de Simão e as passagens bíblicas¹¹.

O texto do humanista de Brescia logo seria traduzido para o alemão e impresso em Nuremberg por Friedrich Creussner e em Augsburgo por Günther Zainer. A versão de Creussner, conta com uma xilogravura que representa o Simão deitado (Figura 1) posta no final do incunábulo. Já o livro feito na oficina de Zainer, intitulado *Die Geschichte und legend von dem heyligen kind und marterer gennant Symon* foi confeccionado no dia 22 de junho de 1475¹² e conta com um ciclo de treze gravuras. Não há informações de um possível tradutor para as duas versões em alemão do *Relatio de Simone Puero Tridentino*. As traduções possuem diferenças entre si que vão além das questões de mudança vocabular entre os dialetos de Augsburgo e o de Nuremberg. Diversas frases são construídas de maneiras dispares. Por essa razão, cada versão parece ter uma

⁸ Como identificado ao longo da minha pesquisa, há um exemplar desta versão na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro que não é mencionado no catálogo do historiador Frank Hamster. Cf: Ibid. p. 313.

⁹ A versão em latim conta com uma xilogravura que representa o Martírio de Simão de Trento que é esteticamente parecida com a ilustração presente na *Crônica de Nuremberg*.

¹⁰ No entanto o historiador Wolfgang Treue afirma que a carta provavelmente só foi finalizada em meados de abril. Cf: TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 294.

¹¹ Ibid.. p. 288.

¹² HAMSTER, Frank. Op. Cit. p. 315-316.

particularidade e que, no entanto, não muda em demasia o sentido original do texto em latim¹³.

O livro *Relatio de Simone* também foi traduzido para o italiano e intitulado *Una sceleragine de' giudei tradotta in volgare e stampata in Verona l'anno 1475 alli 21 di maggio, mandata alla badessa et composta per Feliciano antiquário*. Esse incunábulo foi impresso em 22 de maio de 1475. O tradutor da versão italiana, diferentemente daquelas em alemão supracitadas, é conhecido e se chamava Felice Feliciano¹⁴. Feliciano era um humanista e possuía relações diretas com o bispo Johannes de Hinderbach além de obter um relativo interesse em textos com teor antijudaico¹⁵.



Figura 1. Simão deitado e os peregrinos, 1475. Xilogravura, Friedrich Creussner. Munique: Biblioteca Estatal da Baviera.

Cumpra afirmar como Johannes Hinderbach estava, de fato, interessado em promover o culto de Simão de Trento. O bispo de Trento – ao mandar uma cópia, de uma carta escrita por Giovanni Mattia Tiberino, para o humanista Zovenzoni de Veneza – enfatizou como o assassinato da Semana Santa daquele fatídico ano deveria chegar ao conhecimento dos cristãos e estar, literalmente, “nos lábios de todos”:

¹³ Análise realizada, a partir, da leitura dos exemplares originais.

¹⁴ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 290.

¹⁵ Ibid. p. 290.

Eu peço que em sua poesia lírica você amaldiçoe isto como um ato completamente impiedoso, verdadeiramente perpetrado pelos próprios judeus, e em suas palavras você deve honrar o nosso mártir, da maneira que ele merece, e então esse caso deve ser revelado a todos os servos de Cristo, e, ao estar nos lábios de todos, ele poderá ser publicamente reconhecido e proclamado – para o louvor do onipotente Senhor e da elevação da fé cristã, e para a glorificação deste novo e pequeno mártir e da nossa cidade com a grande apreciação das bênçãos, presentes para nós aqui e agora, as quais Deus garantiu a nós entre outras graças¹⁶

Na carta, Hinderbach não menciona uma ligação direta entre os seus planos de promoção do culto de Simão de Trento com os incunábulos relacionados ao sacrifício do “novo menino-mártir”. Apesar do texto escrito por Tiberino ter sido rapidamente traduzido para o vernáculo, essas traduções não sugerem obrigatoriamente uma destinação aos leigos¹⁷. As pontuais impressões dos exemplares, feitas em variadas localidades, apenas sugerem como o caso de Trento (1475) alcançou uma rápida difusão em um curto período de tempo.

Evidentemente o livro *Relatio de Simone Puero Tridentino* foi uma obra relevante para a propagação do assassinato e santidade do Simão de Trento (1475). No entanto há também outros pequenos incunábulos que versam sobre a narrativa hagiográfica simoniana e, no entanto, possuem suas especificidades em relação ao texto de Tiberino. Após o *Relatio*, a próxima obra datada foi: *In comincia li horribili tormenti del beato Simone da Trento* impressa em 24 de junho de 1475 e de autoria anônima¹⁸. Os exemplares desta versão foram confeccionados na cidade de Santorso ao comando do impressor Hans von Rin e em Treviso na supervisão do Geraerd van der Leye; a segunda tiragem mencionada não possui datação¹⁹.

Outro livro sem autor identificado é aquele produzido em Trento em 6 de setembro de 1475 na oficina do Albert Künne. Treue considera que o autor possivelmente fazia parte do ciclo de convívio do bispo Johannes Hinderbach²⁰ e que inegavelmente possuía

¹⁶ Tradução livre de minha autoria do trecho: “*I ask that in your lyrical poetry you curse this as an utterly impious act, truly perpetrated by the Jews themselves, and that in your words you honor this new little martyr of ours as he deserves, so that this affair may be revealed to all Christ-worshippers and, by being on everyone’s lips, may be publicly known and proclaimed – to the praise of almighty God and the heightening of our Christian faith, and to the glorification of this new little martyr and of our city, and a greater appreciation of the blessings, present to us here and now, which God has granted us among his other gifts!*” BOWD, Stephen. Op. Cit. p. 8.

¹⁷ Ponto que será aprofundado no capítulo IV. O historiador Treue defende o mesmo ponto de vista, no entanto, não aprofunda este ponto. Cf: TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 303.

¹⁸ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 294.

¹⁹ Ibid. p. 294.

²⁰ Ibid. p. 295.

conhecimentos aprofundados da narrativa bíblica e algumas noções de hebraico, já que há várias passagens nas quais o idioma judaico é citado²¹. O início *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes* é similar ao *Relatio de Simone*, no entanto, apesar de manter a mesma cronologia do texto de Tiberino, a atenção da narrativa é direcionada à Ceia dos judeus, assim como há alguns detalhes disparem em todos os trechos dessa narrativa de autoria anônima.

Ainda em 1475, na cidade de Santorso, o poema por Mateus König intitulado *Gedicht von dem getödteten Christenkinde Simon zu Trient* foi impresso em forma de incunábulo por Hans von Rin²², o mesmo impressor que haveria ficado responsável pela confecção da obra *Il horribili tormenti del beato Simone*. O manuscrito do texto em questão, que foi escrito antes da impressão do livro, possui algumas diferenças de grafia em relação ao incunábulo. O único exemplar manuscrito existente atualmente se encontra na Biblioteca Estatal de Berlim²³.

Como aponta Treue, em 13 de setembro aparece, na cidade de Treviso, um poema escrito em latim similar ao *horribili tormenti del beato Simone* impresso apenas com três meses de antecedência. Os versos em latim foram escritos pelo humanista Tommaso Prato. O poeta em questão se apropriou também dos artifícios utilizados pelos escritores clássicos como Homero dentre eles: a métrica e um tom lírico²⁴. Detalhes que beneficiavam a narrativa do assassinato do beato Simão de Trento já que conferiam, ao texto, um certo tom épico.

No ano seguinte, em 1476, uma atualização do *Relatio de Simone Puero Tridentino* seria impressa em Trento ao comando do impressor Albert Künne. Esta segunda versão comumente nomeada pela historiografia como *Historia Completa* conta com os seguintes trechos: a carta escrita por Tiberino, um final modificado e 25 milagres atribuídos ao beato Simão que foram retirados do *Libri Miraculorum*, livros escritos pelo bispo Hinderbach²⁵. O último milagre é descrito em versos e a parte final do livro conta com dois novos poemas sobre Simão de Trento.

²¹ Ponto que será analisado no capítulo IV.

²² TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 296.

²³ Para averiguar as diferenças entre o manuscrito e o único exemplar impresso existente atualmente, Cf: GROFF, Silvano. I due esemplari del „*Gedicht von dem getödteten Christenkinde Simon zu Trient*“ di Mattheus König: Il ms. 585 della Biblioteca comunale di Trento e l'inc. 3557 della Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz di Berlino. In: BIBLIOTECA COMUNALE DI TRENTO (Org.) *Per Padre Frumenzio Ghetta, O. F. M.*: Op. Cit. p. 275 – 306.

²⁴ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 296.

²⁵ Ibid. p. 291.

O caso do Simão de Trento também foi apontado em crônicas universais. O primeiro exemplo foi a *Faciculus Temporum* escrita por Werner Rolevinck e impressa em Colônia pela primeira vez em 1474. O livro contou com trinta e oito versões até 1500 dentre elas: trinta em latim, cinco em francês, duas em alemão e uma em holandês. Os exemplares não foram só impressos na região da Renânia do Norte-Vestfália, mas também em Estrasburgo e Veneza²⁶. Como a primeira tiragem foi realizada em 1474, vale lembrar que o caso do Simão de Trento só foi incluído a partir da segunda versão.

O segundo exemplo do gênero que citaria o caso de Trento (1475) foi a obra *Supplementum Chronicarum* escrita pelo eremita agostiniano Jacopo Felippo Foresti da cidade de Bergamo. A primeira tiragem do livro foi feita em 1483 e, até 1500, o texto de Foresti seria impresso ao menos oito vezes: seis em latim e duas em italiano²⁷. No entanto, outras edições continuariam a ser confeccionadas ao longo do século XVI. Vale mencionar como o livro obteve uma importante repercussão nos meios letrados nas regiões ao redor dos Alpes, como afirma alguns historiados, a *Supplementum Chronicarum* serviria de inspiração para Hartmann Schedel na escrita da *Crônica de Nuremberg*.

A *Crônica de Nuremberg* foi escrita pelo humanista e doutor Hartmann Schedel e impressa na cidade de Nuremberg em 1493. Além da crônica ter obtido uma significativa distribuição graças a sua grande tiragem de 1500 exemplares em latim e 1000 em alemão, o incunábulo era ricamente ilustrado e se beneficiou da ampla rede de contatos do impressor de Koberger para efetivar a sua venda por diferentes regiões da Europa. O livro organizado por Schedel conta com a menção de três casos de crime rituais, no entanto só dois possuem gravuras para representa-los visualmente a saber: o caso de Guilherme de Norwich (1144)²⁸ no fôlio 201 v. e o de Simão de Trento (1475) no 254 v. Naturalmente o assassinato de Simão de Trento é melhor descrito do que o de Guilherme de Norwich que é apenas mencionado. Provavelmente Hartmann Schedel possuía um amplo acesso às obras que versavam sobre o caso de Trento (1475), pois se nota uma paridade entre a narrativa de Schedel com aquela escrita por Tiberino.

²⁶ Ibid. p. 308.

²⁷ TREUE, Wolfgang. Op. Cit. p. 308.

²⁸ Para uma análise mais detalhada da imagem referente a Guilherme de Norwich Cf: FREITAS, Vinicius. *A Crônica de Nuremberg e o antijudaísmo em xilogravuras no final do século XV*. Monografia de Final de Curso Rio de Janeiro: UFRJ, 2016. p. 52-57.

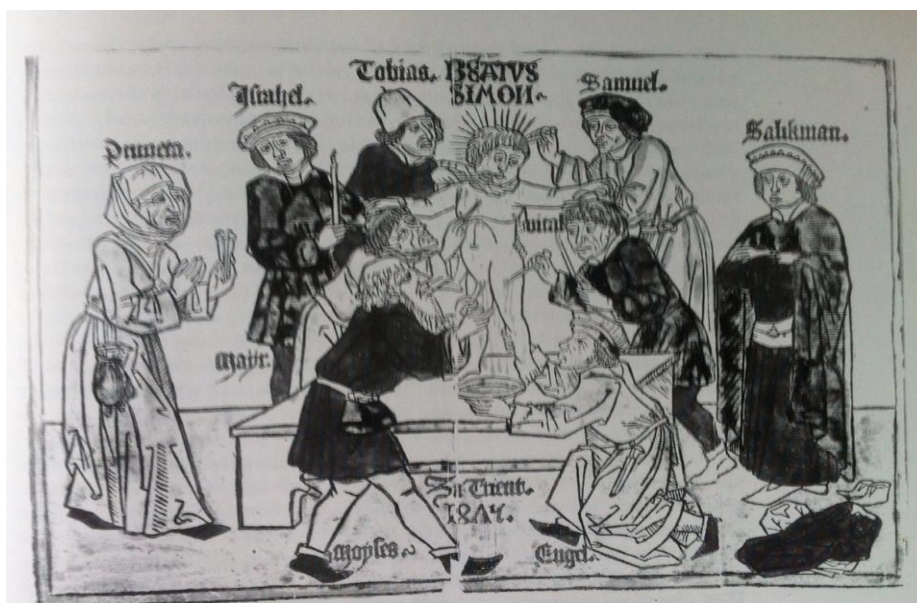


Figura 2. O Martírio de Simão de Trento ca.1475-1477. Munique, Biblioteca Estatal da Baviera.

Como afirma David S. Areford, a xilogravura presente no fólio 254 v. da *Crônica de Nuremberg* (Figura 3) teria sido baseada na ilustração presente na versão em latim do *Relatio Puero Simone* impressa por Friedrich Creussner em Nuremberg em 1475 (figura 2)²⁹. Apesar do historiador Wilhem Schreiber afirmar que a figura 20 não se trata de uma gravura de folha única - já que foi encontrada em conjunto com um incunábulo impresso por Creussner - não há como provar se efetivamente a ilustração teria sido feita para ser adicionada posteriormente ao livro *Relatio...*³⁰. O livreto no qual a gravura foi posta pertenceu a Hartmann Schedel. Esse humanista de Nuremberg também possuía a versão em alemão impressa por Creussner em Nuremberg que contava com a figura 1³¹.

Há características semelhantes entre a ilustração de Creussner e a que está presente no fólio 254 v. da *Crônica de Nuremberg* (figura 3), são elas: a quantidade de personagens presentes, ou seja, nove judeus, a posição de todos na cena e ainda a mesa que além de possuir um formato similar também está posicionada no centro da figura. Já as diferenças dizem respeito ao fundo, que se encontra em branco na primeira ilustração e, na gravura da crônica, este foi feito com uma parede, uma janela e um portal. Além disso nota-se um aprimoramento nos traços que delimitam as formas dos objetos e personagens da figura 3 em relação à 2.

²⁹ AREFORD, David S. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe* Surrey: Ashgate Publishing, 2010. p. 184- 185.

³⁰ Ibid. p. 185 – 186.

³¹ Ibid. p. 186.



Figura 3. Michael Wolgemut e Hans Pleydenwurff. O Martírio de Simão de Trento *A Crônica de Nuremberg*, 1493. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, f.254v

Há alguns outros exemplos de gravuras de folha única, que representam Simão de Trento. A figura 4 referente à Crucificação de Simão de Trento foi produzida, provavelmente, entre os anos de 1475 e 1485 e pertenceu ao jurista Jacopo Rubieri. Esta ilustração, como aponta Areford, foi anexada a um manuscrito compilado em Pádua no final da década de 1470³². Diferentemente das duas últimas xilogravuras, na figura 4 Simão aparece inconsciente e de olhos fechados no momento de sua tortura. O alicate e a faca, os dois instrumentos da Paixão simoniana³³ - enfaticamente citados nos textos que versam sobre seu martírio - estão destacados na parte superior da ilustração. Há apenas quatro judeus na cena e, diferentemente das gravuras anteriores, eles não possuem um nome próprio que os identifique. Uma ênfase maior também é atribuída ao derrame de sangue, como pode ser observado nessa última gravura em questão, o corpo do menino mártir está coberto de sangue o qual é recolhido pela tigela segurada por um dos judeus da cena.

³² AREFORD, David S. Op. Cit. p. 189-190.

³³ Ibid. p. 193.



Figura 5. O Martírio do Simão de Trento c. 1475-1478. Ravenna: Biblioteca Classense.



Figura 6. O Martírio de Simão de Trento c. 1475-1480. Roma: Biblioteca Angelica.

A figura 22 foi também confeccionada no final da década de 1470 e está presente no incunábulo *Beatus Simon Tridentino et alii a Judaeis trucidati*. Areford afirma que neste livro há oito textos e cinco xilogravuras, das quais duas representam o Martírio de Simão de Trento (figuras 6 e 7). Na primeira ilustração anexada à obra *Beatus Simon Tridentino* (figura 6), os cinco judeus presentes na cena são identificados a partir de seus nomes de maneira similar às figuras 2 e 3. Já na segunda ilustração do incunábulo (figura 7) Simão de Trento é torturado e circuncidado no colo do judeu Moises, assim como é sugerido na terceira xilogravura do *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*. (Ver: Tabela 3)



Figura 7. O Martírio de Simão de Trento c. 1475-1480. Roma: Biblioteca Angelica.



Figura 8. *Simon Triumphans*. c. 1476 Braunschweig. Museu Herzog Anton Ulrich.

Ao que diz respeito ao grupo de imagens do Triunfo de Simão de Trento, vários autores consideravam que esse tema só teria surgido algumas décadas após ao assassinato do menino e o início do seu culto. Contudo as historiadoras Urte Krass e Christine Magin afirmam que o Triunfo de Simão já passou a ser representado, mesmo que pontualmente, a partir de 1475³⁴. Um exemplo é a xilogravura (Figura 8) que acompanha um epitáfio possivelmente escrito por Johannes Hinderbach e baseado no texto de Giovanni Tiberino³⁵. Nesta gravura, Simão está sentado em um trono, sendo coroado por dois anjos. Na mão direita o menino beato carrega uma palma, um símbolo de referência direta ao seu martírio, já na esquerda carrega um dos objetos utilizados no momento do seu sacrifício articulado pelos judeus. Esta oposição de símbolos relacionados ao momento do Martírio e do posterior Triunfo de Simão de Trento é importante aos fiéis, já que a partir dela pode-se rememorar esses dois momentos chaves da vida desse pequeno “mártir”.

³⁴ MAGIN, Christine; EISERMANN, Falk. Two anti-jewish from the late fifteenth century In: PARSHALL, Peter (Org). *The woodcut in the fifteenth Century* Op. Cit. p.192

³⁵ Ibid. p. 193.

Em suma, os oito exemplos supracitados, das gravuras que representam o menino beato Simão de Trento, demonstram como houve uma certa padronização de aspectos iconográficos para se representar os momentos da curta vida do Simão. A ênfase nas feridas de seu corpo, nos instrumentos de sua paixão e na representação de ex-votos; aspectos que conferiam uma apologia ao título de mártir atribuído à pequena vítima. Os primeiros ciclos iconográficos que representam as diferentes etapas do caso de Trento (1475) aparecem nos incunábulos *Die geschicht und legend von dem seylichen kind und marterer genannt Symon* e *Geschichte des zu Trient ermordeten Christenkindes*.

REFERÊNCIAS

AREFORD, David S. *The Viewer and the Printed Image in Late Medieval Europe* Surrey: Ashgate Publishing, 2010.

BOWD, Stephen. “*On Everyone’s Lips*”: Humanists, Jews, and the Tale of Simon of Trent. Temp: ACMRS, 2012.

FREITAS, Vinicius. *A Crônica de Nuremberg e o antijudaísmo em xilogravuras no final do século XV*. Monografia de Final de Curso Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

HAMSTER, Frank. Primärliteratur zu Simon von Trient: Drucke und Handschriften von 1475 bis 1500 mit Standortnachweisen. p. 311–315, in: BIBLIOTECA COMUNALE DI TRENTO (Org.) *Per Padre Frumenzio Ghetta, O. F. M.*: in occasione del settantesimo compleanno. Vigo di Fassa: Istituto Culturale Ladino, 1991.

MAGIN, Christine; EISERMANN, Falk. Two anti-jewish from the late fifteenth century In: PARSHALL, Peter (Org). *The woodcut in the fifteenth Century* New Haven: Yale University Press, 2009.

TREUE, Wolfgang. *Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475 – 1588)*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.

Viagens e peregrinações



BEN COMO AOS QUE VAN PER MAR: RELATOS DE PEREGRINAÇÕES NAS CANTIGAS MEDIEVAIS

Lenora Mendes*

*Ben como aos que van per mar
A estrela guia
Outrossi aos seus guiar
Vai Santa Maria*

Assim canta o refrão da Cantiga de Santa Maria, contida no cancioneiro mariano atribuído ao rei Afonso X, o sábio (1221-1284). Essa como muitas outras do cancioneiro, conta a história de um grupo de peregrinos que, indo para Santiago, se perdem em uma montanha. Estando já escuro e com medo dos ladrões que andavam por ali, rezam pedindo ajuda a Santa Maria. Vêm então uma grande claridade e na luz, a imagem de uma donzela com um bastão que resplandecia, iluminando toda a montanha permitindo que os romeiros chegassem a salvo a Seixón, localidade que se situava em um, dos muitos caminhos que levavam à Santiago de Compostela e citada em várias Cantigas de Santa Maria.

A devoção mariana recebeu grande impulso ao longo dos séculos XII e XIII, principalmente em função das novas ordens mendicantes, em especial a dos Dominicanos. Nesse tempo tornou-se comum a elaboração de coletâneas de milagres realizados pela Virgem Maria aos seus devotos. A coletânea das Cantigas de Santa Maria, do rei Afonso X, constitui um importante exemplo dessa prática. Sobreviveu em quatro manuscritos ricamente iluminados e com as notações musicais de cerca de 426 cantigas divididas em Cantigas de louvor (uma a cada dez cantigas de milagres) e de milagres. As cantigas de milagres constam de narrativas que contam diversos milagres ocorridos ao longo da Idade Média, não apenas na península, mas abrangendo toda a Europa, sendo muitos em rotas de peregrinação.

Os caminhos que levavam à Santiago eram povoados de igrejas e mosteiros visitados regularmente pelos peregrinos durante a longa jornada. Outra Cantiga, que se passa também em Seixón, conta que havia ali uma relíquia – um sapato da Virgem. Entre os peregrinos que passavam pela cidade havia um homem que, olhando para o sapato, duvidou que fosse realmente da Virgem falando assim:

* Membro do Grupo Música Antiga da UFF. Pesquisadora do *Scriptorium* – laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

*Ca de o crer non é guisada
Cousa: pois tan gran sazon é pasada,
De ser a çapata tan bem guardada
Que já podre non foss', esto non seria¹.*

No momento em que duvidou ser o sapato da Virgem, sua cara entortou e ele sentiu muita dor. Foi então até o mosteiro onde estava o tal sapato e a abadessa, passando o sapato pelo seu rosto, fez com que ficasse são outra vez o que remete ao refrão da Cantiga que diz: *Fol' é o que cuida que nom poderia / Fazer o que quisesse Santa Maria* (é louco quem pensa que Santa Maria não pode fazer o que quiser²)

Os principais centros de peregrinação da Cristandade eram Roma, onde estão os túmulos de São Pedro e São Paulo e Jerusalém onde se encontram os principais locais por onde o Cristo passou enquanto esteve na Terra. A partir do século IX, Santiago de Compostela surge como um novo local de peregrinação, no sentido oposto às duas rotas principais.

As peregrinações para Jerusalém receberam impulso no século IV a partir da conversão de Constantino. Sua mãe Helena, por volta do ano 326, realizou uma peregrinação à Terra Santa para fazer o reconhecimento dos lugares prováveis dos acontecimentos da vida do Cristo e fundar igrejas tais como a do Santo Sepulcro e da Ascensão. Essas ações eram parte do programa de reconstrução da memória espacial da cidade santa protagonizada pelo imperador³. Em Roma, além dos corpos dos apóstolos Pedro e Paulo, estavam enterrados outros mártires do cristianismo. Lá estavam também as catacumbas e subterrâneos de Roma que atraíam inúmeros fiéis.

Situado no local onde os Romanos chamavam “*Finis Terrae*” (fim da terra), Santiago de Compostela surge em um momento em que Jerusalém, toda a Terra Santa, o Mediterrâneo, além da própria Península Ibérica estavam tomados pelos árabes, o que dificultava a circulação terrestre e marítima e tornava as viagens muito perigosas.

A “descoberta” miraculosa do túmulo de Santiago no extremo oeste peninsular e a consequente criação de um importante centro de peregrinações em uma posição estratégica, fortalecia a cristandade que resistia ao norte da península e ajudava na reconquista da soberania ibérica e cristã no tempo da invasão árabe. Desde a segunda cruzada, no século

¹ METTMANN, Walter. Cantigas de Santa Maria. Madri: Clasicos Castalia, 1983. Vol. I, p.206.

² tradução livre.

³ NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Nos passos de Cristo e de seus apóstolos. IN: Peregrinos e Peregrinações na Idade Média. Petrópolis: Editora Vozes. P. 75.

XII, os cruzados atuaram nos dois extremos – na Terra Santa e em Portugal, ajudando o D. Afonso Henriques na reconquista de Lisboa em 1147 e Alvor e Silves em 1189, já na terceira cruzada⁴. As cruzadas no oriente e a reconquista Ibérica desde o início eram consideradas uma luta única a um inimigo comum.

Santiago Maior, filho de Zebedeu, irmão de João evangelista, primo e discípulo de Jesus foi, o segundo cristão (após Estêvão) a ser martirizado, ainda no ano 44 d.C. Diversos escritos, todos posteriores, a partir do século IV, ajudaram a difundir a crença de que Tiago chegou a pregar na *Hispania* antes de seu martírio. Uma Homilia de Beda, o venerável (672-735), fala do traslado do corpo do santo até a *Hispania*, onde teria ficado “escondido”⁵. No século IX, o bispo Teodomiro de Iria Flavia identifica um túmulo como sendo o de Tiago transformando a cidade galega no terceiro centro de peregrinação da cristandade⁶. O Caminho de Santiago a partir de então se tornou uma importante rota de peregrinação trilhada por reis e santos ao longo da Idade Média e local de realização de muitos milagres registrados em diversos manuscritos.

Nas Cantigas de Santa Maria, poucos milagres falam de Santiago, mas muitos milagres se passam nos **caminhos** que iam à Compostela. Santiago em pessoa é citado na cantiga 26⁷ que conta a viagem de um peregrino que, durante o Caminho, dorme com uma mulher “sem com ela se casar”. No entanto continua sua jornada sem confessar esse pecado. Um grupo de diabos então resolve que ele já estava perdido e armam uma encenação para que ele cometa suicídio. Eles aparecem para o peregrino tomando a forma do Santo e dizem:

*Macar m’eu de ti despago,
a salvaçon eu cha trago
do que fust’errar,
por que non caias no lago
d’iferno, sem dultar.*

*Mas ante farás esto que te digo,
Se sabor ás de ser meu amigo:
Talla o que trages tigo
Que te foi deytar
Em poder do eemigo,
E vai-te degolar⁸.*

⁴ MARQUES, José. Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa, 1999. P. 9.

⁵ MALEVAL, Maria do Amparo. Maravilhas de São Tiago. Niterói: EDUFF, 2005. P. 16.

⁶ Id. Peregrinação e poesia. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 1999, p. 19-20.

⁷ Todas as Caintigas de Santa Maria receberam uma numeração pelo rei sábio. No entanto essa numeração varia de acordo com o manuscrito, não sendo a mesma nos manuscritos sobreviventes. A numeração descrita no texto segue a da edição textual de Walter Mettmann.

⁸ METTMANN, Walter. Cantigas de Santa Maria. Madri: Clasicos Castalia, 1983. Vol. I, p.123-6

Em uma tradução livre, os diabos oferecem ao romeiro a salvação da sua alma, o livrando do inferno, mas antes teria que cortar seu órgão sexual e se degolar. Acreditando que era Santiago que falava, o romeiro comete o suicídio, cortando seu órgão e se degolando. Os diabos, tomam a alma e já iam levando para o inferno quando passam em frente a uma capela de São Pedro. O verdadeiro Santiago então aparece e impede os diabos dizendo:

*Ai, falss' alcavela,
non podeades levar
A alma do meu romeu que filastes,
Ca por razon de mi o enganastes,
Gran traïçon y penssastes,
E se Deus m'anpar,
Pois falssament'a gaastes,
Non vos pode durar.*

Santiago argumenta que os diabos não podem levar a alma do romeiro pois o enganaram se passando por ele. Inicia-se uma discussão entre o santo e os diabos e, como não chegaram a uma conclusão, decidem levar o caso para Santa Maria. Ela deveria julgar e decidir quem estaria com a razão. Depois de ouvir os dois lados, Santa Maria decide que o romeiro iria voltar a viver, mas serviria a Deus pelo resto de sua vida pois não recuperaria os órgãos sexuais cortados ao se matar.

Na Idade Média tornar-se um peregrino, assim como um cruzado significava que seus pecados iriam ser perdoados e o paraíso alcançado por aqueles conseguissem levar a termo essa missão. Os peregrinos, assim como os cruzados estavam “salvos”, claro, se não cometessem nenhum pecado pelo caminho, como vimos na cantiga acima. Diversas leis, seculares e eclesiásticas, foram criadas para a proteção dos peregrinos. No primeiro Concílio de Latrão podemos observar a aproximação entre cruzada e peregrinação e a importância delas para a salvação da alma.

Qualquer um que marchar até Jerusalém para ajudar a defesa do povo cristão e a vencer a tirania dos infiéis, lhes concedemos a remissão de seus pecados. Tomamos sob a proteção da Igreja Romana suas casas, suas famílias, e todos os seus bens conforme o decreto do Papa Urbano. Desde esse momento, quem se atrever a subtrair uma parte dos mesmos ou a arrebatá-los durante o tempo de sua peregrinação, será excomungado⁹.

Na Península Ibérica, Afonso VI de Leão e Castela (1065-1109), convocou o Concílio de Palência em 1129, onde estabeleceu que, se alguém atacasse clérigos, monges, caminhantes, mercadores ou peregrinos, a caminho dos lugares sagrados e as mulheres, fosse encerrado em um mosteiro ou desterrado¹⁰. Em 6 de novembro de 1254, Afonso X ordenou que “os peregrinos e seus familiares pudessem transitar livremente pela cidade e permanecer onde desejassem”¹¹. Na Cantiga 159, um grupo de romeiros que iam a caminho de Rocamador (que fica no caminho Francês que ia a Santiago), entraram na cidade, procuraram uma hospedagem e mandaram comprar pão e carne e vinho para o jantar. Foram então a uma igreja rezar pelo perdão de seus pecados. Na volta, todos com muita fome, mandaram cozinhar as nove postas de carne que haviam comprado, mas na panela faltava uma que havia sido furtada pela servente do local.

*E mandaram nove postas meter, asse Deus m'anpar,
na ola, ca tantos eram; mais poi-las foron tirar,
acharon end'hua menos, que a serventa furtar
lles fora, e foron todos poren já quanto queixosos.*

Os furtos a peregrinos eram punidos severamente e diversas autoridades no âmbito religioso ou secular prescreveram punições para os que atentassem contra eles. Marcelo Pereira Lima, em seu artigo citado acima chama a atenção para o *Fuero General de Navarra*. Nessa compilação, diversos itens buscavam regulamentar as penas para quem prejudicasse os que estavam em peregrinação para Santiago¹². Segundo o autor, esse *fuero* foi redigido entre os anos de 1248 e 1252, período em que D. Afonso X ainda era um infante. No entanto em 15 de fevereiro de 1253, o rei sábio promulgou um código de leis com diversos decretos relacionados ao Caminho de Santiago, onde estabelece a obrigatoriedade de devolução de bens roubados de peregrinos.

⁹ Latrão I, cânone 10. In: LIMA, Marcelo Pereira. Muito mais do que um modo de “orar com os pés”. In: Peregrinos e Peregrinações na Idade Média. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. P. 146.

¹⁰ LIMA, op. Cit., p.152.

¹¹ Idem, op. Cit., p.155.

¹² LIMA, op. Cit., p.197-8.

Assim, o decreto XII punia todos os violadores da integridade física e material dos transeuntes, bem como procurava garantir a pacificação e manutenção das vias sob jurisdição real. Intitulado *De qui caminho crebantar*, o texto estabelece: “Quem o caminho percorrer e alguma coisa nele roubar, pague todo o dano dobrado, e pague ao rei a quota, assim como é estabelecido pelo *fuero*”¹³.

Ao chegarem na estalagem, dando pela falta da posta de carne, começaram a procurar a carne pela casa, pedindo ajuda a Santa Maria e ouviram batidas em uma arca. Ao abrirem a arca, lá estava a posta de carne pulando de um lado ao outro. Vendo tal maravilha, os romeiros decidiram não comer a posta de carne que foi colocada no altar da Virgem pendurada por uma corda de seda.

*Que a Virgen groriosa fezess' em aquel logar
Des i fillaron a posta e fórona pendorar
per hua corda de seda ant'o seu santo altar,
loando Santa Maria, que faz miragres fremosos.*

Os Caminhos eram frequentados por pessoas de todas as classes sociais incluindo reis e membros da nobreza. Entre os peregrinos ilustres que percorreram o Caminho de Santiago está a rainha Dona Isabel de Portugal, mulher do Rei D. Dinis (1261-1325). No ano de 1325, após a morte do rei, realizou uma peregrinação ao túmulo de Santiago ao qual ofereceu uma coroa com muitas pedras preciosas e ricos panos¹⁴. A Cantiga de Santa Maria 217 conta um milagre se passou com um Conde francês na localidade de Vila Sirga, santuário mariano que rivalizava com o compostelano¹⁵. O conde vinha da França em peregrinação com mais dez cavaleiros e ao chegar a igreja, resolveu não entrar pois, não havia confessado seus pecados. Os cavaleiros que vinham com ele, resolveram forçar a sua entrada na igreja, mas por mais força que usassem não conseguiam movê-lo do lugar. Ao forçar mais ainda, começou a sair sangue pela boca e pelo nariz do Conde. Nesse momento o conde muito assustado começou a confessar todos os pecados que ainda não havia confessado e assim conseguiu entrar na igreja

*Chorand'e chamando muito:
“Sennor do mui bom talan,
que me perdoar quisiste,
a ti dou poren loor.*

¹³ Idem, op. Cit., p.204.

¹⁴ NASCIMENTO, op. Cit. P. 101.

¹⁵ MALEVAL, Peregrinação e poesia. P.31.

Os santuários medievais que recebiam os peregrinos eram muitos e se multiplicaram ao longo da Idade Média. Em um artigo sobre as peregrinações medievais Hilário Franco Junior se refere à atração humana, desde os primórdios da humanidade pelos acidentes geográficos tais como cavernas, montanhas, rios, pedras, etc.

O magnetismo de certas paisagens parece ter influenciado o surgimento de alguns focos devocionais cristãos medievais, como as grutas do Monte Sant'Angelo, de Chartres ou da Sainte-Baume, a escarpada falésia de Rocamadour, a íngreme colina de Le Puy, o imponente maciço montanhoso de Montserrat, a impressionante ilha-montanha do Monte Saint-Michel.¹⁶

O Monastério de Montserrat, citado por Hilário Franco como um desses lugares que fascinam os homens por sua imponência, foi construído em um acesso ao estreito vale do maciço de montanhas com picos escarpados a 50km a oeste de Barcelona. Fundado pelo monastério beneditino de Ripoll, foi construído a partir de uma pequena ermida que havia na montanha desde 1025. Ao longo da Idade Média, peregrinos iam a Montserrat em busca dos milagres produzidos pela Virgem (uma imagem românica de madeira policromada de final do século XII)¹⁷. Nesse monastério se encontra um códice, conhecido como *Llibro Vermell* de final do século XIV que contém uma coleção de milagres marianos e um cancionero musical copiado depois dos milagres ao longo do ano de 1396¹⁸. O nome – *Llibro Vermell*, se deve a uma encadernação de coloração vermelha realizada no século XIX, quando retornou para o monastério depois de ter sido emprestado ao Marquês de Lyon que não o devolveu. Esse fato, que a princípio deixou o manuscrito “perdido” por mais de setenta anos, o salvou do incêndio promovido pelas tropas napoleônicas no monastério em 1811. Os herdeiros do Marquês o venderam de volta em 1885¹⁹. Ao retornar ao monastério foi encadernado com a capa vermelha que lhe deu o nome. O manuscrito foi escrito para os monges predicantes e eclesiásticos responsáveis pela orientação aos peregrinos que acorriam ao santuário. Em uma nota no folio 22 recto está escrito:

¹⁶ JUNIOR, Hilário Franco. A Utopia que não está no fim da viagem: as peregrinações medievais. IN: *MORUS - Utopia e Renascimento*, 2010. P. 60-61.

¹⁷ GOMEZ MUNTAMÉ, Carmem. *El Llibre Vermell de Montserrat*. Barcelona: Los libros de la frontera, 1989, p. 14.

¹⁸ Idem, op. Cit., P.18

¹⁹ Idem, op. Cit., p. 16

Quia interdum.....

Dado que as vezes os peregrinos, quando velam na igreja da Virgem Maria de Montserrat querem cantar e bailar e também desejam fazê-lo na praça, e ali só devem cantar canções honestas e devotas, por essa razão foram escritas algumas antes e depois (dessa nota). Devem ser usadas honesta e moderadamente, para não atrapalhar quem persevera em suas orações devotas e meditações, o que todos que velam devem de igual modo fazer e dedicar-se devotamente²⁰.

Havia o costume de peregrinos passarem a noite velando em Montserrat, pelo simples motivo de não haver albergue para todos. O monastério tinha uma capacidade bastante reduzida de quartos que atendia apenas a nobres e eclesiásticos. Os peregrinos mais humildes, que não tinham como se albergar precisavam de distrair para esquecer o cansaço, o frio e a fome, o que faziam cantando e dançando ao longo da noite e do dia. O objetivo dos cantos e danças incluídos no *Llibro Vermell*, era de dar a essas manifestações um caráter mais piedoso²¹.

Esse manuscrito preservou em notação musical dez dessas canções. Em sua maioria são canções de temática mariana que falam do nascimento do Cristo e das virtudes de Santa Maria. O *Llibro Vermell*, de Montserrat também possui uma coletânea de milagres marianos. Seis desses milagres estão presentes na coletânea afonsina sendo, portanto, colocados em forma de poesia e música²². Desses, três contam milagres protagonizados pela Virgem, que ocorreram na rota de peregrinação ao monastério de Montserrat. A Cantiga de Santa Maria 302, conta como a Virgem de Montserrat descobriu um furto que ocorreu em sua igreja. Um homem, vindo em romaria junto com muitas pessoas conseguiu abrigo junto com um outro homem ao qual roubou o dinheiro que estava em uma bolsa (*esmolneira*). No outro dia ao ir para a igreja assistir a missa, não conseguiu sair da igreja enquanto não confessasse o seu pecado e devolvesse o dinheiro roubado.

*Ata que bem repentido foss'e bem maefestado
e todo quanto furtara ouuess'ao outro dado,
e que dissess'ante todos de com'avia errado,
e sayss'en com vergonna por sas maas astruguezas*²³.

²⁰ Idem, op. Cit., p.19

²¹ Idem, op. Cit., p.20

²² GOMEZ MUNTAMÉ, op. cit., p.15.

²³ METTMANN, op. cit., vol. III, p. 100-1.

Ao final da coletânea de milagres encontra-se o cancionero com sua notação musical. Os textos estão alguns em latim, outros em catalão e occitano. Das dez canções registradas, seis são polifonias a duas e três vozes, as outras quatro são canções monódicas em forma de danças. Nove são dedicadas a Virgem, sendo duas especificamente à Virgem de Montserrat. A notação musical utilizada na maioria das músicas é a desenvolvida pelo movimento Ars Nova que tomou corpo no século XIV e introduziu uma série de modificações na notação musical medieval principalmente no seu aspecto rítmico.

Na última canção do manuscrito o tema não remete à Virgem Maria mas à morte – é uma “dança da morte” – *Ad mortem festinamus*, a obra mais antiga do gênero que se conservou com música. O texto dessa canção guarda semelhanças com a versão do século XIII do *Contemptus mundi* e com a *Dança general de la muerte* do século XV, sendo que essa última está em castelhano e *Ad mortem festinamus peccare desistamos* em latim. Uma das interpretações mais recorrentes é que as danças da morte, em suas várias versões tenham surgido na Idade Média no contexto das pestes, em especial da Peste Negra que devastou a Europa em meados do século XIV. Nesse período o pensamento sobre a fragilidade da vida terrena e a certeza da morte tomou a forma de canções, danças, poemas e pinturas, estendeu-se da literatura eclesiástica à popular²⁴.

*Ad mortem festinamus peccare desistamos
Scribere proposui de contemptu mundano
Ut degentes seculi non mulcentur in vano
Iam es hora surgere a sompno mortis parvo*²⁵

O objetivo é, ao mesmo tempo lembrar a incerteza da hora da morte e a igualdade dos homens diante dela. A dança faz a sua aparição avisando a todos os homens, de todas as idades e categorias sociais que, apesar das expectativas criadas nesta vida, a única certeza é a morte e é para lá que vamos todos no final, nossa última viagem: *Vamos todos para a morte, desistamos de pecar*.

Peregrinar, tomar a cruz, morrer, não havia melhor destino para o homem medieval para quem a vida terrena não era um tempo de lazer ou felicidade, mas um tempo de sofrimento e espera, pois a verdadeira vida não estava na terra mas no céu e o principal objetivo dessa vida era alcançar o paraíso e consequentemente a vida eterna junto dos santos e anjos do senhor.

²⁴ HUIZINGA, Johan. O declínio da Idade Média. São Paulo: Editora Verbo, 1978. P. 131.

²⁵ Corramos felizes para a morte e desistamos de pecar. Eu prometi escrever com desprezo pelo mundo para que esse século degenerado não passe em vão.

REFERÊNCIAS

GOMEZ MUNTAMÉ, Carmem. *El Llibre Vermell de Montserrat*. Barcelona: Los libros de la frontera, 1989.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Editora Verbo, 1978.

JUNIOR, Hilário Franco. A Utopia que não está no fim da viagem: as peregrinações medievais. IN: *MORUS - Utopia e Renascimento*, 2010.

LIMA, Marcelo Pereira. Muito mais do que um modo de “orar com os pés”. In: *Peregrinos e Peregrinações na Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

MALEVAL, Maria do Amparo. *Maravilhas de São Tiago*. Niterói: EDUFF, 2005.

MALEVAL, Maria do Amparo. *Peregrinação e poesia*. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 1999.

MARQUES, José. *Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa*, 1999.

METTMANN, Walter. *Cantigas de Santa Maria*. Madri: Clasicos Castalia, 1983. 3 volumes.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Nos passos de Cristo e de seus apóstolos. IN: *Peregrinos e Peregrinações na Idade Média*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS E AS PEREGRINAÇÕES À IGREJA DE SÃO JULIANO DE BRIOUDE

Tomás de Almeida Pessoa*

A partir do século V foi consolidada a tendência de inserção dos membros das famílias aristocráticas senatoriais nos cargos episcopais da Gália. Os membros dessas famílias utilizaram-se dos cargos episcopais como uma oportunidade de manter seu papel proeminente na sociedade local. Eles assim o fizeram por meio da construção de edifícios e/ou instituição de festas que ressaltavam os cultos de santos específicos que suas famílias incentivavam. Sendo assim, neste artigo abordaremos um caso específico disso: a relação entre a família de Gregório de Tours e o culto de São Juliano de Brioude.¹

A Auvérnia e o culto de São Juliano no século V

A Auvérnia é uma região que se situa no sul da atual França. Segundo as fontes que possuímos atualmente, o culto dos santos só teria efetivamente se difundido lá a partir do século V. Dentre eles, o mais importante e sobre o qual possuímos maiores informações neste período foi São Juliano.

Existem duas *Passiones* relativas à vida deste santo. A primeira é datada da segunda metade do século V enquanto a segunda provavelmente foi escrita entre 532 e 580.² Podemos observar por meio delas que, segundo a tradição, Juliano seria um cristão que servia ao exército romano e teria sido decapitado talvez durante as perseguições de Diocleciano no século IV. Seu corpo foi levado a Brioude e enterrado lá enquanto sua cabeça, primeiramente lavada em uma fonte, teria sido recuperada dos perseguidores e enterrada juntamente a seu mestre São Ferreolus na cidade de Vienne.³ Devido a uma

* Mestrando em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos.

¹ Gregório de Tours nasceu em c.538 e foi bispo da cidade de Tours entre 573 e 594. Possuímos grande parte das informações do período merovíngio a partir de suas obras. No contexto deste estudo destaca-se principalmente o livro consagrado aos milagres de São Juliano (*De Passion et Virtutibus S. Juliani*). Esse é citado neste artigo a partir da tradução presente na obra *Saints and their miracles in Late Antique Gaul* de Raymond Van Dam. Para mais informações sobre a família de Gregório de Tours ver HEINZELMAN, 2001; VAN DAM, 1993: p.50-81.

² BEAUJARD, B. Le culte des saints chez les Arvenes aux Ve et VIe siècles. In : FIZELLIER-SAUGET, B. (org.): *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Gregoire de Tours* : Histoire et archéologie. Actes des XIIIèmes Journées internationales d'archéologie mérovingienne, Clermont-Ferrand (3-6 octobre, 1991), 1999: p. 6. ; HEINZELMANN, M. L'hagiographie mérovingienne: Panorama des documents potentiels. In: GOULLET, M; HEINZELMANN, M; VEYRARD-COSME, C. *L'Hagiographie à travers ses Réécritures*. Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2010.; VAN DAM, R. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1993: p. 196. Só possuímos acesso à segunda *Passio* atualmente por meio da obra de Gregório de Tours.

³ VAN DAM, 1993: p. 163-166; 196-7. Para a construção do primeiro oratório ver p. 166-7; 197.

série de milagres realizados, o santo ganhou fama em Brioude e, após a ajuda de São Germano de Auxerre na primeira metade do século V, sua festa foi estabelecida em 28 de agosto.⁴

Importante na localidade de Brioude até este período, foi somente na segunda metade do século V que o culto de São Juliano se difundiu por toda a região da Auvérnia, provavelmente com o incentivo da aristocracia senatorial. Em 455, Eparchio Ávito, possivelmente o membro da mais importante dos *Avitii-Apollinari*, uma das famílias mais poderosas da Gália, foi eleito imperador romano. Entretanto, um ano depois, com a oposição de Ricimer (*magister militum*) e seu aliado, Marjoriano (“conde doméstico” e sucessor de Ávito como imperador) ele foi derrotado na Batalha de Placentia e deposto.

Possivelmente o que se constituiu como a tradição local na Auvérnia nos é relatado por Gregório de Tours. Segundo ele, após sua derrota, Ávito foi ordenado bispo de Placentia na Itália. Porém, descobrindo que o Senado ainda estaria contra ele, Ávito se dirigiu de volta à Gália, mais especificamente levando oferendas para São Juliano, em Brioude. No trajeto o imperador morreu e acabou por ser enterrado na Igreja de São Juliano de Brioude.⁵ Em que pese o fato de que autores como Mathisen acreditem que essa seria uma “ficção improvável”, o importante a salientar é o fato de que é provável que os habitantes da época acreditassem nesta tradição e por isso já deveria existir uma associação deste santo aos *Avitii-Apoloniari*.⁶ Isso é ainda mais importante ao considerarmos outro membro muito importante desta família, Sidônio Apolinário, o genro de Eparchio Ávito.

Após uma carreira passando por diversos cargos seculares, Sidônio foi eleito bispo de Clermont, cidade mais importante da Auvérnia, na década de 470. Com isso, o culto começou a ser estabelecido de maneira mais permanente na cidade de Clermont devido a ele. Já anteriormente a seu episcopado, em c.465, Sidônio referia-se à “amável Brioude que venera os restos de São Juliano”.⁷ No entanto, é em sua carta ao bispo Mamerto de Vienne, aquele que teria encontrado a cabeça de Juliano junto a São Ferreolo, que, como bispo falando em nome da cidade, ele claramente associa o santo a Clermont quando menciona o santo como “nosso Juliano” e refere-se a ele como patrono.⁸

⁴ *Ibid*, p. 182-3.

⁵ BRENAUT, Ernest. *The History of the Franks*. New York: Columbia University Press, 1916: p. 32.

⁶ MATHISEN, R. The Third Regnal Year of Eparchius Avitus. In: *Classical Philology*, Vol. 80, No. 4, 1985: p. 326-335.

⁷ BEAUJARD, 1999: p. 9-10.

⁸ MURRAY, A. *From Roman to Merovingian Gaul: A Reader*. Canada: Broadview Press Ltd., 2000: p. 237-8.

Após 475, data do domínio visigodo da região, foi construída uma grande basílica para o santo pelos próprios fiéis de acordo com Gregório de Tours.⁹ Outro provável devoto do santo era o duque Victorio, proveniente da Auvérnia, porém funcionário na época do rei visigodo Eurico (440-484) e responsável pelas colunas de mármore da igreja.¹⁰ Não está explícito nas fontes, porém é possível que Sidônio Apolinário, muito próximo a Victorio em suas cartas, tenha possuído um papel importante nesta ação. Mesmo que este não seja o caso é possível que ele houvesse organizado procissões a esta igreja, ainda que de maneira ocasional.

Ainda que as fontes não demonstrem isso claramente, as peregrinações poderiam ter ocorrido durante a celebração das chamadas Rogações, instituídas por Sidônio seguindo o exemplo de Mamerto, bispo de Vienne da época. O último as havia estabelecido durante incêndios e terremotos em sua cidade e, segundo o bispo de Clermont, durante essa celebração todos os habitantes da cidade, em penitência, faziam jejuns, rezavam e ouviam os salmos em concórdia na fé cristã.¹¹

A família de Gregório de Tours

Possuindo alguma conexão com a família dos *Avitii-Apolinari* ou mesmo beneficiando-se de seu declínio na segunda metade do século VI (mas de maneira nenhuma contrária a ela) encontrava-se a família de Gregório de Tours.

Em 527, com a ajuda do rei merovíngio Teuderico, Galo foi eleito bispo da cidade de Clermont. Irmão do pai de Gregório, Florentius, Galo era um devoto de São Juliano há algum tempo. Segundo seu sobrinho, durante a expedição militar do rei acima citado contra a Auvérnia, Galo teria feito uma peregrinação à Brioude. Estando descalço, no caminho, ele pisou em espinhos e somente obteve a cura para seu pé quando chegou à igreja e experienciou um milagre de São Juliano.¹² Dessa maneira, em 543, ao ouvir as notícias sobre um surto de peste bubônica (*inguinaria*) em Arles, Galo instituiu uma nova celebração das Rogações durante as quais havia uma peregrinação para a Igreja de São Juliano de Brioude.¹³

⁹ VAN DAM, 1993: p. 170

¹⁰ BRENAUT, 1916 : p. 35-6; BEAUJARD, 1999: p. 11; PIETRI, L. Prosopographie d'un pèlerinage: Saint-Julien de Brioude (Ve-VIe siècles). In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, tome 100, n°1, 1988: p. 23-38.

¹¹ MURRAY, 2000: p. 237-8.

¹² VAN DAM, *Op. cit.*, p. 179.

¹³ JAMES, E. *Gregory of Tours: Life of the Fathers. Translated Texts for Historians 1*. Liverpool: Liverpool University Press, 1991: p.38-40. As Rogações instituídas por Mamerto antecederiam o domingo da Ascensão

Isso era importante porque não só Galo era devoto de São Juliano, porém toda sua família também. Gregório nos relata que seu pai Florentius, levou mais de uma vez toda sua família para Brioude durante a festa do santo. Durante estas peregrinações Gregório havia sido curado de uma dor de cabeça enquanto que irmão mais velho, Pedro, havia sido curado de uma febre.¹⁴ A partir do incentivo do culto pelo bispo e também das visitas frequentes, a família era percebida como especialmente próxima a São Juliano, principalmente pelos milagres que esse havia realizado para beneficiar diversos de seus membros.

A peregrinação parece ter se constituído como um importante evento anual da cidade. O sucessor de Galo como bispo foi Cautino. Mesmo não sendo ele proveniente da família de Gregório, Cautino manteve a peregrinação, principalmente devido ao segundo surto da peste bubônica na década de 570 e talvez também por seu próprio interesse como demonstraremos abaixo.¹⁵ Quando esse morreu em 571 seu sucessor foi Ávito, antigo arqui-diácono de Galo e instrutor de Gregório de Tours. Sendo possivelmente um membro da família, provavelmente ele foi eleito pela ligação da família com São Juliano e também manteve a peregrinação pelo menos até o final do século VI.

A peregrinação

Observando o mapa da região seria em um primeiro momento possível de imaginar que a peregrinação fosse feita por meio do Rio Allier, afluente do Rio Loire (Figura 1). Entretanto, todas as menções nas fontes são relativas a peregrinações feitas a pé ou, para alguns, a cavalo.¹⁶ Sendo assim, uma primeira opção seria a de que a peregrinação se encaminhasse para a direção leste. Em algum ponto do Rio Allier, talvez próxima do monastério de Cournon (c. 10 km de Clermont) e utilizada pelos monges do mesmo, poderia existir uma ponte para a passagem dos peregrinos de Clermont para o outro lado.¹⁷ Seguindo esta rota os peregrinos passariam por Moissat, onde existiam as relíquias de São Germano de Auxerre (aquele que havia estabelecido a festa de São Juliano em 28 de agosto) pelo menos desde a segunda metade do século VI.¹⁸

e, possivelmente, Sidônio as adotou nesta mesma data. Contudo, a nova celebração instituída por Galo ocorria durante a Quaresma.

¹⁴ VAN DAM, 1993: p.180-1

¹⁵ BRENAUT, 1916: p. 82-3 ; 233-5; VAN DAM, 1993 : p. 191-2.

¹⁶ VAN DAM, *Op. Cit.*: p. 176-180; JAMES, 1991: p.39-40.

¹⁷ JAMES, 1991: p. 33-34.

¹⁸ VAN DAM, R. *Gregory of Tours: Glory of the Confessors*, Translated Texts for Historians 5. Liverpool: Liverpool University Press, 2004: p. 32-3.

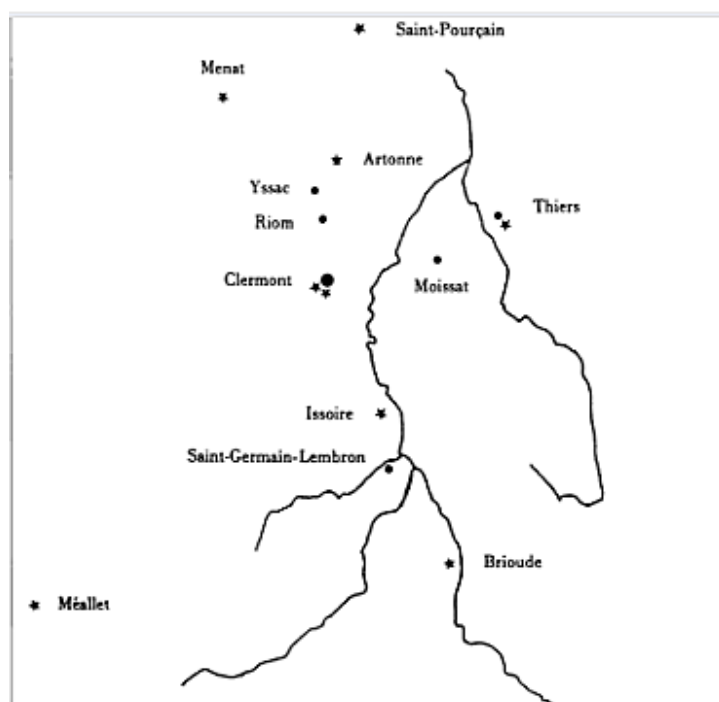


Figura 1 - Vale do Allier (Atualmente região de Puy de Dome)
Fonte: BEAUJARD, 1999: p. 7

Outra possibilidade que nos parece mais interessante é a de que a peregrinação se dirigisse a sul e atravessasse pontes disponíveis em três rios. Assim pensamos devido ao fato de que a peregrinação passaria por Issoire, Saint-Germain-Lembron, e pela Igreja Saint-Ferreolus-les-Minimes. Em Saint-Germain-Lembron existia uma Igreja de São Lourenço e São Germano, construída pelo mesmo Victorio que havia construído as colunas de mármore da Igreja de São Juliano.¹⁹ Esses dois são santos associados à família de Gregório de Tours e estando a mesma na rota da peregrinação, podemos compreender porque Galo poderia ter escolhido ser enterrado nela.²⁰ Mais uma vez seria destacada a figura de São Germano e neste caso a Igreja estaria presente desde a segunda metade do século V, ou seja, pode ter sido utilizada já nas peregrinações feitas na época do episcopado de Galo.

Além disso, podemos também entender o porquê de Cautino manter a peregrinação anual a Brioude. De acordo com Gregório de Tours ele havia sido diácono de Issoire e incentivava como bispo a tumba de São Estremônio, primeiro bispo de Clermont, que lá se encontrava.²¹ Sendo assim, mesmo não sendo da família de Gregório de Tours a peregrinação oferecia a oportunidade de que os fiéis se deparassem com a

¹⁹ BRENAUT, 1916: p. 35-6.; PRÉVOT, F. Sidoine Apollinaire et l'Auvergne. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 79, n°203, 1993 : p. 255.

²⁰ JAMES, 1991: p. 40-41.

²¹ VAN DAM, 2004b: p. 24.

tumba do *patronus* de Cautino, aquele que garantia uma proximidade e poder associado ao divino.

A travessia do rio Allier seria feita por uma ponte próxima a Brioude. Existe uma passagem na obra de Gregório de Tours em que ele cita que alguns burgúndios haviam roubado a Igreja de São Juliano e feito cativos. Logo depois Gregório menciona que eles teriam atravessado o rio, ou seja, parece-nos provável existir ali uma ponte adjacente a Brioude que poderia ser utilizada pelos peregrinos.²² Na região próxima estaria também a Igreja Saint-Ferreolus-les-Minimes, distante apenas 1,6 quilômetros de distância da Igreja de São Juliano, bem como a fonte na qual, segundo a tradição, a cabeça de Juliano teria sido lavada e por isso sua água estaria impregnada da energia miraculosa.²³

Assim parece-nos que as pessoas seguiam todas juntas em ordem (a maioria a pé e algumas a cavalo como talvez o próprio bispo liderando a peregrinação) cantando salmos com uma única voz. Seguindo as descrições feitas por Sidônio Apolinário e Gregório de Tours, a Auvérnia seria uma região muito agradável, ressaltada sempre por sua beleza e fertilidade. Ela seria rodeada de montanhas, porém com uma série de colheitas de trigo, videiras e pastagem de rebanhos. Essas pressupõem planícies extensas como podemos observar ainda hoje na região (Figura 2). Dessa maneira, os peregrinos não teriam grandes dificuldades de locomoção e poderiam talvez se hospedar em Moissat ou Issoire e Saint-Germain-Lembron (talvez já acostumadas a receber peregrinos naquela época do ano). É mesmo possível que existissem outras habitações associadas à peregrinação e destinadas a recebê-los durante o caminho considerando o fato de que boa parte da região, chamada de Limagne, era patrimônio fundiário da família de Gregório de Tours.²⁴

Durante este período de tempo os fiéis podiam considerar sua situação espiritual em comunidade com os outros crentes. A distância física funcionava também como uma metáfora acerca da vida cristã. O cristão era um peregrino no mundo, considerando o fato de que sua verdadeira casa seria o céu. A vida cristã seria, portanto, uma longa jornada em direção a Deus e a caminhada desde Clermont até a tumba da Igreja de São Juliano reproduzia a mesma lógica.

²² *Idem*, 1993 : p.168-9.

²³ *Ibid*, p. 180-1; VIEILLARD-TROIEKOUROFF, M. *Les Monuments Religieux d'après les oeuvres de Gregoire de Tours*. Paris, éditions Champion, 1976: p. 255-6.

²⁴ PRÉVOT, 1993: p. 245; VAN DAM, R. *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs, Translated Texts for Historians 4*. Liverpool: Liverpool University Press, 2004: p. 79-80.



Figura 2 – A Auvérnia e o Rio Allier atualmente.

Fonte: <https://www.allier-auvergne-tourisme.com//contenus//mediatheque/419/140313205037_rn025bp_philippe-busser_.jpg>

A Igreja de São Juliano de Brioude

Finalmente os fiéis chegavam à Brioude. Pelas fontes e baseando-nos em outras localidades merovíngias lá existiriam uma igreja paroquial e um batistério que estavam próximos e subordinados ao grande polo e monumento de destaque, a Igreja de São Juliano.²⁵ O culto era organizado na região por uma série de clérigos sob a direção de um “arquipadre” (*archipresbyter Publianus*) que era, por sua vez, subordinado ao bispo de Clermont.²⁶

A Igreja de São Juliano possuía um átrio (local na frente da entrada) e um pórtico (local coberto na entrada do edifício) em que podiam permanecer aqueles que não podiam

²⁵ FOURNIER, G; FIZELLIER-SAUGET, B. Saint-Julien (Haute Loire): Approche Archeologique. In : FIZELLIER-SAUGET, B. (org.): *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Gregoire de Tours* : Histoire et archéologie. Actes des XIIIèmes Journées internationales d'archéologie mérovingienne, Clermont-Ferrand (3-6 octobre, 1991), 1999: p. 148 ; NOIZET, H. Le vocabulaire topographique de Saint-Julien de Brioude chez Grégoire de Tours. In: *Saint Julien et les origines de Brioude*. Actes du colloque international organisé par la ville de Brioude du 22 au 25 septembre 2004, édité par Alain Dubreucq, Christian Lauranson-Rosaz et Bernard Sanial, p. 272-78, Almanach de Brioude-CERCOR, 2007: p. 4-5.

²⁶ VAN DAM, 1993, p. 174; 178-9; 192-3.

andar e esperavam o milagre do santo.²⁷ Entrando na Igreja existia uma série de vasos e patenas (de ouro ou prata) em diversos locais, um altar, provavelmente no coro, e atrás dele uma chancela em torno da tumba de São Juliano.²⁸ Sob esta sepultura havia também véus e cortinas, uma cruz de ouro, moedas de ouro, assim como uma grande janela com vitral no absídeo.²⁹ Uma boa parte das colunas de mármore construídas por Victorio, citadas anteriormente, provavelmente também rodeavam a tumba. É possível que algumas delas, assim como alguns capitéis, tenham sido reutilizadas e estejam presentes na igreja atual.³⁰

O que podemos destacar é a luz presente principalmente no local da tumba. A grande janela na abside fazia com que os raios de luz do Sol entrassem por meio do vitral de maneira especial. Esses então eram refletidos pelas colunas de mármore, vasos, patenas, moedas de ouro e pela cruz dourada que Gregório relatava ser “tão brilhante para os olhos que você pensaria ser feita do mais puro ouro”.³¹ Assim sendo, o coro da Igreja de São Juliano brilhava com uma luz resplandecente e impressionante como resultado de todos os elementos mencionados.³² A tumba era o ponto de chegada, o auge da peregrinação, o local sagrado pelo qual os peregrinos haviam se deslocado por três dias.

Observamos a importância da luz em toda tradição cristã, porém neste caso iremos nos concentrar nos escritos de Gregório de Tours com relação a esta Igreja.³³ Ele nos relata um episódio em que um homem rouba um cavalo de outro durante a festa de São Juliano. Entretanto, após várias horas cavalgando para tentar fugir, ele descobre que não havia saído de perto dos arredores da Igreja. Gregório escreve que:

[...] o homem que perdeu a luz da verdade certamente não seria encontrado na luz do amanhecer, e o escuro da noite escondia o roubo secreto do homem cujo coração estava repleto da escuridão da ganância. Porque no Evangelho, o Senhor falou sobre este tipo de ações “Todos [os] que fazem o mal odeiam a luz”.³⁴

²⁷ *Ibid*, 170-1.

²⁸ *Ibid*, 168-9; 184; 191-2.

²⁹ *Ibid*, 171-2; 174; 177; 181-2; 186; 190.

³⁰ FOURNIER, G; FIZELLIER-SAUGET, B. 1999: p. 146.

³¹ VAN DAM, 1993: p. 190.

³² VIEILLARD-TROIKOUROFF, 1976: p. 69.

³³ A importância da luz pode ser observada, por exemplo, no Evangelho de João (final séc. I), na Primeira Carta de João (início séc. II) e nos escritos de Ambrósio de Milão e Paulino de Nola (séc. IV).

³⁴ VAN DAM, 1993, p. 176. Para outro episódio relacionado à luz/escuridão e a Igreja de São Juliano ver também p. 177-8.

Ao agir contrariamente aos preceitos da Igreja ele estaria indo contra São Juliano e seu representante na terra, o bispo, neste caso membro da família de Gregório, considerada muito próxima a este santo. A luz da verdade não estaria mais ao seu lado e seu caminho ficaria repleto de mentira e escuridão. As trevas da mentira e da ganância são diretamente opostas ao poder e do santo enquanto que a luz e a presença dele estão claramente associados. Dessa maneira, o local de seu repouso, a tumba, só poderia ser radiante e esplêndido.

A partir da sensação de admiração e deslumbre é ressaltada a experiência vivida dentro da Igreja, e assim, esse espaço se torna também o lugar por excelência dos milagres, principalmente nas celebrações cristãs. Todavia, a própria realização destes milagres fazia com que fosse estabelecida uma relação de dependência em dois níveis. No primeiro nível, a relação se dava como a existente na época entre médicos e seus pacientes, em que o segundo ficava em dependência pelo tratamento que havia recebido. Em segundo lugar, como as doenças estavam ligadas à culpa, ser curado pelo milagre significava ao mesmo tempo ser inocentado pela justiça divina, o que seria ainda mais estendido no sentido do santo também poder ser o interventor junto às pessoas no dia do Juízo Final.³⁵ Esses aspectos ligavam-se na sociedade da época à figura do *patronus* que seria cada vez mais associado aos santos, nesse caso, São Juliano, e o seu protegido especial na terra, o bispo de Clermont. Por meio da Igreja de São Juliano e das peregrinações instituídas até ela, o santo, o edifício e o bispo de Clermont eram intrinsecamente associados.

³⁵ *Ibid*, p. 94-105.

REFERÊNCIAS

BEAUJARD, B. Le culte des saints chez les Arvenes aux Ve et VIe siècles. In : FIZELLIER-SAUGET, B. (org.): *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Gregoire de Tours : Histoire et archéologie*. Actes des XIIIèmes Journées internationales d'archéologie mérovingienne, Clermont-Ferrand (3-6 octobre, 1991), 1999.

BRENAUT, Ernest. *The History of the Franks*. New York: Columbia University Press, 1916.

FOURNIER, G; FIZELLIER-SAUGET, B. Saint-Julien (Haute Loire): Approche Archeologique. In : FIZELLIER-SAUGET, B. (org.): *L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Gregoire de Tours : Histoire et archéologie*. Actes des XIIIèmes Journées internationales d'archéologie mérovingienne, Clermont-Ferrand (3-6 octobre, 1991), 1999.

HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*. Cambridge University Press, 2001.

_____. L'Hagiographie Mérovingienne: Panorama des documents potentiels. In: GOULLET, M; HEINZELMANN, M.; VEYRARD-COSME, C. *L'Hagiographie à travers ses Réécritures*. Paris, Jan Thorbecke Verlag, 2010.

JAMES, E. *Gregory of Tours: Life of the Fathers*. Translated Texts for Historians 1. Liverpool: Liverpool University Press, 1991.

MATHISEN, R. The Third Regnal Year of Eparchius Avitus. In: *Classical Philology*, Vol. 80, No. 4, pp. 326-335, 1985.

MURRAY, A. *From Roman to Merovingian Gaul: A Reader*. Canada: Broadview Press Ltd., 2000.

NOIZET, H. Le vocabulaire topographique de Saint-Julien de Brioude chez Grégoire de Tours". In: *Saint Julien et les origines de Brioude*. Actes du colloque international organisé par la ville de Brioude du 22 au 25 septembre 2004, édité par Alain Dubreucq, Christian Lauranson-Rosaz et Bernard Sanial, p. 272-78, Almanach de Brioude-CERCOR, 2007.

PIETRI, L. Prosopographie d'un pèlerinage: Saint-Julien de Brioude (Ve-VIe siècles). In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Moyen-Age, Temps modernes, tome 100, n°1, pp. 23-38, 1988.

PRÉVOT, F. Sidoine Apollinaire et l'Auvergne. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 79, n°203, 1993. pp. 243- 259;

VAN DAM, R. *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1993.

_____. *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs*, Translated Texts for Historians 4. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

_____ *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs*, Translated Texts for Historians 5. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

VIEILLARD-TROIEKOUROFF, M. *Les Monuments Religieux d'après les oeuvres de Gregoire de Tours*. Paris, éditions Champion, 1976.

WOOD, I. Topographies of Holy Power in sixth century Gaul. In: JONG; M.; THEUWSM F.; THIJN, C (Eds.) *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden: Brill, 2001.

AS VIAGENS DE ELEANOR DE AQUITÂNIA DENTRO DOS RELATOS DE ODO DE DEUIL E ROGER DE HOVEDEN

Letícia Simmer*

Duquesa Eleanor de Aquitânia (c. 1122 - 1204) foi uma figura importante do século XII, na medida em que foi rainha tanto da França quanto da Inglaterra, tendo participado ativamente da política inglesa e francesa e estando muito envolvida no que diz respeito às relações entre os dois reinos. Ela era filha do duque de Aquitânia, Guilherme X, e havia herdado o ducado de seu pai após a morte deste, em 1137. No mesmo ano, um acordo de casamento foi fixado com o filho do rei da França, que não demoraria a ser coroado rei Luís VII após a morte do pai, o rei Luís VI, tornando, assim, Eleanor a rainha de França. Após mais de dez anos de casamento com Luís, Eleanor partiu para o Oriente, junto ao seu marido, na nova Cruzada convocada após a queda de Edessa, mas que acabara se revelando uma empreitada fracassada, o que contribuiria para aumentar o desgaste na relação entre os dois, culminando na anulação do casamento, em 1152.

Logo após a anulação de seu casamento com Luís VII, Eleanor não demoraria a se casar novamente. Apenas dois meses depois do evento, contraía novo matrimônio, desta vez com o Duque da Normandia, Henrique, que, dois anos depois, seria coroado rei Henrique II da Inglaterra. Eleanor, então, teria um papel importante a desempenhar durante seu tempo como rainha da Inglaterra, dado que nos anos consequentes ela se envolveria com a política nos domínios “*angevinos*”, por várias vezes exercendo papel de regente nas frequentes viagens de seu marido, o rei Henrique, por todos os domínios que eles possuíam. Devido à natureza do recém-formado “Império Angevino”, eram frequentes as viagens empreendidas por Henrique, atravessando o canal durante todo seu reinado. Eles teriam, assim, um casamento harmonioso pelos primeiros anos, com Eleanor comandando a Corte e agindo em nome de seu marido. No entanto, anos depois do casamento, já em 1168, ela teria se reaproximado de seus domínios na Aquitânia, vivendo apartada de Henrique. Com a revolta, em 1173 dos filhos de Eleanor e Henrique II, aliados a vários barões do reino, na qual a própria Eleanor participara, ela seria capturada e acabaria ficando presa nos dezesseis anos seguintes, em castelos na Inglaterra. Eleanor só retornaria ao cenário político em 1189, com a morte de Henrique II: nessa

* Mestranda em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio).

idade, muitas mulheres, viúvas, já se retiravam para um convento, levando o resto da vida em orações. Eleanor, no entanto, quando seu filho parte em cruzada, fica desempenhando o papel político de regente do reino, mesmo que não oficial, e também de diplomata, quando, por exemplo, leva a noiva de Ricardo, Berengária, até ele, ou quando negocia seu resgate com o Imperador, de quem Ricardo tinha sido feito prisioneiro ao voltar das Cruzadas. Mesmo com a morte de Ricardo, Eleanor, ainda incansável, iria se empenhar na sucessão real, garantindo o reinado de seu filho, João. Nos anos finais de sua vida, ela se retirou para a abadia de Fontevraud, onde está atualmente sepultada. Eleanor, no entanto, desempenhou, antes, um último ato político, mesmo já tendo ultrapassado os oitenta anos: cruzaria os Pirineus para buscar sua neta, Blanche, na corte de Castela. Essa seria casada com o filho do rei Felipe II (Augusto), o futuro rei Luís VIII.

Assim, Eleanor, como rainha de França e da Inglaterra, ao desempenhar esses vários papéis, esteve constantemente viajando. A primeira grande viagem que vale ser remarcada é a viagem da Segunda Cruzada, que durou cerca de dois anos. Outro ponto importante são as viagens que Eleanor realizou enquanto rainha da Inglaterra. A própria natureza do “Império Angevino”, os territórios que Eleanor e Henrique II possuíam tanto no Continente quanto na Inglaterra, demandava que frequentemente os monarcas transitassem entre eles, mantendo a Corte cada momento em um castelo diferente e cruzando, constantemente, o canal. Finalmente, as longas viagens que Eleanor empreendeu após a morte de Henrique: Eleanor, como rainha mãe, desempenhou vários papéis diplomáticos que incluíam viagens, a maioria das quais dentro dos domínios Plantageneta, mas algumas também para fora, o que demandava um deslocamento maior. Dentre essas viagens de Eleanor, focaremos aqui naquelas que foram de certa forma, documentadas, dada a sua distância e tempo de deslocamento. A primeira delas é a viagem da Segunda Cruzada, narrada pelo capelão do rei Luís, que partiu com o rei da França durante a empreitada e que deixou um relato. Outras viagens remarcadas aqui serão a viagem na qual Eleanor busca Berengária de Navarra e leva-a até seu filho, Ricardo I, que estava partindo para a Terceira Cruzada e finalmente a viagem que Eleanor empreendeu até Castela, em 1200. Essas viagens aparecem em menções em trechos de crônicas inglesas, como a Roger de Hoveden, aqui utilizada. Assim, o foco será nessas três viagens.

A primeira delas é a viagem da Segunda Cruzada. Essa cruzada fora convocada em Vézelay, em 1146, mas apenas em 1147, dois meses após a Corte de Pascoa em Saint Denis, foi que os Cruzados partiram. Havia duas rotas possíveis: uma era por navio, o que faria os cruzados dependerem da frota do Rei da Sicília. Ou, a rota escolhida, que foi por terra, cruzando os territórios do Imperador do Sacro Império, depois a Hungria e a Bulgária, até finalmente chegar a Constantinopla. O tamanho da comitiva tornava a viagem lenta: além dos cruzados, que iriam lutar, uma parte de peregrinos e mulheres também acompanhavam o exército. O Cronista, Odo de Deuil, relata que, ainda durante a viagem por terra, antes de alcançar Constantinopla, os cruzados “levantaram campo perto de uma cidade, e de lá, esperaram o exército chegar”¹, e ainda que “após o rei levantar campo, ele enviou [emissários] para se encontrar com mensageiros do Imperador de Constantinopla”, e depois, o cronista continua, descrevendo a travessia do Danúbio e ainda que “como havia um grande número de carroças [sendo puxadas por quatro cavalos], se uma fosse danificada, isso atrasava a comitiva”. Os acidentes não eram incomuns, “e as mortes de cavalos eram uma ocorrência comum, e também as reclamações sobre a viagem, lenta”². A viagem tornava-se lenta pelo tamanho da comitiva, mas também por incidentes frequentes, e, assim, quando finalmente chegaram a Constantinopla, já fazia cinco meses de viagem por terra.

Após passarem alguns dias lá, começaram a cruzar a Anatólia em outubro. Então a comitiva do rei da França se junta ao Imperador Conrado III, cuja comitiva chegara antes, concordando em seguir uma rota mais longa, pela costa. O plano era chegar ao porto de Attalia e tomar então um navio para Antioquia, mas os ataques turcos constantes e a derrota em Monte Cadmos fez com que o deslocamento do exército atrasasse. Odo remarca que

eles retornaram para a linha costeira, para encontrar, a cada passo, montanhas e canais profundos, que eram difíceis de cruzar mesmo quando secos, e se chovia, não podiam ser cruzados nem por infantaria nem por cavalos³.

¹ DEUIL, Odo of. *De Profectione Ludovici VII in Orientem - The Journey of Louis VII To The East*. W.W. Norton; First Thus Edition, 1948. p. 21.

² DEUIL, Odo of. *De Profectione Ludovici VII in Orientem - The Journey of Louis VII To The East*. W.W. Norton; First Thus Edition, 1948. p. 25.

³ DEUIL, Odo of. *De Profectione Ludovici VII in Orientem - The Journey of Louis VII To The East*. W.W. Norton; First Thus Edition, 1948. p. 107.

Finalmente, após vários contratempos, narrados pelo cronista, como o próprio ataque que dizimou boa parte do exército de Luís, chegaram à Attalia em Janeiro, e a viagem por navio, que normalmente duraria dias, levou cerca de duas semanas. Chegando à Antioquia, é onde o cronista corta seu relato. No resto da viagem, então, Luís segue então para Jerusalém, onde sofre derrota mais uma vez no cerco de Damasco. Nesse ponto, já com o exército desmantelado, Luís ficou mais um tempo na Terra Santa, em peregrinação. Na volta por navio, o rei e a rainha foram em navios separados, sendo o navio em que Eleanor se encontrava capturado pelos gregos. Como os dois desembarcaram em locais diferentes, foram se encontrar novamente apenas na visita ao rei da Sicília. Moveram em seguida para a corte papal, e, finalmente, levaram cerca de um mês para retornar à Paris. A viagem levou, no total, cerca de dois anos, pois regressaram à Paris apenas em 1149.

Já a viagem empreendida por Eleanor, em 1191, quando esta já era a rainha mãe, para levar Berengária de Navarra até a Sicília, onde seu filho, Ricardo, se encontrava, preparando-se para partir para o Oriente na Terceira Cruzada, levou Eleanor a fazer um trajeto de Navarra até Messina. Coloca o cronista William de Newburgh que “Eleanor, veio da extremidade da terra até seu filho, na Sicília, trazendo com ela a filha do rei de Navarra”⁴. Negociações para o casamento entre Berengária e Ricardo estavam sendo feitas enquanto o rei da Inglaterra preparava sua viagem. A rainha mãe, Eleanor, fora incumbida de levar a noiva até seu filho. Eleanor, que se encontrava em Rouen, partiu para o sudoeste, cruzando seu ducado até chegar a Pamplona, onde se encontrara com o rei Sancho, pai de Berengária. Terminadas as negociações do acordo de casamento, deixaram Navarra. Durante alguns meses, não se soube do paradeiro delas: deixaram Navarra ainda antes do natal. Onde é documentada essa trajetória, novamente, é quando elas já estavam cruzando os Alpes para chegar a Pisa, de onde seguiram, então, para Nápoles. Ricardo, que se encontrava em constante deslocamento, estava já em Messina. Conta Roger de Hoveden que:

no mesmo mês de fevereiro, o rei da Inglaterra enviou suas galeras a Nápoles, para encontrar a rainha Eleanor, sua mãe, e Berengária, filha de Sancho, rei de Navarra, com quem ele estava prestes a se casar”⁵ o cronista continua remarcando que “a mãe do rei e a filha do rei de

⁴ NEWBURGH, William of. *The History of English Affairs*. US: Lulu Press, Inc., 2015.

⁵ HOVEDEN, Roger of. *The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and of Other Countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*, volume I. US: Nabu Press, 2011, p. 193.

Navarra seguiram para Brindisi”⁶ antes de chegar onde Ricardo se encontrava. Eleanor e Berengária chegariam a Ricardo apenas meses depois, no período da Quaresma: “no mesmo dia em que o rei da França deixou Messina, a rainha Eleanor chegou lá, a mãe de Ricardo, rei da Inglaterra, trazendo com ela Berengária, filha de Sancho, rei de Navarra, com quem o rei da Inglaterra se casaria: no quarto dia após o qual, a dita rainha Eleanor novamente voltou para a Inglaterra, com a intenção de passar por Roma, para tratar dos negócios de Geoffrey, o arcebispo eleito de York; pois, através dela, o rei da Inglaterra enviou uma mensagem ao Sumo Pontífice, e humilde o suplicou para confirmar a eleição do dito Geoffrey e consagrá-lo arcebispo de York, ou então permitir que ele seja consagrado por outra pessoa. Na partida da rainha Eleanor, a filha do rei de Navarra permaneceu a cargo do rei da Inglaterra, com Joanna, rainha da Sicília, a irmã do dito rei”⁷.

Eleanor, portanto, cumpria sua missão e quatro dias depois, já em abril, fazia o caminho de volta, parando em Roma, só alcançando Rouen, na Normandia, no final de junho de 1191.

Já a outra viagem, em 1200, seguiu outra rota: Eleanor partira para buscar Blanche de Castela, sua neta, depois que um tratado de casamento entre o filho do rei da França, o futuro Luís VIII, e Blanche fora firmado. Eleanor partiu do sul de Poitiers, seguindo até Bordeaux, passando pelo seu próprio ducado, para depois cruzar a Gasconha. Eleanor alcançou os Pirineus, chegando a Castela antes do fim de janeiro. Eleanor provavelmente fez o mesmo trajeto na volta. Sua viagem durara alguns meses, já que Eleanor passou dois desses meses na Corte de Castela. O cronista, Roger de Hoveden, relata que

Enquanto isso, a rainha Eleanor, mãe de João, rei da Inglaterra, a quem ele enviou a Alfonso, rei de Castilla, com o objetivo de dar a filha do dito rei de Castela em casamento com Luís, filho de Felipe, rei da França, voltou, tendo obtido a filha do rei de Castela. Quando chegou à cidade de Bordeaux, ficou ali, por causa da solenidade da Páscoa [...] depois disso, a rainha Eleanor, cansada da velhice e do trabalho do longo da jornada, chegou à abadia de Fontevraud, e permaneceu; enquanto a filha do rei de Castela, com Elias, o arcebispo de Bordeaux e os outros que a acompanhavam, dirigiram-se à Normandia, e a entregou ao rei João, seu tio⁸.

⁶ HOVEDEN, Roger of. *The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and of Other Countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*, volume I. US: Nabu Press, 2011, p. 193.

⁷ HOVEDEN, Roger of. *The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and of Other Countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*, volume I. US: Nabu Press, 2011, p. 196.

⁸ HOVEDEN, Roger of. *The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and of Other Countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*, volume I. US: Nabu Press, 2011, p 480.

Assim, levando em conta os relatos dessas viagens, podemos ver que dado o seu trajeto mais longo, elas demoravam meses para chegar ao seu destino. Também fica evidenciada a dificuldade para passar por certos territórios, tanto pela condição das estradas quanto por cruzar rios, acidentes com cavalos, etc. As viagens por navio, como visto na viagem da Segunda Cruzada, também podiam terminar em captura de navios, ou mesmo naufrágio.

REFERÊNCIAS

DEUIL, Odo of. *De Profectione Ludovici VII in Orientem - The Journey of Louis VII To The East*. W.W. Norton; First Thus Edition, 1948.

HOVEDEN, Roger of. *The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and of Other Countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*. US: Nabu Press, 2011.]

NEWBURGH, William of. *The History of English Affairs*. US: Lulu Press, Inc., 2015.

TURNER, Ralph V., *Eleanor of Aquitaine: Queen of France, Queen of England*. New Haven: Yale University Press, 2011.

Viagens e escatologias



A VIAGEM DE NICOLAU AO PURGATÓRIO DE SÃO PATRÍCIO – UMA NARRATIVA DA LEGENDA ÁUREA

Tereza Renata Silva Rocha*

Introdução

O Purgatório de São Patrício é conhecido como um poço numa das ilhas do Lago Derg, em Ultonia, agora Ulster, na Irlanda, perto do mosteiro que havia na ilha de San Dabeoce, que a lenda chama de mosteiro de Reglis. Existe a crença popular de que Deus concedeu a São Patrício esse poço para convencer o povo irlandês, ignorante na fé de Jesus Cristo, que havia as dores do inferno para punir o mal deste mundo e, assim, levá-lo à religião cristã e tornar seus costumes menos grosseiros.

Jacques Le Goff, em seu célebre livro *O Nascimento do Purgatório*, já chamava a atenção para a importância do texto intitulado *O Purgatório de São Patrício* no papel que ocupa o Purgatório na geografia do Além medieval. A narrativa possui dois momentos principais: o primeiro se refere à Revelação divina, feita a São Patrício, de uma entrada terrestre para o Além; o segundo momento mostra a viagem de um cavaleiro a este outro mundo, anos depois.

Esta história é conhecida, de início, através do texto latino do *Tractatus de sancti Patricii*, do monge H. de Saltrey, redigido entre 1173 e 1185, traduzido em língua vernácula por Marie de France no fim do século XII, que conhece diversas escrituras ao longo do tempo. A narrativa que se apresenta na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, é uma delas, que será analisada nesta apresentação.

Trabalho de maior sucesso, sem dúvida, de Varazze, em termos de número de cópias de manuscritos e edições produzidas, foi a *Legenda Áurea*¹, que foi elaborada entre 1260 e 1298. A *Legenda Áurea* é um exemplo de legendário universal, ou seja, uma compilação de textos hagiográficos e de narrativas ligadas às grandes celebrações do calendário litúrgico reagrupadas segundo a ordem das festas do ano. É universal na medida em que concerne às narrativas ligadas aos cultos que se observam no conjunto da cristandade. Não tem função diretamente litúrgica,

* Professora Substituta de História Medieval na Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do *Scriptorium* - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ Como informa Carla Casagrande, o título de *Legenda Aurea* não aparece nos manuscritos mais antigos, que mencionam o título de *Legende Sanctorum*. Este mesmo título é mencionado por Jacopo em uma passagem da *Chronica Civitatis Ianuensis*. Os outros títulos pelos quais a obra é designada são: *Liber Passionalis*, *Vitae* ou *Flores* ou *Speculum Sanctorum*, *Historia Lombardica* ou *Lomgobardica*. CASAGRANDE, Carla, *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine*, o.p., Sermones.net, disponível em: <<http://sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op>>, acesso em: 20 ago. 2013.

mas serve de auxiliar para a pregação, seja por seu uso direto pelo pregador itinerante, seja pelo uso dos mestres dos *studia* dominicanos que formavam os pregadores.²

Jacques Le Goff defende que apesar da *Legenda* ser um conjunto de vidas de santos, ela tem em seu interior uma exposição da doutrina. “La *Légende dorée* dépasse largement le caractère très limité d’un simple recueil de vies de saints applé ‘légendier’”³. Para Alain Boureau, trata-se de um condensado de contribuições intelectuais dominicanas à atividade pastoral cristã. Os fiéis encontravam na compilação uma soma que representava sistematicamente as vias da salvação, se colocando num equilíbrio entre a exposição doutrinal e a narrativa oral, entre a narrativa dos gestos de Deus e o anúncio profético dos Tempos Novos. A *Legenda* oferecia uma verdadeira enciclopédia da salvação.⁴

Por outro lado, essa grande coletânea cristã de textos contém uma forte dose do maravilhoso⁵, em que os personagens santos realizam milagres e se deparam com inúmeras situações nas quais contam com o auxílio divino. Um dos santos retratados nos capítulos da *Legenda Áurea* é São Patrício.

Este santo empreende, no século V a conversão da Irlanda e é celebrado como seu patrono. Mas, durante a Idade Média, a partir do final do século XII, ele foi retratado como uma espécie de “inventor” do Purgatório. Nascido na Bretanha, por volta de 390, Patrício foi bispo na Irlanda, onde morre em c.460.

Bartolomeu de Trento, em seu legendário, dedica uma passagem ao santo, que serve como fonte para Jacopo de Varazze. Trata-se de breves episódios milagrosos, que não versam sobre a atividade missionária de Patrício. Eles parecem ter origem na *Vida de São Patrício* redigida por Jocelyn de Furness por volta de 1180⁶.

Jacopo de Varazze era contemporâneo da definição teológica do Purgatório, reconhecido pelo papa Inocêncio IV em 1254 e pelo II Concílio de Lyon em 1274. Assim, ele dedica uma longa passagem no capítulo dedicado a São Patrício a descrever a descoberta deste lugar subterrâneo e, posteriormente, a relatar a viagem de um cavaleiro – que ele nomeia como Nicolau (na história original se chama Owein) – ao Purgatório. Varazze utiliza aqui as adaptações dadas por Étienne de Bourbon, em seu *Tractatus de diversis materiis*

² BOUREAU, Alain, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris: Belles Lettres, 1993. p.55.

³ LE GOFF, Jacques, *A la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et la Légende dorée*, Paris: Perrin, 2011, p. 11.

⁴ DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.), “*Legenda aurea*”, *sept siècles de diffusion: actes du colloque international sur la “Legenda aurea”, texte latin et branches vernaculaires*, [s.l.]: Éditions Bellarmin, 1986, p. 76.

⁵ LE GOFF, Jacques, *O imaginário medieval*, Lisboa: Estampa, 1994.

⁶ JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Paris: Gallimard, 2004, p. 1193.

praedicabilibus, e por Vincent de Beauvais, no *Speculum historiale*. Este último expressa suas dúvidas quanto à existência do Purgatório de São Patrício.

O Além cristão e o purgatório no imaginário medieval

O Além do Ocidente medieval, como diz Jacques Le Goff⁷, é o do cristianismo. Esse Além recolhe as heranças vindas do paganismo greco-romano, das religiões e crenças orientais, do Antigo Testamento e do judaísmo, mas é fundado, de acordo com o autor, sobretudo nos Evangelhos e no Novo Testamento.

No início da era cristã, principalmente, a preocupação dos indivíduos com o pós-morte ocupava um lugar especial. O cristianismo professa a ressurreição dos corpos, cujo modelo e garantia é a ressurreição de Cristo após sua morte terrestre na cruz. Entretanto, a situação dos homens no Além depende de como se comportam durante sua vida terrena. Assim, um sistema binário distingue e opõe os lugares do Além e seus habitantes humanos. Depois da ressurreição, que ocorre no fim dos tempos, os “bons” vivem eternamente num lugar de delícias, o Paraíso, enquanto os “maus” são condenados a viver também eternamente num lugar de suplícios, o Inferno. Isso ocorre de acordo com um julgamento final presidido por Cristo.

Para o cristão, o mundo é um campo de batalha onde o homem luta contra o Diabo, quer dizer, na verdade, luta contra as pulsões de seu corpo, seus instintos. Pois, herdeiro do Pecado Original de Adão e Eva, o homem está arriscado a se deixar tentar pelo mal. Confrontam-se nele o vício e a virtude, pondo em jogo o seu destino eterno. Neste campo de batalha, o homem tem por aliados Deus, a Virgem, os santos, os anjos e a Igreja, e sobretudo sua fé e suas virtudes; mas também possui inimigos: Satã, os demônios, os heréticos e, acima de tudo, seus vícios. A presença do Além deve ser sempre consciente e viva para o cristão, pois ele arrisca a salvação a cada instante de sua existência e esse combate por sua alma é travado sem mesmo ele perceber.

O Além é uma consequência imediata da vida neste mundo. No Evangelho de Mateus⁸ afirma-se que, no último julgamento, Cristo separará os homens e dirá aos que estiverem à sua direita: “Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo.” Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: “Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos.” E irão estes para o castigo eterno enquanto os justos irão para a vida eterna.

⁷ LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Orgs.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*, Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2006. Vol. I, p.21.

⁸ MATEUS 25, 31-46.

João, em seu Evangelho⁹, situa o julgamento final em um contexto de ressurreição, diz que: “Vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros ouvirão sua voz [de Cristo] e sairão; os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para uma ressurreição de julgamento.”

No Evangelho de Lucas, na parábola do rico mau e o pobre Lázaro, o rico é sepultado na mansão dos mortos – o Inferno dos danados onde reina Satã. Le Goff afirma que este texto é a “certidão de nascimento do Inferno cristão”¹⁰. Neste relato, o rico:

Em meio a tormentos, levantou os olhos e viu ao longe Abraão e Lázaro em seu seio. Então exclamou: “Pai Abraão, tem piedade de mim e manda que Lázaro molhe a ponta do dedo para me refrescar a língua, pois estou atormentado nesta chama”. Abraão respondeu: “Filho, lembra-te de que recebeste teus bens durante tua vida, e Lázaro por sua vez os males; agora, porém, ele encontra aqui consolo e tu és atormentado. E além do mais, entre nós e vós existe um grande abismo [o abismo simboliza a impossibilidade, tanto para os eleitos como para os condenados, de modificar o próprio destino], a fim de que aqueles que quiserem passar daqui para junto de vós não o possam, nem tampouco atravessem de lá até nós”¹¹.

Essa impossibilidade de modificar o destino depois da condenação ou eleição traz esforços durante a Idade Média para se construir um sistema de intercessões, pelo qual vivos e mortos ajudam-se mutuamente para ganhar o Paraíso e escapar do Inferno. Estes esforços representam parte importante da devoção medieval.

No Novo Testamento, o evento mais espetacular concernente ao Inferno foi a descida de Cristo aos Infernos, que é atestada pelo apóstolo Pedro. Ele, em sua primeira epístola¹², diz que Cristo foi “pregar aos espíritos em prisão”. Esse evento foi retratado em muitas imagens, que povoaram o imaginário sobre o Inferno.

Detalhes mais numerosos e precisos são dados por textos apócrifos judaicos e cristãos entre os séculos I e V, apesar das condenações dos Pais da Igreja. No Evangelho de Nicodemos, que exerceu grande influência na iconografia cristã a partir do século V, o episódio da descida de Cristo aos Infernos é descrito em detalhes.

De modo geral, desde os primeiros séculos do cristianismo e durante a Idade Média, o Além suscitou uma importante literatura de ficção e uma rica iconografia. Ele se constituiu num

⁹ JOÃO 5, 25-29.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. *op.cit.* p.25.

¹¹ LUCAS 16, 22-26.

¹² 1PEDRO 3, 18-22.

grande reservatório de imagens encarnando o imaginário cristão e desempenhando um papel concreto na luta escatológica do homem.

Desde os primórdios do cristianismo, o sistema Juízo Final/Inferno/Paraíso colocou difíceis problemas aos cristãos. A localização dos dois lugares do Além em relação à terra foi rapidamente estabelecida: o Inferno está situado sob a terra, o Paraíso encontra-se no Céu, e os termos “Céu” e “Paraíso” tornaram-se sinônimos, embora a cartografia do Além tenha, durante longo tempo, feito a distinção entre os céus, dos quais o Paraíso seria o mais alto. Entretanto, a data do julgamento, pelo qual Deus envia alguém falecido ao Céu ou ao Inferno, é uma questão para os medievais. Uma primeira posição da Igreja é que todos os mortos deveriam esperar o Juízo Final no fim dos tempos para conhecer sua sorte no Além. Uma segunda posição, também aceita pela Igreja, é a de que Deus acolhe no Paraíso, imediatamente após a morte, os eleitos indiscutíveis¹³.

A imagem cristã do Além está, no essencial, fixada desde a Alta Idade Média. Para chegar a ele é necessário passar seja pelo julgamento coletivo do Juízo Final, seja por um julgamento individual. No primeiro caso, o ator principal é Cristo. Os vereditos são dados depois da consulta aos livros guardados pelos anjos, onde são consignadas as boas e as más ações dos homens. No segundo caso, o momento capital é a pesagem das almas, efetuada depois da ressurreição por São Miguel. O porteiro do Paraíso, São Pedro, e o senhor do Inferno, Satã, disputam a alma pesando-a num ou noutro prato da balança. Obtido o veredicto, os eleitos sobem ao Paraíso, para os quais São Pedro abre a porta, enquanto os danados são jogados na boca do Inferno.

O Paraíso é um lugar de paz e alegria. Já o Inferno é caracterizado por um fogo sempre renascente que queima ininterruptamente os danados. Esses sofrem perpetuamente os cruéis suplícios infligidos por horrendos demônios. Inferno e Paraíso não estão justapostos sob a terra, mas orientados entre o alto e o baixo, orientação simbólica fundamental do sistema espacial cristão: o Céu superior, o bem, no alto; o Inferno inferior, o mal, embaixo.

Entretanto, o Além está sempre presente na vida terrestre. Continuadamente os anjos sobem e descem entre o Céu e a terra e o mesmo fazem, vindos do Inferno, demônios malvados e o próprio Satã. O Além participa da história terrestre. Visões, milagres e maravilhas, independentes das viagens excepcionais de alguns privilegiados, estabelecem no Ocidente medieval os laços entre o Aqui e o Além.

¹³ LE GOFF, Jacques. op.cit. p.27.

O Além cristão bipolar permaneceu sem modificações até o século XII. Grandes mudanças religiosas e sociais levaram então ao nascimento de uma nova sociedade que transformou sua visão do Além. Na segunda metade do século XII, inventou-se um lugar independente para aqueles que carregavam pecados “leves”, o Purgatório. Esse foi o “terceiro lugar” do Além, intermediário entre o Céu e o Inferno, lugar que desaparecerá no Juízo Final, esvaziado de seus habitantes, todos elevados ao Céu.

Para Jacques Le Goff:

O tempo de estadia no Purgatório dependia de três fatores. Ele era primeiro proporcional à quantidade de pecados (chamados “veniais”, isto é, remissíveis, por oposição aos pecados mortais, irremissíveis para evitar o fogo do Inferno) dos quais o defunto estava carregado no momento da morte. Dependia em seguida dos “sufrágios” (preces, esmolas, missas) que os vivos, parentes ou amigos, pagavam para abreviar o tempo de purgatório de certas “almas”. Por fim a Igreja, mediante pagamento em dinheiro, podia obter para certos defuntos o perdão integral ou parcial de seu tempo restante de purgatório.¹⁴

Foi nessa época de organização da nova sociedade terrestre, em meados do século XIII, que se fixaram a cartografia e o sistema do Além. Aos três lugares fundamentais – Paraíso, Purgatório e Inferno – acrescentaram-se dois limbos: Limbo dos patriarcas (antiga residência dos justos antes da encarnação do Cristo e da instituição do batismo, esvaziado por Jesus quando de sua descida aos Infernos); Limbo das crianças (residência das crianças mortas antes de terem recebido o batismo).

O Purgatório de São Patrício na Legenda Áurea

Quando São Patrício procurava evangelizar, sem sucesso, os irlandeses, pediu a Deus que assustasse os pecadores levando-os a fazer penitência. Assim, o Senhor lhe mostrou um ponto no solo onde Patrício traçou um grande círculo com o seu báculo. Ali a terra se abriu dando lugar a um poço grande e fundo. Deus então revelou a Patrício que aquele lugar seria um ambiente de purgação e que quem quisesse ali descer não precisaria mais fazer penitência em outro lugar. A maioria das pessoas que entrariam ali jamais voltariam.

Muito tempo depois da morte de Patrício, um nobre chamado Nicolau quis se penitenciar no Purgatório. Lá encontrou monges que lhe disseram que os demônios o fariam passar por provações. Logo que os monges se retiraram, apareceram-lhe os demônios, que procuraram

¹⁴ Ibid. p. 31

tentá-lo. Os demônios não o deixam em paz durante o seu percurso: tomam a forma de animais ferozes, ameaçam jogá-lo numa fogueira, tentam torturá-lo, etc.



Figura 10 - Um cavaleiro entra na caverna do Purgatório; *La tres noble et tres merveilleuse Histoire du purgatoire saint Patrice*, 14th century; Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1544, f. 105r

Nicolau passa por vários ambientes onde os demônios torturam indivíduos de várias formas. Num lugar, ele vê homens sendo queimados vivos, outros tinham membros devorados por serpentes, alguns eram assados num espeto. Aparece uma grande roda de fogo a que estão amarrados homens que passam a toda velocidade. A ela se segue um ambiente repleto de fossas onde uma multidão de homens, mulheres, crianças e velhos estão mergulhados em metais em ebulição.

Continuando seu caminho, Nicolau vê um poço do qual saía uma fumaça e um fedor insuportáveis. Ele é avisado por demônios que esse lugar é o Inferno. Nicolau consegue escapar novamente da fúria dos diabos, sempre invocando o nome de Jesus Cristo, como os monges o haviam ensinado.

Após atravessar uma ponte estreita e escorregadia, Nicolau chega então a uma campina muito agradável, envolta em suave aroma de diferentes flores, onde encontra dois jovens que o levam a uma cidade magnífica, repleta de ouro e pedras preciosas. Os jovens disseram que essa cidade era o Paraíso. Porém, neste lugar Nicolau não pode entrar. Assim, o cavaleiro retorna para casa.

Considerações

Vemos que a descrição do Purgatório de São Patrício não é muito diferente do que conhecemos como o Inferno. Há um ambiente para cada tipo de pecado a ser punido, onde demônios executam um tipo de punição diferente. Não muito diferente do que vemos na Divina Comédia de Dante, por exemplo. A diferença é que no Purgatório as penas são transitórias, já no Inferno os castigos são permanentes.

Os ambientes clamam aos sentidos, há odores sendo descritos, sensações térmicas, visões impactantes, o maravilhoso retratado chama a atenção por mexer com o leitor/ouvinte através das sensações relacionadas a cada ambiente. A intenção é chocar, provocar uma reação que cause o arrependimento.

Interessante é notar como a narrativa se difere em alguns pontos importantes da história original. Após passar pelas fossas com metais em ebulição, Nicolau ou Owein originalmente chega a uma montanha, entre cujas vertentes abruptas corre um rio de fogo. No topo da montanha, onde se encontram muitas pessoas sopra um vento violento e glacial que faz cair no rio os homens que tentam escapar escalando a montanha. Varazze omite de seu relato esta parte em que o frio e o gelo, assim como o fogo, surgem como elementos relacionados ao Purgatório.

O par formado pelo ardente e o glacial era um elemento típico das imagens do Além punitivo. Túndalo, por exemplo, encontra um lago gelado onde as pessoas passam frio. No sermão atribuído a São Bernardo diz-se que aqueles que estão no Purgatório esperando a sua redenção devem primeiro ser atormentados quer pelo calor do fogo quer pelo rigor do frio.

Mas, de acordo com Jacques Le Goff, o significado do frio como castigo já não era tão conhecido havia muito tempo. “A ideia de um *refrigerium* bem-fazejo tinha-o mais ou menos ofuscado”.¹⁵ Mesmo na história original do Purgatório de São Patrício, o frio somente surge a propósito do vento glacial que sopra sobre o cume da montanha situada no fim do Purgatório. Na narrativa de Jacopo de Varazze, o frio some de vez.

Outro aspecto importante é o de que o Purgatório se faz acessível através de um buraco no solo, que pertence à terra. Ele pertence à geografia do Além, mas também está na geografia terrestre. Sua localização é específica: Irlanda. Através desta fenda na terra também podem ser acessados os outros lugares do Além – o Inferno e o Paraíso –, apesar de Nicolau não os ter visitado. Esta localização do Além na terra é perfeitamente condizente com o pensamento medieval em que todas as coisas da terra estão perfeitamente ordenadas e alinhadas com o divino. Não há uma ruptura entre o terreno e o espiritual. Basta lembrarmos das buscas pelo

¹⁵ LE GOFF, Jacques, *O nascimento do purgatório*, Lisboa: Estampa, 1995, p. 234.

Paraíso Terrestre que são empreendidas neste momento. Outro exemplo encontramos na iconografia, em que o Purgatório ou o Inferno se apresenta como uma grande boca de animal – o Leviatã – que se encontra na terra.

Esse monstro – Leviatã - é comumente utilizado na representação infernal e tem uma origem bíblica. No Antigo Testamento, a imagem do Leviatã é retratada pela primeira vez no Livro de Jó, capítulo 41. Sua descrição em tal passagem é breve. Ele foi considerado pela Igreja Católica durante a Idade Média, como o demônio representante do quinto pecado, a Inveja, também sendo tratado como um dos sete príncipes infernais. Não se deve perder de vista que nas diversas descrições no Antigo Testamento ele é caracterizado sob diferentes formas, uma vez que se funde com outros animais. Formas como a de dragão marinho, serpente e polvo também são bastante comuns.

O Livro de Jó, capítulos 40 e 41, aponta a imagem mais impressionante do Leviatã, descrevendo-o como o maior (ou o mais poderoso) dos monstros aquáticos. No diálogo entre Deus e Jó, o primeiro procede a uma série de indagações que revelam as características do monstro, tais como:

Poderás pescar o Leviatã com anzol e atar-lhe a língua com uma corda? Serás capaz de passar-lhe um junco pelas narinas, ou perfurar-lhe as mandíbulas com um gancho? Virá a ti com muitas súplicas, ou dirigir-te-á palavras ternas? Fará um contrato contigo, para que faças dele o teu criado perpétuo? Brincarás com ele como um pássaro, ou amarrá-lo-ás para as tuas filhas? Negociá-lo-ão os pescadores, ou dividi-lo-ão entre si os negociantes? Poderás crivar-lhe a pele com dardos, ou a cabeça com arpão de pesca? Põe-lhe em cima a mão: pensa na luta, não o farás de novo.¹⁶

A descrição do Leviatã continua no capítulo 41, caracterizando-o como “o rei das feras soberbas”, uma criatura quase invencível:

Seu dorso são fileiras de escudos, soldados com selo tenaz, tão unidos uns aos outros, que nem um sopro por ali passa. Ligados estreitamente entre si e tão bem conexos, que não se podem separar. Seus espirros relampejam faíscas, e seus olhos são como arrebóis da aurora. De suas fauces irrompem tochas acesas e saltam centelhas de fogo. De suas narinas jorra fumaça, como de caldeira acesa e fervente. Seu hálito queima como brasas, e suas fauces lançam chamas. Em seu pescoço reside a força, diante dele corre a violência. Os músculos de sua carne são compactos, são sólidos e não se movem. Seu coração é duro como rocha, sólido como uma pedra molar. Quando se ergue, as ondas temem e as vagas do mar se afastam. A espada que o atinge não

¹⁶ JÓ 40, 25-32.

resiste, nem a lança, nem o dardo, nem o arpão. O ferro para ele é como palha; o bronze, como madeira carcomida. A flecha não o afugenta, as pedras da funda são felpas para ele. A maça é para ele como lasca, ri-se do sibilo dos dardos. Seu ventre coberto de cacos pontudos é uma grade de ferro que se arrasta sobre o lodo. Faz ferver o abismo como uma caldeira, e fumegar o mar como um piveteiro. Deixa atrás de si uma esteira brilhante, como se o oceano tivesse uma cabeleira branca. Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo. Afronta os mais altivos, é rei das feras soberbas.¹⁷

A origem histórico-mitológica deste animal é uma questão um tanto obscura. Não obstante diferentes interpretações, o Leviatã aparece na Bíblia sob a forma do maior dos animais aquáticos, como um crocodilo ou então na forma de um enorme peixe, uma baleia. Sua associação ao Inferno é curiosa e não está totalmente explicada, o que se sabe é que essa criatura poderosa está relacionada ao mal como um todo e foi utilizada na representação do Inferno com o intuito de trazer um medo ainda maior relacionado ao lugar.

Para acessar o Purgatório basta encontrar as respectivas bocas que fazem sua ligação com a terra. Estas bocas podem ser poços, grutas ou cavernas, como podemos ver nas imagens do Purgatório de São Patrício. O pensamento medieval se aproveitará de várias formas que podem ser encontradas na terra para abrigar esse lugar do Além.



Figura 11- Purgatoire de Saint Patrice; Vies de Saints, Paris, século XIV, Maître du Roman de Fauvel, BNF, Français 183. f.242v

¹⁷ JÓ 41, 7-26.

Na figura 2, vemos que o cavaleiro está entrando no Purgatório, que se localiza numa gruta. Ele recebe a benção de São Patrício, acompanhado pelos monges que guiam Nicolau pelos lugares do Além. Já a figura 3, nos mostra o momento da revelação que Jesus faz a São Patrício do lugar do Purgatório, que é representado como um buraco na terra.



Figura 12- S. Patrick devant le Purgatoire; VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum Historiale* (trad. Jean de Vignay), Bruges, c.1455., Guillaume Vrelant , BNF, Français 310. f. 161.

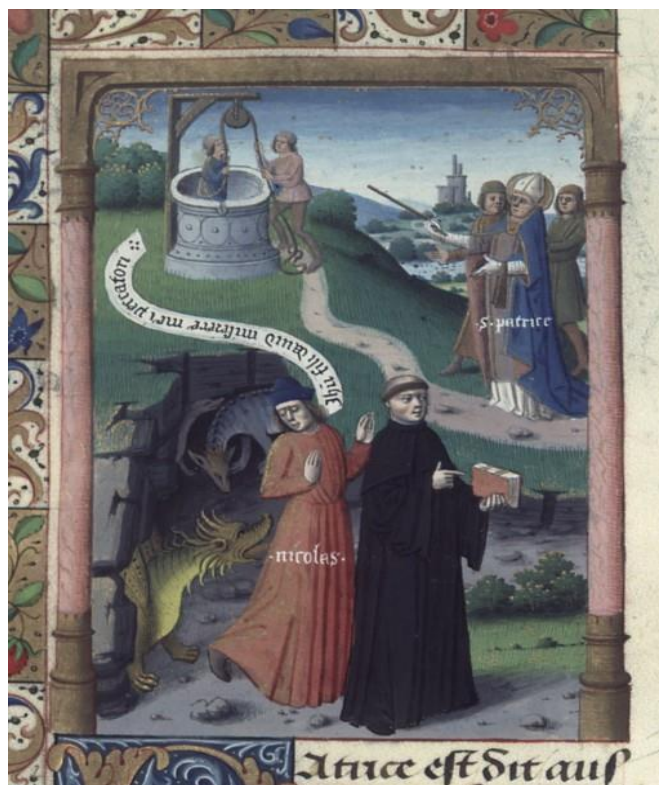


Figura 13-S. Patrick ; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda Aurea* (Trad. Jean de Vignay), Paris, c.1480-1490, Jacques de Besançon, BNF, Français 244. f.104v

Na figura 4, são representadas duas cenas: Nicolau, que se encontra no Purgatório, é perseguido por dragões. O personagem é guiado por um monge, como indica a narrativa. Os dragões representam as forças do mal que confrontam o cavaleiro. No fundo, em outra cena, São Patrício aponta para um homem que puxa outro do poço do Purgatório, como se indicasse que aquela é a entrada para o Além.

Como homólogo da serpente, a imagem mais negativa do dragão apareceu no Gênesis, em que ele é a criatura maldita que incitou Adão e Eva à desobediência. Assim, a iconografia medieval utiliza a imagem do dragão – a maior das serpentes – para simbolizar o mal em geral e a heresia em particular; a Ordem do “Dragão Vencido”, criada em 1418, empregava a imagem do dragão submetido como símbolo da derrota dos heréticos.¹⁸

Nas imagens que ilustram este artigo, vemos que o Purgatório pode ser representado de várias formas: como uma gruta, um buraco na terra ou um poço. Mas sempre é acessível pelo ambiente terrestre. Também cabe destacar que a presença de São Patrício e dos monges no início da viagem de Nicolau se configuram como uma espécie de proteção para o cavaleiro, que, apesar de passar por diversos apuros, sai ileso de sua jornada pelo Além.

Conclusão

Existe uma extensa literatura com o tema do Purgatório de São Patrício. A história conheceu algum sucesso durante a Idade Média, o que podemos comprovar pela sua inclusão em legendários, coletâneas de exempla, etc.

Esta narrativa apresentada na *Legenda Áurea* se coloca como um testemunho importante das concepções sobre o Purgatório em voga no século XIII. Mostra este lugar como um ambiente de provações, onde há um tipo de punição para cada tipo de pecado.

A narrativa dá ao Purgatório um lugar na geografia terrestre, na Irlanda. Assim, para acessar o Purgatório basta encontrar as respectivas bocas que fazem sua ligação com a terra.

A localização do Além na terra é perfeitamente condizente com o pensamento medieval em que todas as coisas da terra estão perfeitamente ordenadas e alinhadas com o divino. Não há uma ruptura entre o terreno e o espiritual.

¹⁸ BENTON, J. R., *Bestiaire Médiéval. Les animaux dans l'art du Moyen Age*, Paris: Abbeville, 1992, p. 42–43.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006.

BENTON, J. R. *Bestiaire Médiéval. Les animaux dans l'art du Moyen Age*. Paris: Abbeville, 1992.

BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*. Paris: Belles Lettres, 1993.

CASAGRANDE, Carla. *La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine, o.p.* Sermones.net. Disponível em: <<http://sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op>>. Acesso em: 20 ago. 2013.

DUNN-LARDEAU, Brenda (Org.). “*Legenda aurea*”, *sept siècles de diffusion: actes du colloque international sur la “Legenda aurea”, texte latin et branches vernaculaires*. [s.l.]: Éditions Bellarmin, 1986.

FOULET, Lucien. Marie de France et la légende du Purgatoire de Saint Patrice. *Romanische Forschungen*, v. 22, n. 2. H, 1908, pp. 599-627.

GOFF, White-Le et al. Le Purgatoire de saint Patrick: entre justice humaine et justice divine. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, n. 26, 2013, pp. 195-197.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea: Vidas de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

JACQUES DE VORAGINE. *La légende dorée*. Paris: Gallimard, 2004.

LE GOFF, Jacques. *A la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et la Légende dorée*. Paris: Perrin, 2011.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

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

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2006. 2v.

NAPOLI, Tiago Augusto. *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii (Tratado do Purgatório de São Patrício): tradução anotada e análise histórico-comparativa de seus elementos escatológicos*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. 2015.

WHITE-LE GOFF, Myriam. Images de l'au-delà: deux manuscrits enluminés du purgatoire de saint Patrick. *Le Moyen Age*, v. 115, n. 2, 2009, pp. 309-335.

VIVOS E MORTOS NA MEMÓRIA DA CIDADE INGLESA (SÉCS. XIV-XV)

Viviane Azevedo de Jesus*

A morte tinha uma presença marcante no imaginário e no cotidiano do Ocidente medieval. No meio citadino, os mortos ocupavam seu espaço físico, como nos cemitérios e igrejas, mas estavam presentes, principalmente, no espaço simbólico da cidade. As atitudes perante a morte foram modificadas ao longo dos séculos do medievo, contudo, esta “inscreve-se sempre no interior de redes de relações e de trocas hierarquizadas, de estruturas de autoridade e poder, de sistemas simbólicos cuja coerência e lógica convém reencontrar”.¹

A morte constituía ainda um tema recorrente das narrativas transmitidas pela tradição oral. Embora apenas uma pequena parcela dos textos transmitidos oralmente tenha sido registrada em manuscritos,² algumas dessas narrativas sobre a morte puderam ser retomadas sob o registro escrito, ao lado de outros textos clássicos que eram traduzidos, comentados e copiados. Seguindo tal modelo, Chaucer também apresenta a morte entre os temas de *The Canterbury Tales*, como no extrato a seguir:

He was, pardee, an old felawe of youres,
And sodeynly he was yslayn to-nyght,
Fordronke, as he sat on his bench upright.
Ther cam a privee theef men clepeth Deeth,
That in this contree al the peple sleeth,
And with his spere he smoot his herte atwo,
And wente his wey withouten words mo.
He hath a thousand slayn this pestilence.
Na, maister, er ye come in his presence,
Me thynketh that it were necessarie
For to be war of swich an adversarie”.³

O Conto do Vendedor de Indulgências destaca que a morte está sempre assombrando os vivos e, embora o encontro com ela seja inevitável, pode ocorrer sob

* Coordenadora pedagógica na Cultura Inglesa. Pesquisadora do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF e SCHMITT, Dicionário Temático do Ocidente Medieval, São Paulo: EDUSC, v2, 2002.

² BATANY, Jean. “Escrito/Oral”. In: In: LE GOFF, Jacques e Schmitt, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial SP, 2002, v1, p. 389.

³ *THE PARDONER'S TALE*, p.199. “Trata-se de um velho companheiro seu, que foi morto inesperadamente ontem à noite, quando bebia vinho sentando num banco. Entrou lá uma tal de Morte, uma ladra sorradeira que anda matando todas as pessoas do lugar, e ela, com sua lança, partiu-lhe o coração em dois e foi-se embora sem dizer uma palavra. Só na última epidemia de peste levou por volta de mil. Meu amo, se o senhor tem intenção de enfrentá-la, é melhor tomar muito cuidado com essa adversária”. (CHAUCER, 1988:247).

diferentes formas e em momentos inesperados. Um conto que versa sobre a iminência da morte não poderia encontrar narrador mais apropriado do que um Vendedor de Indulgências. Afinal, os cristãos devem lançar mão das variadas estratégias e atos pios que os afastam dos perigos do inferno. É este medo da condenação ao inferno um dos motivos que levam a uma aproximação cada vez maior entre vivos e mortos no fim do medievo.

Devemos nos perguntar inicialmente o que significa morrer no Ocidente medieval? Seguindo a lógica cristã do Ocidente, a vida do homem medieval era conduzida pela meta da salvação. Logo, morrer implicava em alcançá-la. Os homens do medievo empreendiam, assim, suas ações cristãs de ajuda à Igreja e ao próximo a fim de garantir um lugar privilegiado na vida eterna. Com a formalização da ideia de um lugar intermediário entre o Céu e o Inferno no século XII, o Purgatório, consolidou-se a noção de que grande parte dos falecidos deveria, ainda após a morte, purgar os seus pecados para alcançar a salvação através de ritos eficazes.

Acreditava-se, então, que os vivos podiam, e tinham a responsabilidade de, aliviar os sofrimentos dessas almas, que passavam pelo Purgatório.⁴ De certo modo, a Igreja, antes detentora do monopólio sobre a morte através da última confissão, da extrema-unção, da redação dos testamentos e das missas pelas almas, passa a reconhecer o papel exercido por aqueles que pertencem aos círculos mais próximos dos defuntos. “Os herdeiros deviam, em compensação, cultivar a lembrança daqueles de quem haviam recebido um nome e uma condição, bens e terras: eles tinham que administrar uma memória que foi ao mesmo tempo pacificada e fecunda”.⁵ A memória destaca-se, a partir de então, como uma questão fundamental dos ritos *post mortem*. Assim, as disposições testamentárias atuam também em direção à memória. Segundo a pesquisadora Maria Luz Rodrigo Estevan, “las disposiciones testamentarias pueden ser comprendidas a partir de la consideración del testador como integrante del cuerpo social pero también como miembro de un colectivo concreto que perpetua continuamente su memoria colectiva”.⁶

Os testamentos são uma ponte para compreender essa memória, abrangendo desde a escolha do local de sepultamento até as mais minuciosas doações deixadas ainda

⁴ GORDON, Bruce e MARSHALL, Peter. “Introduction: the place of the dead in late medieval and early modern Europe”. In: Idem (eds). *The place of the dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 2.

⁵ Ibidem, p. 247.

⁶ RODRIGO-ESTEVÁN, Maria Luz. “Muerte y Sociabilidad em Aragón”. In: CEA, Juan Carlos Martín (coord.). *Convivir en la Edad Media*. Burgos, Dossoles, 2010, p. 296.

em vida. Para tanto, observamos a documentação do *Calendar of Wills proved and enrolled in the Court of Husting*. Seguindo a fórmula básica dos testamentos, a primeira disposição apresentada nesses textos é o local onde o cidadão deseja ser sepultado e, por vezes, o detalhamento da forma de sepultamento escolhida, como indica o testamento de Agnes Derby em 1361:

Derby (Agnes, relict of William de, tailor).—To be buried near her late husband under a marble stone in the church of Aldermariecherche. Bequests to the said church and ministers thereof; also for funeral expenses, tapers, &c. (...) The sum of 4l. 3s. 4d. to be expended in the celebration of one thousand masses for the good of her soul. Dated London, Saturday the morrow of the Feast of S. Barnabas, Apostle [11 June], A.D. 1361. Roll 89 (120).⁷

Outra disposição fundamental dos testamentos consistia na prescrição da quantidade de missas e orações a serem realizadas pela alma do falecido. Em diversos casos, escolhe-se a data de morte como celebração perpétua, direcionando-se uma generosa soma à paróquia encarregada dos ritos, em geral, a de origem ou aquela de sua fraternidade. Um traço marcante é a individualização cada vez maior das orações pelas almas, cujo processo implica no destaque dado aos nomes dos defuntos, que devem ser lembrados nos ritos.

Para Lauwers, desde o século XIII, a individualização da morte havia se intensificado. “O mundo dos defuntos foi cada vez menos encarado de maneira coletiva; a preocupação com a salvação individual prevalecia doravante sobre a vontade de preservar a memória ancestral”.⁸ Embora não estejamos de acordo com a ideia de perda do caráter coletivo da morte, observamos claramente que a preocupação em retomar o nome dos falecidos em inúmeros ritos após sua morte destaca a salvação de almas particulares.

Todavia, a rememoração do nome de cada falecido nos atos litúrgicos, encomendados já em testamento ou posteriormente por entes mais próximos, marca um aspecto crucial para a manutenção da memória dos falecidos como membros do grupo social (cristão, familiar e profissional). Assim, as missas, orações e doações em nome dos mortos tornavam-se cada vez mais comuns no fim do medievo, tanto para a salvação

⁷ 'Wills: 35 Edward III (1361-2)', *Calendar of wills proved and enrolled in the Court of Husting, London: Part 2: 1358-1688* (1890), pp. 13-64. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=66902> Date accessed: 10 September 2014.

⁸ LAUWERS, op. cit., p. 254.

dessas almas quanto para a manutenção de sua memória no seio das comunidades de que faziam parte.

Entre seus acertos mortuários, a senhora Derby preocupa-se em deixar uma soma referente à celebração de mil missas em intenção de sua alma. Não se mede esforços para garantir a salvação. Afinal, é a eternidade que está em jogo. Por outro lado, cabe aos vivos garantir que todos os ritos prescritos em testamentos sejam realizados conforme a vontade do falecido. Além disso, a responsabilidade de executar essas últimas vontades está a cargo de um grupo particular dentre os vivos, o clero. As atitudes perante a morte no baixo medievo alimentaram o crescimento do corpo clerical, responsável pela celebração contínua de incontáveis ritos *post mortem*, a construção de inúmeras capelas no interior de igrejas e catedrais, assim como a multiplicação de túmulos suntuosos. A morte acentua-se como parte integrante da economia medieval.

Estabelece-se uma forte interdependência entre vivos e mortos. Do mesmo modo que os mortos precisam dos vivos para garantir sua salvação, os vivos precisam dos mortos para exercer sua caridade e, assim, somar a sua própria meta de salvação. É preciso cuidar dos seus, mas também daqueles que não têm quem olhe por eles. Assim como é fundamental cuidar dos doentes e moribundos, deve-se cuidar dos pobres defuntos que não possuíam recursos para escrever seus testamentos e fazer doações pelo bem de suas almas.

Essa interação entre vivos e mortos levou alguns pesquisadores, como Natalie Zemon Davies,⁹ a enxergar os mortos como um grupo social, com direitos e deveres próprios. Dessa forma, eles assumem um papel na sociedade em que se encontram. Seguindo esta linha de pensamento, os falecidos seriam parte integrante do corpo social que compõe a cidade medieval, atuando através de seus testamentos e de sua memória junto à comunidade de que participavam.

Outro aspecto essencial desses testamentos são as doações previamente endereçadas. Há que se definir, então, as somas deixadas em favor de obras pias, seja para paróquias, ordens religiosas, hospitais, obras de piedade, obras em favor da cidade ou fraternidades da preferência do testador. Por fim, indica-se os bens a serem herdados por sua família e, em alguns casos, amigos e até mesmo aprendizes.

Entre outros aspectos, chama-nos a atenção a preocupação em garantir a herança

⁹ DAVIS, Natalie Zemon. "Some tasks and themes in the Study of Popular Religion". In: TRINKAUS, Charles and OBERMAN, Heiko, *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Brill, 1974.

das mulheres da família. Nestes, diferentemente dos homens, que são identificados por seu ofício ou posto régio/administrativo, as mulheres aparecem sempre associadas aos seus laços familiares, sendo referidas como filhas, esposas ou viúvas de outrem. O cuidado com o futuro das filhas solteiras é recorrente nos testamentos e, em geral, procura-se deixá-las, assim como seus bens, sob os cuidados de um mentor (ou uma mentora) até que se casem. Podemos observar a proporção de algumas dessas heranças nos testamentos dessas filhas que morrem solteiras, ou seja, o valor de seus bens herdados é tal que permite que elas próprias registrem seus testamentos, como no caso da filha do ourives William Everard, Johanna.

Everard (Johanna, daughter of William, late goldsmith).—To be buried in the church of S. Dunstan near Fancherch. Bequests to ministers in S. Paul's, to John Ive, rector of the church of S. Michael in Wodestrete, the rectors of S. Dionisius, S. Peter in Bradstrete, S. Margaret in Fridaystrete, and S. Alphege. To Alice Necleswelle forty shillings, and all her cloths and kerchiefs (flammiola), except a cloak, which she leaves to Margaret Prentis. To Johanna Kent a red Wytel and a white Witel. Certain rents in Hosiherslane, parish of S. Mary le Bow, to be sold for pious uses. Dated in the parish of S. Michael in Wodestrete, the Feast of S. Dunstan [19 May], A.D. 1365. Roll 93 (61).¹⁰

Sem herdeiros diretos, Johanna deixa grande parte de seus bens para diferentes igrejas, clérigos e obras de piedade. Além destas doações, deixa alguns itens de uso pessoal, como lenços e mantas, para mulheres de seu círculo de convívio.

Os testamentos cuidam também da herança das esposas. Em diversos documentos, os testadores preocupam-se em assinalar que suas esposas devem receber o que lhes é de direito, *by way of dower*, ou seja, cerca de um terço dos bens do marido falecido. Mais um benefício das viúvas era o *free bench*, isto é, o direito de permanecer na propriedade em que viviam com o marido. Esses direitos adquiridos podiam ainda ser acrescidos de mais bens de acordo com a generosidade e o número de herdeiros do testador.

Contudo, em alguns casos, essa generosidade estava subordinada à conduta da viúva após a morte do esposo. Uma inquietude comum nos testamentos diz respeito ao fato de a viúva não se casar novamente, possivelmente por ser esta uma prática popular

¹⁰ 'Wills: 39 Edward III (1365-6)', in *Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting*, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 84-91 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp84-91> [accessed 29 December 2015].

no período. Atentemos para os últimos desejos do alfaiate Roger Lunt:

Lunt (Roger), tailor.— (...) To Sarah his wife he leaves a tenement near Fletebrigge for life, so long as she remain unmarried, otherwise the same is to be sold, and the proceeds devoted to chantries in the church of S. Brigid aforesaid. Among other bequests are the following:—To Nicholas his son a coat of mail formerly fitted with Basinet, a dublet lined with coat of mail (*cum lorica infra ordinata*), a pair of gloves of Plate, a bed, coverlet, &c.; to Johanna his daughter a sum of money, a bed and coverlet with tapestry worked with birds of a dark colour, a matras, sheets, &c.; to Agnes his sister, living at Holbrok, co. Suffolk, three yards of blue cloth, price four shillings a yard, for making herself a gown; to John Samford de Fulham a coat of mail with long sleeves and a pair of gloves of Plate; to Robert Mauncer a gold fermail "anaymayled"; and to Reymund Goldsmyth his new short baselard. Dated London, 20 November, A.D. 1387. Roll 116 (79).¹¹

O alfaiate deixa claro que sua esposa Sarah deve manter a propriedade próxima a Fletebrigge enquanto viver, desde que não se case novamente. Caso Sarah opte por casar-se novamente a propriedade deve ser vendida, e o valor proveniente da venda investido em capelas na igreja de S. Brigid. Podemos imaginar que tal aspecto estivesse ligado ao fato de que, ao casar-se novamente, a viúva passaria a contar com o suporte de seu novo esposo. No entanto, em alguns casos, torna-se evidente que a inquietação não se refere apenas à manutenção financeira da viúva. Há uma preocupação com a castidade da viúva após a morte de seu marido.

Bonauntre (Thomas), "tapicer," of the parish of S. Deonisius de Bakchirche.—To be buried in the porch under the belfry of the said parish church. To Matilda his wife a brewery, bakehouse, shops, and houses in Fanchirchestret at the corner of Martlane in the parish of All Hallows de Stanyng for life, so long as she remain unmarried and chaste; remainder in trust for sale to fulfil his testament concerning his goods and chattels if necessary, and for pious uses in the aforesaid church for the good of his soul, the souls of William his father, Agnes his mother, Matilda his wife, and others. Also to his aforesaid wife he leaves his tenements in the parishes of S. Deonisius de Bakchirche and S. Mary de Fanchirche for life; remainders to William, John senior, and John junior, his sons, for their several lives; remainder in trust for pious uses. (...). Dated London, 15 April, A.D. 1394. Roll 123 (12).¹²

¹¹ 'Wills: 11 Richard II (1387-8)', in Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 261-269 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp261-269> [accessed 2 January 2016].

¹² 'Wills: 18 Richard II (1394-5)', in Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 310-316 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp310-316> [accessed 2 January 2016].

O tapeceiro Thomas Bonauntre define que sua esposa Matilda herdará diversas propriedades, com destaque para uma cervejaria, uma padaria e outras lojas, na paróquia de All Hallows de Stanyng enquanto viver, mas, para isso, ela deve não apenas continuar em seu estado de viúva, mas deve permanecer casta. Em caso contrário, todos os bens destinar-se-iam à venda, em especial, para obras de piedade na igreja mencionada, para o bem de sua alma e das almas de entes queridos. A viúva deve ser casta em honra à memória de seu marido.

Estes dois últimos testamentos destacam ainda as redes pessoais que se desenham. O tapeceiro empenha-se em prover orações para os membros da família que já haviam partido, tecendo no Além a rede familiar na qual estava inserido. Entretanto, não é somente com os já falecidos que o testador estabelece suas interações. O alfaiate, por sua vez, deixa parte de seus bens, como tecidos e itens do vestuário, para sua irmã e os homens de seu convívio. Embora, no momento da execução de suas vontades, ele não esteja mais no plano terreno, preocupa-se em reforçar seus vínculos com os vivos.

Ao falar em castidade da viúva, não podemos deixar de remeter a uma das personagens da narrativa de Chaucer. Encontramos na Mulher de Bath de *The Canterbury Tales* um aspecto importante dessas heranças recebidas pelas mulheres. No texto original a palavra utilizada para nomeá-la é *wif*, isto é, esposa. Assim, comporta um significado mais específico que aponta para o papel do casamento em sua identidade. O uso desse termo não se refere apenas ao fato de que ela tenha se casado cinco vezes, mas também está ligado aos frutos gerados por estes casamentos, ou melhor, pela sua viuvez.

Tendo se tornado viúva por várias vezes, Alice torna-se herdeira de um bom patrimônio, em especial quando da morte dos três primeiros maridos: “The thre were goode men, and riche, and olde”.¹³ Velhos, portanto, mais próximos da morte, e ricos, garantindo uma polpuda herança por direito, estes maridos falecidos deixam sua viúva em uma situação favorável, incluindo-se o que diz respeito a sua participação dentre os ofícios ao herdar uma oficina de tecelagem e envolver-se com *clooth-makyng*.

Sua condição permite-lhe realizar atividades como a própria peregrinação, uma vez que na comitiva, com exceção das religiosas, é a única mulher presente. As viúvas desses abastados artesãos e mercadores herdavam, por vezes, não apenas as propriedades, lojas e oficinas, mas recebiam também os aprendizes nestas servindo. Afinal, era preciso

¹³ *THE PROLOGUE OF THE WYF OF BATH*, p. 107. “Os três eram bons homens, e ricos, e velhos” (Tradução livre da autora).

manter os negócios em andamento. É o que acontece no caso da viúva do cozinheiro William Ligth: “To Johanna his wife he leaves the remaining term of service of his apprentices, and his tenement in the parish of S. Sepulchre aforesaid in fee”.¹⁴ Johanna torna-se responsável por levar até o fim o período de aprendizado daqueles que trabalhavam junto ao seu falecido esposo; herda, assim, a função de mestre em sua oficina.

Destacamos a descrição da Mulher de Bath pois evoca a imagem dessas viúvas herdeiras, mas principalmente por sua postura contra a castidade, que a leva a contrair cinco matrimônios conforme a morte de seus maridos. No conjunto dos testamentos, encontramos diversas testadoras que encomendam orações para as almas de maridos diferentes ou ainda que mencionam um marido falecido, mas deixam por herdeiro um marido vivo. A seguir, citamos o caso de Agnes Salesbury:

Salesbury (Agnes, formerly wife of Adam (de), and afterwards wife of John Hamond, both being pepperers.—To be buried in the tomb of Adam [de] Salesbury her former husband in the church of S. Mary de Bothawe. A certain tenement in the parish of S. Swithin in Candelwykstret to be devoted to the maintenance of a chantry in the aforesaid church for the good of her soul and the souls of her aforesaid husbands. One moiety of the residue of her goods to go to Thomas her son, and the other to be devoted to pious uses. Dated Thursday, 7 October, A.D. 1361.¹⁵

Agnes fora casada com dois vendedores de especiarias, Adam Salesbury e John Hamond, ambos já falecidos. Ao preparar-se para a morte, a viúva escolhe ser enterrada junto a seu primeiro marido, mas preocupa-se em encomendar orações para as almas de ambos. Afinal, deve tecer no Além suas redes familiares. Casos como o de Agnes ressaltam a recorrência da prática do casamento de viúvas, remontando à preocupação dos maridos falecidos anteriormente mencionada.

¹⁴ 'Wills: 44 Edward III (1370-1)', in *Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting*, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 134-138 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp134-138> [accessed 2 January 2016].

¹⁵ 'Wills: 36 Edward III (1362-3)', in *Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting*, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 64-75 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp64-75> [accessed 2 January 2016]. “Salesbury (Agnes, anteriormente esposa de Adam de), e posteriormente esposa de John Hamond, ambos vendedores de especiarias. — A ser enterrada no túmulo de Adam de Salesbury seu primeiro marido na igreja de S. Mary de Bothawe. Uma certa propriedade na paróquia de S. Swithin em Candelwykstret a ser empregada na manutenção de uma capela nesta igreja para o bem de sua alma e das almas de seus falecidos maridos. Uma metade do que restar de seus bens para Thomas seu filho, e a outra a ser empregada em usos pios. Datado em uma Quinta-feira, 7 de Outubro, D.C. 1361” (Tradução livre da autora).

Os testamentos revelam ainda uma atenção especial voltada aos filhos não nascidos. Vários são os casos em que os testadores designam uma parte de sua herança para os filhos esperados por suas esposas no período de registro do testamento e até mesmo para os filhos que podem vir a ser concebidos posteriormente. Este é o desejo do *alderman* Stephen de Cavendish ao registrar seu testamento em 1372: “To Matilda his wife all his rents and tenements in the City of London and suburbs not otherwise disposed of, so long as she remain a widow, with remainder to his infant *en ventre sa mère*, if any there be”.¹⁶ Sua esposa herda todas as propriedades em Londres e seus subúrbios e a renda proveniente destas enquanto permanecer como viúva. Em caso de um novo casamento, todos os bens devem ser revertidos para a criança que ela viesse a conceber antes de sua morte. Era preciso se preparar para a morte com antecedência, logo, os testamentos eram, em geral, registrados antes mesmo que alguma doença acometesse o testador. Deste modo, fazia-se necessário garantir os direitos dos filhos viessem a ser concebidos.

Como mencionado anteriormente, os falecidos procuram marcar em seus testamentos seu lugar no corpo social. Para tanto, não se esquecem de deixar sua contribuição para o bem social. Os testadores cuidam de reservar partes de sua herança não só para a Igreja e as diversas ordens religiosas de Londres, mas também para os pobres, para as prisões e hospitais, e para a manutenção da London Bridge. Este aspecto aponta para a participação como membro da cidade. Esses cidadãos que podem registrar seus testamentos são cidadãos reconhecidos de Londres e, como tais, inserem entre suas últimas vontades uma forma de contribuir para o bem da cidade, reforçando sua presença nos laços associativos desta e preservando sua memória.

Os testamentos revelam o alcance dos bens que os testadores possuíam em vida e que podiam ser distribuídos, na eminência da morte, entre herdeiros, doações e atos pios. Desse modo, apontam para as posses do indivíduo e seu status no momento de sua morte, revelando aspectos fundamentais da identidade desses cidadãos. Como aponta Júnia Furtado, os testamentos podem ser testemunhos sobre a morte, mas são, acima de tudo, testemunhos sobre a vida, tanto material quanto espiritual.¹⁷

¹⁶ 'Wills: 46 Edward III (1372-3)', in *Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting*, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 144-153 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp144-153> [accessed 4 January 2016]. “Para Matilda sua esposa todas as terras e propriedades na cidade de Londres e subúrbios remanescentes, desde que permaneça viúva, do contrário ficam os bens para a criança ainda no ventre se sua mãe, caso haja alguma” (Tradução livre da autora).

¹⁷ FURTADO, Junia Ferreira. “A Morte como testemunho de vida”. In: DE LUCA, Tania Regina; PINSKY, Carla Bassanezi. *O Historiador e Suas Fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 93.

Estes dois eixos caminham lado a lado na documentação uma vez que, quanto maiores as posses do indivíduo, em maior número surgem os atos pios previstos em testamento. Todos os testadores aludem, ao menos, a uma igreja, sua igreja paroquial ou aquela que escolhem para seu sepultamento, e para esta fazem uma doação. Todavia, quando observamos os testamentos dos cidadãos mais abastados, há uma profusão de doações a diversas igrejas e ordens religiosas da cidade, e até mesmo em outras cidades do reino. A exemplo disso, citamos o testamento de Edelena Atte Legh, esposa de um mercador de peixes:

Atte Legh (Edelena, wife of Thomas, late "stokfishmongere").—To be buried in the cloister of the collegiate church of S. Laurence near Candelwykstrete. Bequests to the master and chaplains of the said church; the chaplains of the church of S. Michael de Crokedelane, to the high altar of which she leaves her best tablecloth and towel; to the Abbot and Convent of Abyndon, and the Priory of Assherugge; to the church of Eton near Wyndesore, where she was baptized, for the maintenance of a chantry therein; to the work of S. Paul's, the five orders of friars in London, the inmates of divers hospitals, the Prior and Convent of the house called "le Charthous" near Smythfeld; the lepers at la loke, of S. James's near Westminster, of S. Giles's, and at Hakeneye; prisoners in Neugate, &c. Three thousand masses to be sung for the good of her soul within one month after her decease, and provision made for her funeral, observance of month's mind, &c. (...) Dated London, Tuesday next after the Feast of Translation of S. Thomas the Martyr [7 July], A.D. 1375.¹⁸

A testadora indica diversas doações a instituições religiosas variadas, como a igreja em que seria sepultada e a igreja onde fora batizada, encomendando as orações que estas deveriam realizar, além de doações aos leprosos, presos e pobres. Essas ações caritativas eram consideradas cruciais na busca pela salvação, mas não bastavam. Desse modo, a cidadina define previamente as orações que devem ser feitas em intenção de sua alma, e não poupa esforços: devem ser celebradas 3 mil missas em seu benefício no período de um mês, além da missa de 1 mês (*month's mind*).

No entanto, estas missas pelos falecidos não eram uma responsabilidade exclusiva das igrejas. Nestas, deviam se fazer presentes seus familiares, seus vizinhos, seus confrades e companheiros de ofício, assim como todos aqueles que haviam sido beneficiados pelas doações testamentárias. No momento da morte e na produção dos

¹⁸ 'Wills: 49 Edward III (1375-6)', in Calendar of Wills Proved and Enrolled in the Court of Husting, London: Part 2, 1358-1688, ed. R R Sharpe (London, 1890), pp. 167-186 <http://www.british-history.ac.uk/court-husting-wills/vol2/pp167-186> [accessed 5 July 2015].

testamentos, os cidadãos destacavam suas redes pessoais, profissionais e caritativas, através de doações e obrigações mortuárias. Desse modo, estabelecia-se uma relação recíproca entre os vivos e os mortos. A manutenção da memória deixava de ser, então, uma responsabilidade exclusiva da família, sendo delegada também a grupos mais amplos, como as guildas, fraternidades e paróquias. Afinal, os mortos também são parte da cidade.

REFERÊNCIAS

BATANY, Jean. “Escrito/Oral”. In: In: LE GOFF, Jacques e Schmitt, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial SP, 2002, v1.

DAVIS, Natalie Zemon. “Some tasks and themes in the Study of Popular Religion”. In: TRINKAUS, Charles and OBERMAN, Heiko, *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Brill, 1974.

GORDON, Bruce e MARSHALL, Peter. “Introduction: the place of the dead in late medieval and early modern Europe”. In: Idem (eds). *The place of the dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LAUWERS, Michel. “Morte e mortos”. In: LE GOFF e SCHMITT, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, São Paulo: EDUSC, v2, 2002.

RODRIGO-ESTEVÁN, Maria Luz. “Muerte y Sociabilidad em Aragón”. In: CEA, Juan Carlos Martín (coord.). *Convivir en la Edad Media*. Burgos, Dossolés, 2010.

AL-MIR'AJ: A TRADUÇÃO AFONSINA DA VIAGEM ESCATOLÓGICA DE MAOMÉ

Leonardo Augusto Silva Fontes*

As tradições do Corão sobre paraíso e inferno, além de outros relatos orais, originaram histórias sobre a viagem noturna de Maomé, o profeta do Islã, a Jerusalém e ao céu. Essa viagem escatológica de ascensão e descenso do céu à Terra se deu por uma escada prodigiosa (*al-Mir'ay* ou *Miraj*) e influenciou a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri.

Como e por que essa narrativa islâmica foi traduzida no século XIII pelo *scriptorium* afonsino? Afonso X foi rei de Castela e Leão de 1252 a 1284, tendo ficado conhecido pelo epíteto de rei sábio e por seu forte investimento na escrita e na tradução de obras em castelhano.

Ao mesmo tempo em que as línguas vernáculas se desenvolvem e consolidam no Ocidente baixo-medieval, o fenômeno da tradução para as línguas vulgares ganha força, sobretudo no caso afonsino. Como se sabe, a corte de Afonso X foi uma das principais promotoras da tradução na Idade Média.

Devido às especificidades da escrita medieval, pode-se dizer que a tradução não era simplesmente uma reprodução do texto da língua de partida na língua de chegada. O tradutor era, portanto, também autor e criador. Além disso, a tradução era também um dispositivo de assimilação do Outro (Antiguidade e Islã), por meio da construção de semelhanças. A tradução pode ser vista como condição de possibilidade do diálogo intercultural ou até mesmo uma ontologia da linguagem.

Os mecanismos medievais de tradução possuíam dinâmica e retórica próprias e também serviam a propósitos político-culturais, nos quais o monarca atuava como intermediário cultural entre o Islã e a Cristandade.

A tradução do árabe ao castelhano da viagem espiritual de Maomé inseria-se no projeto afonsino, em uma época de tensões, conflitos e trocas culturais entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica.

Cabe destacar “o sentido do trabalho de tradução empreendido em diversas cortes medievais: indubitavelmente, ele é expressão das trocas culturais, da busca e do

*Coordenador de Pesquisa, Educação e Difusão do Acervo do Arquivo Nacional. Pesquisador do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

movimento do saber”¹. A atividade tradutória no reinado afonsino mobilizou a consolidação da primazia do castelhano sobre as demais línguas ibéricas, o estabelecimento de uma alteridade do cristão na centralidade e a consequente identidade “española”.

Assim, ao traduzir diretamente para o castelhano, a corte afonsina rompeu com a tradição de se utilizar a língua vernacular apenas como intermediária oral entre arabistas e latinistas. Perceber, portanto, a tradução medieval em seu aspecto político-cultural ajuda a entender o que mobilizava um monarca castelhano e cristão como Afonso X a traduzir textos latinos e árabes para sua língua vernacular, como a viagem de Maomé.

O *Libro de la escala de Mahoma*, cuja versão latina é o *Liber Scale Machometi*, é um dos mais clássicos da literatura do *mi'raj* (ascensão), traduzido ao castelhano por ordem de Afonso X, o rei sábio, na segunda metade do século XIII:

Entre los textos transmitidos gracias a la iniciativa de Alfonso X el Sabio, el *Libro de la escala de Mahoma* es sin duda uno de los más extraordinarios. Basandose en fuentes árabes. Abraham de Toledo, uno de los cinco traductores judíos del círculo alfonsí, vierte al castellano el viaje de Mahoma a Jerusalén y su posterior ascenso a los cielos y descenso a los infiernos acompañados del arcángel Gabriel. El libro de la escala de Mahoma logra una amplia difusión de la escatología musulmana y puede rastrearse a partir del siglo XIII en textos cristianos, culminando en la Divina Comedia².

A ascensão de Maomé aos céus, por meio de uma escada milagrosa, representa os diversos "degraus" da união com Deus. Desde o século VII, diversos relatos árabes circulavam na literatura oral e escrita, sem que haja possibilidade de determinar um "original" que tenha servido de base para as traduções castelhana, latina ou francesa.

Las contradicciones y repeticiones existentes en los textos conservados hacen pensar que el primer traductor alfonsí trabajó con más de un texto árabe, hecho probable dado que la tradición del viaje nocturno de Mahoma era bien conocida en la España musulmana³.

¹ SILVEIRA, Aline Dias da. *Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematização e propostas*. Revista Diálogos Mediterrânicos, N. 9, Dez/2015, p. 170.

² *Libro de la escala de Mahoma*. Tradução de José Luis Oliver Domingo. Editorial: Ediciones Siruela, 1996. Contracapa.

³ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Ana R. *Tradición y Fortuna de Los Libros de Astromagia Del Scriptorium Alfonsí*. Tese de Doutorado em Filologia Espanhola (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid). 2011, p. 185.

Na introdução da versão latina, Boaventura de Siena, colaborador do *scriptorium* afonsino, relata que traduziu do castelhano para o latim, palavra por palavra, depois que o judeu Abraham, um dos médicos do rei, traduzira do árabe para o castelhano:

le roi de castille Alphonse X (1252-1284), dit le sage ou le savant, s'entoure et de savants de cultures diverses, juifs, arabes, italiens et castillans et fait réaliser de nombreuses traductions en castillan ou en latin à partir d'oeuvres ou hébraïques. c'est sur l'ordre du roi que le médecin juif Abraham rédige en castillan une première traduction du livre de l'échelle, qui raconte le voyage nocturne de mahomet jusqu'au ciel, où dieu lui donne le coran⁴.

A oficina tradutória afonsonina estava a pleno vapor, agindo em prol da interculturalidade, tendo-se em perspectiva o que se entendia por tradução nesta época:

Le terme de traduction ici employé ne doit d'ailleurs pas tromper des lecteurs modernes habitués à la rigueur que nous attachons maintenant à cette démarche. Traduire un texte arabe au Moyen Age suppose que soient réunies plusieurs personnes ; un savant connaissant assez bien l'arabe réalise la première étape, c'est-à-dire qu'il rédige la version en langue vernaculaire ; pour cela, il peut certes utiliser un texte arabe déjà existant, mais il est aussi fréquent de travailler à partir de plusieurs sources orales ou écrites, parfois divergentes, pour composer une compilation nouvelle directement rédigée en vernaculaire.(...) A partir de cette traduction, un clerc possédant une bonne connaissance du latin rédige la version dans la langue savante de l'Occident. Il était en effet difficile de trouver chez le même homme une compétence linguistique assez étendue pour pouvoir lui confier l'ensemble du travail, ce qui obligeait à ce morcellement⁵.

Quanto às versões árabes dessa obra, Gisèle Besson afirma que são numerosas, pois a viagem do profeta é um tema “abondamment traité par la littérature musulmane du miraj (ascension), mais c'est, paradoxalement, le texte rédigé en latin qui donne de cet épisode de la vie du prophète le récit le plus complet sous une forme suivie”⁶.

No caso da tradução afonsina, a versão em castelhano infelizmente se perdeu, restando apenas um resumo de finais do século XIII. Atualmente, conservam-se apenas duas traduções dela (ao latim e ao francês) elaboradas na corte de Afonso X, por Boaventura de Siena, que se apresenta como notário e escrivão do rei:

⁴ BESSON, Gisèle. *L'eschatologie musulmane et l'Occident médiéval : l'exemple du Livre de l'Échelle de Mahomet*. In: *Vita Latina*, N°124, 1991. pp. 41-48. p. 42.

⁵ Idem, p. 42.

⁶ Idem, p. 42.

Este libro escribió Mahoma, y le puso este título (La escala de Mahoma), y del árabe al español lo tradujo Habraym, judío y físico, por encargo del noble señor Don Alfonso; [...] y tal como este libro estaba traducido del árabe al español por el citado Habraym, así mismo en todos sus detalles yo, Buenaventura de Siena, notario y escribano de mi señor el Rey antes citado [Alfonso X], por orden suya lo he traducido del español a la lengua latina lo mejor que he sabido hacerlo. Y he hecho la traducción de este libro de muy buen grado por dos razones: la primera, por cumplir el encargo de mi señor; y la segunda, para que se conozca la vida de Mahoma y sus enseñanzas. [...] Y si la versión francesa que yo he hecho tiene algún error y no está tan correctamente traducida como debiera, ruego a todos los que sepan bien el francés que me lo perdonen; porque más vale que dispongan de esta obra tal como ahora está, que no que carezcan de ella⁷.

Os exemplares originais da tradução latina são os seguintes manuscritos:

- Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma), m. 4072⁸ (s. XIV).
- Bibliothèque Nationale (París), ms. Lat. 6064⁹ (siglo XIV).

A tradução francesa é o seguinte manuscrito:

- Bodleian Library (Oxford), ms. Laud. Misc. 537¹⁰ (s. XIV).

Na edição de Oliver, assim é o prólogo da Escala:

Aquí comienza el libro que en árabe se llama Halmahereig, que quiere decir ‘subir al alto’. El autor de este libro es Mahoma y le dio este título; por lo tanto, así es llamado por todos los pueblos. El libro da a conocer la ascensión de Mahoma, de qué manera él mismo subió por una escala hacia el cielo, al lado de todas las cosas que vais a oír en las páginas siguientes; contempló toda clase de maravillas que Dios le mostró, tal como él mismo afirma y como este libro así lo señala. El judío Abraham, médico del insigne y siempre noble señor don Alfonso, por la gracia de Dios Rey magnífico de los Romanos, de Castilla, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén y del Algarve, por expreso encargo del mismo señor lo tradujo del árabe al castellano, con el fin de dar a conocer la vida y la doctrina de Mahoma; dividió el libro en un número determinado de capítulos señalando el contenido concreto de cada uno de ellos, para que más fácilmente

⁷ MUÑOZ SENDINO, José. (Ed.) La Escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio Autor: Alfonso X. El Sabio. Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949. Prólogo.

⁸ O original, digitalizado, pode ser acessado em: <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4072>

⁹ O original, digitalizado, pode ser acessado em:

<<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc65091j>> *Scala Mahumedis ; id est, quomodò per scalam Mahumedes ascendit in coelum : interprete Bonaventura de Senis.*

¹⁰ O original, digitalizado, pode ser acessado em: <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/ae5597-f4bf-4c02-b3b2-4341d1c125f7>>

puedan mostrarse las cuestiones que comprenden a quienes traten de indagar sobre ellas y, así, con mayor rapidez puedan dar satisfacción a sus preguntas diversas¹¹.

A seguir, menciona os tradutores:

Tal como este libro fue traducido por el mencionado Abraham – como se ha indicado en líneas precedentes – y tal como fue dividido en ochenta y cinco capítulos, así yo, Buenaventura de Sena, notario y escribano del citado Rey, mi Señor, por orden expresa de él lo traduje palabra por palabra del castellano a la lengua latina¹².

As três traduções foram realizadas, portanto, sob o comando de Afonso X, que em Toledo estabeleceu em seu *scriptorium* a tradução de obras com colaboradores cristãos, judeus e muçulmanos, o que o tornou conhecido em toda a Europa. Quanto à Escada de Maomé:

Alfonso would appear (to judge by the prologue to the Old French version) to have been spurred on by a twofold desire, to make accessible the life and teaching of Muhammad and thereby to ease comparison of what he regarded as the extravagant and fabulous legend of the Prophet with the doctrines of Christ. Thus Alfonso had a polemic motivation that calls to mind the anti-Islamic impulses of Peter the Venerable (ca.1092-1156), abbot of the Benedictine abbey of Cluny, who roughly century earlier had orchestrated the translation of the Qur'an and other essential documents of Islamic faith¹³.

Como afirma José Morales em sua resenha sobre a obra: “José Muñoz Sendino publicó en 1949 una excelente versión castellana, que tenía como precedente la traducción realizada en el siglo XIII durante el reinado de Alfonso X el Sabio”¹⁴.

Maria Jesús Viguera, no prólogo da edição de 1996, afirma que em si, “el Libro de la escala de Mahoma es relato sentido como verdadero por sustentarse en referencias coránicas (...) Fondo al que se fueron añadiendo materiales de muy variadas procedencias, muchas de las cuales, entre ellas las bíblicas”¹⁵. Diz, ainda, que

¹¹ OLIVER, José Luis (trad.), *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo de Buenaventura de Siena*, prólogo de María Jesús Viguera, Madrid, Siruela, 1996. Prólogo. p. 27.

¹² Idem, p. 28.

¹³ ZIOLKOWSKI, Jan M. *Introduction*. Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, No. 125, Dante and Islam (2007), p. 10.

¹⁴ MORALES, José. Reseña. *Scripta Theologica* 34 (2002/1). p. 433.

¹⁵ VIGUERA MOLINS, María Jesús. *Orientación bibliográfica*. En: OLIVER, José Luis (trad.), *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo de Buenaventura de Siena*, prólogo de María Jesús Viguera, Madrid, Siruela, 1996. pp. 12-13.

Este libro de La Escala logro con sus tres versiones importantes resonancias, y ya antes de la segunda mitad del siglo XIII es posible hallar reflejos sobre estos temas de tradiciones islámicas en textos cristianos. Es decir, que La Escala compartió con otras vías la transmisión a Occidente de material escatológico musulmán. [...] No olvidemos ante este libro que, junto con sus otras calidades y representaciones, es una pieza narrativa espléndida, que otorga a las dimensiones del más allá una ‘atmosfera de luz, color y sonido recargadísima, como dijera su editor Muñoz Sandino’¹⁶.

Dessa forma, esta matéria escatológica, na versão sensorial oferecida pela Escala, deu a conhecer ao Ocidente o reflexo polêmico de uma discussão teológica, por meio da assimilação mística e poética. Mas do que exatamente se trata essa obra?

Resumidamente, o texto da *Escala* se apresenta como um relato feito pelo próprio profeta de sua viagem noturna, ocorrida durante uma de suas noites após ter orado e meditado. Maomé vê o anjo Gabriel ir em sua direção a pedido de Deus. Montado em seu animal Alborak (uma espécie de mula na visão humana) e conduzido por Gabriel, o profeta é transportado a Jerusalém, onde encontra uma escada maravilhosa que ele usa para subir aos céus:

El libro está escrito en primera persona y puesto en boca de Mahoma y en él se cuenta cómo el ángel Gabriel le conduce, a lomos del monstruo Alborac, al templo de Jerusalén, donde es acogido por los demás profetas, y desde allí sube a los cielos a través de una escala, recorriendo los siete cielos astronómicos del sistema de Ptolomeo. A continuación, Gabriel le muestra también los siete círculos del infierno y sus tormentos. La obra concluye con el regreso de Mahoma a La Meca y su decisión de proclamar su misión profética al pueblo. *La escala de Mahoma* es para algunos autores, como el arabista Asín Palacios, un claro antecedente de la *Divina Comedia* de Dante, hecho que ha contribuido a aumentar su relevancia, a pesar de que otros investigadores afirmen que no existen datos suficientes para mantener semejante afirmación¹⁷.

Maomé visita sucessivamente os sete céus, encontra Deus, passeia pelos paraísos, recebe o Corão das mãos de Deus, aprende como é feito o universo e vê o sofrimento dos pecadores no inferno. Essa viagem ou esse sonho é mencionado na sura 17.1 do Corão, *Al Isrá* (A viagem noturna):

¹⁶ Idem, pp. 15-16.

¹⁷ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 185.

Glorificado seja Aquele que, durante a noite, transportou o Seu servo, tirando-o da Sagrada Mesquita (em Makka) e levando-o à Mesquita de Alacsa (em Jerusalém), cujo recinto bendizemos, para mostrar-lhe alguns dos Nossos sinais. Sabei que Ele é Oniouvinte, o Onividente¹⁸.

Este tipo de viagem astral era bastante corriqueiro no Ocidente medieval, tornando a *Escada* um texto ao mesmo tempo familiar e estrangeiro para os cristãos europeus:

Ce texte avait donc bien des atouts pour retenir particulièrement les au-delà de leur souci de connaissance de l'islam. Un grand nombre des traités sont en effet communs à l'Orient et à l'Occident et les lecteurs chrétiens n'ont pu manquer de retrouver des éléments familiers : le thème du voyage dans l'au-delà est bien connu dans l'occident médiéval, de même que la fascination pour l'enfer et les châtements des pécheurs ou les récits; dans le détail même du texte, on trouve d'abondants échos d'une culture à l'autre, comme les quatre symboles des évangélistes au chapitre 21 ... Ce double caractère d'un texte à la fois familier et irréductiblement étranger dut exercer un attrait tout particulier sur les lecteurs chrétiens, puisqu'on jugea bon de l'adjoindre dans deux cas au moins à l'ensemble de la Collectio Toletana : cela ne signifie-t-il pas que les soucis polémiques ont été relégués derrière le du récit merveilleux? Le texte eut assez de lecteurs pour que sa diffusion en Occident soit relativement importante, et l'on a pu y voir une source de la Divine Comédie¹⁹.

A difusão deste relato da viagem de Maomé aos céus na Europa foi surpreendente e massiva:

The provenance of the manuscripts points to a wide dissemination outside Spain, since the Latin ones were produced in Brittany (Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms lat. 6064, thirteenth century) and souther France/Provence (Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Lat. 4072, early fourteenth century: incomplete), while the Old French text was written in England (Oxford, Bodleian Library, ms. Laud Misc. 537, thirteenth century). Beyond the enlightenment that the manuscript transmission brings, both surviving forms of the Liber scale Machometi have been shown to have been known in Italy in the fourteenth century. The vectors of the text or of the account it narrated could have been Dominican or Franciscan Friars, Jewish merchants, Florentine diplomats (such as Brunetto Latini, who served as ambassador in Spain), or travelers of some other bent²⁰.

¹⁸ CORÃO. Tradução de Samir el Hayek. Edição Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1994.

¹⁹ BESSON, *op. cit.*, p. 43.

²⁰ ZIOLKOWSKI, Jan M. *Introduction*. "Dante and Islam". Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, No. 125, 2007, p. 11.

Por meio dela, a visão sobre o Islã se difundiu pelo continente europeu, colaborando ironicamente, segundo Ana Echevarría Arsuaga, para seu combate e marginalização: “Esta «narración doctrinal» fue utilizada del siglo XIII al XV para sustentar teológicamente la lucha contra el islam em la península Ibérica”²¹.

Este relato, como já dito, influenciou até mesmo Dante ao escrever sua “Divina Comédia”, fato que não deve obscurecer nem idealizar outros pontos de análise acerca desta obra:

Como joya de la literatura escatológica, el *Libro de la escala* ha sido un eslabón en la cadena de transmisión de las creencias islámicas de ultratumba al cristianismo, como estudiaron en su momento Asín Palacios y Cerulli. Sin embargo, el planteamiento historiográfico que relaciona esta obra con la Divina comedia de Dante ha oscurecido otra serie de planos de significado que fueron fundamentales a la hora de decidir su traducción y la reutilización del texto durante toda la Edad Media, tanto en obras de género cronístico como en la polémica contra el islam²².

Essa influência já havia sido indicada primeiramente pelo supramencionado Miguel Asín Palacios²³, que infelizmente morreu pouco antes da edição de José Muñoz Sendino²⁴ das traduções afonsinas (latina e francesa) da “Escala de Maomé” de 1949, que corroboraram suas investigações.

O debate sobre o poder miraculoso de Maomé alimentava a polêmica sobre a questão do antropomorfismo, comum às três religiões “do livro” no medievo, corroborando na confirmação dos próprios dogmas de uma e de outra por meio da comparação. Ironicamente, no processo de tradução da obra ela passa por uma cristianização, servindo de apoio à conversão de muçulmanos:

El momento crucial de la transmisión del texto se produce al decidirse su traducción como obra separada, para proporcionar material polémico a los predicadores que tienen como misión convertir a los musulmanes y evitar que los cristianos se sientan atraídos por el islam. (...). Se parte de una nueva versión, ya expandida, del *Libro de la escala de Mahoma*, que sufrirá todo tipo de modificaciones, tanto cuantitativas

²¹ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La reescritura del Libro de la escala de Mahoma como polémica religiosa”. CEHM, n° 29, 2006, p. 173-199, p. 173.

²² Idem, p. 174.

²³ ASÍN PALACIOS, Miguel, *La escatología musulmana y la « Divina comedia »*, Madrid, Hiperión, 1984. (trata-se de reimpressão da edição de 1943, que inclui o texto do autor «Historia y crítica de una polémica»; a primeira edição é de 1919).

²⁴ MUÑOZ SENDINO, José (ed.), *La escala de Mahoma*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949

(ampliación) como formales (traducción, transestilización, transmodalización) y semánticas (microescritura). Quizá las más importantes fueron la adaptación del texto a un estilo apocalíptico que resultara familiar a los lectores cristianos del Apocalipsis de Juan, la asimilación de Mahoma a la figura de Moisés, y el cambio a una narración en primera persona, puesta en boca del propio Mahoma. Esta versión del texto se pretende y se erige en canónica, hasta el punto de concedérsele el segundo lugar en la revelación del islam, por detrás del Corán, y considerarse de la autoría del propio Mahoma²⁵.

Esta apropriação fazia parte do projeto político-cultural do rei sábio, que assumiu um reinado ainda envolto em conflitos com a comunidade muçulmana e em pleno processo de repovoamento. A busca pela superioridade régia castelhana era também cristã e se dava tanto no terreno militar e territorial quanto cultural e linguístico.

en aquellos casos en los que el escrito adquiriese una dimensión imperial en la proyección alfonsí, el monarca aparecía citado como “Rey de Romanos” (...) El rey aparece definido con este título en aquellas obras que pueden ser susceptibles de estar vinculadas con el fecho del Imperio y por lo tanto con una mayor proyección europea, como es el caso de la traducción del Libro de la Escala de Mahoma en sus versiones francesa y latina, Rois des Romeins, Romanorum Regis, en las Vitae Patrum de Bernardo de Brihuega, escritas en latín, imperatorem electum extitit Romanorum, en la traducción latina del Cuadripartito de Ptolomeo y del Libro conplido de los iudizios en las estrellas, Romanorum regis, y en las versiones latinas de las Tablas Alfonsíes, donde dicha fórmula en las copias impresas se vió influenciada sin lugar a dudas por las nuevas corrientes de pensamiento, Divi Alphonsi Romanorum et Castelle Regis²⁶.

A tradução afonsina dessa obra parece ter corroborado na consolidação da imagem de rei-imperador de Afonso X:

La Escala de Mahoma se conserva sólo en su traducción francesa y latina. Tanto esta traducción como las Vitae Patrum de Bernardo de Brihuega y las Cantigas, las tres de contenido religioso, tienen mucho que ver con el anhelo de proyección europea de Alfonso como príncipe cristiano, denominándole “Rois des Romeins”, “Romanorum regis” (ASabio, Escala, 251), “dos Romãos Rey” (ASabio, Cantigas, I, 54) e “imperatorem electum extitit Romanorum” por su candidatura al imperio romano-germánico²⁷.

²⁵ ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, p. 176.

²⁶ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura. *Transmisión del Saber - Transmisión del Poder La imagen de Alfonso X en la Estoria de España*, Ms. Y-I-2, RBME. Anales de Historia del Arte 187, 2010, Volumen Extraordinario. pp. 187-210. p. 188.

²⁷ FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. *Alfonso X el Sabio en la historia del español*. En: CANO, R. (coord.): *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel, p. 395.

Fernández-Ordóñez insiste que a tradução dessa obra “convencer de los errores del Islam”²⁸. Essa intenção está explícita no prólogo de Buenaventura de Siena da tradução latina, ao informar o objetivo de sua tradução:

la finalidad de que los seguidores de Mahoma divulguen que atentan contra Cristo no menos los términos abusivos de Mahoma que los términos ilusorios y, confrontada la verdad de la fe en el mismo Cristo, produzca más deleite que las mentiras. En efecto, a partir del conocimiento de las tinieblas de la luz resulta más grata y la naturaleza de los adversarios resulta más evidente. Aunque pueda ser refutado con toda justicia en la tarea de esta traducción en cuanto a la insuficiencia e impericia de mi expresión literaria, sin embargo, deseoso de poder obedecer enteramente el encargo de mi Señor, acepté el presente trabajo de muy buena gana, tomando como modelo el original de la versión antedicha y, según mis posibilidades, logré poner término fielmente a esta traducción²⁹.

Talvez justifique o uso de trechos da própria Escala de Maomé em outra obra de seu *scriptorium* afonsino, aquela que se pretendia a mais completa e universal, a *Estoria de España*, ou *Primeira Crónica General*:

La inclusión de un extracto del *mi 'rāy* en la *Estoria de España* estaba también justificada en términos políticos. Varios autores han subrayado el plano ideológico subyacente al vasto programa de traducciones de obras islámicas que auspició Alfonso X: lejos de tratarse de una simple admiración literaria, parece más bien que el rey intentó apropiarse de la cultura transmitida en lengua árabe e hispanizarla. A la vez, el rey necesitaba legitimar su autoridad sobre los grupos de musulmanes de los reinos recientemente conquistados (Andalucía, Niebla, Murcia), para lo que acudió una vez más a la historia. No sólo se atribuía la sucesión de los romanos y los godos, sino que alentó la idea de la ruina de España bajo el dominio islámico. Puesto que Mahoma habría fracasado a la hora de demostrar su calidad de profeta, su religión y ley quedaban automáticamente deslegitimadas. Y en ese caso, era lícito que el monarca cristiano tuviera autoridad sobre los musulmanes, que quedaban igualados con los judíos en cuanto a su estatuto religioso³⁰.

Se a dinâmica laboral do *scriptorium* afonsino for levada em consideração neste processo, o que houve com a *Escada* foi uma tradução ou amplificação, do mesmo modo que ocorria com as obras historiográficas.

²⁸ Idem, p. 395.

²⁹ La escala de Mahoma. OLIVER, José Luis (trad.), p. 28.

³⁰ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 187.

Seu método consistia em “tomar una fuente como hilo conductor para el relato histórico, e ir añadiendo posteriormente la información de otras obras, que se superponía y cribaba según se iba avanzando en el proceso compilador”³¹. É uma complexidade que fazia eco àquela que

presidía las relaciones sociales entre judíos, cristianos y musulmanes en la sociedad castellana medieval. La actualización del *Libro de la escala* se realizó mediante técnicas diversas, que no desdeñaron la canonización de una versión larga del texto y la traducción a varias lenguas romances europeas. Su transmisión se hizo con un propósito ideológico concreto: desprestigiar la figura del profeta del islam para demostrar que su dominio sobre la península Ibérica podía tener una finalidad dentro de la historia providencial practicada por los autores medievales y un fin próximo en el tiempo³².

Por fim, interessa destacar a importância deste texto no contexto castelhano da época, onde a complexidade das relações intertextuais das obras do *scriptorium* afonsino fazia a ponte entre diferentes culturas, mas não apenas de forma harmônica.

La tradición del ascenso del profeta a los cielos fue discutida, por otra parte, por muchos musulmanes ortodoxos como una desviación de la sura XVII, mientras que los sufíes asimilaban sus contenidos místicos y alegóricos para convertirlos en un ejemplo a seguir en su vía de ascenso espiritual. En cuanto al aprendizaje de prácticas mágico/místicas tomadas de otros pueblos, esta idea implica que se otorgaba validez y veracidad a esas otras religiones y enseñanzas que poco tenían en común con las tradiciones propias. El problema en este sentido es especialmente relevante en el caso de los cristianos que tenían como guía en estas cuestiones a maestros pertenecientes a religiones consideradas enemigas irreconciliables, como la musulmana o la judía. La desconfianza que se sentía en Europa ante todo lo procedente de Toledo es comprensible desde este punto de vista, así como la de la propia Iglesia, puesto que la religión que los libros empleados consideran verdadera no es el Cristianismo, sino el Islam en este caso, además de que también se incluye la descripción de una serie de prácticas que desde el punto de vista religioso no podían ser más que condenables³³.

Daniel Gregório adiciona elementos de reflexão sobre o porquê Afonso X teria ordenado a tradução da viagem escatológica de Maomé:

³¹ Idem, p. 190.

³² Idem, p. 199.

³³ Ibid., 186.

Obras como *Calila e Dimna* (1251-1252) representan una traducción de cuentos morales orientales creados para la educación moral de nobles y príncipes, de la misma forma que, fruto de interés por la cultura árabe, la *Escala de Mahoma* (1251-1252?, 1263) representa una exegesis del periplo de Mahoma narrado en la azora 17 del Corán. Las obras alfonsíes querían aparentemente abarcar todos los aspectos de la actividad intelectual humana, tanto individual como social, así como procurar las herramientas necesarias para la educación de los dirigentes del reino³⁴.

A escrita e a tradução eram parte do projeto político afonsino de ensinamento ao rei e seus súditos, assim como de consolidação valorizar línguas vulgares hispânicas, concorrendo assim para a valorização de si e de seu reino. Há que se relembra as incorporações árabes e hebraicas em sua escrita, uma das características específicas e ambíguas de seu reinado, concorrendo para sua integração social pelo viés da tradução cultural. Esta foi, inclusive, a principal interseção entre os mundos cristão e muçulmano em seu reinado.

Echeverría Arsuaga é taxativa ao afirmar que a tradução e transmissão dessa obra no ocidente medieval se fez

con un propósito ideológico concreto: desprestigiar la figura del profeta del islam para demostrar que su dominio sobre la península Ibérica podía tener una finalidad dentro de la historia providencial practicada por los autores medievales y un fin próximo en el tiempo³⁵.

E Afonso X se utilizou, mais do que qualquer outro monarca, da escrita do poder em favor de um projeto político maior, de envergadura continental, inclusive se apropriando de outras tradições culturais por meio de suas traduções, inclusive as narrativas, como *Calila y Dimna* e *El Libro de la Escala de Mahoma*.

³⁴ GRÉGORIO, Daniel. *La producción del "scriptorium" alfonsí*. Estudios humanísticos. Filología, Nº 27, 2005, p. 96.

³⁵ ECHEVARRÍA ARSUAGA, *op. cit.*, p. 199.



Imagem: Biblioteca de Oxford Bodleian: Laud. Miscel. 537 (versão francesa)

REFERÊNCIAS

FONTES

MANUSCRITOS

Tradução latina

Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma), 4072 (s. XIV)
<https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4072>

Bibliothèque Nationale (Paris), ms. Lat. 6064 (s. XIV)
<<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc65091j>>

Tradução francesa

Bodleian Library (Oxford), ms. Laud. Misc. 537 (s. XIV)
<<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/aeec5597-f4bf-4c02-b3b2-4341d1c125f7>>

EDIÇÕES

MUÑOZ SENDINO, José. (Ed.) *La Escala de Mahoma*. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio Autor: Alfonso X. El Sabio. Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949.

OLIVER, José Luis (trad.), *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo de Buenaventura de Siena*, prólogo de María Jesús Viguera, Madrid, Siruela, 1996.

OBRAS CONSULTADAS

ASÍN PALACIOS, Miguel, *La escatología musulmana y la « Divina comedia»*, Madrid, Hiperión, 1984. (trata-se de reimpressão da edição de 1943, que inclui o texto do autor «Historia y crítica de una polémica»; a primeira edição é de 1919).

BESSON, Gisèle. *L'eschatologie musulmane et l'Occident médiéval : l'exemple du Livre de l'Échelle de Mahomet*. In: *Vita Latina*, N°124, 1991. pp. 41-48.

CORÃO. Tradução de Samir el Hayek. Edição Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1994.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La reescritura del Libro de la escala de Mahoma como polémica religiosa”. CEHM, n° 29, 2006, p. 173-199.

GRÉGORIO, Daniel *La producción del "scriptorium" alfonsí*. Estudios humanísticos. Filología, N° 27, 2005, págs. 85-102.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura. *Transmisión del Saber - Transmisión del Poder La imagen de Alfonso X en la Estoria de España*, Ms. Y-I-2, RBME. *Anales de Historia del Arte* 187, 2010, Volumen Extraordinario. pp. 187-210.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés. *Alfonso X el Sabio en la historia del español*. En: CANO, R. (coord.): *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel, pp. 381-422.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Ana R. *Tradición y Fortuna De Los Libros De Astromagia Del Scriptorium Alfonsí*. Tese de Doutorado em Filologia Espanhola (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid). 2011.

MORALES, José. Reseña. *Scripta Theologica* 34 (2002/1). p. 433.

SILVEIRA, Aline Dias da. *Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematização e propostas*. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, N. 9, Dez/2015.

VIGUERA MOLINS, Maria Jesús. *Orientación bibliográfica*. En: OLIVER, José Luis (trad.), *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo de Buenaventura de Siena*, prólogo de María Jesús Viguera, Madrid, Siruela, 1996.

ZIOLKOWSKI, Jan M. Introduction. *Dante Studies*, with the Annual Report of the Dante Society, No. 125, Dante and Islam (2007), pp. 1-34.

Viagens e materialidade das narrativas: das bibliotecas régias às estalagens



POUSANDO PELOS CAMINHOS: AS ESTALAGENS PORTUGUESAS EM TEMPOS DE D. MANUEL I

Beatris dos Santos Gonçalves*

Introdução

O presente estudo visa a analisar a realidade das estalagens em Portugal nos séculos XV-XVI, a partir da observação da antiga prática de dar pousada aos que a uma dada terra chegavam, em busca de descanso para si e sua montada ao final de um longo dia ou para uma pausa em meio a uma caminhada.

Palavras como hospitalidade, caridade e sociabilidade remetem ao ato de oferecer *cama e comer* aos viajantes, sejam eles rei, senhores (leigos ou eclesiásticos) ou mesmo almocreves, estrangeiros ou peregrinos. Todavia, no cotidiano, ao passar a soleira da porta, no interior do estabelecimento, ou mesmo antes, ao solicitar abrigo, a tensão e o conflito, motivados pelos possíveis abusos e episódios de desordem e violência podiam tomar a cena em certas ocasiões.

A ambiguidade da hospitalidade aparece na língua francesa pelo fato da palavra *hôte* significar ao mesmo tempo aquele que é recebido e aquele acolhe, além do parentesco etimológico entre *hospes* e *hostis*¹, o “hóspede” e o “inimigo”, remetendo ao temor e tensão em relação ao estrangeiro, quer se trate daquele que recebe como daquele que é recebido².

Isso porque já existia o sentimento natural do encontro com o desconhecido, tanto para os que chegavam³ quanto para os que recepcionavam, um encontro/estranhamento marcado pela desconfiança e receio entre hóspede e anfitrião. E ia além. Quando da oferta de cama e, normalmente também de comida e bebida, avaliava-se o que e como estavam sendo tais ofertas feitas, até porque, em geral, o pagamento deveria ser garantido ao final.

* Professora Titular III do IBMEC/RJ e da Universidade Candido Mendes. Pesquisadora do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF. Sócia da empresa de pesquisa e consultoria *Outros Tempos*, voltada para o setor de Teledramaturgia.

¹ *Hostis* é derivado do termo medieval francês *ost* ou *host*, “exército”, “hoste”. Um vassalo deve a seu suserano o serviço de *ost*, auxílio militar em caso de guerra. Cf. GRASSI, Marie-Claire. Hóspede: uma figura da ambiguidade e do estranho. In: MONTANDON, Alain (dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011, p. 55.

² MONTANDON, Alain. Introdução. In: _____ (dir.). *O livro da hospitalidade*. Op. Cit., p. 41.

³ Ser estrangeiro é responder a 4 critérios: ser desconhecido, vir de fora, estar de passagem, ser estranho aos hábitos do lugar. MONTANDON, Alain (dir.). *O livro da hospitalidade*. Op. Cit., p. 56.

Entretanto, o receio não pairava somente sobre o acolhido⁴; o proprietário ou responsável pelo estabelecimento do mesmo modo se quedava sobressaltado, posto que, por vezes, não era somente de repouso que se estava em busca. Os vícios e prazeres tomavam conta do recinto. O jogo, a algazarra, a solicitação de mulheres da mancebia associados aos excessos com o vinho ameaçavam a paz e a ordem do lugar, situação agravada por possíveis furtos e rixas, fruto dos ânimos exaltados ou mesmo da oportunidade.

Tudo começa naquela soleira, naquela porta à qual se bate e que vai se abrir para um rosto desconhecido, estranho. Limite entre dois mundos, entre o exterior e o interior, o dentro e o fora, a soleira é etapa decisiva semelhante a uma iniciação. É a linha de demarcação de uma intrusão, pois a hospitalidade é intrusiva, ela comporta, querendo ou não, uma face da violência, de ruptura, de transgressão, até mesmo de hospitalidade [...]⁵.

A estalagem ou *stalagen* (séc. XIII), em seu sentido etimológico, significa hospedaria, sendo o termo estalajadeiro (a) próprio do século XVI⁶. De acordo com a definição de Joel Serrão⁷, as estalagens, além de serem casas voltadas para dar pousada, podiam, ainda, oferecer por dinheiro alimentos e outros extras; podendo acomodar também animais. Estas estavam presentes em beiras de estradas, em meio aos locais de passagem, ou mesmo em termos, devendo estar devidamente identificadas por uma rama ou sineta à porta, servindo de opção àqueles que estavam em trânsito, em viagem e necessitavam de descanso e de algum alimento.

Por vezes, essas casas eram pertença de nobres que aí punham os seus estalajadeiros e vendeiros, tirando deles o respectivo lucro. A Sé de Évora, por exemplo, era proprietária de estalagens na cidade, na Rua das Estalagens, mas as explorava indiretamente mediante o pagamento de foro. A igreja de S. Pedro também tinha estalagem na mesma rua. Já o rei tinha o rendimento da chamada *Estalagem da Rainha*, na praça eborense⁸.

⁴ As cartas de privilégio de estalajadeiro mencionam um marinheiro como frequentador da estalagem. Ver anexo.

⁵ MONTANDON, Alain. Introdução. In: _____ (dir.). *O livro da hospitalidade*. Op. Cit., p. 32.

⁶ CUNHA, António Geraldo da. Op. Cit., p. 268.

⁷ Estalagens. In: SERRÃO, Joel (coord.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 2002, 6 v. V.2, p. 454-455.

⁸ BEIRANTE, Maria Ângela Rocha. *Évora na Idade Média*. Op. Cit., p. 451.

A despeito das estalagens terem variantes, com maior ou menor conforto e recurso para seus usuários, de um modo geral, sua finalidade visava a “(...) dormida sob telhado ou qualquer outra cobertura, em recinto fechado e, portanto, protegido⁹”. Em acréscimo, podiam oferecer, ainda, “(...) alguma palha ou algumas mantas para improvisados leitos, água e forragem para as montadas, lume, sal e, eventualmente, pão, vinho e outros poucos alimentos¹⁰”.

As estalagens podiam ser pertença de particulares ou estabelecidas pelos próprios concelhos, sendo que os preceitos reguladores da sua exploração eram, de costume, fixados por diploma régio. Oportuno lembrar que senhores leigos e ordens religiosas (como a Ordem de Santiago) podiam também se valer dos rendimentos do estabelecimento.

Todavia, a maioria dos pedidos e concessões era dada a particulares que, inclusive, acumulavam funções, sendo o ofício de estalajadeiro identificado como um dos mais comuns à época, conforme indicado no *Regimento das Procissões de Évora* (1482), datado de finais do século XV, estando este ao lado dos carreiros (condutor de carroça)¹¹.

Em geral, o solicitante era do gênero masculino. Contudo, as cartas de privilégio informam o pedido de 5 (cinco) mulheres, das quais uma era mulher de escudeiro e as demais viúvas, tendo uma mencionado ser viúva de estalajadeiro, buscando com o benefício perpetuar a tarefa do falecido cônjuge. Observa-se também a condição social dos solicitantes quando eram mencionados seus ofícios em poucas ocasiões: Cavaleiro da Casa do Marquês (1), Cavaleiro da Casa Real (1), alcaide mor (1), escudeiro (1), albardeiro (2), ferreiro (1), chaveiro (1), lavrador (2) e almocreve (1).

Ainda que os demais documentos tenham omitido tal informação, parece ter D. Manuel I privilegiado diferentes grupos sociais, corroborando com sua política de concessão de prerrogativas aos súditos. Exemplo disso foi o privilégio de pousar dado pelo monarca a João Tostano (carreiro), podendo este parar, pousar, passar com os bois (que podiam beber nas várias terras).

Era de interesse régio conceder permissão para que estalagens fossem construídas, com o escopo de promover o alargamento destas ao longo do reino, a fim de possibilitar

⁹ MARQUES, A. H. de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques (dir.). Nova História de Portugal. Lisboa: Presença, 1987. 12v. V. IV, p. 135.

¹⁰ Id. Ibid., p. 135.

¹¹ PEREIRA, Gabriel. *Documentos históricos da cidade de Évora*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p. 371.

mais e melhor estrutura aos lugares, desenvolvendo-os e prestando apoio aos viajantes. As estalagens eram também vitais para atenuar o oneroso encargo da aposentadoria¹² passiva, que gerava intensos conflitos entre as gentes.

O privilégio da pousada ou aposentadoria era prerrogativa dos nobres em todo o reino, um privilégio que não derivava do direito senhorial designado pelo mesmo nome, pois esse se exercia somente nos lugares onde o senhor tinha jurisdição, sendo justamente uma obrigação decorrente do seu reconhecimento por parte de quem dele dependia¹³. Desta forma, a aposentadoria fazia parte dos serviços adicionais da renda senhorial¹⁴, consistindo no direito de alojamento gratuito que gozavam o rei, seus acompanhantes e senhores. A par de algumas isenções, todos os não-privilegiados estavam *a priori* obrigados a dar pousada, servindo a casa de particulares de alojamento a toda a gente portadora de tal privilégio, vez que faltavam lugares apropriados para acolhê-los.

Até o século XVI, os monarcas deslocavam-se muito, com perlongadas permanências por vezes em certas cidades, vilas e/ou aldeias. Eram também utilizados como locais de paragem mosteiros, paços reais e senhoriais e tantas outras habitações de burgueses e cavaleiros-vilãos que abrigavam comitivas socialmente mais destacadas¹⁵. No caso do rei, geralmente este solicitava abrigo para que pudesse pousar em mosteiros. Todavia, quando da ausência destes, recorriam às melhores moradas privadas ou às pousadas do alcaide, como afirma Oliveira Marques¹⁶. Ressalta-se que, conforme o mesmo autor, raras eram as cidades que possuíam *estaus*¹⁷ ou pousadas coletivas.

Os povos insistiam sempre pelo alargamento da rede de estalagens que, de certa maneira, os aliviava de gravosa obrigação. E, embora nunca conseguissem uma situação satisfatória, registrou-se, ao longo dos séculos XIV e XV, um aumento sensível do número de *estaus* e a melhoria de outros muitos já existentes. Mas tais não evitaram as dificuldades pelos quais passavam as gentes.

¹² Em Portugal, somente em 1834 a aposentadoria foi totalmente extinta. Cf. Aposentadoria. SERRÃO, Joel (coord.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 2002, 6 v. V.1, p. 164.

¹³ MATTOSO, José. *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*. Oposição. Lisboa: Estampa, 1995, p. 451.

¹⁴ Citem-se exemplos de tais rendas: “(...) miunças, foragens, serviços, pedidos ou pedidas, dádivas, ofreções, entradas, eirádigas, lagarádigas, fogueiras, almeitigas, vidas, jantares, paradas, colheitas, aposentadorias, fogaças, censúrias ou incensúrias, estivas, panais, gaiosas, osas, ltuosas (...), dízima (...), fossadeira, (...) relego, voz, portagem, coima, mordomado (...)” entre outros. Cf. CASTRO, Armando. *A evolução econômica de Portugal dos séculos XII a XV*. Lisboa: Editorial Caminho, 1980. V. II e III *passim*. Ver também: MARQUES, A. H. de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Op. Cit., p. 91-92.

¹⁵ MARQUES, A. H. de Oliveira. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Op. Cit., p. 135.

¹⁶ MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa: aspectos de vida quotidiana*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 94.

¹⁷ Estalagens.

Tais problemas foram mencionados nos forais concedidos a certas vilas, sendo esta uma questão já tratada desde os tempos do primeiro reinado de Portugal. Neste sentido, o foral concedido em 1185 pelo rei D. Afonso Henriques à vila de Palmela indicava que as estalagens do lugar pertenciam à Ordem de Santiago e possibilitavam que a população pudesse acolher quem desejasse *de dia e de noyte assy pera comer como pera dormjr*, exceto as bestas que as acompanhavam, devendo estas se quedarem nas estalagens da dita ordem. Nestes casos, a acolhida deveria ser gratuita. Se houvesse infração, multa e prisão eram aplicadas aos que se beneficiassem economicamente de tal recepção.

No foral dado pelo rei D. Sancho I à Vila de Almada em 1190, observa-se que o monarca, de maneira semelhante, determinou que os animais que acompanhavam os caminhanes fossem agasalhados nas estalagens de domínio régio, contudo, a população da dita vila podia fazer o acolhimento de quem prouvesse, de maneira gratuita ou mediante pagamento.

Já no foral da vila de Pavia, concedido por D. Dinis em 1287, o rei determinou que “[...] a estallagem da dita villa he o dito comçelho e levarão nella o direito acostumado e guardarsseam (sic) nella nossas ordenaçoens contanto que a tenham sempre bem Repairada pera se nella agasalharem os homeens e bestas¹⁸”.

No período manuelino, o monarca concedeu foral à vila de Alcochete e Aldeia Galega, em 1515, determinando que não tivessem estalagens privilegiadas nos ditos lugares, seja por iniciativa do Concelho ou da Ordem de Santiago, determinando que particulares acolhessem os viajantes de modo gratuito ou por dinheiro. Nesta já havia uma estalagem gratuita que abrigava as bestas, mas se esta fosse ineficiente, particulares deviam acolhê-las com ou sem cobrança.

Tanto os antigos monarcas quanto D. Manuel I davam a possibilidade da pousada paga ou gratuita no caso de particulares. Todavia, os esforços de alguns monarcas em evitar transtornos causados pela aposentadoria por vezes não obtiveram êxito.

Ao chegarem à terra, o rei ou o senhor e seus acompanhantes eram direcionados e distribuídos pelo juiz local pelas várias habitações consoantes à sua hierarquia. Tal realidade possibilitava o cometimento de uma série de abusos por parte das comitivas¹⁹, além do abuso dos próprios juizes, que exigiam dos estalajadeiros aposentadoria gratuita

¹⁸ PACHECO, Paulo (coord.). *Os forais de Palmela*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 1992.

¹⁹ BRAGA, Paulo Drumond. O Regimento Excepcional da aposentadoria da vila de Setúbal de 1471. In: *Boletim de trabalhos históricos*, v. 40. Guimarães, 1989, p. 129-137.

para os acompanhantes régios e senhoriais. Além disso, muitos eram os prejuízos causados e não reparados durante a permanência de tais *hóspedes* indesejados. José Mattoso esclarece que a possível razão da constante reincidência dos abusos resida no fato de nobres e eclesiásticos invocarem o pretexto de visitar o rei ou de alguma forma exercerem autoridade em seu nome para a exigir²⁰.

Os problemas que envolviam a questão da aposentadoria e seus abusos já vinham de longa data. Se por um lado os monarcas concediam o privilégio das aposentadorias, por outro, face às inúmeras queixas das gentes, buscaram protegê-las da opressão de tais obrigações.

D. João I determinou o seguinte à cidade do Porto: “[...] que não dem em esta Cidade pousadas, nem camas sem dinheiro, a nenhum seu nem doutrem, por Cartas nem Alvaras que tragão, mais que se apoustem pelos que hão, porque taes Alvaras, nem Cartas, não hão lugar salvo nas Aldeas, onde não ha estalagens²¹”. A fim de promover a melhora da estrutura de acolhimento, nas Cortes de Coimbra de 1390, D. João I determinou que as estalagens existentes fossem reparadas e que outras fossem construídas²². Nas mesmas Cortes, foi deferido o fomento e guarda das estalagens, estando obrigados os juízes das terras a construir vendas nos lugares dos caminhos em quantidade suficiente e que mandassem pôr guardas nessas vendas, a fim de garantir o pagamento do que lá fosse consumido²³.

Em 1428, D. Pedro, por meio da *Carta de Bruges*, já se manifestava contra a obrigação da aposentadoria gratuita e ordenou aos concelhos em 1439 que *estaus* e estalagens fossem construídos, incentivando particulares a auxiliá-los e tabelando os preços a pagar pelos utentes desses estabelecimentos²⁴. Mesmo em 1439, o concelho de Lisboa foi dispensado de aposentar o rei e a Corte²⁵, mas 20 anos depois novas queixas surgiram em Cortes por parte deste município, contra o fato de muitos indivíduos aproveitarem a permanência da Corte para se alojarem junto dela²⁶.

²⁰ MATTOSO, José. *Identificação de um país*. Op. Cit., p. 452.

²¹ A.C.L. *Colecção de Cortes*. V. VIII, p. 25 v *apud* MORENO, Humberto Baquero. *A batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1979. V.1, p. 62.

²² Coimbra, BGUC, Ms. 696, p. 113-116. In: SOUSA, Armindo de. Op. Cit.

²³ Lisboa, AHCM, Códice 5, fs. 66v-69. In: SOUSA, Armindo de. Op. Cit.

²⁴ CAMPOS, João Correia Aires de. *Antiguidades Nacionais III. Dos estáos e aposentadorias em 1439*. In: *O Instituto*. V. XIII, 1866, p. 21-23.

²⁵ BARROS, Henrique da Gama. *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa: Sá da Costa, 1945. Tomo V, p. 217.

²⁶ Id. *Ibid.*, p. 218.

Por Alvará de 13 de outubro de 1449, D. Afonso V determinou que nos bairros dos Senhores que tivessem Paços na Cidade de Lisboa, se fizessem *estaos*, em que pudessem pagar por seus dinheiros; o que é próprio das estalagens. O mesmo rei solucionou o problema em 1471 entregando o governo das coisas da aposentadoria aos mestres e ao povo da cidade, que formaram um colégio de 24 indivíduos, dos quais só um – o juiz – era de estrato social superior. Tal medida foi confirmada por D. João II²⁷.

Lisboa não era a única que possuía um regimento excepcional da aposentadoria. O mesmo acontecia com Santarém, Évora e Setúbal. Na primeira, regulamentava D. Afonso V em 1464 a intervenção dos mestres e do povo no assunto: 2 deles seriam oficiais de aposentadoria para a qual o monarca criou em 1468 uma casa dos contos com 24 membros, 17 dos quais mestrais e populares²⁸. Évora possuía também regimento desde 1464, tendo nomeado por uma comissão de fidalgos e populares 3 representantes seus para tratarem dos negócios da aposentadoria²⁹. Setúbal teve regimento elaborado pelos mestrais e pelo povo em 1471, ficando os negócios da aposentadoria a cargo de 26 mestrais e populares³⁰.

Nas cortes realizadas no Porto em 15 de julho de 1372 foi denunciada a seguinte situação de infração: fidalgos e os seus acompanhantes apoderavam-se das chaves das adegas e impunham como condição que seus homens bebessem o vinho da melhor qualidade aí armazenado. Depois de saciados e completamente embriagados incendiavam as portas das casas e “[...] os solhados e tauoados e as madeiras das ramadas³¹”. Outro relato de desordem consistia em deixarem à solta as suas montadas no meio das vinhas, quando elas se encontravam prontas para as vindimas, o mesmo sucedendo nas terras cerealíferas³².

Apesar das inúmeras queixas, fato foi que muitos buscavam obter o licenciamento e privilégio do ofício de estalajadeiro por este se mostrar vantajoso. Em que pese serem múltiplos os benefícios concedidos aos que obtinham tais cartas, quase sempre as

²⁷ RODRIGUES, Maria Teresa Campos. Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV. In: *Revista Municipal*, ano XXVI, n. 104/105. Lisboa, 1965, p. 16-17.

²⁸ BEIRANTE, Maria Ângela Rocha. *Santarém Medieval*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1980, p. 234-235.

²⁹ BARROS, Henrique da Gama. Op. Cit., p. 221-222.

³⁰ ANTT. *Odiana*, livro 6, fls. 12-13. In: BRAGA, Paulo Drumond. O Regimento Excepcional da aposentadoria da vila de Setúbal de 1471. In: *Boletim de trabalhos históricos*, v. 40. Guimarães, 1989, p. 132; 134-137 (apêndice).

³¹ MORENO, Humberto Baquero. Os marginais no Portugal medievo: comportamentos anti-sociais perante as normas de hospitalidade. In: *Campus Social – Revista Lusófona de Ciências Sociais*, n. 2, 2005, p. 99-107.

³² Idem.

imunidades e isenções previstas consistiam no não pagamento de tributos extraordinários cobrados pelo rei ou pelos concelhos; na não prestação de serviços militares, não ser besteiro nem vintaneiro (salvo se já o fosse antes da construção da estalagem); no fato dos animais usados para a manutenção da estalagem não poderem ser requisitados para outro fim; nos alimentos comercializados no estabelecimento ficarem livres das almotaçarias, ficando ao arbítrio do estalajadeiro a determinação do preço a ser cobrado; na possibilidade de colocar à venda sem embargos vinho e outros produtos trazidos de fora; na não tomada de aposentadoria gratuita da casa do particular a favor de nenhuma pessoa.

Nas cartas de privilégio analisadas, foram mencionados os seguintes privilégios e isenções: não levar presos; não servir na guerra, não ter armas ou cavalos; sisa das mercadorias destinadas à estalagem; ser escusado de ir com presos e dinheiros; não ser tutor ou curador de pessoas nem pague fintas peitas etc.; ser dispensado de pagar certos direitos e tributos; ser escusado do pagamento de certos direitos; escusado do pagamento de certas taxas; ter o privilégio dos rendeiros equiparados aos dos estalajadeiros.

Se por um lado o monarca buscava dar remédio às queixas que até ele chegavam, quanto às precárias condições que se encontravam as estalagens disponíveis no reino e crimes nestas praticados, por outro, este procurava salvaguardar a integridade física e os bens daqueles que ofereciam pousada, vez que, ao abrirem as portas de suas moradas, estes ficavam vulneráveis e suscetíveis à violência e à subtração de seus pertences e/ou daqueles que nas estalagens se encontravam abrigados.

Afonso Pires e João Rodrigues, moradores em Santarém, recebem uma certidão notarial provando que prenderam um ladrão numa estalagem em Almeirim. Tal ocorrido se deu no estabelecimento do estalajadeiro castelhano Joham Estrom (?). Revelou-se à justiça que “[...] ho dicto ladram chegara a sua cassa que trazia comsyguo dous escravos pretos e que pedia de comer e que sendo ele comendo que vyeram hy o dicto Afomso Piriz e Joham Rodriguez e que pediram humquartylho de vynho e que o beberam [...]”³³.

Este caso mostra o que era solicitado em uma estalagem – alimento e vinho –, além de revelar a presença da mulher do estalajadeiro Isabell Fernandez no estabelecimento, tendo sido testemunha junto com o marido da prisão do ladrão, provavelmente atuando como ajudante deste no dito recinto.³⁴

³³ ANTT. *Corpo Cronológico*. Parte 2ª, Maço 7, Doc. 4. Almeirim, 1503, Jan., 17.

³⁴ Idem.

Em finais do século XV e início do XVI, muitas foram as solicitações de carta de privilégio de estalajadeiro junto ao rei objetivando minimizar os danos frente às obrigações do benefício da aposentadoria a que homens de *mor qualidade* tinham como prerrogativa.

Assim, entre 1495 e 1521 anos do reinado de D. Manuel I, verificou-se a concessão de 271 cartas a estalajadeiros, na forma de privilégio, confirmação de privilégio³⁵, mercê ou licença, conforme abaixo representado em gráfico:

Conclui-se que em 1496, início de seu reinado, e de 1508 a 1515 (com expressivo recuo em 1513), observou-se maior número de concessões, com relativos picos em 1501, 1502, 1504 e nos últimos 2 anos de seu governo. De todo modo, infere-se que durante o reinado manuelino muitas foram as concessões feitas, se forem comparadas com os períodos anteriores, ou seja, no período de D. João II e D. Afonso V, somando-se 270 cartas ao longo de dois reinados (de 1441 a 1495), como mostra a pesquisa feita por Iria Gonçalves.

Em relação aos locais privilegiados pelas cartas, verifica-se que em tempos manuelinos a região de Bragança foi a mais destacada, seguida de Viseu, Coimbra e Porto, ou seja, a região de Trás-os-Montes e as Beiras, com diminutos números ao sul, no Baixo Alentejo e Algarves, sendo ausentes em Évora e Leiria.

A localização estratégica de Bragança, zona extrema e de fronteira, região em que se realizava feira, fez com que os monarcas tivessem por intenção melhor povoar e desenvolvê-la. O interesse régio nas terras transmontanas justifica-se por ter sido Bragança a província que mais sofrera com os conflitos luso-castelhanos, motivando o aumento de seu quantitativo populacional a fim de zelar pela defesa do território. Além disso, a situação geográfica de Bragança impunha-se pela facilidade de se locomover entre ambos os lados da fronteira. Daí a importância de vilas como Vinhais, Miranda do Douro e Freixo de Espada-à-Cinta por nestas terem importantes vias que levavam a Castela. Contudo, pouco se sabe em relação às suas características arquitetônicas destas estalagens³⁶.

³⁵ Total de 25 confirmações encontradas na documentação.

³⁶ CONDE, Manuel Silva Alves; VIEIRA, Marina Afonso. A habitação e a arquitectura corrente do Norte Trasmontano em finais da Idade Média. In: GONÇALVES, Iria (coord.). *Paisagens rurais e urbanas: fontes, metodologias, problemáticas*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 116-117.

Em Portugal, as terras de maior densidade demográfica no século XV pertenciam à região de Trás-os-Montes, sendo estas Bragança, Chaves e Vila Real³⁷. De acordo com o *Numerário de 1527*, o censo populacional apontou a região Entre Douro e Minho como a mais povoada, seguida de Estremadura e região Transmontana. Importa salientar o destaque dos dois primeiros sítios pela presença de Lisboa e Porto.

Neste sentido, não é de se estranhar que dentre as cidades mais populosas estavam Lisboa, que em inícios do século XVI contava com cerca de 50.000 a 60.000 habitantes e Porto, que ficava em torno de 15.000, seguido de Évora. Com mais de 5.000 pessoas, sinaliza-se, ainda, Santarém, Elvas e Tavira³⁸. A cidade do Porto voltava-se para o transporte marítimo dos produtos agrícolas do Minho, Trás-os-Montes, Beira, parte da Estremadura e troca de artefatos estrangeiros³⁹. Não é de se estranhar a presença de tantas estalagens nestas regiões de intensa circulação de gentes e mercadorias.

Iria Gonçalves assinala que Coimbra foi a mais beneficiada⁴⁰. Assim como a referida autora, este estudo mostra que, em geral, as regiões que receberam maior número de cartas com autorização para funcionar estalagens ficavam próximas ou mesmo localizadas em importantes vias de comunicação com destino a Castela, ou qualquer outra via que levasse a uma cidade de relevo ou rota de peregrinação, como a que levava a Santiago de Compostela, ou ainda áreas fronteiriças que o monarca desejava melhor povoar, como os coutos de homiziados (a exemplo de Chaves e Guarda). Importa ressaltar que nas terras do norte português, destacava-se a intensa transumância motivada pela atividade lanífera⁴¹, que levava ao deslocamento de pastores de ambos os lados do marco fronteiriço e, com eles, a necessidade de descanso e alimentação para si e seus animais.

Uma boa localização também era um importante argumento utilizado pelos súditos a fim de obter cartas de privilégio. No *corpus* documental analisado, tem-se o seguinte mencionado: ser lugar de estrada; ter hábito de agasalhar em sua casa os caminhantes vindos de Castela; por ser lugar em que não havia estalagem, sendo esta necessária aos caminhantes; porque no lugar (Rabos do Chão, Termo de Vila Pouca)

³⁷ LOBO, A. de Sousa Silva Costa. *História da sociedade em Portugal no século XV*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1903, p. 200.

³⁸ Numerário de 1527. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. No alvorecer da modernidade (1480 – 1620). Lisboa: Estampa, 1997. V. 3, p. 183-184.

³⁹ LOBO, A. de Sousa Silva Costa. Op. Cit., p. 169.

⁴⁰ GONÇALVES, Iria. Privilégios de estalajadeiros portugueses (séculos XIV e XV). In: _____. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988, p. 151.

⁴¹ Ver sobre a questão do comércio pastoril nas fronteiras da Península Ibérica: PEREIRA, Raquel Alvitós. *Das Cañadas ao palco: pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV-XVI)*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

passavam duas estradas (uma para Chaves e outra para Montalegre), passando por lá muita gente; estalagem para agasalhar caminheiros e forasteiros que aí fossem; ser local de passagem de muita gente, sobretudo de fidalgos e escudeiros que exigiam pousada aos moradores; ser lugar de 50 vizinhos e que por aí passava muita gente; dever de manter a estalagem em condições de acolher os caminheiros e acrescentar umas estalagens junto à mancebia⁴².

As estradas no norte do reino eram muito solicitadas pelos comerciantes e almocreves e pelos peregrinos, vez que participavam da rota de Santiago de Compostela. Destes partiam também muitas queixas quando à exploração que sofriam pelas pequenas hospedarias localizadas ao longo dos ermos caminhos⁴³. Os hospedeiros exploravam os peregrinos, segundo o relatado no *Codex Calixtinus*, manuscrito iluminado de meados do século XII, um guia do peregrino que rumava à Compostela. Vendiam-lhes sidra em lugar de vinho e davam-lhes carne e peixe de três dias, de modo que os romeiros chegavam a adoecer. Negavam-lhes água, só para eles comprarem vinho, iam à estrebaria roubar a cevada das cavalgaduras, as camas eram más e as medidas falsificadas⁴⁴. Acredita Mário Martins que haja certo excesso nesta descrição, posto que “(...) exagera bastante na sua antipatia contra os vascongados⁴⁵”.

Fundou-se albergarias para os peregrinos no final de quatrocentos nos caminhos que levavam à Compostela, o hospital das Caldas da Rainha acolhia na *Casa dos Peregrinos* os romeiros de passagem que pedissem abrigo. A todos era dada cama, comida e beber, uma noite apenas, a não ser aos sábados e vésperas de festas de Nosso Senhor ou Nossa Senhora em que, no caso de já não terem tempo de ir dormir a outro sítio onde pudessem ser agasalhados, teriam abrigo por duas noites⁴⁶.

Se era de interesse régio conceder licenças a fim de serem construídas estalagens em locais de grande fluxo de gentes e em importantes vias, do mesmo modo também o rei buscava melhor povoar e desenvolver áreas fronteiriças ou couto de homiziados, lugares, segundo D. João I, de “mjnguada de gentes⁴⁷”. De acordo com José Anastácio de

⁴² Conforme cartas de privilégio da Chancelaria de D. Manuel I.

⁴³ *Liber Sancti Jacobi – Codex Calixtinus*. Transcrição de Walter Muir Whitehill. Santiago de Compostela: [s.n.], 1944, p. 128.

⁴⁴ Id, Ibid, p. 160-171.

⁴⁵ MARTINS, Mário. Peregrinações e livros dos milagres na nossa Idade Média. In: *Separata da Revista Portuguesa de História*, Tomo V. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951, p. 84.

⁴⁶ CORREIA, Fernando da Silva. *Origem e formação das misericórdias portuguesas*. Lisboa, 1944, p. 516.

⁴⁷ ANTT. *Chancelaria de D. João I*, livro 1, fls. 123-123v.

Figueiredo⁴⁸, os coutos de homiziados existentes em Portugal serviam aos propósitos da Coroa de ampliar o povoamento e garantir a defesa do território às custas dos homiziados, que em contrapartida logravam alcançar o perdão.

Considerações Finais

Em 26 anos de reinado (de 1495 a 1521), D. Manuel I mostrou ser um monarca de seu tempo. Tendo governado um reino em um período dito proto-moderno; termos como renascentista, expansionista e centralizador adjetivavam e evocavam seu nome. Isso porque o *Venturoso* buscou dar continuidade, de certo modo, aos feitos iniciados pelos reis de Avis que o antecederam, e foi além em seus propósitos de construção de uma imagem forte, ao ampliar seus domínios dentro e fora do território português e conciliar interesses políticos, econômicos e religiosos com a nobreza e com o clero por meio de constante diálogo e negociação, a fim de manter a harmonia entre os poderes.

A política de concessão de benefícios a qual o monarca dedicava-se pôde ser observada também nas cartas de privilégio das por D. Manuel I, a exemplo, das que eram dadas aos estalajadeiros.

Neste sentido, tão logo um particular desejasse expandir sua casa a fim de construir uma estalagem, era rapidamente solicitado ao rei o privilégio de manter o referido estabelecimento, sendo agraciados com isenções, garantias, prerrogativas e liberdades usuais e inerentes ao cargo de estalajadeiro, podendo ser extensivos aos que com estes viviam.

A existência de estalagens em quase todo o território português durante a regência manuelina reforça a ideia do fluxo de pessoas que se deslocavam no interior do reino. Assim, devido às dificuldades enfrentadas nos deslocamentos, seja pela distância, pela má qualidade das vias ou pelo perigo dos caminhos, lugares para o descanso e alimento eram cada vez mais necessários. Mas as vantagens na concessão e obtenção da autorização para se construir e explorar as estalagens eram em via de mão dupla, haja vista o rei também gozar das benesses dos encargos cobrados para a manutenção destes estabelecimentos, assim como a expansão de tais recintos proporcionava melhor estrutura para os que circulavam no reino e, ainda, atenuava os conflitos causados pelos abusos das aposentadorias que levavam à discórdia e à desordem das gentes.

⁴⁸ FIGUEIREDO, José Anastácio de. Memoria para dar huma idéa justa do que erão as Bahetrias, e em que differião dos Coutos e Honras. In: *Memorias de Litteratura Portugueza publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: [s.n.], 1792. V.1, p. 164.

REFERÊNCIAS

FONTES

ANTT. *Corpo Cronológico*. Parte 2ª, Maço 7, Doc. 4. Almeirim, 1503, Jan., 17.

ANTT. *Núcleo Antigo*, n. 275, fl. 125 v-126.

ANTT. *Núcleo Antigo*, n. 275, fl. 66 v.

ANTT. *Núcleo Antigo*, n. 275, fl. 70-70v.

CORTES PORTUGUESAS: *Reinado de D. Manuel I (Cortes de 1498)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2002.

CORTES PORTUGUESAS: *Reinado de D. Manuel I (Cortes de 1502)*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2001.

ORDENAÇÕES AFONSINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

ORDENAÇÕES MANUELINAS. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 5v. Livro 5.

REGIMENTO das Capelas e Hospitais. *Charitatis Monumenta Historica*. Editado por Fernando da Silva Correia. In: *Boletim de Assistência Social*, n. 6, 1944.

OBRAS CONSULTADAS

ANDRADE, Amélia Aguiar. *Um espaço urbano medieval: Ponte de Lima*. Lisboa: Livros Horizontes, 1990.

ARNAUT, Salvador Dias. *A arte de comer em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Colares, 2000.

BARROS, Henrique da Gama. *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa: Sá da Costa, 1945. Tomo V.

BEIRANTE, Maria Ângela Rocha. As mancebias nas cidades medievais portuguesas. In: _____. *O ar da cidade: ensaios de história medieval e moderna*. Lisboa: Colibri, 2008.

_____. Espaços públicos nas cidades portuguesas medievais: Santarém e Évora. In: BEIRANTE, Maria Ângela Rocha. *O ar da cidade: ensaios de história medieval e moderna*. Lisboa: Colibri, 2008.

_____. *Évora na Idade Média*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. *Santarém Medieval*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1980.

BRAGA, Isabel M.R. Mendes Drumond. Estalagens e Estalajadeiros em Portugal no reinado de D. João III (1521-1557). In: *Caminería Hispánica. Actas del II Congreso Internacional de Caminería Hispánica*. Tomo I. Madrid: Patronato Arcipreste de Hita. Asociación Técnica de Carreteras, 1996, p. 145-163.

BRAGA, Paulo Drumond. O Regimento Excepcional da aposentadoria da vila de Setúbal de 1471. In: *Boletim de trabalhos históricos*, v. 40. Guimarães, 1989, P. 129-137.

BRANDÃO, João. *Grandeza e abastança de Lisboa em 1552*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

CAMPOS, João Correia Aires de. Antiguidades Nacionais III. Dos estãos e aposentadorias em 1439. In: *O Instituto*. V. XIII, 1866.

CASSAGNES-BROUQUET, Sophie. *Les métiers au Moyen Âge*. Paris: Editions Ouest-France, 2008.

CASTRO, Armando. *A evolução econômica de Portugal dos séculos XII a XV*. Lisboa: Editorial Caminho, 1980.

COELHO, António Borges. *Quadros para uma viagem em Lisboa no século XVI*. Lisboa: Caminho, 1986. _

_____. *Ruas e gentes na Lisboa quinhentista*. Lisboa: Caminho, 2006

CONDE, Manuel Silva Alves; VIEIRA, Marina Afonso. A habitação e a arquitectura corrente do Norte Trasmontano em finais da Idade Média. In: GONÇALVES, Iria (coord.). *Paisagens rurais e urbanas: fontes, metodologias, problemáticas*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005.

CORREIA, Fernando da Silva. *Origens e formação das misericórdias portuguesas*. Lisboa: 1944.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DIAS, Luiz Fernando De Carvalho. *Forais manuelinos do reino de Portugal e do Algarve: Estremadura*. [s.l.]: Ed. do autor, 1962.

DUARTE, Luís Miguel. Bandos, bandidos e crimes no Portugal das caravelas. In: *O mundo do Infante D. Henrique*. Angra do Heroísmo, 1995.

FERREIRA, Cristina Isabel de Oliveira Gomes. *A Vereação da cidade do Porto (1512/1514)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997.

FERREIRA, João Albino Pinto. *O Porto e a residência dos fidalgos*. Subsídios para a sua história. Porto: C.M.P., 1949.

FIGUEIREDO, José Anastácio de. Memoria para dar huma idéa justa do que erão as Bahetrias, e em que differião dos Coutos e Honras. In: *Memorias de Litteratura Portugueza publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: [s.n.], 1792. V.1.

FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FLORES, Alexandre. *Foral de Almada 1190*: álbum documental e iconográfico. Almada: Câmara Municipal de Almada, 1991.

FOURQUIN, Guy. *História Econômica do Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2000.

FREITAS, Judite A. Gonçalves de. “Teemos por bem e mandamos”. In: *A Burocracia Régia e os seus oficiais 1439-1460*. Cascais: Patrimonia, 2001. 2v. V. II.

GONÇALVES, Iria. Formas medievais de assistência num meio rural. In: _____. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

_____. Privilégio de estalajadeiros portugueses (séculos XIV e XV). In: GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

LAURIOUX, Bruno. *A Idade Média à mesa*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992.

LISKE, Javier; ROZANSKI, Félix. *Viajes e extranjeros por España y Portugal em los siglos XV, XVI y XVII*. Madrid: Casa Editorial de Medina, 1878. V.1.

LOBO, A. de Sousa Silva Costa. *História da sociedade em Portugal no século XV*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1903.

MACEDO, Jorge Borges de. *Problemas de história da indústria portuguesa no século XVIII*. Lisboa, 1963.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*: aspectos de vida quotidiana. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

_____. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques (dir.). Nova História de Portugal. Lisboa: Presença, 1987. 12v. V. IV.

MARTINS, Mário. Peregrinações e livros dos milagres na nossa Idade Média. In: *Separata da Revista Portuguesa de História*, Tomo V. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1951.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. No alvorecer da modernidade (1480 – 1620). Lisboa: Estampa, 1997. V. 3.

MATTOSO, José. *Identificação de um país*: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325). Oposição. Lisboa: Estampa, 1995.

MENDONÇA, Manuela. Bragança: da vila de fronteira à capital de província. Notas para uma monografia de Bragança, séculos XII – XVII. In: _____. *Cidades, vilas e aldeias de Portugal: estudos de história regional portuguesa*. Lisboa: Colibri, 1995. V.1.

MONTANDON, Alain (dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011.

MORENO, Humberto Baquero. *A acção dos almocreves no desenvolvimento das comunicações inter-regionais portuguesas nos finais da Idade Média*. Porto: Brasília Editora, 1979.

_____. *A batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1979. V.1.

_____. Alguns documentos para o estudo das estradas medievais portuguesas. In: *Revista de Ciências do Homem*. Lourenço Marques, v.V, série A (1972).

_____. Os marginais no Portugal medievo: comportamentos anti-sociais perante as normas de hospitalidade. In: *Campus Social – Revista Lusófona de Ciências Sociais*, n. 2, 2005.

_____. *Os municípios portugueses nos séculos XII a XVI*. Estudos de História. Lisboa: Presença, 1986.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de. *Elementos para a História do Município de Lisboa*. Lisboa: Typografia Universal, 1893. T. VI.

PACHECO, Paulo (coord.). *Os forais de Palmela*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela, 1992.

PEREIRA, Gabriel. *Documentos históricos da cidade de Évora*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

PEREIRA, Isaiás da Rosa. A vinha e o vinho em documentos medievais. In: *O vinho na história portuguesa séculos XII-XIX*. Ciclo de Conferências. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1983.

PEREIRA, Raquel Alvitos. *Das Cañadas ao palco: pastoreio e imaginário político na Baixa Idade Média espanhola (séculos XIV-XVI)*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

RODRIGUES, Maria Teresa Campos. Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV. In: *Revista Municipal*, ano XXVI, n. 104/105. Lisboa, 1965.

SERRÃO, Joel (coord.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 2002, 6 v.

SILVA, Joaquim Carvalho da. *Dicionário da língua portuguesa medieval*. Londrina: Eduel, 2009, p. 261.

SOARES, Torquato Brochado Sousa. *Nova Organização Municipal da Cidade*. In: PERES, Damião. *História da Cidade do Porto*. Porto, 1962-1965. V. I.

SOUSA, Armindo de. *As Cortes Medievais Portuguesas (1385 – 1490)*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990. 2 v. V.2.

VALDEAVELLANO, Luis de. *Historia de las instituciones españolas*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.

VITERBO, Joaquim de Sta. Rosa de. *Elucidario das palavras, termos, e frases, que em Portugal antiguamente se usarão, e que hoje regularmente se ignorão*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 18--?.

VIAGENS LITERÁRIAS: OS LIVROS DE VIAGENS NAS BIBLIOTECAS DOS REIS DE AVIS E EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XV E XVI

Carolina Chaves Ferro*

Na baixa idade média portuguesa havia coleções de livros em locais institucionalizados e nas mãos de particulares que cuidavam de seus exemplares como verdadeiros tesouros. Homens e mulheres, notadamente nobres, e instituições importantes, como mosteiros e universidades possuíam em sua guarda livros diversos, sendo a temática religiosa a predominante. Contudo, um tipo de literatura também chamou a atenção neste período, a literatura de viagem.

Os relatos de viagem compõem um gênero muito apreciado durante quase todo o período medieval, mas foi com o período das grandes navegações que o interesse se intensificou. Isso ocorreu não somente porque havia uma nova conjuntura de conquistas de territórios e de unificação de reinos, mas pela possibilidade de registrar essas histórias em livros, guarda-los e auxiliar na preservação de mitos, hagiografias, histórias de reinos e nobres, etc.

Quando falamos em viagem, nos dias atuais, pensamos no deslocamento real das pessoas entre espaços distintos, mas neste texto focaremos em dois tipos de eventos que para o homem medieval eram igualmente verdadeiros: os reais e os imaginários. Neste sentido, importa-nos tanto as obras em que os escritores fizeram um percurso verossímil iniciando em uma cidade ou reino e finalizando em outro; como as obras cujo trajeto está ligado à religião, aos sonhos e ao imaginário do período. Mas antes de tudo, é necessário lembrar que, mesmo as viagens ditas aqui como reais, possuíam, como afirma Paulo Lopes¹, “aspectos transcendentais, maravilhosos ou fantásticos que os viajantes encontravam, desafiavam ou venciam”. As viagens faziam parte do cotidiano do homem medieval do mais simples servo ao nobre mais notável. As histórias cristãs e laicas estavam rodeadas de viagens e a tradição oral ajudava a presentificar todo tipo de imaginação que esses homens e mulheres eram capazes de atingir. Sendo assim, o limite entre as vertentes do real e do imaginário é tênue, pois aquilo que era fruto de criação da mente também era visto como algo concreto.

* Professora da Associação Carioca de Ensino Superior (UNICARIOCA). Pesquisadora do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Medievalista online*, ano 2, n. 2, pp. 1-32, 2006. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA2/PDF2/viagens-PDF.pdf>. Acesso em: 15/08/2017. p.4

Para apresentar as obras com temática de viagem em Portugal do período, percorreremos desde as bibliotecas dos mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobaça, passando pelas livrarias dos reis D. Duarte e D. Manuel I e finalizando com as obras impressas no final do século XV e no início do XVI, auge da produção de livros de viagem, tendo em vista o contexto de expansão portuguesa, a descoberta de novos mundos e o surgimento da prensa de tipos móveis e sua inserção no reino luso. O desenvolvimento deste artigo leva em conta a linearidade temporal da história portuguesa, demonstrando que as viagens eram temas frequentes por todo o período medieval, ajudando a quebrar estereótipos de uma Idade Média estagnada.

O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra teve sua primeira atividade de escrita em 1140, realizada pelos próprios cônegos. Como afirma Aires do Nascimento e José Francisco Meirinhos², é possível que os primeiros livros tenham sido copiados da Sé de Coimbra, tendo em vista que D. Telo, fundador do mosteiro, praticava a escrita naquela localidade. Contudo, somado a esse indício, sabemos que essa biblioteca recebeu doações do alto clero e de nobres para compor a listagem de seus livros. Sua biblioteca de mão (aquela cujas obras se encontravam no armário, guardadas e zeladas) foi composta por 97 exemplares até o século XIV. Destes, é possível destacar alguns referentes à temática aqui proposta. Importante salientar que os livros selecionados nesta análise são os mais diretamente ligados à questão das viagens, tendo inúmeros outros que também perpassam o tema, mas que não constituem o corpo principal das obras.

O primeiro deles é a *Navegação de São Brandão*, da primeira metade do século XIII [Santa Cruz, nº geral 43]. De autoria desconhecida, o texto conta a história de uma viagem marítima ao paraíso. Segundo Paulo Borges³, São Brandão foi um monge irlandês conhecido como *o navegador* e teria sido o primeiro a viajar para terras desconhecidas, tendo ele vivido entre os séculos V e VI. Sua viagem teria durado 7 anos e este texto foi amplamente divulgado no contexto dos descobrimentos, servindo de exemplo e incentivo para a descoberta de novas terras. Em Portugal, Gomes Eanes de Zurara, na obra “Crônica da Guiné”, cita Brandão como tendo sido o primeiro a ter cruzado o Cabo Bojador, um feito cujo pioneirismo na história ficou com os portugueses. Aqui, cabe notar que no

² NASCIMENTO, Aires do e MEIRINHOS, José Francisco (Coords.). *Catálogo dos códices da livraria de mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1997.

³ BORGES, Paulo. *Errância e verdade*. O imaginário iniciático da viagem marítima na “Navegação de São Brandão”. Disponível em: <http://pauloborgesnet.files.wordpress.com/2010/03/errancia-e-verdade.pdf>. Acesso em: 25/07/2017.

imaginário dos viajantes medievais era comum o encontro do paraíso, visto como um local alcançável até alguns anos após o descobrimento do novo mundo (1492). Sobre esta obra, também é relevante destacar o papel pioneiro dos santos e mártires em viagens reais e imaginárias que trariam experiência e vivências que nenhum homem comum seria capaz de alcançar e que encantavam clérigos e leigos para seguir os seus passos de santidade.

Outra obra de viagem a se destacar é a *História de Barlaão e Josafá*, do pseudo-João Damasceno, escrita no século XII no mosteiro de Santa Cruz e no século XIII no Mosteiro de Alcobaça [Santa Cruz 45, nº geral 785] [Alcobaça, Códice 169, século XIII]⁴. Trata-se de um texto hagiográfico que conta a história de um príncipe, Josafá, que briga com seu pai e resolve conhecer o mundo. Nesta viagem, Josafá tem contato com doenças, pobreza e uma série de males que não chegavam até ele como príncipe, devido ao seu local privilegiado. No meio do percurso, Josafá encontra Barlaão, um monge eremita enviado por Jesus Cristo para lhe salvar. Josafá se converte ao cristianismo e vira santo e erudito. Segundo Vasconcellos Abreu⁵, a lenda foi atribuída erroneamente a João Damasceno, um monge sírio que viveu entre 675 e 749. Sendo esta obra mais uma vez de autoria desconhecida, tal como tantas outras que encontramos durante toda a Idade Média, importa-nos aqui a presença de mais uma viagem. Neste caso, Josafá sente-se perdido e é possível fazermos algumas associações com viagens relacionadas à ícones religiosos. A história de Josafá aproxima-se da história de Cristo no momento de sua viagem ao deserto (MATEUS, capítulo 4). Perdido e tentando explicações sobre seu destino, Cristo passa por provações que o tornam um personagem mais forte para enfrentar toda sorte de eventos que culminariam em sua crucificação e ressurreição. Outro personagem religioso cuja história se aproxima com a de Josafá é a de Sidarta.⁶ Na mitologia do criador do Budismo, ele era um príncipe hindu que resolve conhecer o mundo e se depara com uma realidade muito diferente da que estava acostumado com doenças, pobreza e uma população maltratada pela dor e pelo sofrimento. Ao avistar um mendicante que, apesar de ter muita fome, andava sereno e com uma ar altivo, Sidarta decidiu que viveria como ele. Sendo Josafá um personagem oriental, é possível que sua história tenha sofrido influências diversas. Mas o que mais nos chama a atenção é a repetição de uma mesma estrutura narrativa. Um momento em que o homem se encontra perdido, um momento em

⁴ Neste caso, adiantando uma obra que também constava na livraria de Alcobaça.

⁵ ABREU, G. Vasconcellos. *Texto crítico da lenda dos santos Barlaão e Josafate* – Tirado do códice do mosteiro de Alcobaça, existente com o número 266 na Torre do Tombo em Lisboa. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

⁶ ARMSTRONG, Karen. *Buda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

que ele tem contato com o mundo profano e os males que o assolam e o momento da revelação em que o personagem principal muda profundamente. Este tipo de literatura de viagem influenciou, inclusive os peregrinos. As viagens a lugares santos como Jerusalém ou Santiago de Compostela, por exemplo, eram desafiadoras e ao mesmo tempo garantia de salvação, santidade e de superioridade frente aos demais cristãos. O mesmo é possível falar das cruzadas. Além de batalhas cujos objetivos envolviam a conversão dos infiéis e a conquista de terras para a cristandade, as longas viagens realizadas pelos envolvidos também os tornavam seres especiais. Encarar uma viagem rumo ao desconhecido e a terras inóspitas aos cristãos era sinal de purgação dos pecados e de povo eleito.

Por último, sobre o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a própria mitologia que envolve sua criação vem de uma viagem. D. Telo (arcediado da Sé de Coimbra) teria realizado uma viagem à Jerusalém com D. Maurício (bispo de Coimbra). Segundo Agostinho Figueiredo Frias⁷, D. Telo teria observado a vida das várias comunidades religiosas que se estabeleceram em lugares considerados santos após a conquista de Jerusalém, em 1099. Foi nessa viagem que D. Telo resolveu fundar um monastério em Portugal. O Mosteiro demoraria algumas décadas para funcionar, mas com a ajuda de D. Afonso Henriques (1139-1185), ele seria inaugurado em 28 de junho de 1131, tendo a vida monástica iniciado nove meses mais tarde⁸. Estas histórias são contadas em obras diversas como os *Anais quatrocentistas* e as *Crônicas Breves*, ambas do final do século XV⁹. Ainda que essas histórias realmente tenham sido registradas em livros, tendo em vista a importância do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, elas, provavelmente, circulavam oralmente entre monges e portugueses, como uma tradição e como mito de criação de um dos locais religiosos, administrativos e políticos mais importantes da Idade Média portuguesa. E a viagem ao local santo de Jerusalém, cidade onde Cristo teria sido crucificado, dá legitimidade e força para que a instituição fosse construída, por ser esta, segundo os homens do período, a vontade de Deus.

Sobre a livraria do Mosteiro de Alcobaça, ela era bem maior que a do de Santa Cruz. Podemos encontrar 802 obras completas e incompletas, distribuídas em 454

⁷ FRIAS, Agostinho Figueiredo. Sobre a criação do Mosteiro de Alcobaça. In: NASCIMENTO, Aires do e MEIRINHOS, José Francisco (Coords.). *Catálogo dos códices da livraria de mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1997.

⁸ Interessante notar que a fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra é anterior ao início do reinado de D. Afonso Henriques. Esta instituição monástica foi de suma importância para a fundação do reino luso, bem como pelo estabelecimento da dinastia de Borgonha.

⁹ Ambas as obras se encontram sob o número Santa Cruz 86, nº geral 79 e têm como título do códice “Memórias: Livro das lembranças”.

códices, produzidos entre os séculos XII e XVIII, lembrando que um mesmo códice podia possuir mais de uma obra. Contudo, aqui focaremos naquelas feitas até 1521, último ano do reinado de D. Manuel I. O livro era muito importante para os beneditinos, pois, além de permitir que as tarefas dos monges fossem cumpridas, ele é matéria da terceira atividade básica da regra de São Bento: a meditação especulativa e afetiva da palavra inspirada na Escritura. Não cabe aqui destacar a importância deste mosteiro para a história portuguesa, basta lembrar que D. Manuel I colocou dois de seus filhos como abades, os infantes D. Henrique e D. Afonso, mas é notável recordar a atividade de produção de livros manuscritos mesmo após o estabelecimento da imprensa em Portugal. Como salienta Ana Isabel Buescu¹⁰, não houve uma diminuição da importância do livro manuscrito em detrimento do impresso nos primórdios da nova técnica no reino luso.

Havia inúmeras obras com viagens em diversos exemplares de Alcobaça, tais como a *Legenda Aurea* (havia dois exemplares da obra de Jacopo de Varazze), crônicas do reino, outras vidas de santos, etc. Não cabe aqui um exame detalhado de cada obra, pois seria matéria para um novo artigo, ou mesmo uma tese. É importante, apenas, destacar a presença das viagens em textos diversos cujo o enfoque principal não era abordar esta temática, mas ela perpassava a narrativa como sendo um elemento indispensável e presente no cotidiano daquele período. Além disso, é claro, existiam aquelas cuja temática da viagem era principal.

Dentre as que podemos citar, o livro da Colações dos Santos Padres do Egito [Códices 385 e 386, produzido entre 1431-1446], uma história fabulosa dos padres que teriam sido mártires em África e que o povo português passou a devotá-los por conta da viagem perigoso em prol da conversão dos infiéis. Além disso, é claro que Santa Maria de Alcobaça, além de livros mais estruturados, possuía um conjunto de documentos importantes sobre a era dos descobrimentos. Dentre estes, temos, no códice 308, do século XVI, uma recompilação sobre o ano em que se descobriu a Índia com uma série de nomes dos capitães-mores, capitães das naus, vice-reis e governadores, arcebispos, bispos e inquisidores que estiveram presentes nessa importante empreitada portuguesa nos seus primórdios. A Índia teve destaque nas obras literárias mesmo antes de sua descoberta até, pelo menos, o século XVIII, quando os olhos portugueses se voltaram para a América, devido aos metais preciosos que foram encontrados. A diferença é que, quando ela os portugueses ainda não haviam pisado em seu solo, toda sorte de imaginações sobre sua

¹⁰ BUESCU, Ana Isabel. Cultura Impressa e Cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna: Uma sondagem. *Penélope*, n. 21, pp. 11-32, 1999.

população, flora e fauna foi retratada, inclusive a própria denominação de Índia não corresponde ao mesmo espaço do país que conhecemos na contemporaneidade.

A título de exemplo, podemos mencionar a obra *De India et de eius mirabilibus* [Códice 380, início do século XIII], apresentada como sendo de João, o Presbítero. Esta obra é representativa, pois trata-se de um relato de viagem sobre o oriente anterior à famosa Viagem de Marco Polo. A obra parece abranger o que hoje conhecemos como a atual Indochina.¹¹ Há uma longa história que envolve um contexto de guerras e há uma enorme confusão entre escritores e viajantes do tempo a respeito do Presbítero João e sobre a região que dominava. A história de João, o Presbítero que é contada surgiu como lenda no período das Cruzadas, tendo elementos contidos em *O Romance de Alexandre*, tais como a estratégia de produzir figuras de cobre utilizado pelo rei macedônio contra o rei indiano Poro. É importante aqui perceber que o mundo oriental, mesmo antes da divulgação da obra de Marco Polo, talvez a mais importante literatura de viagem do período, era um tema procurado e apreciado, especialmente no que tange às maravilhas¹² que lá existiam, muito distantes do mundo ocidental. Sobre João, o presbítero ou como ele ficou mais conhecido, o Preste João, voltaremos quando tratarmos o período de D. Manuel I, por este personagem ser de suma importância para este monarca. Também não cabe aqui especificar a história completa desse importante personagem medieval. Mais importante é perceber que a viagem novamente perpassa as histórias mais consagradas na cristandade e que, muitas vezes, elas são eternizadas nas obras escritas.

Saindo das livrarias dos mosteiros e entrando nas livrarias régias, iniciaremos nossa análise por D. Duarte. Este rei foi o primeiro a deixar por escrito a lista de livros que compunham sua biblioteca particular, no *Livro da Cartuxa*, que leva este nome devido ao convento da Cartuxa da Scala Coeli, em Évora, onde o exemplar passou a pertencer ao seu acervo através de um presente de D. Teotónio de Bragança, arcebispo da mesma cidade. Este livro, chamado também de *Livro dos Conselhos*, era uma espécie de diário do Rei, onde ele anotava “cousas familiares e especiais”, conforme o próprio monarca afirma. É nele que encontramos a lista de obras pertencentes a D. Duarte, mas ela não equivale ao volume de livros lidos pelo monarca que era muito superior (podemos

¹¹ CARPINE, João de Pian del; MONTECORVINO, João de; RUBRUC, Guilherme de e PORDENONE, Odorico. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre / Santa Maria-RS: EDPUCRS / Anatterra Livros, 2005.

¹² Maravilhas aqui entendidas a partir do ponto de vista ocidental, pois lá existiam flora, fauna e etnias jamais encontradas em solo cristão.

conhece-los através das obras produzidas por ele no período¹³). Contudo, para esta apresentação, focaremos apenas na listagem.

Dentre as 87 obras listadas, sobre a literatura de viagem destacam-se um livro de Marco Polo em latim e outro em linguagem (provavelmente em galego-português) em um único volume. Para Ana Isabel Buescu¹⁴, é provável que a obra tenha sido um presente do infante D. Pedro ao retornar de suas viagens e oferecido pela República de Veneza. Igualmente importante temos o *Livro dos Mártires*, que aborda a lenda dos Mártires do Marrocos. O livro conta a história de frades menores da ordem de São Francisco que morreram tentando converter o califa do Marrocos. Existiam dois exemplares da mesma obra na livraria do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, local onde se iniciou um culto a esses mártires em 1220 e onde os corpos desses freis foram depositados. No Mosteiro de Alcobaça também havia registro desta mesma obra, como já salientado acima, mas aparece com o nome dos padres que foram ao Egito, pois as regiões eram facilmente confundidas num período em que a cartografia era escassa e a geografia engatinhava em locais mais distantes da Europa. Estas obras literárias misturam fatos com o maravilhoso medieval, com lendas, animais diferentes e personagens inusitados. Isso tudo chamou a atenção de D. Duarte, lembrando que os próprios infantes avisinos eram viajantes. Do infante D. Henrique, ao infante D. Pedro e a D. Fernando, sendo este último morto em terras longínquas, os nobres de avis tinham como prática não permanecer no reino, fosse através de lutas e conquistas, como no caso do Infante D. Henrique, conhecido por se aventurar na era dos descobrimentos, ou através da busca por conhecimento e outras experiências, como no caso do infante D. Pedro. Contudo, é interessante notar que D. Duarte talvez fosse um dos únicos príncipes mais reservados no que tange à viagem real. Segundo seu biógrafo¹⁵, a melancolia tomou conta deste rei que ficou, por muito tempo, à margem da história portuguesa devido aos acontecimentos de seu reinado, como a morte de seu irmão, o infante D. Fernando, em África. D. Duarte passou a maior parte da sua vida na corte, mas não deixou de apreciar as viagens que as obras escritas lhe proporcionavam.

¹³ Para conhecer as obras lidas e citadas por D. Duarte e mais informações sobre a listagem completa de sua biblioteca ver: FERRO, Carolina Chaves. *As livrarias régias de D. Duarte e de D. Manuel I – um estudo comparativo: construções de coleções e práticas de leitura em Portugal entre 1433 e 1521*. Tese (Doutorado). Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015.

¹⁴ BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanitas*. Lisboa, v. 8, pp. 143-170, 2007.

¹⁵ DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte – Reis de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2007.

Outra obra que aborda diretamente a viagem é a *Conquista d ultramar*. Segundo Teófilo Braga¹⁶, trata-se de narrativas que misturam ficção com realidade (como quase tudo que é produzido no período) sobre as guerras na terra santa de Jerusalém. Uma parte delas teria sido traduzida por Guilherme de Tyro e continuou sendo bastante divulgada nos reinados seguintes, tendo em vista que a intenção do projeto cruzadístico não cessou na Idade Média.

Além disso, em sua livraria, existem as obras de viagem indiretas como a própria *Legenda Aurea*, novamente, a Bíblia, as novelas de cavalaria, as obras sobre guerras, como a Guerra da Macedônica, de Alexandre, o Grande, e as próprias crônicas medievais, onde vez ou outra uma viagem aparecia no caminho dos personagens envolvidos. Cabe, também, destacar o incentivo que D. Duarte deu ao maior cronista português do período, Fernão Lopes.

No mesmo período do reinado de D. Duarte, cabe destacar a importância de seu irmão D. Pedro e suas viagens reais que auxiliaram no desenvolvimento das obras escritas no reino luso. Foi graças a ele que vários livros foram traduzidos e várias obras da Antiguidade foram propagadas pelo círculo letrado da corte portuguesa. Neste sentido, as viagens aproximaram o reino português da cultura de outros locais da Europa, muitas vezes distantes, tendo em vista que a Península Ibérica fica isolada no canto ocidental do continente.

Já a livraria de D. Manuel I pertence a um contexto diferente. Neste período, além da existência de um maior número de exemplares, temos grandes acontecimentos relacionados a viagens, como a descoberta de um novo caminho para as Índias e do novo mundo (para os europeus), cujo território conquistado se tornou a América portuguesa.¹⁷ Além da literatura de viagem, os relatos orais de quem vivenciou terras distantes faziam parte do cotidiano do homem português da transição da época medieval para a época moderna, sobretudo nas cidades portuárias, incluindo Lisboa.

É possível ter contato com a lista dos livros de D. Manuel I através do inventário de seu Guarda-roupa, que também não corresponde à totalidade de obras que pertenceram a este monarca. Nele encontramos novamente diversas crônicas, a *Legenda Aurea* e a

¹⁶ BRAGA, Teófilo. *História da Literatura portuguesa – Renascença* (Volume III). 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

¹⁷ COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I: um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

Lenda dos Mártires do Marrocos, por exemplo, já citadas. Mas algumas obras, no que tange especialmente às viagens chamam atenção.

Em primeiro lugar, também temos presente o livro de Marco Polo: “cuberto de veluso cremesym com duas brochas de prata anylada”, demarcando a permanência de um dos mais importantes livros de literatura de viagens do período. Uma novidade surge com uma obra produzida a mando de D. Manuel I. Trata-se do livro *Treumfos da Imdia*. Para Souza Viterbo¹⁸, esta obra é uma compilação de vinte e seis feitos nas Índias que D. Manuel ordenou que o secretário de estado Antonio Carneiro escrevesse para que se produzisse uma tapeçaria com essa história portuguesa. O livro contendo as vitórias do reino em terras orientais mostraria parte daquela realidade tão distante fisicamente, mas cada vez mais próxima de outras formas em Portugal.

Neste sentido, é notável como o Oriente chama cada vez mais atenção. Além das obras de viagem, propriamente ditas, há outras três que abordam a cultura oriental e que jamais existiriam em outro contexto. A primeira delas é “Huu livro das pemturas dos turcos como se esãem a tornear”. Importante notar que o período do reino de D. Manuel I e durante toda a primeira metade do século XVI temos o auge das pinturas turcas otomonas, logo após a conquista do Império Bizantino (1453). Para se ter uma ideia, neste período o sultão Murrad III encomendou o *Livro da Felicidade* para sua filha, uma obra repleta de pinturas produzidas em sua cultura. A obra encomendada é posterior ao período de D. Manuel I, mas reafirma a importância dessas pinturas para o próprio povo turco otomano. Não há vestígios do livro das pinturas dos turcos, mas é claro o interesse do rei em culturas distantes e poderosas na mesma época em que ele reinou. A segunda obra é “Huu caderno de folhas de papel de letras e pemturas dos chys, que parecem sãtos, que tem hua cubretura azul”. Esta obra possui escrita e imagens chinesas. O escrivão afirma que corresponde a figuras santas do cristianismo, contudo é provável que seja uma obra importada, possível apenas após a presença dos portugueses em terras orientais. A terceira é “Outro livro, cuberto de purgaminho, de hua exortação feyta ao da India per Duarte Galvam”. Segundo Teófilo Braga¹⁹, temos aqui dois exemplares em um, sendo um deles uma exortação sobre a conquista das Índias e o outro composto por ocasião da embaixada ao Preste João, viagem onde Duarte Galvão (cronista e diplomata do reino) morre antes

¹⁸ VITERBO, Sousa. *A livraria real especialmente no reinado de D. Manuel*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1901.

¹⁹ BRAGA, Teófilo. *Theoria da Historia da Litteratura Portuguesa*. Porto: Imprensa Portuguesa-Editora 1972.

de chegar ao dito reino africano. A questão das Índias é notável e já comentada, mas o Preste João fez parte do imaginário dos homens medievais por muito tempo e já foi citado no início desse artigo. Para encurtar a história, durante muito tempo, embaixadores, mercadores e viajantes relataram ter conhecido Preste João. Ocorreu, por exemplo, com Marco Polo que afirmava que este personagem era o rei turco-mongol chamado Uang-Khan que passou a se chamar Presbyter Johan após ser batizado. Mas, como muitos outros afirmavam ter conhecido Preste João, nunca ficou confirmado que ele seria o tão famoso rei-sacerdote.

Em Portugal também estava viva a lembrança da existência de um rei do oriente que ajudaria o ocidente num projeto cruzadístico, e em termos de livros, temos já um exemplar no Mosteiro de Alcobaça, como já comentado. Este ideal se intensificou com D. João II (1455-1495) que chegou a enviar algumas embaixadas à África a procura de Preste-João, mas sem obter sucesso. Em 1498, os portugueses chegaram às Índias, onde encontraram a resistência do Islã ao mesmo tempo em que retomaram a lenda do rei que poderia ajudá-los. Para Vasco da Gama (?-1524), que havia chegado às Índias, a Abissínia (onde seria o reino do rei procurado) não teria acesso ao mar, sendo localizada, provavelmente no centro do continente. As buscas ao Preste João continuaram. Em 1506, na terceira inventiva à procura da Abissínia, um dos navegadores - chamado João Gomes - da armada de Tristão da Cunha finalmente chegou àquele local. Era o tempo da rainha regente chamada Helena, personagem que se interessou profundamente pelo reino português e resolveu escrever uma carta à D. Manuel I através de seu embaixador Mateus. A missiva chegou em Lisboa em fevereiro de 1514 e nela a rainha tratava o monarca lusitano por "irmão" e oferecia-lhe ajuda por terra contra os "infiéis". D. Manuel recebeu as notícias com alegria e nomeou o antigo cronista Duarte Galvão como embaixador ao Preste João, levando ricos presentes ao seu soberano (marido da regente que havia lhe enviado a carta). Segundo Sousa Viterbo²⁰, entre os objetos remetidos ao *Negus* estavam peças ricas de vestuário, ornamentos de palácio, armas e instrumentos de guerra, paramentos e objetos para o culto cristão, retábulos, sinos, órgãos, além de uma oficina tipográfica e de livros. Tendo o Preste João permanecido no imaginário português, é fácil compreender porque existiam tantas obras escritas em seu nome, sempre associadas às viagens.

²⁰ VITERBO, Sousa. *op. cit.*

A última etapa deste trabalho pretende focar na produção da imprensa em Portugal até o final do reinado de D. Manuel I. Não cabe aqui fazer uma história da imprensa, apenas apresentar as obras relacionadas à literatura de viagem e mostrar como esse gênero era apreciado no reino luso. Neste caso, o personagem mais importante para este estudo é Valentim Fernandes.²¹

Fernandes foi, sem dúvida, um dos principais impressores do período. Sobre os relatos de viagem, apenas em 1502, ele imprimiu três obras do gênero (o que para a época é muito), a saber, mais uma vez *O Livro de Marco Polo*, *O Livro de Nicolau Venetto* e a *Carta de Jerónimo de Santo Estevão*, sendo os dois últimos outros viajantes do período. Há uma discussão entre os historiadores do livro sobre a possibilidade do próprio Valentim Fernandes ter traduzido o livro de Marco Polo. De fato, não há comprovação empírica do acontecimento. De qualquer maneira, afirma-se que ele teria traduzido outro relato de viagem de Nicolao Conti, escrito por Poggio, em Toscano, mas não indícios confirmatórios.

No período do ápice da peste negra em Portugal, Fernandes sai de Lisboa e retorna apenas em 1511. Durante a época de sua ausência no reino, o impressor e autor escreveu seus próprios relatos de viagem, tamanho apreço que ele possuía por esse tipo de literatura. Em 1847, foram descobertos inúmeros manuscritos de autoria de Valentim Fernandes, na cidade de Munique, na Alemanha. Os escritos tratavam, sobretudo, do imaginário dos descobrimentos promovidos pelo reino português no período de D. Manuel I. Fernandes com seu amigo Konrad Peutinger (um clérigo humanista de Augsburg) se fascinaram pelas novas terras, natureza e pelo contato com povos diferentes e esses escritos são considerados hoje como alguns dos mais importantes registros das viagens marítimas do século XVI. Segundo Seibert²², a forma como Fernandes descreveu o contexto geográfico e etnográfico desses povos "descobertos" é única, sendo o primeiro a apontar com precisão as ilhas do Atlântico, especialmente São Thomé.

No que diz respeito ao reinado de D. Manuel, Valentim Fernandes recebeu três privilégios importantes. O primeiro deles foi em 12 de fevereiro de 1503, onde ele passou a ter a exclusividade para a impressão dos livros dos Regimentos. O segundo, na mesma data, tornava-o corretor da Praça de Lisboa e tabelião dos contratos feitos entre os

²¹ ANSELMO, Arthur. *As origens da Imprensa em Portugal*. Lisboa: Casa da Moeda, 1981.

²² SEIBERT, Gerhard. 500 years of the manuscript of Valentim Fernandes, a Moravian book printer in Lisbon. In: CIESZYNSKA, Beata Elzbieta (Ed.). *Iberian and Slavonic Cultures: Contact and a Comparison*. Lisboa: CompaRes, 2007, pp. 79-88.

portugueses e os povos germânicos. Além disso, recebeu igualmente o privilégio de livreiro. É importante destacar que era comum que os impressores acumulassem esse privilégio.

Em suma, é necessário destacar que não foi possível abordar todas as obras do período com a temática das viagens. Aqui foram selecionadas as principais obras e as mais curiosas no sentido de mostrar elementos pouco abordados pela historiografia comparativa do livro medieval. Pretendeu-se mostrar que a literatura de viagem estava presente desde os primórdios do reino português com D. Afonso Henriques e tinha lugar cativo nas principais livrarias do período. O estudo sobre literatura de viagens e o impacto delas nessa sociedade será sempre uma temática inesgotável, tendo em vista que o número de viagens reais aumentou gradativamente do século XV para o XVI. Com a descoberta do novo mundo, desde as obras deixadas por Colombo, passando pela Carta de Caminha e demais obras de viajantes foram muito apreciadas na protomodernidade. A curiosidade sobre novas terras e pessoas diferentes que já existia quando se tratava do Oriente aumentou com o contato com povos que os europeus jamais imaginavam que existiam. E muito possivelmente, os relatos de viagens, fossem eles escritos ou orais, passaram a frequentar o imaginário daquela população letrada e iletrada que passou a viver uma nova era, num mundo muito maior em espaço e em diversidade.

REFERÊNCIAS

ABREU, G. Vasconcellos. *Texto crítico da lenda dos santos Barlaão e Josafate* – Tirado do códice do mosteiro de Alcobaça, existente com o número 266 na Torre do Tombo em Lisboa. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

ANSELMO, Arthur. *As origens da Imprensa em Portugal*. Lisboa: Casa da Moeda, 1981.

ARMSTRONG, Karen. *Buda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BORGES, Paulo. *Errância e verdade*. O imaginário iniciático da viagem marítima na "Navegação de São Brandão". Disponível em: <http://pauloborgesnet.files.wordpress.com/2010/03/errancia-e-verdade.pdf>. Acesso em: 25/07/2017.

BRAGA, Teófilo. *Theoria da Historia da Litteratura Portuguesa*. Porto: Imprensa Portuguesa-Editora 1972.

_____. *História da Literatura portuguesa* – Renascença (Volume III). 3ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

BUESCU, Ana Isabel. Cultura Impressa e Cultura manuscrita em Portugal na Época Moderna: Uma sondagem. *Penélope*, n. 21, pp. 11-32, 1999.

_____. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanitas*. Lisboa, v. 8, pp. 143-170, 2007.

CARPINE, João de Pian del; MONTECORVINO, João de; RUBRUC, Guilherme de e PORDENONE, Odorico. *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre / Santa Maria-RS: EDPUCRS / Anatterra Livros, 2005.

COSTA, João Paulo Oliveira e. *D. Manuel I: um príncipe do Renascimento*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

D. DUARTE. *Livro dos Conselhos de el-rey D. Duarte* (livro da cartuxa) edição diplomática. Transcrição de João José Alves Dias. Introdução de A. H. de Oliveira Marques e João José Alves Dias. Revisão de A. H. de Oliveira Marques e Teresa F. Rodrigues. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte* – Reis de Portugal. Lisboa: Círculo de Leitores, 2007.

FERRO, Carolina Chaves. *As livrarias régias de D. Duarte e de D. Manuel I – um estudo comparativo: construções de coleções e práticas de leitura em Portugal entre 1433 e 1521*. Tese (Doutorado). Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2015.

FRIAS, Agostinho Figueiredo. Sobre a criação do Mosteiro de Alcobaça. In: NASCIMENTO, Aires do e MEIRINHOS, José Francisco (Coords.). *Catálogo dos*

códices da livraria de mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1997.

LOPES, Paulo. Os livros de viagens medievais. *Medievalista online*, ano 2, n. 2, pp. 1-32, 2006. Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA2/PDF2/viagens-PDF.pdf>. Acesso em: 15/08/2017.

NASCIMENTO, Aires do e MEIRINHOS, José Francisco (Coords.). *Catálogo dos códices da livraria de mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1997.

SEIBERT, Gerhard. 500 years of the manuscript of Valentim Fernandes, a Moravian book printer in Lisbon. In: CIESZYNSKA, Beata Elzbieta (Ed.). *Iberian and Slavonic Cultures: Contact and a Comparison*. Lisboa: CompaRes, 2007, pp. 79-88.

VITERBO, Sousa. *A livraria real especialmente no reinado de D. Manuel*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1901.

**PERCEPÇÃO DA ATIVIDADE CINEGÉTICA COMO ESPAÇO DE
FOLGANÇA E ITINERÂNCIA ATRAVÉS DA LITERATURA TÉCNICA DA
DINASTIA DE AVIS (PORTUGAL, SÉCULOS XIV E XV)**

Jonathan Mendes Gomes*

A proposta do presente artigo volta-se para destacar o acentuado papel da caça, inserida no contexto dos jogos de cavalaria mais apreciados na Idade Média, em dois aspectos: como espaço e momento de folgança (de expressão do lúdico, do ócio, e compondo-se como elemento importante nas festividades medievais); e também de deslocamento e itinerância régia (percorrendo coutos e montados protegidos pelo rei e nobreza, e de uso exclusivo).

As características dos jogos medievais

Para todo este mundo medieval, existia um tempo reservado aos divertimentos, e até mesmo para os desfavorecidos. A população que jogava, geralmente jovem e masculina, era recrutada em todas as categorias sociais. Alguns deles eram comuns a todas as categorias, outros eram exclusivos da aristocracia.

Jean-Michel Mehl¹, estudando os jogos na Idade Média, percebeu que o termo latino *ludus* era polissêmico e se aplicava a todas as formas de divertimentos, sejam peças teatrais, jogos de azar, intelectuais, ou “esportivos”. De fato, a vida medieval foi bastante influenciada por este espírito lúdico, repleta de jogos, desde os populares de matriz pagã, e já sem significado sagrado, até os solenes jogos da cavalaria e os sofisticados jogos de amor cortês.

Por falar em aspectos lúdicos, “as festas são ocasião especial para o desenvolvimento de jogos, ainda que estes existam também à margem delas”². Embora não todas, a maioria apresentava-se como espaço de valorização do jogo, ocorrendo à margem da rotina e do ritmo da vida quotidiana, suspendendo esse tempo.

Mais do que isto, muitas festividades constituíram-se como lugar da fruição, ocasião de expressão das sensibilidades e busca do prazer, momento de exaltação da vida,

* Professor no curso de Licenciatura em História da UEMG, polo Carangola. Professor tutor no curso de Licenciatura em História, modalidade a distância, da UniRio. Pesquisador do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ MEHL, Jean-Michel. Jogo. In: SCHMITT, Jean-Claude (orgs). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 25.

² QUESADA, Miguel A. L. *Las fiestas en la cultura medieval*. Barcelona: Editora Areté, 2004, p. 27.

típico do sentimento lúdico. “Desse modo, nas cidades e nos campos, espetáculos, numerosos e muito variados, interrompem o curso dos trabalhos e dos dias, tanto nas solenidades religiosas como nas grandes celebrações civis e políticas: jogos, competições, procissões”³, assim como representações de milagres e farsas burlescas.

Um número considerável de festas continha esta espécie de jogo guerreiro, ou mesmo competição, responsável por preencher o apreço pelas rivalidades, capaz até de que estreitar determinadas solidariedades. E mesmo sendo divertimentos, não lhes escapavam a seriedade, e mesmo a violência, pois muitos desses entretenimentos, a princípio inofensivos, culminavam em grande agressividade entre grupos rivais, com resultados sangrentos⁴.

Alguns, inclusive, sob a aparência de entretenimento para ações mais sérias – caso dos torneios e justas – serviam para sublimar impulsos e comportamentos, bem como desvelar e canalizar tensões e conflitos. Imitação da vida real, os jogos não consistiam em liberação dos excessos de energia, recuperação de forças, preparação para a vida adulta, desenvolvimento das capacidades de adaptação às situações mais imprevistas, entre outros atributos.

À parte de todas estas atividades tão apreciadas pelos homens da Idade Média vê-se a excelência, no seio da aristocracia, de três delas: as justas, os torneios e a caça. Quanto à caça, era praticada em todas as estações, pois o gosto aristocrático por tal atividade era tamanho que não hesitavam em enfrentar todo tipo de intempéries e perigos. Estritamente regulamentada e reservada aos proprietários de feudos, seu caráter fundamental era de atividade bipartida, tanto com cães quanto com aves.

A caça com cães visava abater cervos a javalis, sendo o uso de armadilhas permitido apenas para animais nocivos como os lobos; os caçadores deslocavam-se a cavalo, em uma zona de atuação extremamente limitada, com equipamento leve destinado a protegê-los. A caça com aves por sua vez era estática e realizada em área aberta, e permitida também às mulheres. O prazer por estas atividades resultou na proliferação de manuais a partir do século XII, em que constava o adestramento dos animais, cura de ferimentos e etc⁵.

³ HEERS, Jacques. *Festas de loucos e carnavais*. Alfragide: Publicações D. Quixote, 1987, p. 11.

⁴ HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1980, p. 33.

⁵ GUERREAU, Alain. Caça. In: SCHMITT, Jean-Claude (orgs). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I. São Paulo: EDUSC, 2002, pp. 139-144.

A literatura em torno da atividade cinegética: um exemplo português.

O caso português torna-se bastante emblemático sobre a difusão de uma literatura voltada para a arte da caça. Definidos por muitos autores como a Ínclita Geração, a Dinastia de Avis foi marcada por representantes preocupados não apenas com avanços territoriais e guerras, mesmo que elas estivessem revestidas com o ideal sacro de combate aos pagãos. A promoção da cultura era extremamente valorizada por reis como D. João I, D. Duarte e D. Pedro, que manifestavam um gosto especial pela reflexão e pela justificação de seus atos⁶.

Por ter a corte como foco de divulgação, o ambiente literário cultivado pelos monarcas obviamente não escaparia a seu moralismo. Os reis avisinos estiveram devotados a ensinar, frequentemente emitindo juízo moral a respeito de tudo que liam e que presenciavam em seu cotidiano. E não se contentavam apenas em ler os famosos textos bíblicos ou os tratados herdados da antiguidade, puseram-se também a escrever: tratados, conselhos, cartas e livros⁷.

No vigor deste ato, valorizaram a prosa como instrumento mais apropriado que a lírica para ensinamentos sobre moral e virtude, necessários a uma sociedade que se transformava, e que precisava constantemente do enquadramento de suas condutas. Assim vemos surgir um conjunto de textos chamados de Prosa Moralística da Dinastia de Avis que engloba livros como o *Leal Conselheiro*, a *Virtuosa Benfeitoria*, o *Livro dos Ofícios* entre outros.

Esta literatura uniu-se ao gosto pela experiência, a observação empírica da natureza, o uso dos sentidos físicos, como o faziam os caçadores que se entregavam diariamente na atividade da montaria⁸, dentre os quais se incluem os príncipes de Avis. Assim, é envolvido nesse quadro que situo o *Livro de Montaria* e a *Arte de Bem Cavalgar Toda Sela*, respectivamente escritos por D. João I e D. Duarte, como tratados técnicos a respeito de atividades ao mesmo tempo lúdicas e bélicas, cujo exercício era bastante apreciado pelos cavaleiros e nobres da época.

O fato é que o Paço constituiu-se no local onde o exercício do poder régio realizou uma produção de sentido voltado para o controle não só moral, mas também político desta

⁶ SARAIVA, José A. *Iniciação na Literatura Portuguesa*. Lisboa: Gradiva-Publicações Ltda, 1994, p. 30.

⁷ MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal vol II*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 542.

⁸ MARTINS, Mário. *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais na Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Brotéria, 1975, pp. 99-100.

nobreza que se formava a seu redor. E a corte se consolidou como ambiente de recepção e circulação dos discursos de domesticação da nobreza, ou seja, do próprio ato civilizatório. Parte deste controle era voltado para o policiamento da violência, tão característico desta sociedade nos períodos anteriores, e isso se fez em grande parte com o controle de seu tempo, do ócio a que estava submetida, em contraste ao controle exercido no terceiro estado através do trabalho.

A função lúdica sobre a bélica e pedagógica.

Compreende-se que o universo dos jogos (sejam as justas e torneios, seja a montaria e a falcoaria) já se encontrava bem enraizado na cultura cavaleiresca, como necessários à preparação do cavaleiro para a guerra, além de canalizador da violência em tempos de paz⁹. Não por acaso, D. Duarte reclama também em seu livro sobre “manhas” que no seu tempo haviam decaído do uso dos nobres, sendo necessário fortalecê-las. No entanto, a prática dessas atividades constituiu-se além do caráter físico e dos objetivos puramente bélicos do período feudal anterior. Os príncipes de Avis cada vez mais se preocupam com os problemas morais seja da caça e das demais atividades físicas, as quais tentavam equilibrar com as letras¹⁰.

Segundo he mandado que todallas cousas façamos, ajudando aquel dito que de fazer livros nom He fim, por alguu meu spaço e folgança, (...) screvo algumas cousas per que seran ajudados pera a melhor percalçar os que as leerem com boa voontade e quiserem fazer o que per mym em esto lhes for declarado¹¹.

A primeira coisa que destacamos pela leitura do *Livro de Montaria* e *A Arte de Bem Cavalgar*, é que os príncipes de Avis demonstram explicitamente sua preocupação com o uso dos jogos como instrumento lúdico e pedagógico, isto é, voltados para a educação dos nobres. A paixão pelos jogos de montaria e equitação vinha em grande parte de sua capacidade de levar à *folgança*, isto é, ao entretenimento nas horas vagas entre as pesadas tarefas. O prazer que eles poderiam proporcionar é levado tão em conta, que

⁹ PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda (França e Inglaterra, séculos XII e XIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.134.

¹⁰ PIMPÃO, Álvares J. C. *História da Literatura Portuguesa, vol I (séc. XII a XV)*. Coimbra: Edições Quadrante Ltda, 1947, p. 55.

¹¹ DUARTE, D. *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, p. 1.

passaram a ser louvados não apenas pela capacidade de instruir, mas em grande parte também pela de alegrar.

E ainda geeralmente he em conhecymento que as boas e ledas bestas alegam muyto os corações dos que andam em ellas, se as bem razoadamente cavalgar. E assy concludindo o que primeiramente disse: quem vyr estes bees suso dictos e folgança que se desta manha segue, e os outros muytos que mais largamente poderóm dizer se tal for que lhe perteença, bem tem razom de a muyto desejar¹².

A defesa destes jogos a respeito de sua capacidade de não produzir apenas prazer, mas também relaxamento da sobrecarga vinda das atividades rotineiras, ganha mais impulso na medida em que o apreço maior a determinados jogos, como caça e equitação, em detrimento de outros, justifica-se proporcionalmente pela quantidade de formas de *proveito* e *folgança* da razão que eles são capazes de proporcionar. Para os príncipes de Avis, as atividades lúdicas devem ser respeitadas tanto mais quanto fornecerem o bom lazer, o lazer proveitoso, pois recreia os sentidos e auxiliam no uso das armas.

Esta comparação feita por D. Duarte entre a equitação e outros jogos, resultando na priorização daquela fora precedida por D. João I, no *Livro de Montaria*, que antes já enaltecia da mesma forma a grandeza da caça diante dos demais jogos.

E este jogo de andar ao monte de ursos ou de porcos compreende e repara todas as coisas, para que todos os jogos foram alevantados, também a recrear o entender, como o feito das armas, ca ele juntamente dá folgança e recreamento a todos os sentidos, pelas coisas que se em eles fazem; e outrossim aos que dele bem usam, lhes guarda que não percam o uso das armas, ca o que cada um dos jogos faz apartadamente por si, o jogo da montaria o faz juntamente¹³.

Há que se lembrar que no final do século XIV e ao longo do XV, se aprofunda a transição da figura régia como predominantemente guerreira, o antigo rei dos campos de batalha, para as figuras tanto de um rei ministerial, ou seja, associado a múltiplas tarefas governativas, quanto de um rei sábio, que se dedica a exercícios intelectuais de forma a se aprimorar. Não é difícil de entender que a nova figura régia encontre-se atribulada com inúmeras novas funções da regência, e se utilize destes jogos como instrumento para alcançar o desenfado da mente.

¹²Ibidem, p. 9.

¹³ JOÃO I, D. *Livro da Montaria*. Ericeira: Mar de Letras, 2003, p. 16.

E quando o corresse por esta intenção, em parando mentes, em como Deus lhe deu a reger tanta muita gente e como lhe tem dado tão grande encargo para o bem reger e se achasse o entendimento tão enfadado e tão cansado, que por tal enfadamento não pudesse chegar a fazer os desembargos, que teúdo é fazer, então por perder aquele enfadamento, com vontade de fazer aquela coisa melhor que lhe Deus mandou fazer, sobre tal intenção indo ao monte, em tal correr do monte força seria que ele ante Deus mandou merecesse¹⁴.

Tratava-se de uma forma produtiva de aproveitar seus momentos de folga das obrigações do governo, desviando-se do enfadamento das tarefas quotidianas. O próprio D. Duarte manifesta que o ato de escrita do tratado de equitação fora realizado em seu período de *folgança*. Isto implica numa relação entre os jogos e o prazer que vai além do exercício ativo das atividades. Ou seja, discorrer sobre a manha era tão importante e prazeroso quanto praticá-la.

E veendo que meu coração nom pode sempre cuidar no que segundo meu estado seria melhor e mais proveitoso, alguus dias, por andar a monte, caça e camynhos, ou desembargadores nom chegarem a mym tam cedo, estou oucioso, ainda que o corpo trabalhe, por nom filhar em tal tempo alguu cuidado que empecimento me possa trazer, e por tirar outros de que me nom praz, achei por boo e proveitoso remedio algumas vezes pensar e de mynha mão screver em esto por requirimento da vontade e folgança que em ello sento¹⁵.

O alerta é que estas atividades não devem atrapalhar o exercício das funções régias, e precisam ser realizadas seguindo os princípios de Deus, que deu ao monarca a tarefa de reger os homens. Isto significa que, estas atividades régias de suma importância para o bem-estar do reino não podem ser preteridas em relação ao deleite, a se perder em diversões sem controle e medida. Até porque, há que lembrar que estes tratados não ensinam somente o controle das bestas para um melhor desempenho na atividade, preocupam-se também em ensinar o auto-controle, do corpo e da mente.

Ca por certo grande embargo na vontade de ter vergonha devia ter o rei, que seu tempo nunca despendesse noutra coisa, senão em andar por matos em como o fazem as alimarias; ca como quer que o monte seja dado aos reis de andar a ele, pero todavia o mais de seu tempo deviam

¹⁴ Ibidem, p. 24.

¹⁵ DUARTE, D. *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, pp. 2-3.

a pôr nas grandes coisas, que tem de fazer, que a seu estado cumprem (...); e deve trabalhar que faça sempre direito e justiça com temor de Deus¹⁶.

Apesar de defenderem as atividades lúdicas como forma de lazer proveitoso, importante para recrear a mente e afastar o desenfado, tal preocupação refletiu em ressalvas feitas pelos príncipes quanto à prática destas atividades. As vantagens e desenfado da caça e equitação são bem enfatizadas e estimuladas, mas demarca-se que não se exagere nestas atividades, guardando os devidos tempos de seu exercício, e não deixando de lado outros deveres, principalmente os reis e príncipes que tinham de dar o exemplo de postura não só aos membros mais próximos de sua corte, mas também a todo o seu reino. Além do mais, todo excesso se predispõe ao pecado.

Acontece ainda algumas vezes aos senhores de estarem assossegados em seus desembargos e depois, quando lhes vem à mão com razão os poderem deixar, dizendo: vamo-nos desenfadar em andar ao monte; e depois quando assim vão ao monte, não aguardam tempo, assim como dito é, e depois ainda mais começam-se a soltar em jogos em tal modo, que se recorre em eles grande dissolução; ca são tão maus e tão astrosos, que aqueles que sisudos são, ainda que o riam, sempre os tem por mal feitos¹⁷.

Podemos apreender deste quadro que os príncipes avisinos não consideram o exercício destas atividades lúdicas enquanto prática de ociosidade, pelo menos não da forma pecaminosa pela qual fora vista pela Igreja, como vimos cima. Pelo contrário, assumem que estas atividades compõem o que a Igreja tolerou, ou até aceitou, como ócio proveitoso, que incluía a meditação, contemplação e quaisquer atividades que elevassem o espírito e cultivassem as virtudes cristãs.

E ssomariamente de homem que convem teer boas bestas, e as saber bem cavalgar (...) a sséitima[avantagee], acrecenta mayor e melhor coração”. Isto porque inspira “... boas voontades de fazer todallas cousas virtuosamente e lealmente a deos e aos homees, e teerem boa e razoada fortalleza do corpo e do coração, per que averám poder de cometer, contradizer e soportar todas as cousas fortes e contrairas e sseerem sabedores...¹⁸.

¹⁶ JOÃO I, D. *Livro da Montaria*. Ericeira: Mar de Letras, 2003, p. 28.

¹⁷ *Ibidem*, p. 151.

¹⁸ DUARTE, D. *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, pp. 8-9.

O discurso dos príncipes avisa-nos nesses tratados é justamente a favor da capacidade destes jogos de fornecerem virtudes, bem como alegrarem o coração e aliviarem a razão. Tanto que demonstram ser um instrumento favorito de combate ao enfadamento e ao cansaço, os quais estariam mais próximos das definições medievais do pecado da preguiça/acídia, sempre rondando os príncipes e tentando desviá-los da realização de suas atividades governativas. Ou seja, buscam-se estes elementos lúdicos prazerosos, o exercício ou a escrita sobre ele, cujos resultados positivos sobre a mente e o corpo afugentam a preguiça, ou a ociosidade negativa.

Tal jeito como este andar derecho na besta me parece que devyamos teer em os mais de nossos feitos para seermos no mundo boos cavalgador[es], e nos teermos forte de nom cair per(a) as mallicias com que muytos derribam por esta guisa (...) que sentamos seu derribamento em sanha, mal-querença, tristeza, fraqueza do coração, nosso menospreço ou desagradecimento a deos e aos homees, ou nos trouxesse a myngua de fe ou a desesperança (...) ou em algua preguiça que vem de fraqueza e deleixamento da voontade, logo sperando toda principal ajuda de nosso senhor deos, nos devemos endereitar com esforço e boo conselho nosso e doutros que por grande saber (...) ¹⁹.

Ocorrendo sempre a partir das ordens de um príncipe ou grande nobre, a caça deveria ocorrer nestes terrenos que, privilegiados aos nobres, apresentassem “boas condições para que este – o rei ou o nobre senhor da terra – aí se fossem ‘desenfadar’ das preocupações políticas e dos trabalhos administrativos”²⁰. Isto demarca seu caráter lúdico, que vinculado ao aspecto pedagógico de treinamento e domesticação, torna este tipo de caça como um jogo exclusivo da nobreza.

Exclusividade da caça para a nobreza e apropriação de espaços como privilégios

Um aspecto dos ritos de dominação espacial (e de muitas formas também social) que demonstra forte presença na sociedade do Ocidente medieval, inclusive a portuguesa do baixo medievo, concentra-se na utilização dos espaços de caça como lugares privilegiados de demonstração de poder e distinção tanto do rei, quanto dos nobres de seu círculo social mais íntimo. Isto porque, em primeiro lugar, deve-se lembrar que o espaço,

¹⁹ Ibidem, pp. 24-25.

²⁰ GONÇALVES, Iria. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, v. 2, Porto, 2006, p. 203.

para o homem medieval, não era apenas uma realidade física, mas também imaginária, a qual revela importantes características dos valores e crenças de um período.

E, em segundo lugar, como já se afirmou em capítulos anteriores, passara-se o tempo em que o espaço florestal mítico, maléfico e estranho, dera lugar a um espaço conhecido e apreendido pelo homem, através da prática, experiência e observação. Nos finais da Idade Média, este processo culmina com a criação da imagem de um espaço dominado, domesticado e ritualizado, inclusive como espaço de folgança e exibição da nobreza através dos jogos e cerimônias.

E por ende se deve de guardar qualquer escudeiro, que este jogo houver de usar (...) ca muitos tomam em costume em se mal trazer, por andar ao monte, em como aqueles que lhes não faz mister; e porque lhes não faz mister, nunca filham cuidado em como poderão andar bem vestidos; e com isto, quando vêm às grandes praças. e vêem outros que estão ricamente apostados, a vontade lhes filha embargo de estarem com eles e então afastam-se deles quando o muito usam. E quando se assim afastam daqueles que bons são, nunca podem aprender coisas que sejam boas para fazer, nem para dizer quando mister for; e disto os que bons querem ser, muito se devem de guardar de tais coisas fazer; antes devem folgar de estarem sempre entre os que bons são e pararem mentes nos costumes que lhes virem que têm e trabalharem de os fazer assim como eles fazem²¹.

De acordo com Massimo Montanari²², as relações sociais, bem como as que envolvem o homem e o meio natural, mudaram juntamente com as transformações sofridas pela paisagem. Um dos efeitos mais marcantes está nas restrições feitas à exploração dos recursos silvestres e pastoris, muitas vezes reservada a grupos dominantes da sociedade em detrimento dos direitos das coletividades rurais.

(...) e o pior que he, mandamos que nas ditas Coutadas nom cortem lenha, nem outra madeira, que he compridoira pera suas casas, e apeiros; e que per esta razom muitas herdades som desamparadas por elles: e que fosse nossa mercee de as descoutar; e outro sy que em todas as ditas Coutadas possam colher lenha, e madeira que lhes comprir²³.

Tem-se como exemplo no período, a regulamentação, e até mesmo abolição, de hábitos como o usufruto dos espaços incultos, bem como a limitação da caça a espaços

²¹ JOÃO I, D. *Livro da Montaria*. Ericeira: Mar de Letras, 2003, p. 29.

²² MONTANARI, Massimo. Alimentação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. I. Bauru: EDUSC, 2006.

²³ ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro V. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 2v, pp. 164-165.

determinados e, em grande maioria, exclusivos. Somam-se a isto, justificativas ideológicas que sustentam o uso dos espaços incultos como privilégios deste pequeno, porém distinto, segmento social que consiste na aristocracia: “(...) e por esto nom entendemos de fazer prejuízo para o diante aos ditos Senhores desses Coutos, e Honras em suas jurdições, privilégios, e liberdades, que em elles ham”²⁴.

Assim, por todo o Portugal percebe-se a profusão de áreas de reserva venatória, como as coutadas, que aumentaram juntamente com o poder régio no século XIV como o prova a organização das montarias. Segundo Oliveira Marques, as principais coutadas localizavam-se no Ribatejo, no Alto Alentejo e na Beira, e incluíam charnecas desabitadas com povoado rarefeito, além de coutadas contra a extensão das quais os povos realizavam constantes protestos²⁵.

Ao que dizem no Artigo doze, que nosso Avoo avia Coutadas certas pera serem coutados porcos monteses, e ussos, e depois de nosso Padre nos fizemos outras Coutadas, o que he em gram dampno da nossa terra, porque destas Coutadas, que som muitas, saem porcos, que dampnam paaës, e vinhas, os quaes defendemos que os nom matem, posto que os achem fazer dampno²⁶.

Um bom exemplo trata-se da “coutada velha” portuguesa, a qual aparece maior em extensão e melhor delimitada nas *Ordenações Afonsinas*. Isto se liga especialmente ao caráter de tradição de que se reveste a caça no período, atividade esta que acumula, como já visto, impulso lúdico, ritualístico, cerimonial e político – controle do espaço, exibição do poder.

Considerando como inconsistentes as justificativas como meio de obtenção de carne pela aristocracia e como preparação e substituta da atividade guerreira, Alain Guerraau apresenta uma perspectiva mais ampla a respeito da caça medieval especificamente praticada pela nobreza²⁷. O autor se preocupa em identificar este, que também pode se considerar um jogo devido seus atributos lúdicos, com a educação da nobreza, tendo em vista o visível refinamento de sua ciência.

Este refinamento e identificação se ligam ao fato de que a aristocracia laica

²⁴ ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro I. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 2v, p. 164.

²⁵ OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Portugal na Crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 480.

²⁶ ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro V. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, 2v, pp. 164-165.

²⁷ GUERREAU, Alain. Caça. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. I. Bauru: EDUSC, 2006, pp. 139-140.

européia do período, no processo de construção de uma cultura própria, tinha sólido interesse em consolidar uma prática generalizada, formalizada e definida como privilégio. Dessa forma, a caça, durante a Idade Média, assumiu a função de um dos ritos mais bem adaptados à ordenação e reprodução contínua da posição e papel da nobreza frente à totalidade da sociedade²⁸.

Com o prosseguimento da reconquista para o Sul e a residência mais frequente do rei em Lisboa, este espaço alargou-se até à serra da Arrábida, ou ainda à volta de Santarém ou de Évora, locais de estadias preferidas da corte. Com o respeito da tradição, ficaram coutados todos os terrenos de caça²⁹.

As fontes do período são incessantes em demonstrar as características desses ambientes onde se realizava esta modalidade de caça exclusivamente nobre, seja montaria ou falcoaria.

Os livros de horas representam quase sempre a caça praticada pelos nobres, em ambientes suntuosos, belas paisagens em bosques floridos, lembrando rituais pagãos. Embora o camponês também exercesse a caça, não é ela que aqui está representada nos meses primaveris de abril e maio. Ele o faz geralmente para complementar sua dieta, assim mesmo quando existiam espaços deixados pelo poder senhorial nos bosques e florestas³⁰.

Não surpreende que a lei florestal do baixo medievo, assumiu cada vez com mais veemência a postura de restringir o acesso às reservas de caça reais e mesmo as senhoriais, salvaguardando privilégios e honras nobiliárquicas.

Outro sy me pediram de mercê, que todalas honras, que foram feitas ate vinte annos, ante que meu Padre morresse, como quer que nam fossem contheudas nas Inquiriçoeês suso ditas, que fossem honradas também ellas como as outras, que nas ditas Inquiriçoeês sam contheudas, em que se nam provasse nenhuña Jurisdiçam, que lhes nam entrassem hi Mordomo, nem Sayam, e que nam curavam de serem honradas, ou que fossem feitas de vinte annos ante que meu Padre morresse acá³¹.

²⁸ GUERREAU, Alain. Caça. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. I. Bauru: EDUSC, 2006, pp. 149-150.

²⁹ DEVY-VARETA, Nicole. Para uma geografia histórica da floresta portuguesa. *Revista da Faculdade de Letras-Geografia*, I série. Vol. I. Porto, 1985, p. 56.

³⁰ FRÓES, Vânia L. O Livro de Horas de D. Fernando. Maravilha para ver e rezar. In: *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 129. Rio de Janeiro, 2011, p. 123.

³¹ ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro III. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 2v, p. 170.

Ou seja, a caça era uma atividade cujo uso se ligava diretamente à demarcação do espaço social, visto que delimitava um ambiente exclusivamente reservado à nobreza, e cujo valor deveria ser reconhecido e respeitado por todos os segmentos sociais. Afinal, a caça era uma atividade viril repleta de significados sociais, e que também rendia prestações em grande parte reservadas só ao rei, e alguns senhores, marcando sua superioridade.

E outro sy, Senhor, muitos Senhores, Cavalleiros, Escudeiros, e outras pessoas dos vossos Regnos fazem per sy Coutadas, assy nos rios como nos montes, o que he contra a Ley do Regno, em a qual he contheudo, que nenhũ nom faça Coutada, salvo ElRey: seja vossa mercee mandardes, que taaes Coutadas se nom façam³².

Dessa forma, a importância da caça se destaca como responsável pela generalização, já nos séculos XII e XIII, da prática de *afforestation*, criando imensas florestas, emblemas do poder do soberano, que despejaram vários vilarejos. Estas, consistiram em espaços externos e arborizados, onde os reis, e depois os aristocratas, reservavam-se o direito exclusivo da caça, punindo transgressores mesmo com a morte³³.

A proliferação dos desenvolvimentos alegóricos em direções variadas e concorrentes confirma a natureza de rito maior da caça medieval no seio da aristocracia laica. Ao mesmo tempo rito de identificação (delimitação e polarização) do espaço e de dominação.

A caça como motivação para a itinerância régia e reconhecimento do espaço natural

Outra característica relevante do que se considera aqui como rito de dominação do espaço, concentra-se na apreensão do território que compõe o reino através do fenômeno da itinerância régia. Se a organização do tempo era essencial para o exercício das atividades protagonizadas pelo monarca, igualmente importante se mostrava a organização dos espaços. Os lugares que abrigavam importantes eventos da dinastia, como a coroação e a inauguração do poder, passam a ser mais bem demarcados.

Paralela a esta domesticação do espaço urbano, defende-se que, da mesma forma, alguns jogos e diversões medievais, também apresentavam-se como domesticadores dos

³² ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro V. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 2v, pp. 165-166.

³³ MATTOSO, José. *Fragmentos de uma Composição Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 205.

ambientes naturais com os quais frequentemente mantinham contato. Um dos casos mais característicos sobre esta questão consiste na caça, atividade a qual Mattoso afirma ter mudado de tal forma ao longo do tempo, que em muitos lugares do território medieval português transformara-se em uma festa, contendo um ritual que proclama o domínio do homem sobre a natureza³⁴.

Compreende-se como grande parte das capitais, no período, surgem pela necessidade de uma sede política, e de sedentarização do rei, vinculado ao aumento do seu papel político pelo reino³⁵. Entretanto, este movimento não rompeu com a tendência dos reis em realizar deslocamentos e itinerários em torno do território que lhe cabe governar. Pelo contrário, essa demanda continuou por muito tempo a ocupar as preocupações do monarca.

Outro sy Mandamos, que todos os Lavradores do Termo de Lixboa, [...] e de quaesquer outros lugares, a que especialmente for recado de Nosso Corregedor, que Nós havemos lá d'hir invernar, fação seos palheiros em cada huñ anno continuadamente de toda a palha, que ouverem, ainda que se nom entendaõ d'aproveitar d'algũa parte della, em tal guisa, que indo Nós a cada hũa as ditas Comarcas, nos possamos della servir, sem grande dapno dos ditos Lavradores³⁶.

Os soberanos já realizavam longos períodos de deslocamentos desde épocas anteriores quando seus reinados eram longos itinerários através de seus domínios e dos seus feudatários ou reinos vizinhos³⁷. Tais deslocamentos não vinham do capricho, mas dos imperativos econômicos e vida política de um sistema em que toda propriedade fundiária era a concessão temporária de alguém mais poderoso.

A importância da itinerância régia para fortalecer a legitimidade de um monarca recém-chegado ao poder, como D. João I, deu-lhe também o papel de rito de dominação espacial fundamental. Importante para o rei, por ser ele um rei itinerante, cuja autoridade se liga a sua presença no território. Certamente que as sucessivas campanhas militares estavam na maior parte das vezes por trás das motivações desses constantes deslocamentos, em prol da defesa do território.

³⁴ Ibidem, p. 205.

³⁵ LE GOFF, Jacques. Rei. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. II. Bauru: EDUSC, 2006, pp. 405-407.

³⁶ ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro I. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. 2v, pp. 52-53.

³⁷ PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda (França e Inglaterra, séculos XII e XIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 156.

Todavia, outras motivações devem ser consideradas nesse costume das itinerâncias, como o desenfado: “A partir de 15 de Junho permanece na capital, com uma interrupção desde 23 desse mês até 14 de Agosto, altura em que veraneia na as vila de Sintra”³⁸; ou então a participação em importantes cerimônias régias.

De novo D. João I volta ao Porto, onde a documentação revela a sua presença entre 2 e 20 de Fevereiro. Esta sua deslocação de Guimarães ao Porto, em plenos preparativos militares, justifica-se pela necessidade de cumprir os seus compromissos matrimoniais. O rei casa-se com D. Filipa de Lancastre, no dia 2 de Fevereiro, tendo as festas da boda durado duas semanas³⁹.

Deve-se ressaltar ainda, a partir do extrato de fonte acima, que os deslocamentos no século XII eram protagonizados em grande parte pelos soberanos, mas não exclusivos destes. Onde o rei se encontrava, unia-se a ele uma parte da nobreza, e seus feudatários lhe seguiam ou imitavam com frequência. Os deslocamentos estavam ao alcance de grande parte da sociedade medieval do período, e os caminhos bem frequentados, mostrando o quão longe ela estava de tornar-se sedentária, visto que nem os vilões encontram-se fixos nas terras do senhorio⁴⁰.

Assim, esses trajetos e deslocamentos ritualizados, em companhia dos elementos da nobreza mais próximos, e não apenas pelos mais variados centros habitacionais, representavam parte fundamental do próprio poder régio, pois se realizavam segundo a tradição, a necessidade e a política⁴¹. Sua função espacial destaca-se por constituírem uma via de apreensão, demarcação (e domesticação) do espaço físico do reino, culminando por determinar as relações dos homens com esses espaços (sejam de caça, abastecimento, entre outros).

No *Livro de Montaria*, D. João I explicita a importância do conhecimento dos espaços do território do reino, apreendido e demarcado principalmente através desses itinerários e deslocamentos, em prol de objetivos políticos, a exemplo de escolher campos mais vantajosos nos episódios de batalha.

³⁸ MORENO, Humberto Baquero. *Os itinerários de El-Rey Dom João I (1384-1433)*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988, p. 97

³⁹ Ibidem, p. 31.

⁴⁰ PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda (França e Inglaterra, séculos XII e XIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 157.

⁴¹ LE GOFF, Jacques. Rei. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. II. Bauru: EDUSC, 2006, pp. 405-407.

(...) se aos reis cumpre haver bom conhecimento, em como filharão bem um campo que seja a sua vantagem para batalha, este jogo lho quer dar a demonstrar, assim como coisa que seja de jogo para outra, que seja de tão alto feito, como em ser batalha entre rei e rei; ca, se aos reis cumpre para bem mentes ao lugar em que põem sua batalha, que seja a sua vantagem, isso mesmo deve fazer o que for monteiro, quando quiser correr algum monte em que nunca fosse ⁴².

Através das itinerâncias definiam-se os mapas régios das estradas, marcados cada vez mais pelo espaço da cerimônia e ritual. Ou seja, esta atividade transformou-se de tal forma ao longo do medievo que passou a acumular a função maior de rito de identificação e dominação do espaço, do território. Tratava-se de um ritual que proclamava o domínio do homem sobre a natureza, favorecido em grande parte pelas mudanças na visão da natureza, e das relações estabelecidas com ela, bem como pelo aumento da capacidade de avaliação e adaptação ao ambiente natural, através dos conhecimentos apreendidos pela experiência pragmática e observação direta⁴³.

Afinal, a adaptação ao ambiente natural exigia certo nível prático de experiência e observação, necessário à demarcação de itinerários no mapa e conhecimento do espaço, a fim de obstruir os obstáculos impostos por este ambiente⁴⁴. Isto significa que esse processo de domesticação espacial encontra-se intimamente vinculado ao progresso dos saberes da época.

Sob esta perspectiva, Iria Gonçalves identificou a existência no baixo medievo, no Noroeste português, de “muitos espaços bravios onde se criava cópia de animais selvagens de grande e médio porte e homens bem treinados na sua captura, bons conhecedores dos seus hábitos e do terreno que pisavam”⁴⁵. Estes conhecimentos mostram claramente a ligação entre a caça (jogo de montaria) e o aperfeiçoamento desta visão empírica e mais prática acerca da natureza.

Por fim, tal dominação não deixou de levar em consideração uma crescente consciência em se evitar a criação de desequilíbrios na natureza, o que culminou com incentivo a práticas de reflorestamento, juntamente com a domesticação e seleção de animais, usados para caçar outros daninhos, no sentido de desinfestar/domesticar o ambiente da caça.

⁴² JOÃO I, D. *Livro da Montaria*. Ericeira: Mar de Letras, 2003, pp. 18-19.

⁴³ MATTOSO, José. *Fragments de uma Composição Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 205.

⁴⁴ Ibidem, p. 205.

⁴⁵ GONÇALVES, Iria. *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, vol. 2, Porto, 2006, p. 203.

REFERÊNCIAS

DUARTE, D. *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

JOÃO I, D. *Livro da Montaria*. Ericeira: Mar de Letras, 2003.

ORDENAÇÕES Afonsinas. Livros I a V. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

DEVY-VARETA, Nicole. Para uma geografia histórica da floresta portuguesa. *Revista da Faculdade de Letras-Geografia*, I série. Vol. I. Porto, 1985.

FRÓES, Vânia L. *O Livro de Horas dito de D. Fernando – uma maravilha para ver e rezar*. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional, v. 129, 2011.

GONÇALVES, Iria. Espaços silvestres para animais selvagens, no noroeste de Portugal, com as inquirições de 1258. In: *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, vol. 2, Porto, 2006.

GUERRAU, Alain. “Caça” in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* vol. I. Bauru: EDUSC, 2006.

HEERS, Jacques. *Festas de loucos e carnavais*. Alfragide: Publicações D. Quixote, p. 1987.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

LE GOFF, Jacques. “Rei” in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. II. Bauru: EDUSC, 2006.

MARTINS, Mário. *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais na Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa: Brotéria, 1975.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal vol II*, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

MATTOSO, José. *Fragmentos de uma Composição Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

MEHL, Jean-Michel. “Jogo” in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* vol. I. Bauru: EDUSC, 2006.

MONTANARI, Massimo. “Alimentação” in: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* vol. I. Bauru: EDUSC, 2006.

MORENO, Humberto Baquero. *Os itinerários de El-Rey Dom João I (1384-1433)*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1988.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Portugal na Crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

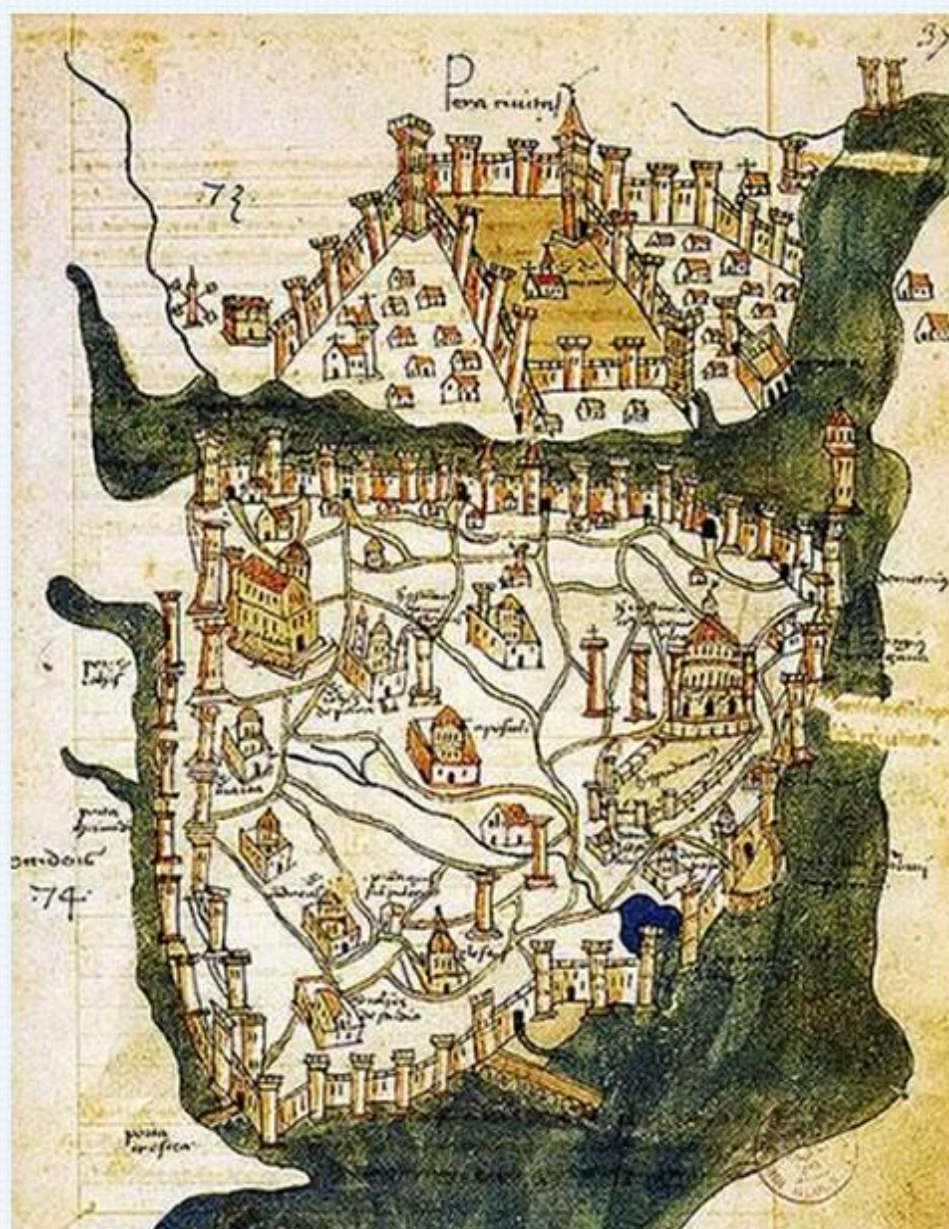
PASTOUREAU, Michel. *No Tempo dos Cavaleiros da Távola Redonda (França e Inglaterra, séculos XII e XIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PIMPÃO, A. J. C. *História da Literatura Portuguesa, vol I (séc. XII a XV)*. Coimbra: Edições Quadrante Ltda, 1947.

QUESADA, M. A. L. *Las fiestas em la cultura medieval*. Barcelona: Editora Areté, 2004.

SARAIVA, J. A. *Iniciação na Literatura Portuguesa*. Lisboa: Gradiva-Publicações Ltda, 1994.

Da magia à contemporaneidade: viagens no tempo e no espaço



MAGIA E TEXTO: UMA REFLEXÃO SOBRE O MERLIN DE ROBERT DE BORON

Átila Augusto Vilar de Almeida*

Os personagens com poderes sobrenaturais estão em todos os lugares, em nossa cultura moderna: a maior parte da bilheteria campeã de vendas do cinema possui, de uma forma ou outra, personagens que são mais fortes, mais sábios e poderosos do que os humanos normais: basta lembrar das crescentes adaptações de histórias em quadrinho para o cinema, que têm ganhado muita popularidade. Obras escritas também tiveram imenso sucesso. Pensemos na popularidade da trilogia de *O Senhor dos Anéis*, de J. R. R. Tolkien, ou na série *Harry Potter*. Diferentes como possam ser, estas obras trazem para o centro da atenção do leitor/espectador as possibilidades infinitas de um mundo paralelo, onde poderes extraordinários são temidos ou admirados.

Assim, é principalmente na ficção que encontramos estes elementos mais bem representados. E não é por acaso. É na obra de ficção que todos os limites podem ser extrapolados e a imaginação liberta dos confinamentos do real e das necessidades humanas. Um dos personagens que, durante longos anos, inspirou este ir além - este voo para depois das coisas concretas e sólidas - é Merlim¹.

Atualmente pensa-se nele como um personagem dos desenhos animados de fantasia com suas barbas longas, velho, de chapéu pontudo, sabedor de coisas ocultas e muito poderoso. Mas não é assim que ele foi concebido pelo passado medieval. Antes de ser um mago, é um sábio; antes de ter poderes "sobrenaturais", age dentro da conformidade do mundo, em suas possibilidades, e não extrapola aquilo que se considerava possível de ocorrer. Além do mais, não era a ficção, conforme a entendemos hoje, seu lugar favorito e sua forma de expressão particular. Os contadores de histórias medievais, que nos interessam aqui, escreveram sobre Merlim como se fosse um personagem mais ou menos real, quando não, pelo menos, possível. Perspectiva esta muito distante de nossos hábitos mentais e de nosso imaginário: a figura mais próxima

* Professor substituto da Universidade Estadual da Paraíba e Professor da Faculdade Devry João Pessoa. Pesquisador do *Scriptorium* – Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF.

¹ Como o nome do personagem do qual falaremos neste texto é o mesmo do livro, faremos uma distinção: ao tratar do personagem usaremos a grafia portuguesa, Merlim, e ao tratar do livro escrito por Robert de Boron (como veremos mais adiante) usaremos a grafia em francês *Merlin*.

que temos de alguém com poderes espetaculares para realizar todos os seus desejos e ir além dos limites comuns é a do milionário ou do cientista.

Considerando, então, esta presença marcante do sobrenatural e do mágico em nosso mundo contemporâneo e levando-se em conta a diferença de parâmetros entre nós e os homens da Idade Média procederemos a uma reflexão mais concentrada sobre este tema. Pretendemos, aqui, pensar sobre as relações entre o personagem Merlim e o livro de Robert de Boron, no qual sua história principal foi escrita, no início do século XIII. Nossa reflexão segue a direção de que havia uma permeabilidade nesta relação, onde a natureza da narração se mistura com os atributos físicos do material que lhe serve de suporte.

O Merlin e sua história

Os textos de Robert de Boron situam-se entre os anos de 1190 e 1212. O nome de seu autor provém de Boron, que é o nome de uma cidade, na região da Borgonha, perto de Montbéliard. A Borgonha foi uma região fortemente influenciada pelo monasticismo, sobretudo por Cluny e Cîteaux. Com o desmembramento do Império Carolíngio, a dividiu-se em duas unidades políticas: depois de 1032 passou para o Império Germânico, sendo conhecido como o Reino da Borgonha; por sua vez, o Ducado da Borgonha foi mantido pelos francos e dominados pelos membros da dinastia capetíngia até 1361.²

Há diferenças significativas nas histórias de Robert de Boron, em comparação com outras, como aquelas de Chrétien de Troyes. Enquanto nas histórias deste último o cavaleiro ocupa lugar de destaque e sua evolução e transformação caracterizam muito bem os romances de cavalaria, formando o enredo básico de suas histórias, as narrativas de Robert de Boron não possuem a mesma ênfase. Antes, a principal preocupação é com a clerezia, com a salvação da alma humana pela Igreja.

Além disso, como dissemos antes, a obra de Robert de Boron compõe uma trilogia, sendo a continuidade e a sequência de suas histórias um traço marcante de seu trabalho, que também o diferencia de outros contadores medievais do século XIII. A maior parte dos contadores de histórias não se preocuparam em dar coerência³ para suas narrativas. Mesmo Chrétien de Troyes não se preocupou em conectar todas as suas narrativas, ainda que algumas histórias pareçam interligadas, como no caso de Perceval e

² "Borgonha" In: LYON, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990

³ BOGDANOW, Fanni. *The romance of the Grail: A study of the structure and genesis of a thirteenth-century Arthurian prose romance*. Manchester University Press, 1966.

Yvain, onde, em *Yvain, o cavaleiro do leão*, Gauvain parece estar envolvido com a aventura para salvar Guinevere. Mas, Robert de Boron quem primeiro procurou dar um sentido de continuidade, fazendo com que cada uma tivesse referências na história subsequente. Por esta razão antes de falar do *Merlin* devemos situá-lo dentro de um conjunto de narrativas sobre o rei Artur e o Graal, no quadro concebido por Robert de Boron, isto é, uma história entre duas outras: o *Joseph d'Armathie* e o *Perceval*. As duas primeiras histórias são de Robert de Boron com certeza. O manuscrito da Biblioteca Nacional francesa 20047, datando de fins do século XIII, contém a versão conservada em verso, completa, do *Joseph* e os primeiros 504 versos do *Merlin*. As versões em verso foram reescritas em prosa apenas posteriormente e destas possuímos inúmeros testemunhos escritos⁴. As duas primeiras histórias compõem *Li Livres Dou Graal* e conta como surgiu o Graal, com que propósito e o que foi feito dele depois, juntamente com as histórias de Artur e seu reino. Mas, destas três histórias, o *Perceval* não pode ser atribuído com certeza a Robert de Boron, por uma razão muito simples: não existe nenhum texto conservado em verso com a forma original do *Perceval*. O que temos são cópias em prosa das histórias e que, provavelmente, foram feitas por outros autores que, espera-se, tinham em mãos a história completa de *Merlin*, *Joseph* e *Perceval*, em verso. Há divergências quanto a esse ponto. Alexandre Micha diz que, mesmo assim, Robert de Boron foi arquiteto de todo o conjunto de histórias: “Se esta última parte não decorre da pluma de Robert, ele foi, com certeza, o arquiteto de todo o conjunto.”⁵

Porém, segundo Nigel Bryant, é certo que o *Perceval* não é de Robert de Boron:

(...) e não há nenhuma razão para supor que ele [Robert de Boron] escreveu um *Perceval* em versos. Na verdade, há uma razão muito boa para pensar que ele não o fez: no curso do *Merlin* em prosa encontramos uma passagem em que o redator diz que “meu senhor Robert de Boron, que conta esta história, diz, como *Merlin*, que ela é em duas partes, pois ele não poderia saber a história do Graal”⁶

⁴ BOGDANOW, Fanni, *The romance of the grail*, p. 2; Micha, Alexandre. *Merlin: roman du XIIIe siècle*, p. xiii

⁵ “Si ce dernier volet de la trilogie n'est pas de la plume de Robert, celui-ci a été sûrement l'architecte de l'ensemble”. DE BORON, Robert. *Merlin Roman du XIIIe siècle*. GF Flammarion. Présenté, traduit et annoté par Alexandre Micha. p. 9

⁶ “(...) and there is no reason at all to suppose that he [Robert de Boron] ever wrote a verse *Perceval*. Indeed, there is a very good reason to think that he did not: in the course of this prose *Merlin* we come across a passage in which the redactor comments that ‘my lord Robert de Boron, who tells this story, says, like *Merlin*, that it is in two parts, for he could not know the story of the Grail.’” BORON, Robert, and Nigel

A narrativa do *Merlin*⁷ começa com os demônios no inferno revoltados com Jesus, pois este, no momento da ressurreição desceu ao inferno e resgatou todas as almas que teve vontade, inclusive Adão e Eva. Injuriados, assim, por verem que não tinham tanto poder como imaginavam, os demônios decidem se vingar da boa ação de Jesus fazendo uma má ação: tiveram a ideia de gerar em uma humana um filho que teria como pai um dos próprios demônios. Dessa forma, o menino nasceria com poderes diabólicos – de saber as coisas ditas, feitas e acontecidas – e pregaria o mal e o caminho do inferno, como se fosse um negativo da missão de Cristo.

Então, depois de uma série de desgraças que acontecem na família de um mercador muito rico, sobram somente duas filhas: uma mais nova e a outra, mais velha. A primeira logo cai nas mãos do Inimigo e deixa-se levar pelas obras maléficas do diabo; a outra, mantém-se firme em sua fé, graças às exortações de um ermitão que fica sabendo dos males causados a essa família – o ermitão chama-se Brás, que será escolhido por Merlim para escrever as histórias do Graal e de Artur, de quem falaremos mais adiante. Depois de seduzir a irmã mais jovem e causar muitos transtornos a irmã mais velha, esta fica encolerizada e cheia de pensamentos ruins, e assim, vai dormir sozinha e no escuro. Nesse momento, sem saber como, ela engravida de um dos demônios. Como não sabia quem era o pai e nem como havia ficado grávida a moça é encerrada em uma torre até o nascimento do menino e, depois, será condenada à morte. Merlim nasce e depois de dezoito meses defende sua mãe perante os juízes da cidade, evitando que ela seja condenada e, ao contrário, condenando a mãe do juiz, pois Merlim sabia que o próprio juiz não era filho de quem achava que era, mas era fruto de uma relação ilícita entre sua mãe e um confessor.

Esta é, basicamente, a primeira parte da narrativa onde Merlim realiza as primeiras maravilhas: ele sabe da relação adúltera da mãe do juiz com o confessor, através de seus dons demoníacos; além disso, é extraordinária a cena como um todo: Merlim é um garoto

Bryant. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: The Trilogy of Prose Romances Attributed to Robert de Boron*. Vol. 48. DS Brewer, 2001. p.3

⁷ Há diversas traduções e edições do *Merlin*. Para este trabalho baseamo-nos em três: BORON, Robert de. *Merlim*. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. – Rio de Janeiro: Imago Ed. 1993. 208 p. (Coleção Lazuli); BORON, Robert de. *Merlim*. Roman Du XIII^e Siècle. Edition Critique par Alexandre Micha. Ed: DROZ, 2000; BORON, Robert de. *Merlin* (tradução para o francês moderno de Alexandre Micha). Paris: GF Flammarion, 1994

de um ano e meio, diante de autoridades e realiza o incrível feito de defender sua própria mãe, que todos achavam que iria morrer.

Atenhamo-nos mais detidamente neste quadro inicial da narrativa, porque é revelador da origem dos poderes de Merlim.

Assim, a primeira coisa que percebemos é a dimensão universal da história: o nascimento de Merlim tem origem a partir de um concílio demoníaco, que debate como se vingar de Jesus Cristo, porque este desceu até o inferno e libertou de lá tantas almas quanto teve vontade. É desta reunião que um deles concebe um plano para se vingar do ato generoso de Cristo. A ideia, porém, provém do próprio modelo bíblico, que um dos demônios revela, em conversa com os demais: "*Lembraí-vos do que diziam os profetas que anunciavam que o Filho de Deus viria à terra para apagar o pecado de Adão e Eva e de seus descendentes*⁸." É a ideia de que havia anunciadores antes da vinda de Cristo que faz com que os diabos resolvam, eles também, criar um profeta que lhes seja fiel, numa espécie de negativo do Salvador. "*Quem mais nos prejudicou foram aqueles que anunciaram sua vinda. Por meio desses é que nos advieram os maiores prejuízos*"⁹.

É através dos poderes de Merlim que ele deveria realizar esta espécie de obra invertida da salvação cristã, isto é, seu objetivo último é levar à danação eterna o máximo de homens e mulheres que puder. Esta não será uma tarefa difícil, uma vez que Merlim gozaria de capacidades especiais:

Mas como poderíamos ter um homem que falasse quais são os nossos objetivos, qual o nosso poder e a nossa maneira de agir, e que tenha como nós, poder de saber as coisas ditas, feitas e acontecidas?¹⁰

Esta é uma forma de conseguir arrastar os homens para o inferno, segundo o modelo bíblico de dar provas de autoridade através de maravilhas e sinais extraordinários. É bastante evidente o paralelo entre a criação de Merlim e aquela de Jesus Cristo. Da mesma forma que este último, Merlim é filho de um ser sobrenatural com uma mulher virgem mas que, ao invés de salvar, deveria perverter os homens. O cenário mais amplo

⁸ "*Membre vos que li prophete applerent et disoient que li filz Dieu vendroit en terre por sauver le pechié d'Eve et d'Adan et des autres pecheors cels qui li plairoit.*" (1, 14-16)

⁹ "*Cil qui nos ont plus nuit si sont cil qui dirent noveles de sa venue, ce sont cil par qui li graindres domaiges nos est venuz*" (1, 60-63)

¹⁰ "*Mais coment porriens nos avoir un home qui pallast et deist noz sens et noz pooirs et nostre affaire si com nos l'avom? Car nos avons pooir de savoir toutes choses faites, dites et alees...*" (1, 66-69)

da história já nos insere diante do drama universal cristão: os homens são as peças mais disputadas na luta entre as duas potências universais. De um lado, um esforço para salvá-los; de outro, para condená-los. E, como bem lembrou Alexandre Micha¹¹, é muito difícil encontrarmos uma obra medieval que não contenha um caráter pedagógico que instrua os homens a se prevenir contra as armadilhas do mal. O *Merlin*, a este respeito é muito explícito, novamente relacionando as capacidades extraordinárias do futuro Merlim com um objetivo maligno:

O diabo decidiu, então, fazer um homem que tivesse a sua memória e a sua inteligência para enganar Jesus Cristo. Deste modo podeis saber o quanto é louco o diabo, e muito devemos temer, porque tão louca cousa nos engana.¹²

A ênfase nos poderes demoníacos como a capacidade de memória e inteligência superiores nos fazem lembrar da doutrina de Santo Agostinho, a respeito da natureza sutil dos demônios e da possibilidade de enganar os homens que se maravilham com seus sinais. Não seria exagero dizer que podemos ver nesta cena de abertura todos os elementos que serão posteriormente desenvolvidos a cada vez que Merlim usar seus poderes, mas não nos deteremos aqui neste tipo de reflexão, que já passaria longe de nossos interesses. É suficiente manter em mente que este é o quadro geral a partir do qual tudo se justifica no que tange aos poderes de Merlim e suas capacidades extraordinárias.

Porém, se o nascimento do personagem nos aponta a origem e justifica seus poderes mágicos, ele também nos coloca um segundo problema: sendo assim, por qual razão o personagem não segue as obras demoníacas e seus poderes são usados para fins bem diferentes? Para resolver este problema, Robert de Boron nos conta que a Mãe de Merlim ocupa um papel de destaque nesse sentido: é a virtude cristã da mãe de Merlim garantia suficiente de que o próprio Merlim não seguirá o caminho do mal. Ao ceder às exigências penitenciais impostas por Brás, a mãe de Merlim purifica a si mesma e ao filho, tomando o remédio espiritual cristão por excelência: a confissão, o arrependimento e a penitência. É desta purificação, que a obra demoníaca será revertida em benefício de todos e Merlim passa a operar como um enviado divino, sendo a própria trilogia contada

¹¹ MICHA, Alexandre. *Étude sur le "Merlin" de Robert de Boron: roman du XIIIe siècle*. Librairie Droz, 2000. p. 79

¹² "Einsis emprist deables a faire home qui eust sa memoire et son sen por engingner le Jhesu Crist. Et ainsi poez saoir que molt est deables fols, et molt devons estre irié, quant si fole chose nous engingne" (1, 89-93)

por Robert de Boron o testemunho desta obra de salvação! A narrativa aprofunda esta concepção na formulação seguinte de Merlim:

Mas agora acredite que eu vou ensinar-lhe a respeito da fé e da crença em Jesus Cristo, e direi coisas que ninguém saberia dizer-lhe, a não ser o próprio Deus. Faça disso um livro e assim muitas serão as pessoas que se tornarão melhores e se afastarão do pecado, ouvindo sua leitura, então terá feito uma esmola e uma boa ação¹³.

Os acontecimentos aos quais Merlim se refere e que Brás deverá escrever são as histórias de José de Arimatéia, primeiro e, depois, os acontecimentos próprios de seu nascimento, começando com a reunião dos demônios. Desta forma, a narrativa nos mostra que a história de José de Arimatéia, que é o primeiro volume da trilogia arquitetada por Robert de Boron, é revelação do próprio Merlim a Brás, que escreveu o livro segundo as palavras do adivinho. Ao mesmo tempo, o *Merlin* mesmo é fruto desta mesma revelação. Tudo se passa como se o próprio Merlim fosse o responsável pela história que Robert de Boron passou a narrar, estabelecendo, desta forma, um jogo narrativo entre o universo narrativo da história e o “mundo real”. Assim, é o poder de Merlim, com sua raiz demoníaca e divina, que produz a história e, através dela, as pessoas se “afastarão do pecado, ouvindo sua leitura”, frustrando os planos do diabo.

É no nível narrativo que também se fundamenta o resgate da magia de Merlim, misturando-se os poderes de Deus e do diabo, ao mesmo tempo em que seu estatuto ambíguo e obscuro é estabelecido, declarado por ele mesmo, ao dizer que “...*assim como eu sou obscuro para as pessoas que não quero esclarecer, assim seu livro será cheio de segredos e poucos haverá que os desvendarão*”¹⁴.

Há algumas hipóteses para interpretar essa passagem: a parte obscura de seu livro pode ser vista como uma alusão ao fato de que a tradição na qual Robert de Boron se baseia para escrever seu *Merlin* já o considere duvidoso; ou que os eventos narrados por Merlim, isto é, a própria história do *Merlin* seja cheia de segredos esperando para serem desvendados. Certamente, segundo nossa perspectiva moderna, esta relação entre o mágico ou sobrenatural e o mundo real nos aparece como um destes segredos que

¹³ “*Mais croi ce que je te dirai de la foi et de la creance et je te dirai tel chose que nus hom, fors Dieu et moi, ne te porroit dire. Si en fai un livre, et maintes genz qui ce livre orront en seron meillor et se garderont plus de pechier: si feras aumontes et metras t’ovre en bien*” (16, 36-41)

¹⁴ “*Et ansi com je sui obscurs et serai vers cels cui je ne me voudrai esclarcir, ansis sera tes livres celez et poi avenra que nus en face bonté*” (16, 101-104)

tentamos desvendar. Certamente esta não era a intenção de Robert de Boron, mas serve muito bem ao propósito de ilustrar esta relação ambígua que a magia possuía no mundo medieval, ao juntar na figura do contador de histórias real, ou seja, Robert de Boron, a autoridade de seu próprio personagem fantástico.

Através deste pequeno exemplo, fica claro como é amplo o campo da magia e suas peculiaridades medievais. Há muitos elementos que precisam ser debatidos e esclarecidos quando se trata de poderes mágicos. A primeira destas dificuldades é, naturalmente, o tempo. A distância que nos separa da Idade Média provoca uma distorção na vista, porque a lente que usamos para observá-la não pode ser outra a não ser a que usamos para observar a nós mesmos. Assim, alguns problemas aparecem de imediato.

Em geral, define-se a magia de acordo com a proximidade ou separação desta em relação a outros campos, principalmente com a religião e a ciência. Como argumentamos, estas definições são, por sua vez, fruto de nossas experiências modernas que poderíamos fazer remontar ao século XIX, na época em que as disciplinas das ciências humanas se consolidavam e, com isso, suas necessidades metodológicas e teóricas as impeliam a estabelecer separações entre os campos vizinhos. A antropologia, a sociologia e a história definiam seus objetos de acordo com os contrastes que elas mesmas procuravam estabelecer umas com as outras. Some-se a isso uma virada profunda, em direção ao materialismo e ao desprendimento cada vez mais firme do pensamento metafísico ou filosófico. No caso particular da história, a filosofia foi progressivamente abolida por causa de suas inclinações demasiado abarcadoras, que tendiam a conferir um fim para a história ou que, pelo menos, tentavam explicar seus mecanismos de funcionamento interno. Desta forma, ela passou a se preocupar - principalmente a escola francesa - com a metodologia e com a definição de seus objetos. E a magia, quando principiou a despontar e a atrair a atenção dos historiadores, na década de sessenta, precisou ser definida dentro destes parâmetros.

Como caso representativo dos primeiros estudos a respeito do tema poderíamos mencionar Lynn Thordike, como um caso representativo do início destes estudos e que seguia a esteira evolucionista e materialista: a magia era um estágio no desenvolvimento do pensamento humano, que corria em direção a um crescente domínio da natureza. Com efeito, este domínio esboçava-se em dois níveis. Primeiro, era o da explicação de seus elementos, isto é, a compreensão que o homem poderia formular que explicasse a razão

de infortúnios, tragédias, problemas, mas também de coincidências positivas; o segundo, era o domínio prático, a necessidade de manipular estes elementos em prol dos objetivos humanos: a magia era um estágio no desenvolvimento da técnica, em todos os níveis. Mircea Eliade¹⁵ chega mesmo a comentar que, para os primeiros paleantropídeos, tudo submergia em um pensamento mágico indefinido, numa relação de causa e efeito em que os objetos não se separavam entre si: o pensamento não estava distante dos objetos físicos sobre os quais atuava; as ações humanas podiam influenciar a natureza, aplacando-a ou enfurecendo-a; a caça poderia ser melhor garantida, se fossem estabelecidas as relações corretas entre a arma do abate e a presa a ser abatida. Em linhas gerais, a magia constava do degrau mais baixo no desenvolvimento do pensamento humano, em sua tentativa de instrumentalizar o mundo ao redor e de explicá-lo.

Lynn Thorndike, portanto, analisou e se debruçou sobre o período medieval com esta perspectiva escalonada, do momento mais simples (mágico) ao mais complexo (científico). E esta perspectiva já havia sido pavimentada antes dele por J. G. Frazer, em seu *Ramo de Ouro*, principal responsável por estabelecer as características fundamentais do pensamento mágico: a ação à distância e a relação de simpatia e antipatia entre as coisas, de forma que o semelhante atrai o semelhante e, ao mesmo tempo, repele o seu oposto. A magia medieval, dentro deste enquadramento, não era outra coisa que a tentativa dos homens de dominar a natureza. E sempre que esta tentativa se apoiasse sobre relações de causa e efeito diferentes das nossas, deslizando para o tipo de raciocínio que Frazer estabelecera como típico do pensamento mágico, então estávamos diante da magia medieval. Foi assim que as rezas, orações, bênçãos e receitas de todos os tipos para curar doenças ou afastar os maus espíritos foram interpretadas. Mas até agora não mencionamos senão o cruzamento entre magia e ciência.

A magia também foi muito contrastada com o pensamento religioso, porque, segundo concebiam os especialistas neste período inicial, havia muitos pontos de contato entre um e outro campo. É assim que o mago foi definido em comparação ao sacerdote oficial, de culto público e sancionado pela sociedade, como em negativo deste: realizador de práticas privadas que, geralmente, serviam a propósitos mais próximos ao indivíduo e, por isso, distantes da sociedade como um todo. Além disso, segundo esta concepção a magia não englobava um sistema moral claro, mas confundia-se com um conjunto de práticas que se apropriavam de elementos religiosos - como a apelação junto a espíritos -

¹⁵ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro. Zahar, 2010. p. 17-38

para alcançar seus fins.

Assim, em nossas tentativas modernas de definir o que é magia, sempre retornamos, de uma forma ou de outra, a alguma destas aberturas amplas e estruturais do pensamento da virada do século XIX e início do XX. Com o aprofundamento da questão, novas reflexões foram ganhando espaço, mas sobretudo a perspectiva cada vez menos etnocêntrica, foi responsável por uma valorização da magia, de forma a considerá-la própria de sua cultura de origem. Levi-Strauss¹⁶, por exemplo, não via diferença no raciocínio do mágico nem do cientista, mas reconhecia diferenças quanto aos resultados práticos. A magia foi reconduzida a seu lugar de origem e considerada harmônica dentro do campo no qual se origina: seja uma sociedade de conformação mais simples, como os grupos indígenas estudados por Levi-Strauss, seja de composição mais complexa, como a sociedade Ocidental moderna.

E é nesta busca por compreender os elementos da sociedade Ocidental que os estudos sobre magia se voltaram para a Idade Média, para encontrar o ponto de distinção e de semelhança do Ocidente em seu próprio passado. Valerie Flint não cansa de insistir, por exemplo, na necessidade emocional e, ainda mais, na consciência de que importava suprir esta necessidade, ao tratar sua definição da magia em seu *The Rise of Magic in Early Middle Ages*¹⁷. Segundo ela, a magia foi resgatada e suprimida, num processo duplo, porque partes dela correspondiam à necessidade perene do ser humano de recorrer ao irracional e ao maravilhoso e outras de suas partes tocavam em uma área pouco desejável de se manter o cultivo: foi esta área a que foi suprimida e repelida para fora do sistema cristão, que se instalava na Europa a partir dos séculos V e VI. Era o perímetro da magia que envolvia sacrifícios, sangue e rituais que fugiam ao escopo cristão.

O cristianismo foi, portanto, durante todo o período Medieval, a pedra de toque fundamental a partir da qual toda a relação com o sobrenatural e mágico era medida e avaliada. Como mencionado acima, esta medição não foi totalmente clara e desprovida de reentrâncias e reflexos, com muitos elementos da cultura germânica e céltica retornando para o terreno cristão e fecundando-o. É assim que encontramos orações e elementos da liturgia da Igreja misturados à práticas francamente mágicas, seja para curar doenças ou para atrair o amor da pessoa desejada. Por outro lado, se mantivermos em

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. Editora Nacional e Editora da USP. São Paulo, 1970. pg. 34.

¹⁷ Esta é a ideia geral que perpassa todo o livro de V. Flint. Ver: FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*. Princenton University Press, 1991

mente que a própria tradição cristã é, ela mesma, permeada de traços que poderíamos facilmente enquadrar como mágicos - como o demonstra abundantemente a história de Jesus Cristo e seus milagres - retornaremos facilmente à noção de Valerie Flint, de que a magia é, no fundo, a expressão de uma necessidade humana de recorrer às forças superiores aos homens; mas também retornamos ao pensamento do início do século XX: a magia é a tentativa sempre renovada dos homens de controlar seu ambiente e exercer sobre ele alguma influência positiva e tranquilizadora.

REFERÊNCIAS

BORON, Robert de. Merlim. Traduzido do francês antigo, por Heitor Megale. – Rio de Janeiro: Imago Ed. 1993. 208 p. (Coleção Lazuli)

_____, Robert de. Merlim. Roman Du XIII^e Siècle. Edition Critique par Alexandre Micha. Ed: DROZ, 2000.

_____, Robert de. Merlin (tradução para o francês moderno de Alexandre Micha). Paris: GF Flammarion, 1994.

_____, Robert, and Nigel Bryant. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: The Trilogy of Prose Romances Attributed to Robert de Boron*. Vol. 48. DS Brewer, 2001

BOGDANOW, Fanni. *The romance of the Grail: A study of the structure and genesis of a thirteenth-century Arthurian prose romance*. Manchester University Press, 1966.

FLINT, Valerie I. J. *The rise of magic in early medieval Europe*. Princenton University Press, 1991

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro. Zahar, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. Editora Nacional e Editora da USP. São Paulo, 1970. pg. 34.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science: Volume II*. Columbia University Press, 1958.

UMA VIAGEM AO PASSADO: O IMAGINÁRIO MEDIEVAL NA CONTEMPORANEIDADE

João Batista da Silva Porto Junior*

Apesar de parecer inverossímil, em pleno alvorecer do século XXI a Idade Média está em voga – quiçá na moda – essa afirmação é facilmente comprovada em uma simples observação da quantidade de livros, filmes, séries televisivas e jogos eletrônicos relacionados à temática. Cada vez mais popular, o medievo europeu continua fascinando e influenciando. Por outro lado, crescem e se aprofundam, nas diversas áreas do conhecimento, os estudos acadêmicos sobre este importante período histórico, ajudando a desmistificar e contestar a equivocada ideia da longa noite de mil anos.

Não apenas em artigos científicos, na literatura, no videogame e/ou na filmografia moderna de vultosas bilheterias que a Idade Média se destaca, muitas das suas características ainda impregnam o cotidiano contemporâneo. Diversos elementos e práticas socioculturais como música, dança, moda, lutas e até mesmo a culinária medieval que pareciam esquecidas, estão sendo “*recriadas*”. Particularmente relevantes são as feiras, os festivais e outros eventos com temática medieval, que desde fins do século XX proliferam-se em praticamente todo o mundo ocidental e conseguem reunir milhares de pessoas. Atraídos pelo som do alaúde e, animados pelas brincadeiras dos saltimbancos, malabaristas, fantoches e bobos da corte, muitos ainda hoje se embriagam de hidromel, fartam-se com carne de javali, assistem e/ou participam dos jogos de feitos de armas entre outras encenações históricas. Diante deste vastíssimo prosscênio, repleto de personagens e cenas tão diversas, o grande desafio que se descortina é conseguir traçar de maneira sucinta um panorama geral desta tendência passadista e, até certo ponto, nostálgica pelo medievo em plena contemporaneidade.

A ideia de uma Idade Média que se faz presente foi abordada pelo famoso historiador e medievalista francês Jacques Le Goff (1924 – 2014) em seu livro *Em Busca da Idade Média* (2012), no capítulo intitulado “*Uma Longa Idade Média*”, em que afirma:

As mudanças não se dão jamais de golpe, simultaneamente em todos os setores e em todos os lugares. Eis porque falei de uma longa Idade Média, uma Idade Média que – em certos aspectos de nossa civilização – perdura ainda, e às vezes desabrocha bem depois das datas oficiais.¹

* Professor da Universidade Estácio de Sá (UNESA). Doutorando em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal Fluminense.

¹ LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Para o autor “*não existe um fim da Idade Média*”², pois muitas características desse período continuam até hoje, segundo ele “*não basta falar de uma cronologia (do século VI ao século XV) para falar de Idade Média*”³, haja vista que a Idade Média ocidental não foi programado, mas fruto de uma aculturação.

Em um dos seus últimos trabalhos, *A História deve ser dividida em pedaços?* (2015), o mesmo membro da escola dos *Annales* continua a postular a favor da ideia de uma longa Idade Média e destaca o problema da periodização da história, baseado, principalmente, nesta fatia de tempo.⁴ Para ele, esse período histórico foi muito mais longo e profícuo do que preconiza a historiografia tradicional, englobando os anos aclamados como Renascimento e se estendendo até meados do século XVIII ou mais além. Ou seja, a Idade Média não acabou com a tomada de Constantinopla, ou com a Renascença, mas, em diversos assuntos e regiões, houve um prolongamento do período medieval para além do arco cronológico tradicionalmente aceito.

Discípulo assumido e orgulhoso de Jacques Le Goff, Jérôme Baschet também advoga a favor da “*longa Idade Média*”, inclusive, ressalta no seu livro *A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América* (2006) que o essencial do feudalismo medieval volta a ser encontrado do outro lado do Atlântico, durante o período da América colonial. Crítico severo das visões obscurantistas acerca da Idade Média, o historiador também tenta esclarecer a atração exercida por esse período.

É verdade que a imagem da Idade Média é ambígua. Na Europa, pelo menos, os castelos fortificados atraem a simpatia dos alunos e os cavaleiros da Távola Redonda têm ainda alguns adeptos, enquanto a organização de torneios cavaleirescos ou de festas medievais parece ser um eficaz argumento turístico, inclusive nos Estados Unidos. Crianças e adultos visitam as catedrais góticas e são impressionados pela audácia técnica de seus construtores; os mais espirituosos impregnam-se com deleite da pureza mística dos mosteiros românicos. O caráter bizarro das crenças e dos costumes medievais excita os amadores do folclore; a paixão pelas raízes, exacerbada pela perda generalizada de referências, empurra em massa para essa idade recuada e misteriosa.⁵

² *Ibidem*, p. 76

³ *Ibidem*, p. 79

⁴ LE GOFF, Jacques. *A História deve ser dividida em pedaços?*. São Paulo: Editora UNESP, 2015

⁵ BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globolivros, 2006. p. 23.

O escritor, filósofo, semiólogo, linguista, bibliófilo, professor e medievalista italiano, Umberto Eco (1932 – 2016), cujos primeiros trabalhos dedicaram-se ao estudo da estética medieval, sugere que o ocidente “*sonha*” com a Idade Média desde a sua dita cessação e também oferece preciosas referências do porque sonhar com o medievo ainda hoje.

Parece, e me parece, que a moda medieval, e a idealização do medievo, atravessa toda a cultura italiana, e europeia por extensão, como já sugerido. E sobre o porquê desta fascinação muitos outros já falaram. Não se sonha com a Idade Média porque seja o passado, porque a cultura ocidental tem uma infinidade de passados, e não vejo por que não se deva voltar a Mesopotâmia ou a Sinhue, o egípcio. Mas que, e já foi dito, a Idade Média representa o crisol da Europa e da civilização moderna. A Idade Média inventa todas as coisas com as quais ainda estamos ajustando contas, os bancos e os câmbios, a organização do latifúndio, a estrutura da administração e da política comunal, as lutas de classe o pauperismo, a diatribe entre Estado e Igreja, a universidade, o terrorismo místico, o processo de acusação, o hospital e a diocese, até mesmo a organização turística, e, substituam as Maldivas por Jerusalém ou por Santiago de Compostela e terão tudo, inclusive o Guia Michelin [...] o medievo inventa também o conceito do amor no ocidente.⁶

Para o autor a principal diferença entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média reside na oposição entre o modelo da “*reconstrução filológica*” e do “*remendo utilitário*”, pois enquanto reconstroem-se os grandiosos foros imperiais, restaura-se o Coliseu, dá-se polimento a Acrópole, nenhum destes vestígios do passado são povoados novamente, mas apenas contemplados. Enquanto, ao contrário, “*ajeita-se de qualquer forma o que sobre do medievo e continua-se a reutilizá-lo como recipiente, para colocar nele alguma coisa que jamais poderá ser radicalmente diferente da que lá estava*”.⁷

De fato, esta permanência da Idade Média já foi analisada de diversas maneiras. Ainda na década de 1970, a professora da Universidade de Londres Leslie J. Workman (1927 – 2001) ficou conhecida por estabelecer o “*medievalismo*” como uma disciplina acadêmica para abranger todos os tipos de interação com a Idade Média e a recepção da cultura medieval em períodos pós-medievais, compreendendo o “*medievalismo como o processo contínuo de criação da Idade Média*”.⁸ Antes dela, no entanto, o escritor e poeta vitoriano John Ruskin (1819 – 1900) utilizou pela primeira vez o termo

⁶ ECO, Umberto. *Sobre Espelhos e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 78.

⁷ *Ibidem*, p.79.

⁸ “*Medievalism as the continuing process of creating Middle Age*”. In: WORKMAN, Leslie J. “*Medievalism Today*”. In: *Medieval Feminist Newsletter* 23, 1997. p. 29.

“*medievalismo*” em 1853, para se referir ao entusiasmo e a admiração da sua geração em relação às coisas medievais, expressos na sua famosa Escola de Artes & Ofícios e na Irmandade pré-rafaelita. Contudo, o interesse nessa área desenvolveu-se mais rapidamente a partir dos estudos científicos de Workman que em 1979 fundou a revista acadêmica interdisciplinar: *Studies in Medievalism* (SiM), totalmente dedicada a estudar as diferentes percepções da Idade Média. Ela também concebeu a revista *The Year's Work in Medievalism* (YWiM) como amplo foro de discussão para divulgação de bibliografias abrangentes, resenhas e anúncios de eventos, mas acabou se tornando uma publicação dos Anais das Conferências da *International Society for the Study of Medievalism*, também criada por ela.

A partir do já consolidado termo/conceito “*medievalismo*” foi criado também o “*neomedievalismo*”. Esse neologismo foi utilizado pela primeira vez pelo já citado e versátil Umberto Eco, no ensaio *Travel in Hyper Reality*, em seu segundo capítulo “*The Return of The Middle Ages*”, o famoso autor de *O Nome da Rosa* e *Baudolino*, afirma: “Assim, estamos agora testemunhando, tanto na Europa quanto na América, um período de renovado interesse pela Idade Média, com uma curiosa oscilação entre um fantástico *neomedievalismo* e uma responsável análise filológica”.⁹ No livro, o autor ainda traça um curioso paralelo entre a Idade Média e a contemporaneidade.

No entanto, as explicações mais compreensivas para o uso desse novo termo/conceito “*neomedievalismo*” derivaram dos escritos das pesquisadoras estadunidenses Carol L. Robinson e Pamela Clements, primeiramente no ensaio “*Living with Neomedievalism*”¹⁰, publicado na revista SiM e posteriormente na antologia *Neomedievalism in the Media: Essays on Film, Television, and Electronic Games*.¹¹

Robison e Clements afirmam que muito do que às vezes é categorizado como “*medievalismo*”, na verdade, faz parte de um novo campo relacionado ao “*medievalismo*”, mas caracterizado por uma “*complexidade de ideologias*” muito mais autônomas e mais desapegadas da Idade Média. Com efeito, de acordo com as autoras, o “*neomedievalismo* é mais independente, mais individual, e, assim, conscientemente, propositalmente, e talvez até mesmo risivelmente remodelando-se em um universo alternativo de

⁹ “Thus we are at present witnessing, both in Europe and America, a period of renewed interest in the Middle Ages with a curious oscillation between fantastic neomedievalism and responsible philological examination”. In: ECO, Umberto. *Travels in Hyperreality*. New York: Harvest, 1986. p. 64.

¹⁰ ROBISON, Carol L. e CLEMENTS, Pamela. “Living with Neomedievalism” In: *Studies in Medievalism XVIII*. Cambridge: D.S. Brewer, 2009, p. 55-75.

¹¹ ROBISON, Carol L. e CLEMENTS, Pamela. *Neomedievalism in the Media: Essays on Film, Television, and Electronic Games*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2012.

medievalismos, uma fantasia dos medievalismos, um metamedievalismo”¹² Toswell argumenta que o “*novo medievalismo*” – como também é chamado o “*neomedievalismo*” – “*parece significar novas abordagens ao estudo do período medieval (e particularmente abordagens que se apropriam de novos paradigmas teóricos)*”¹³.

O fato é que os estudos em “*Medievalismo*” e “*Neomedievalismo*” ainda são pouco divulgados no Brasil, mas na Europa e nos Estados Unidos da América estão em franca expansão, de modo mais rápido que qualquer outra área acadêmica, acarretando uma proliferação de debates, inclusive, com muitas publicações totalmente dedicadas ao tema. Segundo Fugelso, o (neo)medievalismo tem inspirado uma crescente paixão, pois:

Um crescente número de sessões do Congresso Anual Internacional de Estudos Medievais em Kalamazoo, Michigan girou em torno dele [(neo)medievalismo], assim como os painéis de maio passado nas “Comunidades Neomedievalistas” e “Jogando Neomedievalidade”. Em 2007 foi o foco oficial de toda a 22º Conferencia Anual Internacional em Medievalismo¹⁴.

No Brasil, apesar da Idade Média não ter sido vivida no tempo histórico, muitos dos seus símbolos permeiam nosso cotidiano através dos veículos de comunicação de massa, derivados das culturas europeias. E igualmente aqui, esse “*retorno*” à Idade Média também pode ser sutilmente constatado no artigo que se tornou célebre, com o sugestivo título de “*Ecoss do Passado: A Idade Média está muito mais presente no nosso dia-a-dia do que imaginamos*”¹⁵, no qual o medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior que realizou o seu pós-doutorado com Jacques Le Goff na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* em 1993, afirma que “*nossas raízes são medievais, percebamos ou não este fato*”¹⁶ e reitera que nosso cotidiano está impregnado de hábitos, costumes e objetos

¹² “*Neomedievalism is further independent, further detached, and thus consciously, purposefully, and perhaps even laughingly reshaping itself into an alternate universe of medievalisms, a fantasy of medievalisms, a metamedievalism*”. In: ROBISON, Carol L. e CLEMENTS, Pamela. “Living with Neomedievalism” In: *Studies in Medievalism XVIII*. Cambridge: D.S. Brewer, 2009, p. 56

¹³ “*New medievalism(s) [...] appears to mean new approaches to the study of the medieval period (and particularly approaches using new theoretical paradigms)*”. In: TOSWELL, Jane. “The Tropes of Medievalism” In : *Studies in Medievalism XVII*. Cambridge: D.S. Brewer, 2009, p. 68

¹⁴ “*An increasing number of sessions at the Annual International Congress on Medieval Studies in Kalamazoo, Michigan, have revolved around it, as in the panels last May on “Neomedievalist Communities” and “Gaming Neomedievally”. In 2007 it was the official focus of the entire 22nd Annual International Conference on Medievalism.*” In: FUGELSO, Karl (org.). *Studies in Medievalism XIX: Defining Neomedievalism(s)*. Cambridge: D.S. Brewer, 2010. p. 11.

¹⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Ecoss do Passado: A Idade Média está muito mais presente no nosso dia-a-dia do que imaginamos*. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Sabin, ano 3, n. 30, p. 58-60, mar. 2008.

¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

deste período histórico. No mesmo sentido, Dalma Braune Portugal do Nascimento, fala das “*ressurgências atuais*” da Idade Média, no primeiro capítulo do seu livro “*Idade Média: Contexto, Celtas, Mulher, Carmina Burana e Ressurgências Atuais*”, ela afirma:

Nos dois últimos séculos, apesar do crescente materialismo e do avassalador domínio da técnica, amplia-se o interesse pela arte medieval, justamente pela necessidade de o homem moderno sonhar utopias, e também pelas frequentes reverberações da Idade Média em vários âmbitos de nosso presente. Cada vez mais, signos, emblemas, mitos e fábulas daquele longo período histórico, de dez séculos de duração, vêm magnetizando o imaginário coletivo pelos sortilégios e maravilhamentos de seu lendário, no qual transitam reis, rainhas, cavaleiros da Távola Redonda à demanda do Graal salvador em meio a filtros mágicos, florestas encantadas, histórias de amor, ogros, feiticeiros, anões, fadas e bruxas.¹⁷

Todo esse processo também pode ser interpretado à luz da dualidade dos conceitos abordados por Macedo e Mongelli¹⁸ por intermédio do que chamaram de “*Reminiscências Medievais*” e “*Medievalidade*”. Segundo eles

Por “*Reminiscências Medievais*” devem-se entender as formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao Medievo, alterados e/ou transformados com o passar do tempo. Nesta categoria encontram-se, por exemplo, as festas, os costumes populares, as tradições orais de cunho folclórico que remontam aos séculos anteriores ao XV e que preservam algo ainda do momento em que foram criados, mesmo tendo sofrido acréscimos, adaptações ou alterações no decurso dos séculos. Também constituem reminiscências os monumentos arquitetônicos originados na Idade Média, embora ninguém duvide que os castelos, pontes, mosteiros ou Igrejas atualmente exibidos como “*medievais*” tenham sido modificados progressivamente, restando às vezes muito pouco da construção original.¹⁹

Não obstante, estas “*reminiscências*” – que de alguma forma preservam algo da realidade histórica da Europa medieval – são substancialmente diferentes daquilo que os autores, na ausência de uma melhor conceituação, denominaram de “*medievalidade*”. Na dita “*medievalidade*”, a “*Idade Média aparece apenas como uma referência, e por vezes*

¹⁷ NASCIMENTO, Dalma Braune Portugal do. *Idade Média: Contexto, Celtas, Mulher, Carmina Burana e Ressurgências Atuais*. Niterói: Parthenon Centro de Artes e Cultura, 2015. p. 23.

¹⁸ MACEDO, José Rivair & MONGELLI, Lênia Márcia. *A Idade Média no Cinema*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. p. 14.

¹⁹ *Ibidem*, p.15-16

uma referência fugidia e estereotipada”²⁰, algo próximo dos famosos clichês aplicados ao medievo, produzidos pela cultura de massa e repleta de traços fantasiosos os quais, muitas vezes, em nada representam a realidade histórica da Idade Média.

Aos já habituais temas de uma mitologia contemporânea do medievo (os Templários, a Távola Redonda e o Graal, as Cruzadas etc.), somam-se os dragões e os monstros de uma Idade Média que deve muito mais ao universo criado por J. R. Tolkien em *O Senhor dos Anéis*. Tudo isso leva a pensar que esta Idade Média “sonhada” para usar a expressão de Umberto Eco, tenha alguma relação com o vazio deixado pela sociedade de consumo, em que o indivíduo é pulverizado e valores tradicionais são reiteradamente banalizados.²¹

No âmbito desta “*medievalidade*”, contudo, os autores assumem que “*certos índices de historicidade estarão presentes em manifestações lúdicas, obras artísticas ou técnica de recriação histórica*”²², desse modo a “*medievalidade*” abordada pelos pesquisadores brasileiros guarda uma relação direta com os termos/conceitos “*medievalismo*” e o “*neomedievalismo*” abordados pela escola anglo-americana. E quanto ao “*Recriacionismo Histórico*” ou “*Reconstituição Histórica*”, ou ainda “*Reencenação Histórica*” em inglês “*Historical Reenactment*” ou “*Living History*”, em italiano “*Rievocazione Storica*”, em francês “*Reconstitution Historique*” e em espanhol “*Recreación Histórica*”, cabe ressaltar que constitui uma prática educativa lúdica, que tem por objetivo recriar peças/elementos artísticos e/ou alguns aspectos socioculturais de um determinado período ou evento, formulando um conceito dinâmico de pesquisa histórica, ao invés de apenas apresentar resíduos de uma época. O “*recriacionismo histórico*” está diretamente associado às pesquisas históricas e arqueológicas – amalgamado a vertente da “*arqueologia experimental*” e da “*arqueologia viva*” –, amparado também pelo desenvolvimento dos estudos mais recentes de Iconografia Medieval e da designada Antropologia da imagem ou Antropologia visual, para, por fim, propor uma retomada do passado, buscando evitar anacronismos e mantendo a maior fidelidade possível ao recorte temporal escolhido.

Os recriacionistas apenas ouviram e adimpliram ao apelo do historiador britânico Raphael Samuel (1934–1996): “*objetos devem ser vistos, sentidos e tocados se eles não quiserem permanecer inanimados [...] os eventos devem ser recriados de forma a*

²⁰ *Ibidem*, p. 16

²¹ *Ibidem*, p. 18

²² *Ibidem*, p. 16

transmitir a experiência vivida do passado”²³. Em resumo é exatamente isto, a partir de profundos estudos historiográficos e buscando um novo entendimento do passado, o recriacionismo rompe com as abordagens tradicionais, recriando – como o próprio nome sugere – objetos e revivendo eventos com maior autenticidade e fidelidade – quase – inviolável aos padrões da época escolhida.

O recriacionismo histórico tem desempenhado um importante papel nas pesquisas empíricas acerca das técnicas produtivas antigas, assim como de algumas práticas socioculturais, cultivando um número crescente de admiradores e adeptos. Ademais, em alguns casos, também vem desenvolvendo um novo *modus vivendi* de imersão no passado, conseguindo reproduzir experiências relativamente realistas.

Muitos historiadores, inclusive o notório Marc Bloch (1886 – 1944), já denunciaram que a história não é propriedade exclusiva dos historiadores, a história, diz ele “*só pode ser feita com uma ajuda mútua*”.²⁴ O Professor e Historiador lusitano Fernando Rosas, lembrou isso em conferência proferida durante a abertura do famoso evento “*Mercado Medieval de Óbidos*” e acrescentou:

A história pode ser contada por outros que não os historiadores. Isto é, por mais que o historiador acumule factos e acontecimentos e estabeleça uma narrativa para descrever, pelos seus olhos, uma realidade, a esta escapa-lhe sempre, por exemplo, o cheiro, o som ou os sentimentos, etc. Lacunas difíceis de documentar, que fazem com que os romances históricos, ou o cinema histórico, por exemplo, preencham com outra riqueza a descrição de realidades passadas, levando-nos muitas das vezes a pensar que estes “géneros” podem fazer mais pela história do que muita investigação clássica feita pelo historiador.²⁵

Decerto é um pouco disto que o recriacionismo histórico ambiciona fazer, preencher algumas lacunas que os livros de história por si só não conseguem. Talvez, está também possa ser uma das justificativas para o crescente sucesso de outros modismos medievais cada vez mais corriqueiros.

²³ “*Objects must be seen and felt and touched if they are not to remain inanimate ... events should be re-enacted in such a way as to convey the lived experience of the past*”. In : SAMUEL, Raphael. *Theatres of Memory*. Londres: Verso, 1995 apud MACCALMAN, Iain & PICKERING, Paul A. *Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn*. Hampshire: Palgrave Macmillan; 2010. p. 3.

²⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2002. p. 26.

²⁵ In: RIO – REVISTA INFORMATIVA DE ÓBIDOS. Coimbra: Editora Litografia de Coimbra, nº14, agosto de 2003. p.03

Por fim, um verdadeiro glossário de termos/conceitos, cada vez mais extenso, tem sido constantemente evocado para tentar tratar – ainda sem sucesso – desta Idade Média que se faz presente na contemporaneidade: “ecos”, “reverberações”, “ressonâncias”, “ressurgências”, “recriações”, “reconstruções”, “reconstituições”, “reproduções”, “representações”, “reapropriações”, “recepções”, “releituras”, “permanências”, “reminiscências”, “resíduos” ou até mesmo “sobrevivências”. No entanto, cabe ressaltar, que alguns séculos separam a Idade Média dos tempos atuais e as conjunturas destes períodos históricos são significativamente diferentes e, por isso, para analisar esta retomada da Idade Média em pleno século XXI faz-se necessário conservar sempre uma boa medida de “alteridade”, considerada como uma das preocupações centrais no pensamento do medievalista suíço Paul Zumthor (1915 –1995). Apesar do mesmo admitir que a “*alteridade medieval é mais relativa*” do que “*absoluta*” ou “*radical*”, afinal;

Nossa Idade Média engloba um passado próximo e distante ao mesmo tempo; estrangeiro mas vizinho: não está aí uma definição tradicional de “próximo”, aquele que de vez em quando exploramos e amamos? Onde uma tendência a idealizar esta Idade Média bem mais forte e eficaz porque melhor enraizada numa sensibilidade coletiva difusa, diferente da que tem o egiptólogo para idealizar o império de Amenofis ou o etnólogo a sociedade dos Trobians. A Idade Média pertence à nossa história: ela nos pertence de um modo muito especial porque biológica e culturalmente descendemos dela em linha direta.²⁶

Este amplo conjunto de “*medievalismos*”, “*neomedievalismos*” e “*medievalidades*” comprova que as imagens simbólicas da donzela acompanhada pelo cavaleiro de armadura reluzente, tendo ao fundo as torres de pedra do castelo medieval jamais foram esquecidas. Cada vez mais, a ideia persistente no pensamento de Walter Benjamin (1892 – 1940) de um “*entrecruzamento de temporalidades*”, em que passado, presente e futuro se fundem e a história deixa de ser um mero *continuum*²⁷ manifesta-se de modo evidente. Dos Vikings aos Templários e de Arthur Pendragon à William Wallace, a Idade Média continua ecoando no presente, inspirando a fantasia contemporânea.

²⁶ ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.41

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio Sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

REFERÊNCIAS

- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Globolivros, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio Sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2002.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- ECO, Umberto. *Sobre Espelhos e Outros Ensaio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- ECO, Umberto. *Travels in Hyperreality*. New York: Harvest, 1986.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Ecos do Passado: A Idade Média está muito mais presente no nosso dia-a-dia do que imaginamos. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Sabin, ano 3, n. 30, p. 58-60, mar. 2008.
- FUGELSO, Karl (org.). *Studies in Medievalism XIX: Defining Neomedievalism(s)*. Cambridge: D.S. Brewer, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *A História deve ser dividida em pedaços?*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- LE GOFF, Jacques. *Em Busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *Heróis e Maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *Para uma Outra Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MACCALMAN, Iain & PICKERING, Paul A. *Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn*. Hampshire: Palgrave Macmillan; 2010.
- MACEDO, José Rivair & MONGELLI, Lênia Márcia. *A Idade Média no Cinema*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.
- NASCIMENTO, Dalma Braune Portugal do. *Idade Média: Contexto, Celtas, Mulher, Carmina Burana e Ressurgências Atuais*. Niterói: Parthenon Centro de Artes e Cultura, 2015.

RIO – REVISTA INFORMATIVA DE ÓBIDOS. Coimbra: Editora Litografia de Coimbra, nº02, agosto de 2002.

RIO – REVISTA INFORMATIVA DE ÓBIDOS. Coimbra: Editora Litografia de Coimbra, nº14, agosto de 2003.

ROBISON, Carol L. e CLEMENTS, Pamela. “Living with Neomedievalism” In: *Studies in Medievalism XVIII*. Cambridge: D.S. Brewer, 2009, p. 55-75.

ROBISON, Carol L. e CLEMENTS, Pamela. *Neomedievalism in the Media: Essays on Film, Television, and Electronic Games*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2012.

TOSWELL, Jane. “The Tropes of Medievalism” In : *Studies in Medievalism XVII*. Cambridge: D.S. Brewer, 2009, p: 68–76.

WORKMAN, Leslie J. “*Medievalism and Romanticism*” In: *Poetica*, 1994, p. 39-40

WORKMAN, Leslie J. “*Medievalism Today*”. In: *Medieval Feminist Newsletter* 23, 1997.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

O *Scriptorium* Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos atribui a este espaço um duplo sentido: o de troca humana, acadêmica e o de produção do saber, quando estruturou-se como um grupo de formação de especialistas em Idade Média.

Com mais de três décadas de existência originou-se do antigo Grupo de Estudos Medievais. Atualmente agrega uma ampla gama de pesquisadores e colaboradores que participam de maneiras diversas em suas atividades. Este frutífero diálogo resultou em mais de uma centena de teses e dissertações, além de uma vasta produção de monografias.

Hoje, muitos dos medievalistas formados neste Laboratório atuam em universidades brasileiras e multiplicam a formação de pesquisadores e o gosto pela medievalidade. Somos assim, com outros grupos, uma espécie de arquivo vivo da produção científica em História Medieval no Brasil, inovando-se a cada ano com a chegada de novos pesquisadores, novas gerações de professores e alunos que se atualizam e atualizam nosso trabalho.

O *Scriptorium* tem-se caracterizado também pela organização de eventos nacionais e internacionais, sobretudo em parceria com especialistas franceses, espanhóis e portugueses.

A atuação de pesquisadores em música medieval junto ao grupo tem garantido muitas atividades de concertos, oficinas de música e de teatro. Do mesmo modo, o crescente interesse pelos estudos de iconografia viabilizou a organização de exposições e a pesquisa com imagens de Livros de Horas, reconstituindo os mecanismos da escrita e da produção destes códices. Os cursos de atualização para professores constituem também preocupação constante do Laboratório.